

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КИТАЯ

---

ЛЕ-ЦЗЫ  
ГУАНЬ ИНЬ-ЦЗЫ  
ПЛАЧ О ПУТИ

---

В переводе В. Малявина



Философская мысль Китая

Сборник

**Философская мысль Китая. Ле-  
цзы. Гуань Инь-цзы. Плач о Пути**

Международная издательская компания «Шанс»

УДК 14(510)  
ББК 87.3(5Кит)

### **Сборник**

Философская мысль Китая. Ле-цзы. Гуань Инь-цзы. Плач о Пути  
/ Сборник — Международная издательская компания «Шанс»,  
— (Философская мысль Китая)

ISBN 978-5-907646-38-4

В настоящую книгу вошли даосские каноны «Ле-цзы» и «Гуань Инь-цзы», а также фрагменты сочинения даоса Лю Имина «Плач о Пути». Переводы, сделанные известным китаеведом В. В. Малявиным, отражают новейшие достижения текстологических исследований этих книг, снабжены вступительными статьями и подробными примечаниями. Они открывают читателю глубочайшие основания китайской мудрости.

УДК 14(510)  
ББК 87.3(5Кит)

ISBN 978-5-907646-38-4

© Сборник  
© Международная издательская  
компания «Шанс»

## Содержание

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| Ле-цзы                            | 7  |
| О книге «Ле-цзы» и ее авторстве   | 8  |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 22 |

**Лю Имин**

**Ле-цзы. Гуань Инь-цзы. Плач о Пути**

© Малявин В. В., 2025

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



## Ле-цзы



## О книге «Ле-цзы» и ее авторстве

Книга «Ле-цзы», входящая в тройку главных даосских канонов, одновременно уникальна и очень характерна для философской литературы Древнего Китая. Уникальность ее в том, что предполагаемый автор этого произведения, оказавшего немалое влияние и на словесность, и на философию Китая, – персонаж чрезвычайно смутный и загадочный даже на фоне других даосских мудрецов, которых, вообще говоря, нельзя заподозрить в любви к славе. О Ле-цзы ничего не говорится ни в классическом труде древнего историка Сыма Цяня, ни в древних обозрениях философских школ. Придворный библиограф Лю Сян в конце I века до нашей эры упомянул о наличии книги «Ле-цзы» в императорском книгохранилище. По словам Лю Сяна, в ней первоначально было два десятка глав, очень разнородных и фрагментарных по содержанию. Явление в книжном мире Древнего Китая обычное. Книги в те времена представляли собой связанные веревками пучки дощечек с текстами (их называли «главами») и были коллективным творчеством «школы», а точнее всех, кто считал себя причастным к наследию того или иного ученого, так что эти «главы» постоянно переписывались, дополнялись, а порой и заменялись, и в результате под одним именем накапливались очень разные по происхождению и содержанию тексты. Такие книги время от времени нуждались в основательном редактировании. Лю Сян упорядочил эту книгу, отсекая случайные наслоения и из двадцати глав сделал восемь. Впрочем, он отметил, что и в содержании даже этих отредактированных глав имеется не так уж много общего, так что книга, записал он, «не кажется произведением одной школы».

Не поясняя источников своей осведомленности, Лю Сян отметил, что Ле-цзы жил в царстве Чжэн где-то в конце VI века до нашей эры и что он «обладал Дао». Выходит, что Ле-цзы жил почти на сто лет раньше Конфуция и даже мог быть дедушкой патриарху даосизма Лао-цзы. Вот, собственно, и все, что мы знаем об этом человеке. Все остальные сведения о нем относятся к области литературных легенд и ограничиваются крайне скудными, отрывочными упоминаниями.

Удел Чжэн находился в центральной части Древнего Китая, совсем рядом с владениями правителя династии Чжоу, считавшегося верховным правителем древнекитайского мира. Впрочем, никаких выгод из жизни вблизи престольного города Ле-цзы не извлек. В даосском каноне «Чжуан-цзы» имеется несколько рассказов о Ле-цзы, который представлен в них на удивление разноликим персонажем: то его называют великим мудрецом, почти небожителем, который «привольно странствовал, оседлав шесть ветров мироздания», то он ведет жизнь бедного, даже впроголодь живущего ученого-отшельника, то выступает учеником Гуань Инь-цзы – того легендарного начальника пограничной заставы, которому Лао-цзы, по преданию, вручил свою «книгу в пять тысяч слов». Есть сюжет, где Ле-цзы предстает в роли не слишком сообразительного ученика совсем уж фантастического даосского наставника Ху-цзы. (Позднейшие даосы считали этого Ху-цзы учеником Гуань Инь-цзы.) Рассказ о Ху-цзы заканчивается дифирамбом подвижничеству Пути и ярко характеризует смысл ученичества в даосизме:

*Тут Ле-цзы понял, что еще и не начинал учиться.  
Он вернулся домой и три года не показывался на людях.  
Сам готовил еду для жены.  
Свиной кормил, словно гостей угощал.  
О мирских делах и думать забыл.  
Нарочитость презрел, вернулся к простоте.  
Отрепшенно высился, словно скала.  
Не имел правил, но умел себя крепко блюсти.*

*Так он прожил до последнего дня<sup>1</sup>.*

В древней книге «Вёсны и осени господина Люя» имя Ле-цзы упоминается в ряду десяти «властителей дум» той эпохи. Там сказано: «Лао Дань ценил гибкость. Конфуций ценил доброжелательность. Мо Ди ценил умеренность. Гуань Инь ценил чистоту. Мудрец Ле-цзы ценил пустоту. Шэнь Бин ценил равенство. Ян Шэн ценил себя самого. Сунь Бинь ценил силу. Ван Ляо ценил передвижение вперед, Эр Лян – передвижение назад»<sup>2</sup>. Правда, в другом источнике под названием «Планы Сражающихся царств» помещена беседа о Ле-цзы правителя царства Чу с посланником царства Хань, где последний утверждает, что загадочный мудрец «ценил прямоту». Иероглифы «пустота» и «прямота» обладают некоторым сходством, и, возможно, мы имеем дело с ошибкой переписчика. Впрочем, в каноне «Дао-Дэ цзин» говорится: «Государством управляй прямо»<sup>3</sup>, – так что Ле-цзы в данном случае выглядит, скорее, верным последователем Лао-цзы. Тем не менее версия о любви Ле-цзы к «пустоте» одержала верх в традиции. Составитель нынешнего текста книги и ее первый комментатор Чжан Чжань заявил, что главная идея «Ле-цзы» – это «высшая пустота». Когда же в VIII веке император танской династии Сюань-цзун, большой поклонник даосизма, решил пожаловать почетные титулы даосским патриархам, Ле-цзы получил звание «Подлинный человек всепроницающей пустоты». Приписываемая ему книга с характерной для даосской литературы витиеватостью была названа «Подлинным канонм высшего совершенства всепроницающей пустоты».

Заметим, что в списке десяти философов из «Вёсен и осей господина Люя», за исключением Ле-цзы (и, возможно, Лао-цзы), перечислены бесспорно реальные исторические личности. Соседство с ними Ле-цзы кажется несколько странным, если бы он был полностью фиктивным персонажем. В некоторых рассказах упоминается также имя Ле-цзы – Юйкоу, что можно перевести как «оберегающий от разбоя». Известно, что один из наследных принцев царства Чжэн как раз носил это имя, так что его нельзя считать вымышленным. В части сюжетов Ле-цзы представлен современником известного государственного деятеля его родного царства Цзы-Чаня, который умер в 522 году до нашей эры уже в преклонном возрасте. Вероятно, именно поэтому Лю Сян решил, что Ле-цзы мог быть старшим современником Лао-цзы.

Одним словом, имеются хотя и косвенные, но довольно весомые свидетельства того, что мудрец Ле-цзы действительно существовал в истории. Однако остается фактом то, что в традиции не сложилось ни биографии этого человека, ни даже его сколько-нибудь устоявшегося литературного образа. Не существует устойчивой иконографии Ле-цзы, почти нет его художественных портретов, коими в изобилии наделены и Лао-цзы, и Чжуан-цзы. И сами сведения о жизни этого человека поразительно противоречивы. Японский ученый К. Кобаяси, автор наиболее подробного исследования о Ле-цзы, выявил несколько лиц, слывших учителями или учениками Ле-цзы, но речь идет все о тех же персонажах притч и анекдотов, которые нельзя считать сколько-нибудь надежными историческими источниками.

Чтобы оценить это странное совмещение или, если угодно, взаимное наложение действительности и фантазии, полезно вспомнить тезис А.-Л. Бергсона о том, что память относится не к фактам прошлого, а к виртуальной реальности, существующей параллельно с актуальным опытом. Взять хотя бы Лао-цзы, который при всех окутывающих эту личность невероятных легендах, может статься, действительно носил фамилию Лао, служил архивариусом при дворе Чжоу и вообще был самым что ни на есть реальным человеком среди реальных людей<sup>4</sup>. Или

---

<sup>1</sup> Чжуан-цзы. Книга 1. Внутренний раздел / Пер. с кит., вступ. статьи и примеч. В. В. Малявина. М.: ООО «Международная издательская компания «Шанс», 2025. С. 251.

<sup>2</sup> Люйши Чуньцзо (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. с кит. Г. А. Ткаченко. М.: Мысль, 2010. С. 282–283.

<sup>3</sup> Лао-цзы. Дао-Дэ цзин / Пер. с кит., вступ. статьи и примеч. В. В. Малявина. М.: ООО «Международная издательская компания «Шанс», 2025. С. 394.

<sup>4</sup> См.: Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. С. 8–13.

взять Чжуан-цзы, который при всех полетах его фантазии вел скромную жизнь бедного ученого. Таким же бедным ученым из захолустья предстает и Ле-цзы, причем это обстоятельство не навредило его репутации. Во всяком случае китайская традиция дает массу примеров смешения, вплоть до полной неразличимости, фактов и фантазии, самой обыденной действительности и необузданной свободы воображения. В сущности, традиция не знает различия между тем и другим.

Таков Ле-цзы – типичный персонаж традиции: реальный в своей фантастичности и фантастически реальный.

Как бы ни выглядел древний список «Ле-цзы», который редактировал Лю Сян, крайне маловероятно, что дошедший до нас текст восходит к этому сочинению, даром что в нем тоже насчитывается восемь глав. В литературную и философскую традицию Китая книга с таким названием вошла лишь с середины IV века, когда ученый Чжан Чжань отредактировал ее и написал к ней комментарий. Поводом к ее появлению или, если верить традиционной версии, восстановлению послужили драматические события китайской истории начала IV столетия. Тогда в Северном Китае разразилась усобица, и он подпал под власть кочевых племен. Многие семьи из ученой элиты бежали на юг, теряя по дороге имущество и любимые книги. Дед Чжан Чжаня тоже бежал за Янцзы вместе со своим другом и страстным библиофилом Фу Ингэнем. В дороге им пришлось отказаться от значительной части их огромной библиотеки. После этого в семье Чжан Чжаня сохранились только три главы книги из первоначальных восьми. Как сообщает сам ученый в предисловии к комментарию, его дед смог получить недостающие главы от старого друга и родственника по женской линии Лю Чжэньюя. Раньше эти тексты имелись в библиотеке знатного рода Ван, в свое время обладавшего одним из самых крупных книжных собраний в стране. К тому же роду, кстати, принадлежал известный философ Ван Би, автор философских комментариев к «Дао-Дэ цзину» и другим канонам. По словам Чжан Чжаня, его дед «определил, какие части книги есть в наличии, а какие отсутствуют, и впервые составил ее полный список».

Итак, появлением третьего даосского канона мы обязаны горячему желанию древних библиофилов сохранить книжное наследие, что было для них, несомненно, делом личного и семейного престижа. В своей второй жизни книга «Ле-цзы» с самого начала была памятником уже сложившейся и весьма изощренной книжной культуры. Впрочем, в истории, рассказанной Чжан Чжанем, тоже не обошлось без загадок. Почему книга, которой гордилось семейство Ван, оставалась неизвестной современникам, и притом именно тогда, когда даосские каноны «Дао-Дэ цзин» и «Чжуан-цзы» привлекали пристальное внимание образованной элиты и в первую очередь самой семьи Ван? Этот факт вроде бы говорит в пользу того, что автором «Ле-цзы» в современном виде был сам Чжан Чжань или, по крайней мере, его дед. Однако и после Чжан Чжаня на протяжении более двух столетий в традиции не сохранилось никаких откликов на столь важное сочинение. Подобное молчание трудно объяснить.

Поскольку в «Чжуан-цзы» имеются упоминания о Ле-цзы, а в старом Китае было принято отождествлять автора с его произведением, многие китайские ученые, среди них самый влиятельный конфуцианский авторитет средневековья Чжу Си (XII в.), полагали, что книга «Ле-цзы» появилась прежде других даосских канонов. Однако можно почти не сомневаться в том, что обнародованная Чжан Чжанем книга имела очень отдаленное отношение к воззрениям древнего мудреца Ле-цзы, если тот действительно существовал. Содержание «канона пустоты» довольно эклектично и несет на себе явную печать позднейшей обработки. Уже в танское время ученые Лю Цзунъюань и Лу Чунсюань (написавший интересные толкования на «Ле-цзы») указывали, как в свое время и Лю Сян, что эта книга создана разными авторами. Надо сказать, что в ту эпоху столь скептическое отношение к творениям древних было еще большой редкостью. Лю Цзунъюань пришел к выводу, что новоявленный даосский канон следует «принимать с осторожностью».

Уже в начале XX века, когда в Китае возобладало гиперкритическое отношение к древности, китайские текстологи принялись скрупулезно выявлять в тексте «Ле-цзы» признаки его позднего происхождения. Они указали на ряд грамматических особенностей, которые свидетельствуют о его сравнительно позднем – не ранее начала нашей эры – происхождении. К их числу, по мнению крупнейшего исследователя «Ле-цзы» Ян Боцзюня, относится употребление знака *доу* в значении «все», словосочетания *со и* как указателя причинно-следственной связи, выражения «несколько десятков» и проч. Современные ученые выявили в тексте «Ле-цзы» более трех десятков анахронизмов. Имеются там и пассажи, повторяющие тексты других сочинений, в том числе даже буддийские. Почти двадцать сюжетов в «Ле-цзы» дублируют «Чжуан-цзы», причем во многих случаях тексты в «Ле-цзы» подверглись порче, что указывает на их вторичность. Есть и такие рассказы, которые, по свидетельствам древних авторов, первоначально имелись в «Чжуан-цзы», но отсутствуют в современном собрании. С большой долей уверенности можно предположить, что составители «Ле-цзы» пользовались распространенной в ту эпоху более древней версией «Чжуан-цзы» из 52 глав, которые не были включены в список, составленный Го Сяном в конце III века и насчитывающий 33 главы.

Конечно, само по себе наличие позднейших фрагментов и грамматических анахронизмов не дает оснований говорить о том, что вся книга «Ле-цзы» или даже значительная ее часть – подделка. В последнее время китайские исследователи: Ма Да, Чэнь Гуанчжун и другие – предъявили убедительные доказательства того, что основной корпус ее текстов действительно восходит к концу эпохи Сражающихся царств (вторая половина III века до н. э.). Дальше всех пошла первая переводчица «Ле-цзы» на русский язык Л. Д. Позднеева, которая, странным образом вторя упорно отвергаемой ею конфуцианской традиции, объявила эту книгу самым ранним памятником даосской литературы, не приведя, впрочем, никаких новых аргументов.

Какова бы ни была предыстория традиционного списка «Ле-цзы», его появление в начале IV века – факт знаменательный и опять-таки в своем роде неоднозначный. Он был, как уже говорилось, проявлением столь характерной для наследников Конфуция «палеофилии», страстного почитания вещественных следов старины, но, по сути, отразил приход новой эпохи, формирование принципиально иного мировоззрения. После гибели Ханьской империи, в условиях политической неопределенности и распространения массовых религиозных движений, в том числе буддизма, среди образованных верхов Древнего Китая возродился интерес к даосской мысли. Сам Чжан Чжань был последователем новой умозрительной философии, наиболее яркими памятниками которой являются комментарии Ван Би к «Дао-Дэ цзину», а также комментарии Сян Сю и Го Сяна к «Чжуан-цзы»<sup>5</sup>. Эта философия претендовала на всеобъемлющий синтез древнего интеллектуального наследия. Редакторская и комментаторская работа Чжан Чжаня отразила новое философское самосознание и, конечно, уже вошедшую в обычай начитанность китайского книжника. Чжан Чжань пользуется широким кругом справочных изданий, тщательно идентифицирует имена и топонимы и, если не может со всей точностью установить истину, не стесняется в этом признаваться. Впервые в китайской истории он привлекает мнения комментаторов других сочинений, охотно цитируя, в частности, комментарии Сян Сю и Го Сяна к «Чжуан-цзы», в том числе утерянные позже фрагменты. Вспоминает он и других авторов. В одном месте он даже утверждает, демонстрируя эрудицию новых масштабов, что учение древних даосов «во многом созвучно буддийским книгам».

Одним словом, Чжан Чжань стремился выработать максимально широкий взгляд на традицию, а «Ле-цзы» стал авторитетным философским произведением не в последнюю очередь именно потому, что с самого начала предстал перед читающей публикой как памятник гос-

---

<sup>5</sup> Исследование философского содержания комментариев Сян Сю и Го Сяна помещено в книге: Чжуан-цзы. Книга 1. Внутренний раздел / Пер. с кит., вступ. статьи и примеч. В. В. Малявина. М.: ООО «Международная издательская компания «Шанс», 2025.

подствовавшего тогда синкретического мирозерцания, которое утверждало «единую истину всех учений». Это обстоятельство позволяло ученым того времени весьма критически относиться к комментируемым ими даосским книгам и при необходимости перетолковывать их в соответствии с идеалами конфуцианства или буддизма. Впрочем, с равным успехом даосизм мог служить оправданием других учений. Например, второй по времени комментатор «Ле-цзы» Лу Чунсюань (VII в.) находил в этой книге обоснования буддийского понятия кармы и заповеди вегетарианства.

Свою общую оценку наследия Ле-цзы Чжан Чжань сформулировал в довольно-таки отвлеченных выражениях:

*В общем эта книга разъясняет, что все сущее имеет своей основой высшую пустоту, все явления в мире обосновываются своим исчезновением, духовная премудрость обретает полноту в покойном сосредоточении, тогда как мысль погибает, если прилепляется к вещам. Но тот, кто постигнет, что все переживаемое подобно летучим сновидениям, тот ни в большом, ни в малом не будет стеснен мерками этого мира. Жизненные свершения не зависят от умственных усилий, и во всех делах нужно дать себе волю. Тому, кто следует своей природе, будет всегда сопутствовать успех, и он сможет ходить по воде и огню. А тому, кто отрешится от своих переживаний, откроются все тайны мироздания. Такова суть книги. Сказанное в ней часто напоминает то, о чем говорится в буддийских сутрах, но ее главные положения согласуются с заветами Лао-цзы и Чжуан-цзы. По стилю и образности она больше всего похожа на книгу «Чжуан-цзы»...*

Впрочем, одно дело декларации, а другое – истолкование текста как он есть. Комментарии Чжан Чжаня нередко обнаруживают непонимание оригинала, в чем Чжан Чжань порой и сам признается. Подобно Го Сяну, упрекавшему Чжуан-цзы в чрезмерном увлечении «безумными речами», Чжан Чжань (а за ним Лу Чунсюань) без колебаний объявляет суждения Ле-цзы «вздорными» и «неподобающими», если они не соответствуют его собственным представлениям.

Но еще интереснее то, что установка на формулирование всеобъемлющего синтеза знания сама имела жесткие границы. Как показывает история китайской мысли и китайских религий, эта установка была чревата соскальзыванием в маргинальное и даже еретическое течение – просто в силу слишком избирательного и отвлеченного характера заявленных критериев синтеза. Философский синкретизм в Китае, даром что он был предположительной основой китайского мировоззрения, никогда не имел сколько-нибудь постоянного и тем более общепризнанного лица.

Отмеченные обстоятельства отчасти объясняют неопределенный, двусмысленный статус «Ле-цзы» в китайской традиции. Из века в век ученые старого Китая признавали литературные достоинства книги, одновременно соглашаясь с мнением, восходящим еще к танской эпохе, о том, что в ней много «странного и сомнительного».

Темное происхождение «Ле-цзы», пусть и причисленного высочайшими покровителями даосизма к главным даосским канонам, мировоззренческая и композиционная рыхлость книги и, наконец, резкость стиля сделали ее не слишком привлекательным объектом для текстологов старого Китая. Вплоть до эпохи Цин – времени расцвета филологических изысканий – у «Ле-цзы» нашлось не так уж много толкователей. Систематическая работа по редактированию этого текста началась лишь в XX веке.

Лучшее критическое издание «Ле-цзы» с полным сводом старых толкований осуществлено Ян Боцзюнем, правда, настроенным к «Ле-цзы» чрезмерно критически. Много нового в понимание «Ле-цзы» вносят недавние издания, подготовленные Янь Бэймином и Янь Цзе, а

также Чжуан Ваньшоу. Из новейших толкователей «Ле-цзы», пишущих больше в жанре свободной интерпретации, отметим Нань Хуайцзиня, Сяо Дэньфу, Ван Цянмо, а также Чэнь Мина и Фань Цзяньпина, которые постарались максимально приблизить древний памятник к пониманию современного читателя.

«Канон всепроницающей пустоты» как памятник философской мысли во многом вторичен, не содержит сколько-нибудь систематического изложения даосской философии и по своей значимости уступает «Дао-Дэ цзину» и «Чжуан-цзы». Тем не менее в нем содержатся интересные, глубоко продуманные и порой очень оригинальные трактовки многих мотивов и образов даосской традиции. В рамках вступительной статьи ограничимся кратким обзором основных тем книги.

**Метафизика «таковости».** В ряде мест «Ле-цзы» встречаются сжатые и, по всему видно, тщательно продуманные суждения о природе высшей реальности. Все школы классической китайской мысли считали такой реальностью превращение, перемены, которые подразделялись на перемены макромира, видимые и измеримые (*бянь*), и изменения микроскопические, недоступные физическому восприятию (*хуа*). Соответственно, мир для китайских мыслителей состоит не из форм, субстанций, сущностей или идей, а из превращений, событий, сингулярностей: каждая вещь настолько существует, насколько и не существует, всегда несет в себе нечто иное. Подлинное событие незримо и неопределимо, ибо всегда отсутствует в себе, делает все явленное только подобием, и притом в конечном счете... подобием себя самого! Вот где подходит изречение Ф. Ницше: «Мир – копия утраченного оригинала».

Двойное отрицание дает утверждение: там, где все явления нереальны, реальны на самом деле сама их соотнесенность, их взаимное проникновение, присутствие друг в друге, одним словом – преемственность всех перемен. И само это соотношение имеет свою иерархию, вертикальную ось возрастания качества. Если в пространстве всеобщей соотнесенности все существует как польза и функция, то в этом множестве функций скрыта абсолютная, самодостаточная функциональность, каковая и есть подлинность всего сущего. Последняя принадлежит не сущности, а действию, представляет собой бесконечную действенность в ограниченном действии.

Повсеместное и всевместительное превращение, одновременно единое, единичное и множественное, есть «таковость» (*цзы жань*) бытия, пронизывающая мир и образующая каждый уникальный момент существования. Взгляды авторов «Ле-цзы» лежат в русле господствовавшей во времена Чжан Чжана интерпретации даосской философии как учения о сокровенных «превращениях единичности» (*ду хуа*), совершенно спонтанных, самодостаточных и уникальных. Действительность превращения есть, как было сказано, действенность или, если угодно, выразительность, всегда выходящая за свои пределы и потому не имеющая видимого образа. Будучи сущностью каждого момента времени как бесконечного саморазличия, «таковость» никогда не равна себе, не «держит» себя, рассеиваясь бездной мировых метаморфоз. Но бездна превращений, взятая как целое, обладает безусловным «постоянством» (*чан жань*). Как сила, превосходящая себя, она хранит в себе ось возрастания интенсивности и делает возможными совместность и взаимное проникновение всего сущего. Более того, как абсолютная реальность она оставляет и даже, лучше сказать, *пред-оставляет* всему свободу быть, что означает восполнять себя, *про-из-растать* в родовую, вечносущую полноту существования. Мудрость Великого Пути – это способность оставить себя, чтобы открыться миру и возвратиться к Изначальному, предваряющему или, точнее, предвосхищающему мир вещей. Даосский мудрец защищает себя полной беззащитностью, безусловной открытостью миру. Не стремясь никого превзойти, отставая от всех, он, возвращаясь к истоку всего сущего, способен опережать всех. Он имеет успех, то есть успевает, благодаря непреклонной воле к покою.

**Этика.** Учение о «таковости» как природе всех вещей позволяло даосам смотреть свысока на так называемый здравый смысл и обыденную мораль, при случае едко их высмеивать, но не впадать в имморализм по той простой причине, что сами они не имели и не искали той точки опоры, которая позволила бы им если не перевернуть мир, то, по крайней мере, опрокинуть этику. Они и не искали альтернативной системы морали. Позиция даосов, как уже было сказано, заключалась в том, чтобы «оставить все» и *пред-оставить* все свободе спонтанных превращений мира. Чтобы дать всему быть, нужно полностью «выправить» (*чжэн*) свое отношение к миру и к собственным действиям и мыслям. Жизнь в Пути есть не просто постоянное «выправление себя», но даже выправление самого выправления. Она предполагает идентичность не субъекта, а действия, возведенного в чистую действительность, уже неотличимую от «недеяния». Позиция, несомненно, глубоко этическая, но не терпящая формализма в этике, укореняющая мышление и опыт в стихии деятельного этоса: неопределимых посылок общения, искреннего радушия, которое соединяет людей крепче любой общности по убеждениям или интересам.

Соучастие в бытийной силе «таковости», понимаемое как причастность к «хаотически-спонтанной единотелесности» мира, воплощается в отношениях «воздействия-соответствия» (*гань-ин*), вселенского «согласия» (*хэ*), а вершина этих отношений – мгновенно реализуемое «взаимное соответствие» (*сян-ин*) наподобие отношений вещи и ее отражения в зеркале. Соответственно, даосы учат незыблемой уверенности (*синь*) в подлинности своего существования, а доступна эта истина тому, кто привел свое сознание к его младенческой чистоте. Тезис о том, что все существует в своей тени и, следовательно, «все есть подобие», так что происходящее вовне несущественно и мирская слава или позор не волнуют мудрого, закладывает прочную основу для внутреннего покоя и освобождения от «пут света». Однако тот, кто противопоставляет воспитанному поведению и умственной изощренности возвращение к первозданному естеству, обречен на иронию. Он вынужден дезавуировать любую «точку зрения». Возможно, здесь кроется разгадка странностей исторической судьбы даосизма: пользуясь широкой известностью среди образованного сословия Древнего Китая, он никогда не представлял собой отдельной и тем более четко организованной школы.

Ясно, что для даосов общепринятые понятия и формальная логика рассуждения не имеют отношения к действительному добру и злу, подлинным достижениям и неудачам. Совпадение идей и фактов может быть только случайным. Но в последней главе книги много говорится о нерушимой связи «внутреннего свершения», то есть усилия духовного бодрствования, «выправления себя», с одной стороны, и внешних событий – с другой. Эта связь действует помимо и поверх того, что доступно чувственному восприятию, осознанию и пониманию, она не поддается объяснению и недоступна воображению, но действует безупречно. Поскольку она действует помимо логической цепи доказательств и субъектно-объектных отношений, в даосской литературе ее именуют «чудесным совпадением» (*мяо ци*), «тайным соответствием» (*инь фу*). Внешние формы со всей точностью следуют за внутренним импульсом движения, как тень следует за телом. Тень как прообраз существования составляет стратегический компонент действия: она одновременно и в равной мере реальна и пустотна, и способна в зависимости от обстоятельств мгновенно менять свой статус.

Если жизнь есть безграничный поток одухотворенного существования, то человек, перестав отгораживаться от мира своим придуманным «я», может вернуть себе, так сказать, чувство этоса – врожденную способность духовной общительности со всем сущим. Пребывая в «центрированности» существования, он даже перестанет различать далеких и близких: для него все будут ближние. По китайским представлениям, разумность коренится в сердце, а сердце может знать «сердечную правду» всех вещей из себя самого, вне ощущений и размышлений. Даосский мудрец знает, ничего не видя и ни о чем не ведая: он знает своим незнанием. Он прозревает подобие всего сущего и одновременно уникальность каждого мгновения суще-

ствования. В свете его мудрости порядок, созданный рассудком, оказывается насквозь фальшивым, а то, что люди считают случайностью, предстает как раз неизбежностью. Так примиряются возможности человека, его свободная воля и его непостижимая судьба (тема главы VI).

Даосизм обещает всем радостную и свободную жизнь среди подобных себе, и притом подобных не просто в физической природе, а в усилении совершенствования, превосходения себя, которое только и может привести к подлинно сердечной встрече. Формула счастья М. Монтеня «когда я танцую, я танцую» очень близка даосам, для которых смысл жизни и сама ценность человека измеряются совпадением бытия и действия в усилении совершенствования (*гунфу*). Только жизнь, ставшая *само-развитием*, движением к высшей полноте и самодостаточности, отвечает, как хорошо знали даосы, главному упованию человека: стать другим и новым – «таким, каким еще не бывал» (выражение Чжуан-цзы). Подвижничество Пути учит находить себя в своей инаковости, «помещать», «переносить» (*цзи*) себя в действие, функцию, роль, диктуемые обстановкой. Такое возможно только в игре, как раз дарующей чистую радость жизни, а эта радость может представлять в самых разных видах: от чувственного наслаждения до полного преодоления земных страстей. Критика игры с позиций официоза, той или иной нормативной идеологии, требующей строго идентифицировать все вещи, совершенно не учитывает экспериментального, предположительного характера игры, которая освобождает играющего от субъективной идентичности и заменяет ее идентичностью действия, то есть душевной искренностью. Китайская традиция как раз напоминает о том, что игра может быть в высшей степени серьезным и искренним действием.

В сущности, даосы предлагали особенный, так сказать, альтернативный вид общественности, которая обнаруживает свою пользу и действенность по ту сторону формальных институтов и ценностей общества. В одной из притч (глава VII) говорится, что мудрый отличается от обыкновенных людей тем, что может поставить общую основу жизни на службу себе, но выше мудрого стоит «совершенный человек», который даже собственную жизнь, свое мировосприятие умеет сделать общим достоянием. Этот разворот даосской мысли придает ей большой стратегический потенциал. Китайцы вообще понимали удачу как «поворот судьбы» – идея, близкая представлению древних римлян о «колесе Фортуны». Так вот, считалось, что мудрый правитель-стратег умеет «вертеть удачей», ставя ее в зависимости от обстоятельств или даже одновременно на пользу себе и на пользу всем<sup>6</sup>.

Добавим, что прообразом альтернативного социума выступает школа, которая, как семья, является закрытой и вместе с тем надвременной или, точнее, длящей себя во времени общностью. В этой двойственности социальной природы школы – быть одновременно в обществе и вне него – хорошо отобразилась коренная двойственность общественной позиции даосов. Здесь даосизм предлагал свой ответ или, вернее, сразу два возможных ответа на главный общественный вопрос китайской мысли: быть в мире или вне мира? В даосизме полная отрешенность от мира совпадает с полной погруженностью в него, ведь правда Великого Пути есть не что иное, как чистая имманентность жизни, предельная естественность существования, столь же непостижимая для мысли и опыта, сколь и неотделимая от них. Понятие «скрытых» или «чудесных соответствий» внутреннего состояния и внешних явлений дает убедительное оформление этому мотиву.

**Духовная практика.** Как видим, в даосизме – и это относится ко всей китайской мысли – ценность и достоинство человека измеряются его решимостью реализовать свои жизненные потенции (говоря точнее, способность «одухотворенного чувствования», приобщения к всеобщей соотнесенности). Человек в Китае призван пройти свой «путь в Небо». У него нет каких-либо «естественных», врожденных прав, приданных ему в качестве аксессуаров его независи-

---

<sup>6</sup> Подробнее см.: *Малявин В. В.* Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роща, 2016. С. 158 –164.

мой от мира субъективности. Китайский человек, чтобы быть собой и оправдать себя, должен состояться – достичь «небесного состояния» или, если угодно, *со-стояния*, «согласного единения» с Небом.

Даосским авторам, хорошо знакомым с софистской критикой здравого смысла и обыденной морали и к тому же не знавшим других видов рациональности, свойственно обостренное сознание недостоверности и неэффективности отвлеченных понятий. Отвлеченному философствованию они противопоставляют врожденное интуитивное знание, неотделимое от жизненного опыта и телесного существования. Мудрец для них «устраняет ум», но «пользуется телом» (см. главу IV), то есть действует «по обстоятельствам», руководствуясь духовной чувствительностью, «телесным сознанием», присущим всем живым существам. Даосы проповедуют не мертвую бессознательность, а преодоление самосознания. Для них воистину живет тот, кто забывает о себе, что является самоочевидной истиной повседневной жизни. Более того, такой человек, совершенно не думающий о том, как сохранить себя и преуспеть в этом мире, как раз в наибольшей степени защищен от ошибок и опасностей по причинам, отчасти нам уже известным: он только «следует» изначальному импульсу движения мира, возвращается к истоку всего происходящего и тем самым всех опережает и все упреждает. Мудрость даосов – это просто свободное проживание жизни во всей полноте ее свойств. Даосской мысли, как всей китайской традиции, свойствен, так сказать, «соматический» уклон: прославляя жизнь, она учит «ценить тело», то есть все богатство телесного восприятия, которое нужно оберегать от притязаний интеллекта. При этом физическое тело, как всякую предметность опыта, нужно «оставить», сделать «пустым». Наше подлинное тело – это пустотное, точнее, полно-полое, всеместительное в своей открытости вселенскому становлению, оно же «великое», «тело мира». В пространстве этого тела вещи, как органы единого организма, не являются отдельными предметами, однако связаны неопределенной, но нерасторжимой связью, воистину присутствуют друг в друге. Именно поэтому все явления «пусты» и обманчивы в той мере, в какой мы считаем их выражением определенной сущности.

Такая позиция тоже не лишена своих трудностей. Телесная интуиция, жизненные аффекты – реальность принципиально необъективируемая и потому неизъяснимая, доступная выражению только через иносказание и подобие. Логический же предел подобия – слияние с инобытием и, как следствие, стирание грани между подлинным и фиктивным, истинным и ложным. Например, среди насекомых мимикрия, уподобление другому, часто выражает тенденцию к самоуничтожению<sup>7</sup>. Однако в человеческой жизни безупречное совершенство мнимости, идеальная подделка недостижимы. Подобие по определению удерживает в себе непостижимо малый, вечно ускользающий разрыв в отношениях соответствия, взаимного уподобления вещей. Великий Путь, согласно классической формуле, «как будто существует»; в первой главе «Ле-цзы» он описан как нечто «совместное со всем и единичное», ибо универсальное подобие по сути бесподобно. (Первое определение часто понимают также как нечто неопределенное, лишенное свойств, что не меняет в принципе смысла этого понятия.) Вот еще две показательные формулы: «пустота не пустота – вот истинная пустота»; «в горе нет горы». Подвижнику Пути полагается «как будто двигаться и как будто покоиться», быть «как будто расслабленным, но не расслабленным», не отстраняться от тела и не быть связанным им и так далее. В сущности, если он возвращается к истоку всех явлений, сжимается до самоустранения, все его образы – только эпифеномены, мертвые «следы» необъективируемой (но не скрытой!) сущности. Человек Пути, не имея образа и идентичности, может только – и не может не – казаться, быть похожим на что-то. В конечном счете он сливается с маревом жизни.

Итак, подобие указывает на акт самосокрытия, растворения в вездесущей инаковости, что и соответствует природе даосского прозрения: возвращению к Изначальному. «Возвра-

---

<sup>7</sup> Cailliois R. Le mythe et l'homme. Paris: Gallimard, 1987. P. 106.

щение – это действие Пути», – сказано в главе XL «Дао-Дэ цзина»<sup>8</sup>. Чистое, беспредметное подобие относится к соответствию видимого и невидимого миров, к выразительности действия, не имеющей образа. Оттого же уподобление равнозначно чуду, явлению истинно реального. В человеческой практике оно полнее всего воплощается в ритуале как воспроизведении образцового, вечносущего жеста, в широком смысле – во всякой игре. Недаром китайцы всякую деятельность называют «забавой», «весельем» (*вань*). А в языке фигуры подобия упраздняют предметность общепонятных сообщений и возвращают к беспредметному, семантически неопределенному языку чистого (со)присутствия, каковое есть, по сути, пребывание в «единотелесности мира» (определение реальности в даосизме), вселенской паутине соответствий. Недаром в даосизме существовала традиция так называемых «небесных писем»: непонятных непосвященным эзотерических знаков, возвещавших небесную мудрость.

Противостояние предметного знания и беспредметной мудрости Пути ярко описывается в удивительном рассказе о встречах даосского учителя Ху-цзы с магом-физиогномистом, то есть обладателем технического и манипулятивного знания, в сущности – узурпатором мудрости (см. главу II). Интересно, что в комментаторской традиции этот рассказ воспринимался как своеобразная политическая декларация или, если угодно, утопия *просветленной имманентности* жизни, напоминающей «профанное озарение» В. Беньямина<sup>9</sup>. Здесь, в ошеломляющей (за)данности бытийного становления телесности, которая предстает, как сказал бы Беньямин, «прожженной будущим дыркой на фотографии», выявляется недостижимое в предметном мире общее основание этики и политики, о котором говорит исследователь творчества Беньямина Г. Рихтер:

*Этическое есть именно упразднение доступной прочтению физиогномии. Это то, что отходит от тела, воспринимаемого как читаемый текст. По ту сторону выражения и чтения уход тела обозначает его политику: его бесполезность для идеологии устойчивых тел и устойчивых значений<sup>10</sup>.*

Этика ценна и значима только как основание свободы – или она лишится всякого основания. В суждении Рихтера очень точно обозначены главные моменты даосского «превосхождения ума» как провала в предметном знании, возвращения к истоку опыта или, как говорит учитель Ху-цзы, к «верховному предку» человечества. В познавательном отношении речь идет о способности воспринимать мельчайшие «семена» форм и завязи душевных порывов, где таится корень человеческого этоса: телесное (со)присутствие, избавляющее от диктата идеологий. Речь идет о возвращении к моменту творения мира, когда подвижник Пути обретает способность «стать таким, каким еще не бывал» – и каким не может не быть; о погружении в «дыру» опыта, которая «выжжена будущим». Но этот «уход», акт *само-сокрытия* или, как говорили даосы, «замутнения» своего образа равнозначен устрашающему явлению *без-образного*, каковое и есть власть: ведь так уходящий на самом деле направляет движение мира и потому постоянно *возвращается* в мир. Даосское освобождение – это секрет неизбывного присутствия «верховного предка».

Итак, даосская аскеза носит характер стратегического «уступления» (как и положено в ритуале), отхода тела за грань мыслимой предметности, растворения в пустоте жизненного динамизма, чреватой всем богатством мироздания. Телесное присутствие – зияющая пустота, «черная дыра» мира, которая все втягивает в свое центростремительное воронкообразное движение и всякое существование делает подобием, отблеском неведомого. Ограниченное, замкнутое на себя самосознание будет избегать его, теряя свой внутренний центр, обрекая

<sup>8</sup> Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. С. 323.

<sup>9</sup> См.: Малявин В. В. Китайский этос, или Дар покоя. С. 199–203.

<sup>10</sup> Richter G. Walter Benjamin and the Corpus of Autobiography. Detroit: Wayne State University Press, 2002. P. 72.

себя на фальшь и маргинальное положение. Физиогномист в ужасе бежит от даосского учителя, явившего хаотическую целостность бытия. Это бегство, возможно, указывает на то, что Лао-цзы называл «изначальной ошибкой» человеческого познания: неспособность отказаться от обособленного «я» и его фантомной идентичности. Поистине, «нечитаемое» тело способно проводить свою политику, дарующую авторитет, безопасность и свободу и возводящую всеобщее соответствие вещей к этически обязывающей *со-ответственности*. Ведь человеческое тело, как сам мир, привлекает и чарует как раз способностью ускользать от себя, пребывать в своем отсутствии. В этой ускользаемости оно порождает и излучает безмерную мощь жизни. Кстати, именно эта способность тела подчеркивалась в китайской скульптуре в тех особенно частых случаях, когда требовалось явить силу жизни в теле. Вспомним скрученные позы воинов, охраняющих входы в китайские храмы. «Свернувшееся уцелеет»<sup>11</sup>.

Дискурс подобия должен упразднить себя и раствориться в безмолвии, в «красноречивой немоте» вещей, в улыбке Будды, Лао-цзы и даже – согласно одному рассказу «Ле-цзы» – самого Конфуция, не желающих устанавливать субъективные границы в мире бесконечно разнообразного всеединства. Итог даосского познания, по собственному признанию даосов, есть «великое недоумение»: неизмеримая глубина сознания, которая делает невозможной какую-либо определенность суждения при полной внутренней уверенности в обладании истиной. Невнятность речи Ху-цзы, практически не поддающейся истолкованию и переводу, служит ясным тому свидетельством.

Неудивительно, что в тех немногих случаях, когда авторы «Ле-цзы» затрагивают метафизические темы, они быстро сворачивают свои рассуждения и с явным облегчением переходят к любимому занятию: высмеиванию предрассудков света и тех, кто считает себя обладателем какого-то «твердого» знания. Для своих целей они используют множество полемических приемов. Но они всегда апеллируют к простейшим данным жизненного опыта и, как легко предвидеть, разрыву между ними и тем, что человек воображает или думает о себе и мире. Ибо подлинное основание даосской мысли – чистая конкретность практики, переживаемое с полной внутренней ясностью (но всегда являющее себя в иллюзии) «здесь и сейчас». Отсюда мотив извечной сокрытости мудреца, который «хоронит себя среди людей», растворяется, как все мысленные оппозиции, в анонимной стихии повседневности. Однако именно принципиальная непредставимость актуального опыта подарила тому же Ле-цзы способность «гулять, оседлав ветер», и наслаждаться свободой воображения. Пустоту реальной жизни заполняет мечта. И даосские каноны с их проповедью самосокрытия и безвестности – вместилище самой буйной игры фантазии, не имеющей себе равных в древнекитайской литературе.

Здесь можно выделить несколько мотивов, проходящих через всю книгу.

Один из любимых приемов авторов «Ле-цзы» – обращение к миру сновидений, которые, как доказывали даосы, невозможно с полной объективностью отделить от яви. Раб, каждую ночь видящий себя во сне царем, будет считать себя царем хотя бы потому, что так приятнее. Сновидения в «Ле-цзы» выступают знаком той самой спонтанности, которая идет рука об руку с «таковостью», и они считаются даже более реальными, чем явь. В легком дневном сне, скорее даже грезе, не устраняющей полностью самосознания, Желтый Владыка попадает в блаженную страну всеобщего «забытья» и вольных странствий духа. По замечанию Г. Башляра, как раз в опыте грез, где нам открывается сокровенная преемственность отдельных моментов существования и даже жизненных миров, выявляются семена стиля, который определяет «лица необщее выражение» как отдельных личностей, так и целых цивилизаций. Сон – мир первичных фантазмов, в которых кристаллизуется первозданный динамизм жизни. И выписывается этот динамизм, он же сила типизации всех явлений, репертуаром типовых, или стильных, форм культуры – памятных качеств жизненных моментов, из которых строится здание тради-

---

<sup>11</sup> Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. С. 234.

ции. Те же формы поставляют учебный материал для всех видов традиционных искусств. Их усвоение учащимся посредством телесной, точнее осознанно телесной, практики придавало их существованию законченность типа и так превращало учение в претворение Великого Пути.

Другая тема, угодная вкусу даосов к парадоксам и иронии, – неожиданное совпадение виртуозного мастерства и отсутствия знания, породившее известный афоризм Лао-цзы: «Великое искусство кажется неумением». Настоящий мастер учится не ради знания или навыков, а для того, чтобы дать свободу своей природе. Он как будто забывает и себя, и мир, и орудия своего труда, но его «беспамятство» совсем не равнозначно помрачению или неистовству. Наоборот, он обладает необычайно тонким сознанием ситуации во всей совокупности ее обстоятельств и присущего ей ритма. Как сказано в одной притче последней главы, настоящий знаток «видит свое видение» и, следовательно, выправляет свое отношение к переживаемому, пестует «искренность» (в конфуцианской трактовке) или «подлинность» (в даосизме) духовного состояния. Поэтому он может стоять «прежде вещей» и воспринимать мельчайшие импульсы событий, еще не проявившиеся в сознании. «Когда сердце искренно, будет духовная сила», – такова, может быть, самая емкая формула китайской мудрости. Утверждаемое ею непривычное, не сказать парадоксальное для здравого смысла, но в действительности очень жизненное совпадение природы и искусства властно притягивает к себе внимание даосских авторов и служит ядром их оригинальной педагогической теории.

Еще одна вариация темы бессознательного сознания, или, если угодно, сознательной бессознательности, – отождествление живых людей и их механических копий, кукол или, как раньше говорили, автоматов. Тема эта впервые стала предметом философской рефлексии как раз в «Ле-цзы», и, следовательно, она может служить приметой умонастроения конца эпохи Сражающихся царств. Сорок лет назад в книге «Чжуан-цзы»<sup>12</sup> я предположил, что с исторической точки зрения увлечение древних китайцев человекоподобными куклами сходно с интересом европейцев к автоматам в XVIII веке. В обоих случаях эта мода предвляла переворот в понимании техники и ее возможностей в человеческой жизни. О промышленной революции в Европе Нового времени хорошо известно. Но и возникновение централизованной империи Цинь Шихуана с ее стандартизацией и унификацией всех аспектов управления: от письменности и административных процедур до ширины оси телег – знаменовали подчинение человека имперской технологии, его превращение в винтик государственной машины. Такой прорыв в «смелый новый мир» знаменовал, несомненно, и глубокий разрыв, провал в самой организации сознания, внезапно открывшуюся возможность начать мыслить человека с чистого листа и, может быть, вовсе убрать его. Механический человек всегда и всюду выступает приметой революций в обществе и в сознании. Вспомнить хотя бы «биомеханику» В. Мейерхольда или «электрического человека» авангардистов от кино в революционной России. А в наше время гуманоиды и киборги возвещают об информационной революции. Впрочем, обосновать мое давнее предположение крайне затруднительно хотя бы потому, что оно относится к бессознательным послылкам практики.

Обращаясь же к предметам, доступным осознанию, легко установить, что понимание техники в Европе и в Китае было очень разным. Европейцы подходили к технике аналитически, рассматривали ее как сцепление деталей; китайский же взгляд на технику был преимущественно органическим и эстетическим (и в этом отношении более созвучным современной эпохе). Удивительно, что интерес к автоматам проявился в памятнике как раз той школы, в которой инженерный подход к вещам вызывал наибольшую неприязнь. Более того, в «Ле-цзы» автомат назван двойником именно высшего мудреца, который «покоится как мертвец и движется как механизм». Первая часть этой формулы часто встречается в даосских текстах. Она относится к позе того, кто представлял усопших предков в ритуале жертвоприношения. По

---

<sup>12</sup> *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М.: Наука, 1985.

сути, она указывает на отсутствие в мудреце субъективной воли, управляющей телом, на состояние «не-я». Цельность мудрого воплощена в действии всеобщей матрицы жизненной силы (*ци*), которой подчинены и ум, и физическое тело. Это действие требует полной открытости метаморфозам жизни, безукоризненной «сообщительности» со своим инобытием. Тело только «следует» импульсу безличного *ци*, как кукла приводится в движение ниточками в руке кукловода. Взгляд чисто практический, несущий в себе сильный заряд самоотрицания<sup>13</sup> и неспособный стать основой теории. Он оставался, в сущности, фантазией, эстетической импровизацией. При этом кукла занимает гораздо более важное место в китайской цивилизации по сравнению с европейской: в Китае жизнь уподоблялась именно кукольному театру, и кукла выступала прототипом не только людей, но и богов, ведь в ней по-своему очень убедительно сочетаются отсутствие рефлексии и точность движения, требующая одухотворенности. В Азии киборги современных компьютерных игр по сравнению с Западом в гораздо большей степени воспринимаются как реальные люди. Тем не менее даже в Китае радикальные утверждения «Ле-цзы» носили скорее экспериментальный характер. Отдельной традиции они не составили.

С невероятным радикализмом и очень изобретательно раскрывается в «Ле-цзы» и такое следствие жизненного идеала даосов, как идея глубинного сродства человека с животным царством. У даосов оно не имеет ничего общего с модным среди современных горожан сентиментально-умилительным отношением к животным, на которых сегодняшние обыватели проецируют свои субъективные чувства и желания. Это сродство укоренено во врожденной способности кинестезии: чувства динамического единства и, следовательно, спонтанной координации одушевленного тела. А выражается оно в безусловной открытости и доверии к жизни, которым сопутствует чистая радость игры. В «Ле-цзы» говорится, что люди и животные изначально жили вместе и что с человеком «младенчески чистого сердца» охотно играют птицы и звери. Такой человек даже тигров способен сделать кроткими существами. Но как только в человеческий ум закрадывается корыстный расчет, а с ним душевное волнение, друзья по играм отойдут от него. Говоря еще проще: в жизни можно играть вместе с товарищами (в сущности, с ними только и можно играть), но нельзя относиться к ним или к самой жизни как к игрушке.

В китайском понимании цельность живого существа выражается в его врожденной «жизненной воле» (*шэн и*). Человек как «самое одухотворенное существо» способен не только чувствовать эту глубину живого всеединства, но и развивать ее (что составляет смысл духовного совершенствования в даосизме), и пользоваться ею. Однако, ставя себе на службу животных, он не мучает их, не подавляет их природу, а, напротив, только «следует» ей, пестует ее. Четвероногие или пернатые слуги остаются человеку «друзьями» или, можно сказать, служат ему «по дружбе», что всегда радует.

И в заключение несколько слов о литературной форме «Ле-цзы». Изучение стиля и лексики третьего даосского канона, несомненно, дает некоторые дополнительные критерии для оценки его исторической значимости. Попытаемся представить внутреннюю логику развития этой книги именно как литературного памятника.

Вообще говоря, в даосской (впрочем, как и в конфуцианской<sup>14</sup>) философской литературе выделяются две основные формы словесности или два жанра: афоризм и анекдот. При этом афоризм тоже проходит свой путь развития от аморфного, смутного изречения-свидетельства

---

<sup>13</sup> «Рождение симулякра является также моментом его смерти, ибо само его существование лишает смысла термины, его определяющие». (Flaxman G. Gilles Deleuze and the Fabulation of Philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012. P. 313.) Впрочем, по той же причине мотив человека-машины всегда присутствовал в общественном сознании и Китая, и Европы. Более того, он вполне согласуется с даосским образом подвижника Пути как «живого мертвеца». Одним словом, мотив человека-машины не мог не проявляться в традиции, но не мог длить себя, обрести устойчивость.

<sup>14</sup> См.: Малявин В. В. Конфуций. М.: Молодая Гвардия, 2010. С. 32–36. (Жизнь замечательных людей).

до хорошо структурированной и содержащей ясное нравоучение максимы. После того как афоризм достигает предела эволюции в отточенной максиме, он переходит в свое инобытие в виде анекдота или притчи. Афоризм и анекдот – принципиально однородные формы: и тот и другой представляют собой иносказание, в котором смысл находится за пределами сказанного, «вне слов». Поэтому и тот и другой стремятся к упразднению, стиранию себя. Вершина этой тенденции – чань-буддийские коаны, словесность чистой бессловесности.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «Литрес».

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

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