

Лао-цзы

ДАО ДЭ ЦЗИН

ВСТУПЛЕНИЕ

Лао-цзы и его книга

Утверждают, что книга Лао-цзы занимает после Библии второе место в мире по числу иностранных переводов. В США, например, каждый год появляется новое издание «Дао дэ цзина». Да и Россия в последнее время, по крайней мере по этому показателю, почти не отстает от Америки.

Для чего еще один перевод хорошо известного китайского канона? Главная причина, конечно, личная. «Дао дэ цзин» стал для меня самым потрясающим открытием в моей не самой короткой жизни переводчика китайской литературы. Нет сомнения, что этот маленький шедевр древнекитайской мысли достоин своей всемирной славы и заслуживает самого тщательного изучения. Есть и объективные причины. Ни один из новейших русских переводов не учитывает в должной мере найденные недавно древние списки книги Лао-цзы, а равным образом – смысловые оттенки оригинального текста и китайскую комментаторскую традицию. А если принять во внимание, что в наше время быстро растет число импровизированных «переводов», которые являются в действительности вольным изложением и интерпретацией древнего китайского канона, то приходится признать, что мы более чем когда-либо нуждаемся в понимании Лао-цзы, основанном на внимательном прочтении его книги.

Разумеется, такое понимание не дается легко и быстро. Сам Лао-цзы, как и подобает автору столь знаменитой книги, – личность легендарная и даже в своем роде глубоко загадочная. Чего стоит хотя бы само имя *Лао-цзы*, которое означает буквально Старый (а может, и «изначальный», и «вечный») то ли Учитель, то ли Ребенок. Предание дает такое объяснение этому странному парадоксу: Лао-цзы, гласит оно, пробыл в утробе матери 80 лет и родился уже стариком, выйдя на свет из ее левого бедра. Впрочем, по другим легендам, Лао-цзы родился от самого себя, из себя же развернул этот огромный мир и сам 72 раза являлся миру. Что же касается, так сказать, официальной биографии загадочного старца, которую написал древний историк Сыма Цянь, то в ней соединены рассказы о трех разных лицах. Согласно наиболее известному варианту жития даосского патриарха, Лао-цзы носил фамилию Ли, а имя Эр (что значит «ухо») и был выходцем из южного царства Чу, точнее, из земель, первоначально входивших в удел Чэнь (это владение было поглощено Чу в 535 году до н. э.). Ли Эр прожил долгую и неприметную жизнь, много лет занимая должность

хранителя архивов при дворе правителя Чжоу. Отсюда распространено в древнем Китае мнение о том, что школа даосов зародилась от придворных историографов. По преданию, с Лао-цзы встречался Конфуций, расспрашивавший его о ритуалах. Этот рассказ появился довольно рано и, возможно, имеет под собой какие-то основания. Во всяком случае, последователи и потомки Конфуция никогда его не опровергали. Все прочее в биографии Сыма Цяня явно относится к области легенд: Ли Эр, предчувствуя гибель Чжоуской династии, уезжает верхом на «темном быке» в Западные страны, оставив начальнику пограничной заставы по имени Инь Си, свою знаменитую «книгу в пять тысяч слов». Этот страж китайских рубежей под именем Гуань Инь-цзы (что значит Ученый Инь с Заставы) тоже стал почитаемым даосским учителем. Таким образом, согласно преданию, Лао-цзы написал свой шедевр в один присест и вследствие случайных обстоятельств, по принуждению своего почитателя. В этом собрании экзотических фактов есть только одна бесспорная истина: повода для написания великой «книги в пять тысяч слов» в действительности и не было, ибо намерения ее автора, кто бы он ни был, заключались как раз в том, чтобы освободить жизнь от диктата слов, а слова – от пристывших к ним значений. Какой блистательный парадокс: «пять тысяч слов молчания» (выражение И. И. Семеновича) оказались лучшим памятником китайской словесности!

Другая версия жизнеописания Лао-цзы отождествляет его с неким мудрецом по имени Лао Лай-цзы, тоже уроженцем царства Чу, который написал какую-то «книгу из 15 глав». Наконец, третья версия изображает Лао-цзы дворцовым архивистом по имени Дань (что значит «длинное ухо»), который жил на сто лет позднее Конфуция и встречался с правителем царства Цинь. Именно с этим Лао Данем даосский патриарх отождествляется в древней даосской книге «Чжуан-цзы».

Вот то немногое, что известно о жизни Лао-цзы. В этих рассказах есть занятные детали и эпизоды, вызывающие горячие споры среди китайских эрудитов, но нет сколько-нибудь надежных исторических свидетельств. Сам Сыма Цянь не решается судить об их достоверности.

Приходится определять время и место создания «Дао дэ цзина», исходя из его содержания и лингвистических особенностей текста. Но и на этом пути получить сколько-нибудь надежные данные не удастся. Среди специалистов есть и сторонники традиционной точки зрения, согласно которой Лао-цзы действительно был старшим современником Конфуция и оставил потомкам собрание своих гениальных изречений, и скептики, отрицающие

существование Лао-цзы и датирующие появление «Дао дэ цзина» серединой III века до н. э. или даже еще более поздним временем. Есть и приверженцы «компромиссной» точки зрения, полагающие, что книга Лао-цзы появилась в середине IV века до н. э. или несколько ранее. Здесь нет необходимости вникать в детали дискуссий вокруг датировки «Дао дэ цзина». Каждый ее участник способен отыскать в этой книге косвенные свидетельства в пользу своей точки зрения, но ни одно из этих свидетельств не является вполне убедительным и не проливает свет на становление «Дао дэ цзина» в целом.

Впрочем, некоторую ясность в этот вопрос внесли недавние открытия китайских археологов. В 1973 году, близ деревни Мавандуй (пров. Хунань) было раскопано захоронение, датируемое 168 годом до н. э., и из него было извлечено несколько хорошо сохранившихся рукописей, в том числе два списка «Дао дэ цзина» на шелке. Более ранний из них – так называемый список А – датируется рубежом III–II веков до н. э. и записан принятым до эпохи Хань письмом «малая печать» (*сяо чжуань*). В мавандуйских текстах отсутствует разделение на отдельные главы, хотя в тексте А встречается знак пунктуации, отмечающий начало главы. В целом композиция мавандуйских списков почти совпадает с традиционным текстом канона, хотя их лексика и стилистика имеют свои особенности. Нынешней второй части «Дао дэ цзина» там отводится первое место, что, возможно, не является случайностью ввиду того, что первый толкователь этой книги, философ Хань Фэй (середина III в. до н. э.) начинает цитировать текст Лао-цзы как раз с первого изречения второй части. Главное же – в найденных списках имеются заметные расхождения, обусловленные неоднократным копированием, и это обстоятельство позволяет отнести появление первоначального списка книги по крайней мере к началу III века до н. э. Кстати сказать, самое раннее свидетельство существования книги Лао-цзы в литературных источниках относится к середине III века до н. э., когда философ Хань Фэй создал свой политический трактат. Хань Фэй приводил многочисленные выдержки из сочинения Лао-цзы, которые полностью соответствуют дошедшему до нас тексту.

Исследователи по-разному оценивают значение находок в Мавандуе. Так, И. И. Семененко, слишком поспешно следуя мнению ряда китайских ученых, считает, что эти тексты «отличает недостаточно высокая культура переписчиков, обусловившая разного рода текстовые искажения», [1] и в дальнейшем вовсе не обращается к мавандуйским спискам в своих довольно подробных толкованиях «Дао дэ цзина». Р. Хенрикс, посвятивший мавандуйским текстам специальное исследование, полагает, что они «не дают

оснований для радикально нового взгляда на философию [“Дао дэ цзина”]. Различия здесь более тонкие».[2] А еще один американский автор, Р. Григг, полагает, что мавандуйскими находками ни в коем случае нельзя пренебрегать, ибо они «существенно изменили контекст, в котором происходит чтение и толкование книги Лао-цзы».[3] Различия приведенных оценок объясняются, конечно, разностью задач, которые ставят перед собой толкователи даосского канона. Однако, как станет ясно ниже, для понимания культурной значимости «Дао дэ цзина» позиция Р. Григга кажется наиболее плодотворной.

Совсем недавно в местечке Годянь (пров. Хубэй), на месте столицы древнего царства Чу были найдены еще более древние фрагменты книги Лао-цзы. Эти фрагменты, записанные на бамбуковых планках, были обнаружены вместе с большим количеством других текстов (в основном относящихся к конфуцианской традиции) в могиле чуского сановника, который, по некоторым косвенным данным, был учителем наследника престола. Годяньское захоронение датируется рубежом IV–III веков до н. э., но найденные тексты, по общему мнению специалистов, представляют собой копии более древнего письменного источника. Поэтому можно с уверенностью предположить, что книга Лао-цзы в том или ином виде уже имела хождение по крайней мере с середины IV века до н. э., а скорее всего – и с более раннего времени. Правда, тексты из могилы в Годяне не составляют цельной книги: одна из глав, например, повторяется дважды, а планки, на которых записаны фрагменты будущего «Дао дэ цзина», составляют три связки (их принято называть Лао-цзы А, Лао-цзы В и Лао-цзы С). В одной из этих связок (Лао-цзы С) фрагменты «Дао дэ цзина» дополняются отдельным сочинением на космогонические темы. Порядок фрагментов совершенно не соответствует традиционной нумерации глав, но есть основания полагать, что тексты внутри каждой связки были собраны по определенному тематическому признаку: почти все фрагменты в связке Лао-цзы А касаются искусства управления государством, а фрагменты в связке В имеют отношение к телесно-духовному совершенствованию мудреца.

Годяньские фрагменты охватывают лишь около трети традиционного текста «Дао дэ цзина». Неясно, по какому принципу они были отобраны, но маловероятно, чтобы они составляли первоначальное ядро будущего канона, – слишком неоднородны они по своей тематике. Правда, заметно отсутствие суждений с «метафизической» символикой, которые вызывают наибольший интерес у западных читателей. Нет в этих текстах и каких-то сведений, позволяющих существенно уточнить раннюю историю канона. Наиболее интересная гипотеза принадлежит китайскому

исследователю Го И, который предположил, что «Дао дэ цзин» имеет два источника. Один из них восходит к архивисту Ли Эру, жившему во времена Конфуция, и именно это сочинение было найдено в Годяньском захоронении. Второй прототип будущего «Дао дэ цзина» был создан чжоуским историографом Лао Данем в начале IV века до н. э. Этому автору, по мнению Го И, в основном принадлежат главы об «искусстве правителя», на которые ссылается Хань Фэй.

Тексты из Мавандуя и Годяня требуют кропотливой археографической и текстологической работы. Они изобилуют фонетическими заимствованиями (когда иероглифы записываются по признаку фонетического сходства) и нестандартными начертаниями знаков. Нередки в них и ошибки переписчиков. Но при всем несовершенстве они существенно расширяют наше понимание текста «Дао дэ цзина» и в ряде случаев позволяют скорректировать или даже переосмыслить его традиционную версию. В целом они дают больше аргументов противникам «гиперкритического» отношения к «Дао дэ цзину», которое было особенно влиятельно в 20-40-х годах XX века. Оказалось, что многие фразы, которые филологи-скептики того времени сочли позднейшими вставками, присутствуют уже в годяньских фрагментах.[4] Исключение составляют, пожалуй, лишь концовки глав, которые начинаются словами: «Вот почему мудрец...». По мнению Д. Лау, подобные фразы были добавлены к первоначальному тексту позднее. Догадка Д. Лау как будто подтверждается годяньскими фрагментами, в которых в ряде случаев отсутствует такая характерная для традиционного списка концовка.

Древнейшим литературным свидетельством о книге Лао-цзы можно считать уже упоминавшийся выше трактат Хань Фэя, где дается толкование многих изречений родоначальника даосизма. Правда, Хань Фэй привлекает суждения Лао-цзы для обоснования собственных взглядов и толкует их вполне произвольно. В те времена книга Лао-цзы еще не получила своего всемирно известного заглавия «Дао дэ цзин», то есть «Канон Пути и Совершенства» (не было употребительно и самое словосочетание *дао-дэ*). Ее стали называть так позднее – в царствование Ханьской династии, причем первая часть именовалась «Канон Дао», а вторая – «Канон Дэ». Впрочем, традиционные названия частей «Дао дэ цзина» зафиксированы еще в мавандуйских списках. По мнению Д. Лау, они обязаны своим появлением, как и названия глав в сборнике изречений Конфуция «Беседы и суждения», чисто формальному обстоятельству: эти части начинаются соответственно со знаков *дао* и *дэ*. Другие исследователи полагают, что названия частей отражают их содержание.

Первым толкователем собственно «Дао дэ цзина», чье имя сохранила история, был Янь Цзунь (69–24 до н. э.) – ученый, ушедший со службы и приобретший славу даосского святого. Сохранилась только вторая часть его книги «Изначальный смысл Пути и Совершенства». Впрочем, ее подлинность тоже вызывает сомнения.

Янь Цзунь разбил «Дао дэ цзин» на две части и 72 главы, полагая, что канон Лао-цзы подчиняется числам 8 и 9. Соответственно, первая часть книги в его списке насчитывала 40 глав, а вторая – 32. Однако уже современник Янь Цзуня, смотритель дворцового книгохранилища Лю Сян (79–6 до н. э.), выделял в даосском каноне 81 главу (такая композиция фактически существует уже в мавандуйских списках). Разумеется, и здесь не обошлось без магии чисел: число 81 соответствует «высшему Ян» (9×9), то есть пику творческой силы мироздания. По традиции считается, что первая часть книги соответствует Небу (и потому имеет нечетное число глав – 37), а вторая часть соответствует Земле, и количество ее глав равно четному числу – 44.

Впрочем, традиционное деление «Дао дэ цзина» не было единственным в своем роде. К примеру, даосский автор IV века Гэ Хун различал 36 глав в первой части и 45 во второй, причем главы первой части составляли 4 группы по числу времен года, а главы второй части – 5 групп, которые соотносились с пятью фазами мирового круговорота и пятью основами морали. Комментатор XIII века У Чэн объединил ряд глав, получив их в итоге 68. Несколько позже другой комментатор, Чжу Дэчжи выделил в «Дао дэ цзине» 64 главы. Современный же текстолог Ма Сюйлун предложил различать в нем 114 глав. Многие современные издатели Лао-цзы меняют порядок глав, объединяя их по тематическим рубрикам.

Известно, что в ханьскую эпоху существовали несколько списков «Дао дэ цзина», передававшихся в рамках отдельных семейных традиций. Два из них послужили основой для классических комментариев. Один приписывается некоему Старцу на Реке (Хэшан-гун), которого предание рисует необыкновенным мудрецом, жившим в начале правления династии Хань. Документально подтверждаемая история этого комментария начинается лишь с IV века. Однако Э. Эркес и А. Чань, посвятившие комментарию Хэшан-гуна специальные исследования, считают его памятником именно ханьского мирозерцания, в котором сводятся в единую систему принципы личного совершенствования, управление семьей и государством и космологические теории.[5] Комментарий Хэшан-гуна отличается редкой полнотой и конкретностью: в нем даются простые и ясные разъяснения почти каждого высказыва-

ния в «Дао дэ цзине». Кроме того, в списке Хэшан-гуна даны тематические заголовки отдельных глав.

Второй классический комментарий, основанный на другом списке памятника, был создан Ван Би (226–249), который умер совсем молодым, но успел стать зачинателем новой эпохи в истории китайской философии – эпохи метафизических систем. Творчество Ван Би – продукт неудовлетворенности догматическим стилем мышления, которым рождена этико-космологическая система ханьской империи. Оно вдохновлено поиском «сокровенного смысла» классического наследия, который следует постигать «вне слов и образов». Тем самым комментарий Ван Би определил значение канона Лао-цзы для философского умозрения в Китае (чуть позже то же самое проделал в отношении «Чжуан-цзы» его классический комментатор Го Сян). Сформулированное Ван Би новое понимание «Дао дэ цзина» сделало возможным создание нового философского синтеза, в рамках которого традиционные учения Китая – даосизм и конфуцианство – были соединены с буддийской философией. И не случайно почти четыре столетия спустя известный ученый-филолог Лу Дэмин (564–635) утверждал, что из всех толкователей Лао-цзы «только Ван Би постиг смысл пустоты и отсутствия».

Одновременно с комментариями Ван Би появились и собственно даосские толкования «Дао дэ цзина», лежавшие в русле только что сложившейся даосской религии. Один из них принадлежал даосскому наставнику Гэ Сюаню, который жил в южном царстве У. Основная тема комментариев Гэ Сюаня – медитация, дыхательные упражнения и прочие практики, относящиеся к достижению «долгой жизни». Другое произведение такого рода – комментарий «Сян Эр», фрагмент которого обнаружен среди рукописей из Дуньхуана. Этот комментарий представляет собой образец доктринерского истолкования «Дао дэ цзина» в свете религиозных идеалов даосизма. В нем особенно заметно влияние комментаторской традиции Хэшан-гуна.

В последующие века у «Дао дэ цзина» появились и буддийские толкователи, среди которых впервые встречается обладатель императорского титула – правитель династии Лян У-ди (правил в 502–549 гг.), ревностный поклонник учения Будды. Воцарение династии Тан в начале VII века дало новый мощный толчок изучению канона Лао-цзы, поскольку правители нового царствующего дома, носившие фамилию Ли, вели свой род от основоположника даосизма. Уже упомянутый выше Лу Дэмин создал подробные фонетические глоссы. В одно время с ним ученый Фу И издал малоизвестные древние списки «Дао дэ цзина». А в 708 году в даосском монастыре Лунсин (г. Ичжоу, пров. Хэбэй) была установ-

лена каменная стела с выбитым на ней текстом «Дао дэ цзина», и этот текст является самым древним из сохранившихся до нынешних времен списков даосского канона. Кстати сказать, среди дуньхуанских рукописей обнаружены и более десятка списков книги Лао-цзы (впрочем, все они неполные и изобилуют ошибками).

Один за другим появляются и новые толкования на «Дао дэ цзин». Сами комментарии приобретают более специальный характер. Например, Лу Сишэн создал комментарий в конфуцианском духе, Ли Янь – в даосском, а ученый Ван Чжэнь истолковал «Дао дэ цзин» применительно к теории военного искусства. В начале X века даосский ученый Ду Гуантин составил уже первую антологию комментариев, включавшую в себя выдержки из 60 сочинений.

Собственно редакторская работа в то время была еще подчинена общим представлениям о смысле и назначении культурной традиции. Многие комментаторы, например, были озабочены тем обстоятельством, что в каноне Лао-цзы не «пять тысяч знаков», предписанных преданием, а на пять сотен больше. Это объясняли присутствием в тексте служебных слов. Среди даосов в ту эпоху имел хождение список «Дао дэ цзина», который насчитывал ровно пять тысяч иероглифов и считался подлинным каноном. Впрочем, и сам канон воспринимался как всеобщая духовная матрица мироздания. Еще в середине VII века известный ученый Чэн Сюаньин в своих толкованиях на Лао-цзы называл канон «ладьей всех видов вещей». По словам Чэн Сюаньина, канон имеет три ступени проявления: во-первых, «облачные письма сгустившейся пустоты»; во-вторых, «золотые письма на яшмовых скрижалях, начертанные красной кистью в лесу пустоты»; и, в-третьих, «старинные письма, написанные на орхидеевых дощечках и тонком шелку, которые стали известны в мире».

В эпоху династий Сун, Юань и Мин (XI–XVII вв.), время расцвета рациональных систем неоконфуцианства, господствуют отвлеченные философские толкования. Подавляющее большинство из них написано с конфуцианских позиций. Текстологические исследования все еще очень редки. Осуществленная в XI веке ученым Фань Юаньинем сверка существующих списков «Дао дэ цзина» осталась едва ли не единственным опытом такой работы. В первой половине XVII века Цзяо Хун составил очень удачную антологию комментариев на Лао-цзы, где наибольшее внимание уделено ряду ученых сунского времени: Люй Хуэйцину, Су Чэ, Линь Си, Ван Юаньцзэ, Ли Сичжаю, а также У Чэну (конец XIII в.). Из буддийских комментаторов этого времени отметим монаха Дэцина (конец XVI в.) – автора оригинальных и глубоких толкова-

ний на «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы».

С воцарением династии Цин в середине XVII века интерес к общим рассуждениям сменяется чисто филологическими изысканиями. В Китае наступил расцвет текстологической критики, который, впрочем, не произвел революции в мировоззрении китайцев. Действительно новый взгляд на Лао-цзы смогли предложить лишь текстологи XX века, использовавшие методы современной филологической науки: Си Тун, Ма Сюйлунь, Цзян Сичан, Гао Хэн и др. Ряд фундаментальных текстологических исследований «Дао дэ цзина» принадлежит японским ученым.

Первый перевод «Дао дэ цзина» на западный – латинский язык появился в 80-х годах XVIII века. В 1842 году в Париже увидел свет первый добротный французский перевод книги Лао-цзы, выполненный С. Жюльеном. Первый немецкий перевод В. фон Штрауса был издан в 1870-м. Несколько позднее появился и первый научный перевод канона на английский язык, принадлежавший знаменитому миссионеру-переводчику Дж. Леггу. В наши дни западные переводы Лао-цзы исчисляются уже сотнями. Правда, большинство из них относятся к жанру переложений и интерпретаций. Лишь немногие переводчики, обладающие должными профессиональными познаниями и литературными способностями, смогли создать свои оригинальные и убедительные версии даосского канона. К их числу следует отнести английские переводы А. Уэйли, Линь Юйтана, Вин-тсит Чана, Д. Лау, Р. Хенрикса, французский перевод Я. Дуйвендака, немецкие переводы Г. Дебона и Э. Шварца.

В России за последнее десятилетие появилось сразу несколько новых изданий «Дао дэ цзина». Таковы переводы И. С. Лисевича, Б. Б. Виногородского, А. А. Маслова, Е. А. Торчинова, И. И. Семененко, А. Кувшинова, А. Е. Лукьянова и других авторов. Каждый из них имеет, разумеется, свои достоинства и недостатки, разбирать которые здесь нет возможности. Перевод И. С. Лисевича выделяется изяществом слога и верностью оригиналу, но охватывает лишь первую часть памятника. В то же время новые работы почти не помогают расширить наши представления о главном даосском каноне и его восприятии в китайской традиции. Только А. А. Маслов указывает в своем переводе разночтения, присутствующие в мавандуйских списках, но делает это далеко не в полном объеме и без комментария. Находки же в Годяне остаются совершенно неизвестными отечественному читателю. За исключением толкований Ван Би, вошедших в переводы А. А. Маслова и И. И. Семененко, в новейших изданиях «Дао дэ цзина» не отражена и китайская комментаторская традиция. Пришло время восполнить все эти пробелы.

Как читать «Дао дэ цзин»

Чтобы понять «Дао дэ цзин», надо его *прочитать*. Занятие, приобретающее особый смысл и особую значимость, когда мы имеем дело с собранием разрозненных изречений, часто нарочито темных и парадоксальных. Афористическая речь – это язык безмолвия. Она создается паузой, разделяющей и обступающей слова, и всегда сообщает о чем-то «другом» – неназванном, сокровенном и все же интимно внятном. С древности писания Лао-цзы были прозваны «темными». Сотни ученых людей пытались их разъяснить, плодя в результате лишь новые толкования. Но не свидетельствует ли само обилие комментариев на книгу Лао-цзы, даже независимо от намерений их создателей, о том, что понимание, к которому даосский патриарх ведет своих читателей, каким-то образом неотделимо от *вечно длящегося* толкования, от произвольных и потому неисчерпаемых метаморфоз смысла, от той игры бесконечно сложного *кристалла бытия*, которая, собственно, и составляет жизнь творческого сознания? И не значит ли это, что «аутентичного» текста даосского канона просто не существует и что этот канон должен снова и снова домысливаться, *воссоздаваться* в уме читателей?

Одно из ранних суждений, касающихся воздействия книги Лао-цзы на читателя, принадлежит ученому IV века Инь Чжунканю, который однажды шутливо заметил: «Если я три дня не почитаю “Дао дэ цзин”, язык у меня становится будто деревянный».[6] Инь Чжункань жил во времена, когда дискуссии на отвлеченные философские темы пользовались большой популярностью среди образованных верхов общества, и даосские каноны сыграли решающую роль в становлении нового умонастроения. Собственно, китайская традиция герменевтики и началась с предпринятой за сто лет до Инь Чжунканя ученым Ван Би попытки истолковать «Дао дэ цзин» как текст, хранящий в себе, по отзыву современников, «сокровенный смысл». Но еще до Ван Би среди древних китайцев прочно укоренилось мнение о том, что человеческое творчество воплощено в акте «рассеивания» (*сань*), то есть скольжения мысли за пределы «данности» знания, любого формального тождества. Этот акт самораскрытия мысли еще непознанному и неведомому как раз и составляет существо герменевтического усилия.

Толкование текста – это всегда *ис-толкование*, выход за горизонты понятого и понятного. Оно есть как бы непрерывное расширение и даже, можно сказать, рассеивание, ветвление смысла. Оно отменяет логику тождества и различия и предполагает – всегда только предполагает – сходство заведомо несходного. Речь

идет о самовозрастании знания, в котором подтверждается чистая качественность опыта, о неуклонном уклонении от собственной данности, о всеобъемлющей метаморфозе как саморазличающемся различии и в конечном счете – об опознании бесконечной действительности, которая есть «иное» всего сущего и всякого действия, покой среди непрестанного волнения мира, сокровенный исток смысла как со-мыслия. Это реальность, которая сама содержит в себе условия для своего возобновления и непрерывно возвращается к себе, ускользая от себя. Она, говорит Лао-цзы, «как бы существует» и «вьется без конца». Ученый XVI века Цзяо Хун удачно определил истинный результат чтения «Дао дэ цзина», уподобив его «накоплению без накопления». Понять Лао-цзы, добавил Цзяо Хун, сможет только тот, кто способен «забыть слова и постигать сердцем».

Теперь выражение «загадка Лао-цзы», которое кажется на первый взгляд журналистским штампом, приобретает для нас глубокий смысл. Мудрость перемен, исповедуемая Лао-цзы (а вслед за ним и всей китайской традицией), требует признать реальностью *самоотсутствие* сущего, искать единство в акте «рассеивания», в бесконечном богатстве разнообразия. В этом нескончаемом утончении смысла, или ограничении ограниченного, в котором выявляется безграничное, есть только конкретность опыта (сама по себе вездесущая), открытость сознания бездне метаморфоз, которая не позволяет возникнуть самовластному субъекту и установить те или иные сущности. Оттого же «темные» речи Лао-цзы проговариваются как бы в сослагательном наклонении, под знаком неистребимого «как будто». Лао-цзы говорит о Матери мира, о Прародителе и даже о том, кто «как будто предшествует верховному предку», но было бы ошибкой считать подобные высказывания попыткой описать первоначало мира и создать, так сказать, миф бытия... Этот проблематичный исток сущего есть только предположительное тождество, скрытое в различении, первожданная не-целостность Хаоса или, пользуясь термином Ж. Делеза, «темный предшественник», который посредует между разнородными сериями явлений. Лао-цзы и сам говорит о наличии в его речах непостижимого для непосвященных, «прародителя», который каким-то образом собирает воедино «безымянное» и «именуемое». Это реальность, которая настолько же предположительна, насколько и предположена знанию и опыту; реальность, всегда заданная, но никогда не данная сознанию. Неощутимая и немислимая, она предстает извечно чаемой и памятуемой.

Так истина Лао-цзы обосновывается актом растворения субъективного «я» в полноте бытийствования. Это истина именно бытийствующая; она жива и деятельна тогда, когда не предъяв-

лена мысли. И сам образ «Лао-цзы» в китайской традиции есть только заместитель отсутствующей реальности, своеобразная анти-икона, которая устанавливает различие в видимом сходстве, стирает самое себя. Наследие Лао-цзы действительно может жить только как (ис)толкование, искусство говорить «не то» и «не впасть». Древние глоссы, определяющие смысл терминов по, казалось бы, случайному признаку омонимии, и в еще большей степени – вновь открытые древние списки «Дао дэ цзина», где немало знаков записаны по принципу того же фонетического заимствования, как раз свидетельствуют о присутствии неисповедимого «темного прародителя» всех значений. Присутствие этого сокровенного пра-слова превращает текст в тайнопись и заклинание. В таком тексте, говорит Ж. Делез, «все вещи имеют смысл при условии, что слово молчит о себе или, скорее, в слове молчит смысл».[7] Не случайно поэтому канон в Китае, как мы уже знаем, воспринимался как пред-словесный прообраз мироздания. Лао-цзы, по его собственному признанию, «наставляет без слов». Не потому, что ему нечего сказать, а потому, что он способен, как гласит позднейшая чань-буддийская сентенция, «все сказать, прежде чем откроет рот». Знаменитая первая сентенция «Дао дэ цзина» служит тому наглядной иллюстрацией: объявляя все слова пустыми и излишними, она как бы возвращает мысль к истоку всего сказанного. Первая фраза канона оказывается и последней.

Лао-цзы ищет «тихое», «пресно-безвкусное», предельно простое и безыскусное слово, которое растворяется в безмолвии вечного покоя; слово, способное освободиться от прилипших к нему значений. Простейший способ придти к такой метафизически нейтральной, но бытийно-насыщенной речи – столкнуть между собой несовместимые значения и в огне этого столкновения сжечь общепринятый смысл. «В прямых речах все говорится как будто наоборот», – утверждает Лао-цзы. В его книге можно насчитать до пяти десятков таких парадоксальных суждений, в которых противоположности уравниваются друг с другом. В подобных афоризмах менее всего поверхностного остроумия. Все они отсылают к чему-то непреложному, безусловному, всему предположенному и всему дающему жизнь – к тому, что другой даосский учитель, Чжуан-цзы, назвал «одной весной всего сущего».

Академическая наука, так жаждущая понимания, немало преуспела в том, чтобы сделать истину Лао-цзы непонятной и неинтересной широкому читателю именно потому, что всегда стремилась установить предметный смысл речений провозвестника Великого Пути. Но ни метафизические теории, ни математические схемы, особенно модные у нас в последнее время, не раскроют той последней глубины смысла, которой странные писания «Ста-

рого Ребенка» обязаны своей долгой жизнью. Структура сказки никому не интересна, кроме горсти кабинетных ученых. Сказка всегда будет интересна детям. Но пробудившееся сознание будет вечно интересоваться той пустотой, тем зиянием, которые отверзаются в нашем опыте, когда начинает звучать *осмысленная* речь. Речь о Пути – это меч, который рассекает формальное тождество субъекта, не оставляя на нем следов (см. притчу о таком мече на с. 482–483; та же тема гениально раскрыта в известной притче о поваре в главе III «Чжуан-цзы» (см.: Чжуан-цзы. Пер. В. В. Малявина. М., 2002. С. 73)).

Уязвленность словом внушает неведомый образ жизненной полноты и цельности. Чтобы прочитать «Дао дэ цзин», мало быть грамотным, а чтобы понять его – мало уметь логически мыслить. Здесь требуется, как заявляет сам Лао-цзы, идти всегда другим, *обратным* путем: разучиться читать и думать и научиться открывать себя жизни, разучиться накапливать и научиться «каждый день терять» и... давать жизни жить, открывая для себя радостную легкость жизни, освобожденной от бремени дум и страстей. Это означает, что книга Лао-цзы требует чтения вдумчивого, углубленного, как погружения в *трещину* бытия, зияющую бездной творческих метаморфоз жизни. Это чтение, которое вырывает из автоматизма человеческой эмпирии, взламывает скорлупу привычки, побуждает к самообновлению. Смысл загадочных речений «Дао дэ цзина» – это только открытость темному зиянию мирового Всё. Этот даосский канон, подобно Евангелию, предназначен для ежедневного чтения, ибо он в действительности не сообщает о реальности, а... приобщает к ней. Он удостоверяет высший смысл жизни.

В начале XVII столетия ученый монах Дэцин в предисловии к своему комментарию на «Дао дэ цзин» так рассказывал о своем опыте чтения даосских канонов:

«Я смолоду любил читать Лао-цзы и Чжуан-цзы, но мучился оттого, что не мог уразуметь их смысл. Обратившись к различным толкованиям, я увидел, что каждый комментатор излагает свое собственное понимание, и поэтому смысл тех книг стал еще более недоступным для меня...

В пустынных горах, проводя время в медитации и предаваясь вольным размышлениям, я брался за кисть, когда на меня вдруг находило прозрение. Порою я десяток дней обдумывал одно слово, а бывало и так, что целый год обдумывал одно речение. Лишь по прошествии пятнадцати лет я закончил свою работу. Вот так я понял, что древние не записывали свои слова легкомысленно...»[8]

Для Дэцина чтение Лао-цзы равнозначно медитации, но понимаемой не как техническое упражнение или состояние сознания, а как момент освобождения духа от предметности опыта, его самораскрытия безбрежности творческих метаморфоз существования. Действительность вечноотсутствующего постигается *потаенным просветлением*, которое предстает, согласно Лао-цзы, «самоподобием праху». Уподобиться праху означает достичь предела саморассеивания – предела метаморфоз, в котором свет сливается с мраком. Всякое помышление требует усилия, но способность открыться абсолютной открытости бытия, подобной зиянию беспредельного, бесплотного, лучезарного неба, предполагает некое сверхусилие духа, способность «оставить себя» или, лучше сказать, предоставить себе (и всему миру) свободу творческих метаморфоз, свободу быть. Быть – кем? Так ли важно это знать? Важно то, что быть самим собой означает бесконечно превосходить самого себя.

Итак, читать даосский канон – это, в сущности, все равно что *дышать*. Не удивительно, что чтение книг, и в особенности «Дао дэ цзина», имело в древнем Китае и иную, не оговариваемую Дэцином сторону: книгу полагалось декламировать без остановки, прерываясь лишь для того, чтобы сделать вдох (*структура* текста Лао-цзы со всей наглядностью об этом свидетельствует). Такая манера чтения как будто противоречит высказанному выше требованию вдумываться в слова (или, вернее, в то, что присутствует *до* слов), но крайности, как известно, сходятся, и мы уже знаем, почему: в обоих случаях мы наследуем вечнопреемственному, обретаем покой в движении и притом *приникаем* к реальности, лежащей за гранью понимания, но всегда заданной в живой непосредственности, чистой качественности опыта. Не есть ли непрерывная декламация канона – то есть словесного слепка потока бытия – воспроизведение той самой «вечно вьющейся нити», которая у Лао-цзы символизирует «предвечный Путь»? Бросив взгляд на традиционную культуру Китая, мы легко убедимся в том, что имеем дело с универсальным принципом китайского мирозерцания, который играет важную роль и в искусстве каллиграфии, и в живописи или ландшафтной архитектуре, и в боевых искусствах.[9]

Ключевое слово здесь опять-таки – «перемены» (*и*), которые обозначают также «легкость» и «безыскусность» жизни (то же понятие составляет заглавие главного китайского канона – «Книги Перемен»). Поистине, нет ничего более легкого и непринужденного, чем перемены в жизни, которые всегда случаются внезапно и как бы сами собой. Но чтение «Дао дэ цзина», согласно Дэцину, есть нечто большее: оно завершается событием в его

изначальном смысле события или даже – сделаем еще один шаг – «событийности» сущего. Оно знаменует погружение в сокровенное, не-пространственное пространство «сердечной встречи», или, как еще говорили в Китае, «утонченного резонанса» вещей. Эта сила бытийственности бытия, круговорот вечно начинающегося Начала определяют жизнь сознания в двух ее главных модулях: памяти и воображения, даже если речь идет о воспоминании ни о чем и о чаянии невозможного. Событие «сердечной встречи» случается редко – точнее, вне субъективной длительности существования, ведь оно вмещает в себя всю бездну памятуемого и предвосхищаемого. Но только оно подлинно.

Ниже Дэцин разъясняет подробнее смысл чтения «Дао дэ цзина» как медитации.

«Сначала нельзя позволять словам книги обманывать себя. Потом нужно в совершенстве овладеть искусством успокоения себя, научиться всем тонкостям владения сердцем, и только тогда можно досконально вникнуть в корень своей духовной обремененности. В постижении самоочевидной действительности своего опыта и сокрыта радость, о которой говорит Лао-цзы. Так можно прозреть суть всех мирских событий и проникнуть в истоки всех людских чувств.

В мире же о Лао-цзы судят не по собственному опыту духовного свершения,[10] а только по его словам, и потому не могут его понять. Есть и такие, которые в безумном упоении пишут на него ученые толкования и не понимают, что его мудрость нужно постигать на путях самоуспокоения».[11]

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

Попробуем теперь оценить особенности языка и стиля «Дао дэ цзина».

Как уже говорилось, самая примечательная черта писательской манеры Лао-цзы – это его явное пристрастие к афористически кратким и притом парадоксальным суждениям. «В прямых речах все говорится наоборот», – таково уже знакомое нам писательское кредо даосского патриарха. Слово «наоборот» (*фань*) у Лао-цзы обозначает природу той самой произвольной и безусловной «перемены» в жизненном опыте, которая увлекает в *незапамятную будущность*, возвращает к вечно начинающемуся началу. Это слово указывает на «возвращение», которое всегда

противоположно всем видимым тенденциям, всякому «развитию событий». Подвижник Пути воистину «живет наоборот»: он немыслит в мысли, не-действует в действии, не-говорит в речи, не-желает в желании. Его мудрость ставит предел всякому выражению. Но и афоризм, о чем напоминает уже греческая этимология этого термина, призван указывать *предел* выражения. Как литературная форма, он есть такое высказывание, которое несет в себе свое собственное ограничение, стремится упразднить самое себя, прийти к той предельной конкретности опыта, которая есть вечный *исход* и вездесущность «иного». Истинное обоснование афоризма заключено не в нем самом, а в чем-то другом и даже противоположном словесности – в безмолвии чистой действительности. Афоризм устанавливает не общую истину, а истинность *особого* взгляда на вещи. Он утверждает конкретные, исключительные, всегда «другие» качества опыта. Лао-цзы, по его собственным словам, «не похож на всех». Его мудрость такова, что он живет в мире одиноким и неузнанным. А афористическая речь – точный образ его истины как вездесущей границы, бесконечной конечности.

Любовь Лао-цзы к слову, отрицающему себя или, лучше сказать, освобождающемуся от самого себя, уже не покажется нам ни оплошностью неумелого мыслителя, ни произвольно выбранным литературным приемом, ни позой конспиролога. Она задана даосским представлением о реальности как самопревращении (превращении превращения), которое в равной мере существует и осознается, присуще и жизни, и человеческому творчеству. Парадоксальность суждений Лао-цзы есть самый верный признак осмысленности речи, и, следовательно, искренности говорящего. Что же касается повествования, то оно в даосской литературе получает форму притчи или анекдота (этот жанр представлен, в частности, в книге «Ле-цзы»). И притча, и анекдот имеют нечто общее с афоризмом, ведь они тоже указывают на реальность, пребывающую вне сказанного, и в этом смысле представляют собой способ сказать, ничего не называя.[12]

Принцип самоограничения литературной формы объясняет, во-первых, сведение словесности к толкованию и, во-вторых, идею иерархии словесности, в которой собственно сообщению отводится низшее и подчиненное место. Это обстоятельство позволяет выявить определенный порядок в организации даосской словесности. В свое время А. Уэйли высказал мысль о наличии в даосской литературе разных хронологических пластов. Древнейший ее слой он определил как «гимны для посвященных». Речь идет об изречениях, в которых содержатся разные загадочные и туманные образы, вроде Сокровенной Женщины, Матери мира,

Цельного Ствола, Небесных ворот, Пустоты, Срединности и проч. Подобные образы, по мнению А. Уэйли, не были призваны что-то определить или о чем-то сообщить. Они играли роль своеобразных опознавательных знаков, указывавших на принадлежность к определенному кругу идей. Что же касается жанра притч и анекдотов, то он сложился позднее и, будучи обращенным к внешней аудитории, является ответом на вызов публичности.[13]

Было бы большим упрощением полагать, что концепция А. Уэйли описывает действительную хронологию развития даосской мысли. К тому же в ней отсутствует центральное звено даосской словесности – парадоксальные афоризмы, являющиеся, несомненно, плодом рефлексии на внутренний опыт. Тем не менее, с учетом этого звена мы можем говорить об определенной последовательности в развитии даосской словесности как формы иносказания. Если первичные метафоры являют самый простой и очевидный образ иносказательности, а парадоксальные афоризмы раскрывают антиномическую структуру смысла, то в анекдоте и притче иносказательность (и, соответственно, смысл сообщения) убраны в подтекст: и притча, и анекдот всем понятны, но всегда сообщают о чем-то неназванном и даже неназываемом. В то же время повествовательный характер сближает их с чуждым афористическому языку жанром рассуждения. Так канон, этот язык чистой действительности бытия, уступает место комментарию как форме знания о бытии.

Развивая взгляды А. Уэйли, американский исследователь М. ЛаФарг выдвинул свою гипотезу происхождения «Дао дэ цзина». По его мнению, изречения, составляющие костяк главного даосского канона, первоначально имели хождение в узком кругу образованных людей, которых М. ЛаФарг предположительно именуется «лаоистами». Эти изречения употреблялись на манер народных поговорок, то есть когда для этого представлялись «подходящие случаи». Последние имели отношение либо к практике самосовершенствования, либо к полемике с враждебными школами мысли. Текст «Дао дэ цзина», продолжает ЛаФарг, был составлен «представителями лаоистской школы во втором или третьем поколении, когда они стали размышлять над традиционными устными изречениями, уже воспринимавшимися как великая сокровищница мудрости».[14]

Без сомнения, нынешний текст «Дао дэ цзина» складывался в течение длительного времени, измеряющегося столетиями. Тем не менее, это обстоятельство не снижает его ценности в рамках породившего его мирозерцания. Долгая и даже бесконечно длящаяся временная перспектива опыта и, соответственно, внутренняя прерывность, свойственная отдельным суждениям, является,

как мы уже выяснили, даже необходимым условием постижения истины, которой учит Лао-цзы. Не следует также переоценивать значение факторов полемики или даже йогической практики в формировании даосской традиции. Трудно заподозрить ревностного полемиста в том, кто утверждает, что слова сообщают не то, что они значат. И столь же трудно причислить к наставникам йоги того, кто объявляет своей целью предоставить всему быть таким, каково оно есть. И полемическая риторика, и методы духовной аскезы возникают, скорее, как побочные продукты «лаоистского» наследия. Ядро же последнего составляет особая жизненная позиция и самобытный склад мышления, в которых парадоксальным образом совмещаются чистое умозрение и чистое действие, интимное и всеобщее. Этим внутренним единством запечатленного в «Дао дэ цзине» непонимания, без сомнения, объясняется отмечаемая многими исследователями удивительная смысловая цельность книги, тем более поразительная на фоне ее необычайного стилистического разнообразия: прозаические фрагменты чередуются в ней с рифмованными пассажами, причем рифмы не имеют какого-либо единого образца. Композиция отдельных глав подчинена некоему неформальному, слитому с течением самой жизни порядку: здесь есть зачин, экспозиция темы и концовка, причем главы нередко группируются по тематическому признаку. В результате текст «Дао дэ цзина» выстраивается по образу музыкального произведения с его сменой ритмов и регистров, акцентами, кульминациями и вариациями темы, одним словом – с его диалогичностью и прерывностью формы, без которых не бывает истинной гармонии. Это, в конце концов, музыка самой жизни, которую нельзя сделать объектом «понимания». Ей можно только открыться. Ей нужно довериться.

Путь, или Символическая реальность

Сказанное выше позволяет понять важную особенность мировоззрения Лао-цзы, породившую множество недоразумений в комментаторской и особенно западной литературе: хотя Лао-цзы много говорит о «начале» вещей и их природе, он не ищет теоретического знания и не имеет в виду ничего предметного, будь то субстанция, идея, сущее, материя или даже отдельное явление. Для обозначения реальности или «мира в целом» он пользуется метафизически наиболее нейтральными понятиями «вещь», «великий образ», «цельный ствол». Мир для древних даосов – это просто «нечто», хаотически целостное всеединство. Великий Ком (у Чжуан-цзы) всего сущего, включая, разумеется, и явления человеческой психики. Такое всеединство есть одновременно единое

и единичное, предельная конкретность и верховная всеобщность, вечное отсутствие и неизбежное присутствие. Тот же Чжуан-цзы уподобляет «всю тьму вещей» раскинутой сети, где «нет начала» и где вещи «друг в друга вмещаются». В таком мире, по сути, и нет вещей, а есть условные точки пространственно-временного континуума – столь же отличные друг от друга, сколь и тождественные.

Мировое Всё невозможно опознать и о нем нечего сказать – ведь от него нельзя отстраниться. Отсюда свойственная даосским авторам апология незнания и безмолвия. Точнее говоря, знающего незнания и многозначительного молчания. Знание предметно, а осознанное незнание, будучи внешне неопределенным, в то же время с полной ясностью внутренне определяет и удостоверяет себя. Что же касается безмолвия, то оно, конечно, не равнозначно чистой отрицательности ничто, но указывает на безусловную открытость существования – то неизъяснимое «зияние бытия», которое хранит полноту смысла и порождает речь. Когда Лао-цзы призывает людей «опустошать головы и наполнять животы», он всего лишь хочет подчинить рассудок органической полноте существования, заставить мысль искать опору не в самой себе, а в телесной интуиции, которая и составляет ее подлинный исток.

Для Лао-цзы (как и для Конфуция) не существует словесного образа трансцендентной реальности. Канон в китайской традиции, как можно видеть по цитированным выше словам Чэн Сюаньина, есть продукт постепенного овеществления чистой, безобразной структуры первозданного Хаоса, и он несет в себе ее непроницаемую глубину. В культурной же практике прототипом канона был, как мы увидим ниже, ритуальный жест. Соответственно, подлинной основой китайской традиции была не ортодоксия, то есть «правильное мнение» (китайцы всегда признавали относительность всех истин и стремились согласовать разные учения), а ортопрактика, то есть «правильное», или безусловное действие. Такое действие неизбежно воспринимается как *недействие*, ведь оно есть только то, чего нельзя не делать, и никак не выделяется из целостного потока жизни.

Как ни странно, старейший китайский мудрец не проповедует истин, которые следует познавать и понимать. Если он и учит чему-нибудь, то лишь тому, как разучиться уже выученному, забыть свое знание. Невозможно «учиться Пути», но есть один очень простой способ постичь его: измениться самому. Это значит: *пробудиться*. По замечанию М. ЛаФарга, когда автор «Дао дэ цзина» говорит о чем-то «изначальном», «великом», «вечном» и проч., он имеет в виду не метафизические принципы, а только «экзистенциально основополагающий характер Дао... который

переживается и как внутренний личностный центр, и как основание смысла в изменившемся мире».[15]

В конце концов, желание пробудиться определяет все, что есть ценного в нашей жизни. Жизненные ценности – вещь неосязаемая, наблюдению и анализу практически недоступная. Однако без них невозможна человеческая коммуникация, и по этой причине именно они составляют живое тело культуры. Искусство политики есть, собственно, умение организовывать с их помощью пространство человеческой социальности. Мы можем назвать эту реальность символической и притом рассматривать ее как в своем роде первичную и самодостаточную реальность человеческого существования, еще точнее – как сущность культурной практики и, следовательно, как собственно человеческое начало в жизни людей. Понятие же «пути» едва ли не наилучшим образом выражает самобытную природу символа, ведь путь как таковой принадлежит воспоминанию и воображению, не является вещественной данностью, и его нельзя свести к идее. Тем не менее, именно это понятие определяет внутреннюю идентичность каждого человека, ибо человек тем и человекен, что способен постоянно перерастать сам себя. Человек, по выражению французского философа М. Дешу, – это «животное в пути».

Путь имеет горизонты, но не имеет начала и конца. Точнее, он начинается, как замечает Лао-цзы, с любого шага. Но путь не мыслим вне соположения предшествующих и последующих моментов жизни, вне опыта прерывности существования. В сущности, он есть не что иное, как связь разных и всегда уникальных жизненных миров, смычка всего сущего. Об этом напоминает определение Великого Пути у Лао-цзы, которое дает Чэн Сюаньин: «Путь – это утонченное пространство совершенной общительности».

Слово «утонченный» в суждении Чэн Сюаньина соответствует принятому нами понятию символического. То же суждение показывает, что истинный, или верховный путь, «путь всех путей» есть вездесущий переход, одно (то есть всеобщее и сплошное) Великое Превращение, абсолютное Событие как со-бытийность всех вещей. По отношению к любому наличному бытию он выступает как нечто «иное» и отсутствующее, как предел этого бытия, однако только в нем и через него все сущее реализует себя, претворяет свою судьбу. Путь удостоверяет себя самим фактом своего отсутствия. Речь идет, следовательно, о такой реальности, которая сама стремится к своему пределу, пребывает в состоянии самопревращения. Поистине, превращение в пределе своего существования должно само превратиться и стать... постоянством. А отсутствие должно отсутствовать в самом себе и стать полнотой

бытия. Такая же текучесть свойственна и другим понятиям философского лексикона Лао-цзы, и это обстоятельство не позволяет превратить даосскую «философию Пути» в метафизическую доктрину.

Если Путь несет в себе свой собственный предел, он есть не что иное, как *беспредельная предельность*, неисчерпаемое богатство разнообразия без идеи и принципа, без формы и субстанции. Это означает также, что в нем есть своя глубина, свое «второе дно», но эта глубина – отсутствующая, *символическая*. Это обстоятельство удостоверяется, как мы могли заметить, свойственным речи Лао-цзы сослагательным наклонением: Путь постигается, согласно Лао-цзы, посредством «двойного сокрытия», а, говоря об абсолютном Начале, даосский патриарх прибегает к, казалось бы, совершенно неуместному в таком контексте слову «как будто» (заметим, что у Чжуан-цзы та же философская позиция выражается иначе – посредством как бы недоуменного вопрошания).

Итак, движение по Великому Пути не имеет пространственных координат; подобно «углубленному» чтению «Дао дэ цзина», оно есть *погружение* вне противостояния поверхности и глубины, внутреннего и внешнего; погружение в *легкость* бытия. Это движение предстает как сокровенная метаморфоза метаморфозы, ограничение границы. То же и со временем: Великий Путь не имеет длительности, доступной измерению. Он опознается как неисчислимо малый промежуток между последовательными моментами существования, непостижимо тонкой *трещиной* континуума бытия, мимолетным мгновением, подобным «прыжку скакуна через расщелину» (образ Чжуан-цзы). И тем не менее, он воплощает средоточие всего сущего и срединность в существовании. Через него проходит ось мирового круговорота; им держится единство бытия.

Бытие Пути есть именно пространство всеобщей общительности, совместного рождения вещей; оно существует «внутри» и «прежде» всякого опыта. Это пространство совершенной гармонии, собирающее несопоставимое и уравнивающее несоизмеримое; пространство непрестанного самопревращения, взаимного проникновения вещи и ее зеркального образа, тела и тени. Поэтому Лао-цзы так много говорит о Начале: все начинающееся само только начинает быть и кладет начало самому себе. Следовательно, пространство Пути, обращенного вовнутрь или, что то же самое, постоянно возвращающего к вечно новому Началу, есть такое – по сути, символическое – пространство вездесущей «срединности», которое предваряет, *предвосхищает* предметное бытие. Являя собой вечный круговорот от себя к себе (лишенный длительности и протяженности), такое Начало обладает внутрен-

ней завершенностью.

Вечно начинающееся начало может быть понято только как бесконечная перспектива взаимных замещений противоположностей, как свое собственное неизбывное «иное». Лао-цзы называет его «вечным отсутствием» (*у*) или «пустотой» (*сюй*), каковая сравнима со всевмещающей в себя пустотой сосуда или комнаты, пустотой колесной втулки, в которой сходятся все спицы колеса, или пустотой материнской утробы, вскармливающей все сущее. Мать и дитя составляют одно (хотя и двоящееся) тело и понимают друг друга безмолвным, интимным пониманием. Но Лао-цзы неоднократно напоминает, что первенство принадлежит все же матери и что забвение людьми своего «общего прародителя» (*цзун*) – начало всех бед человечества.

Идея реальности как «отсутствия» породила целый ряд однотипных понятий в «Дао дэ цзине»: «не-желание» (*у-юй*), «не-сознание» (*у-синь*), «не-знание» (*у-чжи*), «не-действие» (*у-вэй*) и проч. Все эти термины имеют в действительности положительное содержание и обозначают способ сбережения собственной цельности и полноты бытийствования, иными словами – самоутверждение жизни, «жизнь жительствовавшую», которая всегда есть жизнь в мире и с миром. Секрет покоя даосского мудреца состоит в «знании своей матери», то есть в его безотчетной приверженности творческому истоку бытия, которая подменяет чувственное восприятие духовной чувствительностью, открывая дух миру, но освобождая от привязанности к нему. Мудрость Пути укоренена в себе самой, она самодостаточна и безусловна. Оттого же покой даосского мудреца исполнен неизбывной радости.

Мы должны ввести теперь понятие символического различия, которое нужно отличать от различия формального, выраженного в логических понятиях. Речь идет о чистом различии как бесконечном саморазличении, которое уже неотличимо от постоянства; о неуклонном самоуклонении творческого импульса жизни. Такое различие есть самое существо вечно длящегося Начала, которое воплощается, например, в метаморфозах музыкальной гармонии или непрерывном рождении живого. Народ – это нарост, нарождающийся на мировом древе жизни, индивидуальное же сознание, по китайским представлениям, подобно пузырьку на поверхности бездонного океана жизни.

Мы приходим к фундаментальному для символического миропонимания принципу недвойственности бытия. Этот принцип утверждает, что в мире все столь же едино, сколь и различно. Лао-цзы подчеркивает, что он лишь условно принимает за единое то, что невозможно разделить в понятиях. В мире, согласно Лао-цзы, нет чистых сущностей. Прежде всех явлений существует

символический круговорот начинающегося начала, саморазличающегося различия. Все, что кажется нам простым и однозначным, содержит в себе бесконечно сложный мир:[16] песчинка вмещает в себя вселенную, цвет составляется из утонченных градаций тона, молчание Неба вмещает в себя бесконечно разнообразный хор природных голосов. Такова единственная тайна Лао-цзы, – поистине, самая неугаиваемая из всех тайн, – которой даосский патриарх честно делится с читателем. Тем не менее акцент даосов на сокровенности их истины – это не поза и не игра в таинственность, а следствие уже известного нам тезиса о слоистой природе реальности, о наличии в ней внутренней, или символической, глубины: глубины жизненного *смысла*.

Где искать культурный прототип «священного молчания» даосского мудреца? Прежде всего – в древней ритуальной традиции с ее темой «правильного» действия. Для современного человека, привыкшего считать ритуал не более чем формальной (не сказать лицемерной) церемонией, пристальное внимание к ритуалу тех, кто приобрел репутацию поклонников «естественности», покажется, скорее всего, странным и неуместным. Лао-цзы, живший в эпоху глубокого кризиса чжоуской ритуальной традиции, едва ли верил в спасительность старинных обрядов (в одном месте он прямо противопоставляет себя веселящимся участникам весенних жертвоприношений). Однако он (как и Конфуций) видел во внутреннем состоянии, воспитываемом ритуалом, ключ к постижению секрета мудрой жизни: он сравнивает мир со священным сосудом, а следование Пути – с почитанием семейного алтаря. И с полным на то основанием, ибо ритуальный жест есть ближайший прообраз откровения, или умудренного безмолвия, в котором являют себя сокровеннейшие тайны бытия. Ценность ритуала, согласно даосской традиции, как раз в том, что он устанавливает безусловную и непосредственную связь между внутренним и внешним и даже, более того, между бездонной глубиной внутреннего опыта и декорумом жизни – этим пределом явленности.

Проповедуемый Лао-цзы Путь опознается как возвращение к истокам жизненного опыта. Это всегда движение, *обратное* видимым тенденциям, и его цель – обрести то, что оказывается забытым во всех человеческих понятиях. Речь не идет об усилении воспоминания и прояснения мысли, раскалывающем мир на субъект и объект, не о познании какой бы то ни было «данности», а о раскрытии сознания заданности телесного присутствия, о повышении чувствительности, очищенной от субъективной чувственности, одним словом – о слиянии духа и жизни, в котором реализуются все жизненные потенции личности. Поэтому даосское совершенствование знаменует все более ясное осознание неисчер-

паемой конкретности существования: в нем свет сознания пронизывает *прах* бытия и скрывает себя в нем. Это совершенствование – столь же духовное, сколь и телесное, хотя оно не поддается «тренировке», инструментальному использованию интеллекта или тела, а означает, скорее, высвобождение жизненных функций организма, предоставление свободы «глазам видеть, как они видят, ушам слышать, как они слышат», и т. д. Заметим, что символический по своей природе язык беспредметной пустоты у Лао-цзы принципиально несходен с техническим по своей сути языком позднейшей даосской йоги. Определенное символизма в тех или иных технических рассуждениях соответствует, по отзыву древних даосов, «забвению» или «нанесению ущерба» Пути.

Полноту жизненных свойств, достигаемую не-усилием духовного самовысвобождения, древние даосы называли *дэ*. В западной литературе этот термин обычно переводят словом «добродетель», а после А. Уэйли применительно к даосским текстам его нередко трактуют как «сила» или «мощь» иногда – как «потенция». Этимологически понятие *дэ* имеет отношение к процессу органического роста и, следовательно, жизненной гармонии. Поэтому оно может обозначать одновременно индивидуальность и сферу интеграции жизненных сил, формирующей культурную традицию и этос общества. В настоящем переводе оно везде именуется «совершенством».

Чэн Сюаньин ставит *дэ* в пару с Путем (*дао*) по образцу понятий «отсутствия» и «наличия», отводя Пути, как мы помним, высшую позицию символического пространства:

«Путь – это утонченное пространство совершенной общительности.

Совершенство – это премудрость забытья. Премудрость и пространство смыкаются: они не составляют одно, но и не отличаются друг от друга.

Путь – это отсутствие, Совершенство – это наличное. Смысл Пути – в не-Пути. Смысл совершенства – в не-Совершенстве».[17]

Лао-цзы определяет свой путь совершенствования как достижение «срединности», или абсолютного покоя, в жизни. Движение к «срединности» воспитывает постоянство душевных устремлений, каковое, впрочем, тоже свободно от принудительности: идущий Великим Путем постигает в существовании качество безусловной «таковости». Отсюда столь важная в даосизме тема *вечнопреемственности* внутреннего прозрения, которое не имеет собственного содержания, но предстает, как некая априорная и притом личностно определенная структура душевных актов.

Поскольку символическая реальность «срединности» задана всякому состоянию, предшествует всему сущему подобно тому,

как семя предвосхищает и в известном смысле уже содержит в себе плод, даосский мудрец ничего не познает и ничего не делает, а только наследует Изначальному и «питается» от безупречной цельности бытия. Даже сам Путь, насколько он осознается нами как некая идея, по слову Лао-цзы, «следует тому, что таково само по себе». Мы видим уже, что эта таковость или, можно сказать, сама бытийственность бытия не имеет ничего общего ни с метафизикой первоначала, ни с натуралистическими теориями «естества» или природы вещей. Она указывает на чистую силу самопревращения, символически присутствующий круговорот бытийствования, где все возникает и исчезает, прежде чем обретет видимую форму. Она соответствует полноте смысла как априорной структуре духовного опыта: различие в тождестве и тождество в различии. Средоточие Пути есть нечто «мельчайшее»: не будучи локализовано в пространстве и времени, оно *пронизывает* все сферы бытия и все временные пласты. Оно собирает в себе мир, выявляя бесчисленное множество миров. Будучи совершенно случайным в своей чистой предположительности, оно, будучи всему предположенным, воплощает абсолютную неизбежность. Оно, поистине, невозможно, но, по уже цитировавшемуся суждению Дэцина, предстает «непосредственно действительным». Мы сталкиваемся здесь с метапроблемой недвойственности символического и действительного измерений бытия, которая позднее отчетливее всего выразится в известной буддийской формуле: «*Это сердце – вот Будда*».

Понятое таким образом действие Пути весьма напоминает символическое по сути действие посредующих сил воображения, которые выявляют, по наблюдения Г. Башляра, состояние чистого предчувствия, вселенско-интимное пространство «утонченного резонанса», взаимной пронизываемости воздействия и отклика, того «душевного трепета», в котором все существует как знак, или сигнал, прежде чем стать явлением.[18] В мире воображаемого (*imaginaire*), пишет К. Касториadis, «существование есть обозначение. Обозначения же не имеют определенности. Они неопределенно соотносятся между собой... и не соединены необходимыми и достаточными условиями и причинами».[19] Трудно отделаться от впечатления, что уже сама литературная форма «Дао дэ цзина» являет собой как бы словесный слепок этого символического кристалла бытия: здесь течение разрозненных, поэтически индизнальных изречений сообщает о присутствии «сокровенного прародителя» бесконечно разнообразных метаморфоз смысла, который удостоверяет себя в самом качестве *серийности* явлений, в череде моментов существования, отмеченных печатью одной и той же индивидуальности, одним словом – в вечнопреемственно-

сти духовного бытия.

Но Лао-цзы, конечно, меньше всего похож на мечтателя и фантазера. Он учит просветлять светом внутреннего знания сокрытый в нас жизненный импульс, а эта задача вглядывания в *утонченность* существования требует необыкновенной обостренности сознания и особой духовной чуткости. Мы встречаем в «Дао дэ цзине» целый ряд понятий, относящихся к этому сокровенному опыту погружения в глубочайшую реальность жизни. Лао-цзы говорит о последовательном узрении неких внутренних «образов» (*сян*), мельчайших «семян» (*цзин*), или «множества утонченных восприятий» (*мяо*), которые опознаются как нечто «подлинное» (*чжэнь*), «действительное» (*ши*) и внушающее «уверенность» (*синь*). Дэцин подчеркивает, что опыт прозрения, о котором сообщает Лао-цзы, есть нечто «непосредственно данное и действительное», хотя, как указывал уже сам основоположник даосизма, этот опыт кажется посторонним людям совершенно невероятным и невозможным.

Легко видеть, что прозрение даосского мудреца столь же внутреннее и сокровенное, сколь и вселенское. Оно подчиняет интеллект и индивидуальное самосознание идеалу свободной и гармонической жизнедеятельности человека, который раскрывается как самовосполнение, *произрастание* человеческого духа в творческих метаморфозах жизни. Сам идеал символического круговорота «срединности» имеет своим ближайшим прототипом кинестетическое единство телесного бытия. Отсюда уже отмеченный «соматический» уклон в даосском представлении о человеческой личности, что, впрочем, не следует путать со спортом и прочими видами инструментального использования человеческого тела в современной цивилизации. Лао-цзы – и это сделало его патриархом *традиции* в Китае – проповедует не форсирование воли, не мобилизацию жизненного потенциала, а духовное освобождение, или восполнение жизни, достигаемое через «сбережение цельности». Оттого же реализация человеком своих личностных потенциалов имеет в даосизме подлинно вселенские масштабы: «настоящий человек» даосизма побеждает пространство и время (возвращаясь к их символическому прообразу) и охватывает собой все мироздание.

Что же представляют собой в свете опыта символической реальности образы культуры? Они оказываются результатом огрубленного, приблизительного восприятия первичных «утонченностей» опыта, в сущности – иллюзией, которая не имеет реальных прототипов и только подобна образам внешнего мира. Их можно уподобить копиям утерянного оригинала, метафорам забытой истины. Отсюда свойственный древней даосской литературе мо-

тив *реальности фантастического* (см., например, «Ле-цзы»), который так резко контрастирует с присущей европейской мысли и культуре обеспокоенностью проблемой иллюзорности того, что кажется реальным.

Идея преломления или, можно сказать, претворения внутреннего и мельчайшего в нечто предельно явленное запечатлена уже в первом изречении «Дао дэ цзина» и впоследствии во многом определила понимание культурной практики в Китае. В свете даосской мудрости человеческая деятельность *не* отличается от бытия первозданного Хаоса именно вследствие текучего, временного, чисто конкретного характера того и другого. Небесное и человеческое едины не по подобию, а по *пределу* своего существования. Оттого же китайская традиция обязывает постигать в каждом явлении и даже в каждом мгновенном впечатлении преломление абсолютной метаморфозы. Эта идея чистой качественности состояния, которая указывает на внутренний предел вещей, нередко выражена в терминах *пинь*, *гэ*, обычно переводимых понятиями «категория», «чин», «разряд». Вспомним, что Чэн Сюаньин определял канон как вместилище «всех *категорий*». Такие «категории» не принадлежат ни миру вещей, ни миру идей. Как воплощение одухотворенного динамизма жизни или жизни как со-бытийности, они представляют собой, скорее, акт самопревращения вещей, который имеет характер типизации действительности, выявление в опыте его непреходящих свойств. Речь идет не о формах или образах и тем более не о постигаемых идеях, а о качественностях и событиях, которые имеют свой темный фон, свое, как выразился, говоря о каноне, Чэн Сюаньин, «вместилище», которое само не поддается тематизации и заявляет о себе как серийность («вечно вьющаяся нить») событий. И единичность типа не существует вне «темного» всеединства архетипа.

Преломление человеческой практики в явлениях культурного стиля, всегда уникальных и неповторимых, знаменует, по существу, слияние творчества и традиции: здесь всякое обновление подтверждает непреходящие качества бытия и носит характер *восполнения*. Китайские художники старались запечатлеть на своих пейзажах не ту или иную реальную гору или идею горы, а момент ее «превращения», открывающий тот или иной тип ее существования. А тот, кто обучался, к примеру, игре на цитре, должен был усвоить 82 нормативных аккорда, составлявших канон исполнительского мастерства. Свой канонический набор типовых форм имелся решительно во всех областях предметной практики китайцев. Назначение их состояло в том, чтобы внести в жизнь опыт предельности существования и тем самым наполнить ее волей к совершенствованию, преобразить в стихию куль-

туры. Тип всегда проявляется в серийности явлений. В нем уникальность каждой вещи удостоверяется бытием «иного», подобно тому как в китайском саду цветы или декоративные камни выписываются стеной, а в даосской притче жизнь мудреца Чжуан-цзы проживается наивно-счастливой бабочкой. Типовые образы вещей в китайском искусстве суть приметы того или иного качества духовной энергии, которые сообщают о «вечно вьющейся нити» Прозрения (и приобщают к ней). Они предназначены не для внешнего созерцания, а для соучастия в абсолютном, «всевременном» действии – претворении Пути. Они являются лишь для того, чтобы тотчас раствориться в пустоте символического прото-бытия.

Так в китайском мировосприятии вещи призваны рассеяться в бесконечно сложной паутине соответствий, где мельчайшая метаморфоза равнозначна превращению всего мира. Творческий акт здесь знаменует не создание и не совершенствование формы, а наоборот, потерю форм в живой непосредственности опыта. В этом моменте «самопотери», неизбежными спутниками которого были ирония и даже гротеск, искусство сливается с природой, культура примиряется с естеством. Со временем искусство в Китае было осмыслено как продолжение жизни, но жизни, проникнутой одухотворенной волей, возвышенно и интенсивно проживаемой. Эта *иная*, но вечносущая жизнь была формой бессмертия Мастера: она несла на себе безошибочно узнаваемый отпечаток творческой индивидуальности.

«Жизнь, рассматриваемая с позиции Лао-цзы, есть то же самое, что творящая сила в “Книге Перемен”, – пишет тайваньский ученый Томе Фан (Фан Дунмэй). – Эта порождающая стихия, будучи сконцентрированной на одной точке, может достичь индивидуального совершенства. Более того, творить вещи и не владеть ими – значит жить непрерывно в магическом процессе превращения, идущего от действительного к духовно идеальному».[20]

Великая польза смирения

Описанная таким образом даосская мудрость Пути может показаться слишком невнятной и парадоксальной, а потому непрактичной. Но сила философских учений измеряется не только и не столько их доказательностью, сколько тем, насколько убедительно они решают главный вопрос любого мировоззрения – вопрос о месте человека в мире. Секрет необыкновенной жизненности древнего даосизма – в предложенном им радикальном решении проблемы значимости человеческого существования. Из всех философских школ древнего Китая даосы с особенной глубиной и

последовательностью развивали идею не просто связи человека и вселенной, а *внутренней* преемственности человеческого сердца, с одной стороны, и трансцендентной пустоты – с другой; идею, которая устраняет оппозицию субъекта и объекта и все сопутствующие ей трудности и сложности умозрительной мысли.

Как мы уже видели, свойства даосского Пути предполагают свой собственный предел, свою противоположность: сокрытие должно само сокрыться и стать явленностью, забытье должно забыться и стать вечносущим присутствием и т. д. Аналогичным образом Лао-цзы относится решительно ко всем понятиям: он видит прямизну в искривленности, мастерство в видимом неумении, высокую добродетель в кажущейся невоспитанности, мудрость в простодушии и т. д.

Главное понятие Лао-цзы – «таковость» (*цзы жань*) всего сущего – особенно наглядно выражает этот первозданный антиномизм бытия, ибо оно обозначает одновременно безусловную единичность и столь же абсолютное единство бытия, самодостаточность бытийственного Начала и способ его существования как наследования. Оно в равной мере относится к спонтанности жизни и к уместности действия, определяемой обстоятельствами или даже обычаем. Поэтому попытки приписать ему только натуралистическое или, напротив, метафизическое содержание заведомо ошибочны. Лао-цзы – не метафизик, не натуралист, не идеалист и не материалист.

Гениальность Лао-цзы – в его понимании бытия как со-бытийственности, внеметафизической цельности, которая предстает совпадением всеобщего и уникального, повторением исключительного. Здесь исток знаменитой формулы (правда, отсутствующей в древнейших списках книги Лао-цзы): «Ничего не делай – и не будет ничего несделанного». Существует и другой, возможно, более ранний ее вариант: «Действуй, не действуя». Лао-цзы говорит, очевидно, о некоем всеобъемлющем и в этом смысле беспредметном, чистом действии или, точнее, о присутствии бесконечной действенности в конечном действии. Возможность такого понимания задана самой структурой «таковости», которая сама себя устанавливает и в себя возвращается, предстает и как средоточие, и как среда всего сущего, являет собой нечто самоочевидное и вместе с тем непостижимое. В даосской литературе такое действие нередко трактовалось как «глубинный», или «небесный импульс» жизни, скрытно предопределяющий течение событий. Речь идет, говоря словами Ж. Делеза, о «действии, адекватном вечности», и, следовательно, не столько даже о том или ином конкретном действии, сколько о ценностной ориентации, известной «смыслонаправленности» действия, в которых находит под-

тверждение гармония творческих метаморфоз жизни. В свете этой гармонии все понятия сходятся к своему пределу, взрывают рамки общепринятых значений и обращаются в свою противоположность. Путь у Лао-цзы «безымянен» потому, что его надо называть двумя именами сразу: в нем всякое «да» есть также «нет». Его структуру можно представить в виде двойной спирали, где всякое поступательное движение оказывается одновременно движением возвратным, а символический Великий Путь – путь «вечного возвращения» – соответствует оси этого вселенского спиралевидного, одновременно центробежного и центростремительного вращения.

Природа «таковости» есть согласие (хэ), безграничная гармония всеединства, в которой все отдаленное сливается воедино. Гармония имеет свои ступени совершенства. Гармония музыкальных звуков, создаваемых человеком, хранит в себе стихийную гармонию мирового хора, а над ним – непостижимо-безмолвную гармонию Неба. Совершенство (дэ) каждого существа определяется его причастностью уровню гармонии, отчего даосские авторы оценивают совершенство подвижника по его способности со-бытийствовать с миром, другими словами – по сфере воздействия его дэ. В пределе своего роста совершенство, согласно Лао-цзы, становится «вечным», «всеобъемлющим» или «сокровенным»: оно вбирает в себя ту темную, символическую глубину опыта, в которой сходятся крайности предельной индивидуации и предельной всеобщности.

Такое высшее совершенство в даосизме есть *абсолютность имманентного*: оно пронизывает мир, не будучи сводимым к вещам, оно воплощает собой «сокровенное подобие этого и того». [21] Как выразился император Сунской династии Хуэй-цзун в своем комментарии на «Дао дэ цзин», «неслышное одиноко стоит над вещами, но не противостоит вещам» (см. с. 165). Высшее совершенство есть жизнь полностью сознательная и, следовательно, освободившая свои творческие потенции и наслаждающаяся собой. Такая жизнь, в сущности, равнозначна личностно определенному социуму. Ее прообразом у Лао-цзы выступает долина, вбирающая в себя все окрестные воды, или ребенок, не противопоставляющий себя миру и потому не терпящий от него никакого урона.

Таким образом, «таковость» бытия в даосизме утверждает одновременно и тождество, и бесконечное разнообразие всего сущего. «Все вещи в мире возникают совместно, я так прозреваю их возврат...», – говорится о сущности даосского прозрения в главе XVI «Дао дэ цзина». В этом символическом по своей природе миреголограмме, где все пребывает во всем и существование неотде-

лимо от творчества, реальна только бездна перемен, сливающаяся в Одно Превращение. Это, как мы знаем, цельный, всегда в себе полный мир «воображаемого», где нет причинно-следственных связей и все происходит «само собой» – совершенно спонтанно и все же с абсолютной неизбежностью, где случай обладает весомостью мировой судьбы. Великий Путь неотличим от пути самих вещей, хотя вовсе не сводится к «законам природы».

Жить в согласии с совершенством жизни означает удостоверить собою вселенскую гармонию. Делать это можно только одним способом: отказываться от самовольных действий (что требует «сдерживания желаний»), но не по причине благоразумной осмотрительности, а для того, чтобы подтвердить всеединство сущего. Речь идет о «действенном недействии», которое носит, как нам уже известно, характер (на)следования и потому оказывается условием – в сущности, единственно необходимым и достаточным – сохранения целостности бытия. Лао-цзы так и называет мудреца (которого в Китае всегда представляли правителем) бережливым «хранителем» мира, которого можно уподобить рачительному домохозяину или земледельцу, оберегающему посеvy. Этот мудрец, подобно Гераклиту, считавшему местом обитания богов свой очаг, хранит самое отдаленное и возвышенное в глубине собственного дома. Ничего не делая для себя, он возвращает всеобщее «вечное совершенство» и потому становится... сокровенным повелителем мира. В главе LXIV «Дао дэ цзина» жизнь в согласии с «таковостью» вещей определяется как скрытая «поддержка» (фу) всего сущего, которая противопоставляется произвольному вмешательству в чужую жизнь.

Естественно, что и «недеяние» у Лао-цзы, как способ сохранить цельность и полноту бытия, противоположно инструментальному пользованию вещами: в нем воплощается Великая Польза, неизбывная «полезность непользования», тогда как целенаправленное действие ценно тем, что приносит выгоду – неизбежно ограниченную и преходящую. Наше собственное тело служит лучшим примером такой бесполезной пользы: оно ценно для нас просто тем, что оно *есть* и притом является непосредственно воспринимаемым нами прообразом высшей цельности Пустоты. А поскольку мудрый подражает не-деятельному действию Пустоты, он способен стяжать и незыблемый покой (признак цельности), и чистую радость (спутницу непрестанного преодоления себя).

Конечно, в свете субъектно-объектного разделения мира и порождаемого им технического проекта идеал «бесполезной полезности» у Лао-цзы кажется нелепостью. Не удивительно, что европейцы эпохи Нового времени, вольно или невольно сводившие

рациональность к технологической эффективности, были не в состоянии понять и оценить наследие древних даосов. Для них «недеяние» Лао-цзы было в лучшем случае экзотической гипотезой или благим, но совершенно неосуществимым пожеланием. Только сейчас, когда эпоха «постмодерна» и «информационной цивилизации» заново открыла ценность человеческой со-общительности, символическое миропонимание Лао-цзы оказалось на удивление созвучным проблематике современности. Более того, оно способно указать и выходы из тупика потребительского общества, в который завело себя человечество.

Главное требование, предъявляемое даосским патриархом к человеку, – это отказ от отождествления себя со своей субъективностью. Это не значит, что Лао-цзы неразумно требует отказа от собственной индивидуальности и тем более внутренней идентичности. Он говорит о «не-именовании», «не-думании», «не-обладании», «не-я», но имеет в виду не отрицание (культ негативности свойствен как раз самоутверждающемуся субъекту), а неотожествление себя с той или иной ограниченной перспективой созерцания, произвольно установленной субъективностью. Следовательно, он говорит о сохранении всех потенций человеческого существования, сбережении полноты человеческого в человеке. Мир и сердце мудрого относятся друг к другу как зеркало и отражаемые в нем вещи: они не тождественны друг другу, но и нераздельны. Они открыты друг другу и друг друга пронизывают. Истинный смысл «недеяния» у Лао-цзы – это открытость миру, в равной мере делающая возможными как человеческое сочувствие, так и самовыражение личности в творчестве. Так даосский идеал «таковости» жизни, одновременно всеобщей и индивидуальной, формирует особый вид этоса: этос *забвения*. Вместо одного самотождественного «я» человеческая практика обретает здесь как бы два полюса: с одной стороны, типовые, или нормативные действия, определяемые типом отношений, с другой – потенциал творческого самообновления личности как всеединства бытия. Уступчивость становится здесь способом водворить гармонию в отношениях между людьми и в этом смысле – вместить в себя мир (в старорусском смысле общества и общественности). Лучшим способом подобного расширения или, лучше сказать, восполнения своего жизненного мира служит все та же церемонность светских ритуалов. Заметим, что исполнение ритуала вовсе не исключает элемента творчества и импровизации: мы каждый раз делаем это по-новому, одновременно удостоверяя внутреннюю преемственность в нашей жизни.

Теперь не будет удивительным узнать, что альтруист и противник войн Лао-цзы стал одним из главных патронов китайской

военной стратегии. Победу в войне одерживает тот, кто, во-первых, умеет беречь свои силы (и, стало быть, не-действовать), ориентируясь на «обстановку в целом» и подспудно накапливая стратегическое преимущество, и, во-вторых, умеет действовать творчески, заставляя противника врасплох и нанося удар в системообразующую точку его позиции, каковая всегда есть точка «срединности» – все предваряющая и в себе держащая. Лао-цзы первым обосновал действенность этих стратегических приемов. И он же более других восставал против жестокостей открытого противоборства. Он учил «приобретать мир, не предпринимая усилий».

Лао-цзы говорит о великой пользе быть-с-миром, о величии смирения. Мир же дается не каждому, а только тому, кто сумел «сделать себя пустым» или «поставить границу своим желаниям». Не устранить желания вообще (что такой поклонник естественной жизни, как Лао-цзы, счел бы, пожалуй, и неразумным, и невозможным), а именно сдерживать, ограничить их, что значит: устранить все субъективное и предметное, высвободив порождающую желания творческую мощь жизни. Собственно, подлинное знание, которое, согласно Лао-цзы, укоренено в самом себе, имеет аффективную природу и переживается непосредственно. А чувственность, утонченная до чувствительности, становится источником неизбывного наслаждения. Мудрый правитель, согласно Лао-цзы, руководствуется внутренней просветленностью, которая предстает «недеянием», причем это недействие, будучи действием абсолютно самодостаточным, подлинной вершиной добродетели, само по себе является высшей наградой.

Переворот в отношении человека к себе и к своей чувственной природе знаменует настоящую революцию в жизненных ценностях, в самом режиме человеческого существования. Сегодня такая революция, надо заметить, более чем когда бы то ни было возможна и необходима. Речь идет о смене самоутверждающегося субъекта с его культом господства и потребления субъектом самоустраивающимся, приверженным аскезе, которая опирается не на отвлеченные постулаты, а на сознание личной ответственности. Точкой отсчета здесь должно выступать человечество в целом, но, повторим, не некая наличная общность «индивидов», а взятое в его символическом измерении – как предел со-общительности людей, выявляющей смысл существования и созидающей культурную традицию. Этим требованием оправдывается и главная посылка этики Лао-цзы – проповедника безусловной и безграничной любви, не различающей между своими и чужими, хорошими и плохими людьми. В подвижнике даосского Пути поражает решимость жить заодно со всем, что нарождается на вселенском теле жизни, претворить свою личную судьбу в судьбу

человечества. Решимость эта дорогого стоит. Она предполагает способность принять все потенции и возможности жизни и прежде всего, конечно, главное обетование жизни: смерть, быть готовым «предать себя смерти», *se donner a la mort*, как говорят французы.

«Таковость» Лао-цзы есть «сокровенное тождество» противоположностей. Средоточие Великого Пути – это место, где жизнь вмещает в себя смерть или, точнее, где рождение есть также смерть, где все умирает, не успев родиться. Через весь «Дао дэ цзин» проходит мотив парадоксальной метаморфозы мудреца, который возвращается к себе, открываясь темному зиянию не-сущего, обретает безопасность, подвергая себя опасности, одним словом – живет в (без)опасности. Пребывание «у начала вещей», в символическом круговороте вечно не-возвращающегося к себе Хаоса, лишённого пространственных и временных характеристик, предстает как «уход» из мира, потеря себя для мира (такова судьба самого Лао-цзы). Духовная чувствительность, которой учит даосский патриарх, есть обостренное чувство смерти как «абсолютного другого» (см., в частности, начало гл. XX), Поистине, в той мере, в какой этика Лао-цзы ориентирована на цельность бытия, она имеет своим основанием смерть. В символическом пространстве взаимной открытости субъекта и мира бытие «просветленного сердца» не имеет в себе «места смерти», потому что претворяющий «недеяние» лишен точки фиксации своего «я», в которую смерть могла бы вонзить свое жало. Мудрый пребывает в состоянии, когда он «еще не начал быть»; он *абсолютно отсутствует* в мире, отсутствует даже в своем отсутствии. Но только в этой «великой смерти» его бытие обретает завершенность и потому являет собою самое чистое наслаждение.[22] Только в высшей степени «безответственном» акте самозабвения мудрый обретает великую ответственность перед миром.

Автор «Дао дэ цзина» настаивает на важности серьезного и даже благоговейного отношения к бренности жизни. Ужас, внушаемый смертью, есть неотъемлемая часть его духовного прозрения. Тем не менее, физическая смерть сама по себе не составляет для него проблемы. Позднейшие даосы и вовсе запрещали оплакивать умершего. Трудно согласиться с И. И. Семененко, когда он пишет, что «Дао дэ цзин» «относится к самым трагическим произведениям мировой философии».[23] Ни даосизм, ни вся китайская традиция не знали мотива героического противостояния личности своей судьбе, который формирует трагическое мировоззрение. Лао-цзы протестует лишь против насильственной смерти и ее самой распространенной причины – войны, будучи при этом весьма далек от гуманизма западного склада: насилие для него

есть бессмысленное и неплодотворное (и пагубное для самого насильника) нарушение принципа сбережения целостности бытия. В противоборстве, учит Лао-цзы, побеждает *самый чувствительный*, и это значит – тот, кто больше сострадает страдальцам брани.

Тема смерти у Лао-цзы позволяет в одном существенном отношении и подтвердить, и скорректировать результаты исторического развития европейской цивилизации. На Западе переход к «современности» сопровождался отождествлением высших ценностей человеческого существования с жизнью «как она есть» в ее текучей повседневности. Однако со временем стало ясно, что мечта о полном жизненном благополучии заставляет человека метаться между формалистикой технического господства и культом чувственного наслаждения, порождая невроз и смутное чувство тревоги, которые прорываются в почти маниакальной заботе о «безопасности» – личной, государственной и даже глобальной. Наследие даосов содержит радикальное средство от современных страхов: человек, открывшийся пустоте и, следовательно, обнявший смерть, будет в безопасности. Как гласит шуточный, но в высшей степени серьезный совет Чжуан-цзы, «спрячьте мир в мире – и ему некуда будет пропасть!». Невероятное, поистине безумственное усилие мудрого: жить под знаком забвения и ничего не терять в череде жизненных превращений. Даосский мудрец властвует потому, что *живет смертью*: он воплощает собой взрывчатую силу саморассеивания[24] бытия, творческую и вместе с тем ужасающую мощь первоначального Хаоса – ужасающую именно своей бесформенностью, которая есть «иное» всякого присутствия (как пронизательно заметил С. Кьеркегор, ужас сопутствует восприятию себя как «другого»).

Не будем снижать высоты мысли Лао-цзы. Один из главных уроков чтения «Дао дэ цзин» состоит в познании того, что истинно свободный дух не расчетлив, а мужествен: он выбирает себя и, значит, выбирает *все*. Но этот высокий пафос даосской мудрости не мешает Лао-цзы выступать в роли знатока «реальной политики» и управления государством. Многие из его советов уже нетрудно предвидеть: Лао-цзы требует прежде всего не нарушать управлением покоя (читай: цельности) народного быта и править большим государством так, как варят мелкую рыбешку, чистить которую – занятие хлопотное и неблагодарное. Мудрый правитель, вновь и вновь повторяет он, не должен вникать в административную рутину, за всем надзирать и все контролировать. Он вообще не должен (не может?) обнаруживать себя. Мы сталкиваемся с идеей управления, в корне отличной от западного понятия политики – действия всецело публичного, доступного наблюде-

нию, часто откровенно зрелищного. Здесь, напротив, политика есть среда, сила и искусство интимной со-общительности людей – нечто незаметное, чуждое публичности, но в высшей степени эффективное как средство сплочения и умиротворения народа. Подлинное основание такого рода политики как внутреннего воздействия есть, конечно, «сокровенное совершенство», которое предстает как разрыв в опыте, *тайна* власти, ибо мощь жизненного Хаоса непостижима и не имеет формальных критериев легитимности. Но эта сила внушает безукоризненное доверие. Не случайно даосский патриарх не единожды заговаривает о важности безмолвно-доверительных отношений между людьми.

Как видим, политическое кредо Лао-цзы не лишено «макиавеллистских» оттенков, с воодушевлением развитых и раздутых впоследствии китайскими идеологами деспотизма. Настоящий государь должен быть – да и не может не быть – непонятным и даже незаметным для толпы, ведь он знает как раз то, что не может быть предметом общедоступного знания. Он принимает метафизический ужас пустоты – невыносимый для простого смертного. Он – истинный подвижник Великого Пути, превозмогший в себе всякую корысть и пристрастность. Но как раз это обстоятельство сообщает моральный авторитет его власти и позволяет ему поддерживать некий негласный консенсус со своими подданными, иметь «одно сердце с народом» и притом честно соблюдать правила благопристойности (и то, и другое – тоже тема Макиавелли, о чем часто забывают). Но правитель един с народом по *пределу* знания.

С завидным радикализмом Лао-цзы развивает смелые послышки своей общественной позиции. Он вводит мотив неотвратимого и быстрого возмездия за отступление от принципа «недеяния». В «Дао дэ цзине» и других древнедаосских памятниках можно найти мысль о том, что возмездие это вершит само Небо. Нет оснований считать подобные заявления свидетельством приверженности даосов древней религии в ее традиционном виде. Скорее, реальной их подоплекой была даосская идея чистой, самодостаточной действенности, в которой вообще отсутствует различие между мотивом и результатом, целью и средствами действия. Признать несоответствие между тем и другим означало бы для Лао-цзы поставить под сомнение его теорию «действенного недеяния». Даосское недеяние оправдывает само себя – и немедленно приносит полное удовлетворение. Правда, познание такого «абсолютного» действия опять-таки предполагает наличие необыкновенной духовной чувствительности, или «внутреннего просветления», каковое есть способность прозревать символические «семена» явлений. Мудрость для Лао-цзы – это умение «рассеи-

вать» все затруднения еще до того, как они проявятся. Попытка же судить о действительном положении дел, исходя из внешних явлений и абстрактных понятий, неминуемо закончится неудачей: поступающий так подобен неопытному дровосеку, который, взявшись за топор, рискует поранить руку.

Действительность – всегда *тоньше* и *проще*, чем нам представляется. А всякая идеология – топорная работа.

В конце концов, отшельник Лао-цзы, проповедующий выведение вовне своей внутренней самости, совпадение истока и исхода бытия, не может не быть «мастером публичности», каковым по определению является политик. Но он достоин успеха в политике только потому, что знает ее истинный, сокровенный исток: *сердечную* глубину человеческой жизни. Награда его политическому мастерству – добродушная безмятежность подданных.

Так даосская идея «таковости» бытия возвращает к непосредственности жизненного опыта, к миру повседневности, одновременно сообщая им некую метафизическую глубину. Лао-цзы рисует свою «утопию» (см. гл. LXXX), которая поражает сочетанием натуралистических и символических черт. Обитатели его идеальной древности живут простыми человеческими радостями, получая удовольствие от еды, радуясь обновкам, празднуя свои праздники. Эти простодушные дети природы не знают письма, не ведут счета и не имеют желаний путешествовать, потому что безотчетно вверяют себя всеединству пустоты. Утопия отодвинута в «глубокую древность», но не потому, что рисует некое первобытное состояние общества. Она есть аллегория первозданной спонтанности в человеческом существовании. Жители даосской утопии целиком погружены в повседневную жизнь и произвольно радуются ей – так даосский мудрец живет «неприметно-тонкими» свершениями жизни. Их жизнь описана чередой экспрессивно-обособленных метафор – только так и можно говорить о жизни, мудрость которой есть забытье, несвершение, постоянное «развязывание узлов». Эти мудрые люди древности, говорит Лао-цзы, не уезжали из дома, потому что «были почтительны к смерти». Ибо, поистине, кто живет по пределу знания, всегда *помнит о смерти*. И самое поразительное: они «до самой смерти не хотели знаться друг с другом». Оттого, надо думать, что «открытие себя открытости бытия» превосходит всякую общественную форму, скорее, является самым условием человеческой социальности. Даосский социум есть среда *тайного* опознания «небесной» цельности бытия, которое составляет самое условие человеческой социальности. В нем люди живут рядом, не будучи вместе. Такова правда Пути: быть с людьми умеет только тот, кто умеет не быть с ними.

О переводе «Дао дэ цзина»

В заключение сформулируем основные задачи и принципы перевода «Дао дэ цзина», какими они видятся нам в свете этого краткого обзора книги и учения Лао-цзы.

Существуют две разновидности или, говоря точнее, два этапа работы переводчика: во-первых, стадия истолкования оригинального текста, опознания всего богатства заключенного в нем смысла, и, во-вторых, перевод в собственном смысле слова, то есть создание литературного аналога оригинала, раскрывающего подлинные намерения автора. Соответственно, первоочередная задача настоящего перевода состоит в том, чтобы использовать все ресурсы современной текстологической критики и предоставить отечественному читателю возможность в полном объеме *прочитать* главный даосский канон. «В полном объеме» означает: определить контекст оригинала с учетом достижений современной герменевтики «Дао дэ цзина» и недавно найденных древних списков памятника. Эти вновь обнаруженные тексты сделали наше понимание Лао-цзы более сложным, а возможность реконструкции или, точнее, конструирования идеального, исчерпывающего все тонкости оригинального смысла перевода – еще более недостижимой. В примечаниях указаны все основные разночтения в параллельных версиях «Дао дэ цзина», и эти разночтения тоже являются источником перевода. В тех же случаях, когда варианты мавандуйских списков оказываются предпочтительнее, они принимаются за основу для русской версии.

Перевод в собственном смысле слова предполагает, как было уже сказано, нечто гораздо большее: способность выявить в тексте и его подтекст, и его контекст. Эта работа требует участия творческой интуиции, и ее результаты неизбежно несут на себе отпечаток индивидуальности переводчика. Последняя, впрочем, не может существовать вне определенной стилистики. Коль скоро сам Лао-цзы искал простоты и безыскусности речи, искомый смысл не должен быть скрыт за экзотическими деталями и ложной цветистостью слога. Задача невероятно сложная, если учесть лингвистическое и культурное своеобразие древнекитайского канона, который, как было сказано выше, не будучи шифрованным сообщением, имеет характер *тайнописи*. Есть и чисто литературные проблемы. Например, более двух третей книги Лао-цзы имеют форму рифмованных пассажей, культурная подоплека и стилистические особенности которых до сих пор остаются загадкой. Новейшие исследования не позволяют выявить какой-либо единый или даже преобладающий порядок в размере строк и в рифмах даосского памятника. Конечно, соблюсти в русской вер-

сии рифму оригинала нет никакой возможности, да и сама попытка переводить стихами показалась бы русскому читателю претенциозной и неуклюжей. Тем не менее, можно и нужно воспроизвести в переводе строение китайского текста и отметить изменения в его ритмической организации. Добавим, что жанровая неоднородность – примечательное свойство всей даосской литературы, свидетельствующее о творческой свободе ее создателей.

Еще одна задача этого издания состоит в том, чтобы познакомить читателя с основами китайской комментаторской традиции. Задача эта тем более важна, что мудрость Лао-цзы не просто тесно срослась с ее толкованиями в китайской истории, но, не будучи законченной истиной, по сути своей не существует вне усилия человека переопределить себя, открыть для себя новые горизонты опыта. Наибольшее внимание уделяется, естественно, классическим комментаторам Лао-цзы: Ван Би и Хэшан-гуну, определившим восприятие наследия Лао-цзы в традиционной китайской мысли. Вообще же говоря, за свою двухтысячелетнюю историю книга Лао-цзы породила в Китае более 700 комментариев, из которых около 250 сохранились до наших дней. К этому следует добавить более трех сотен комментаторов в Корее и Японии.

Понять загадочный канон в отрыве от духовной традиции, которая формировала его восприятие в странах Дальнего Востока, крайне трудно, если вообще возможно. Но и обзреть весь корпус комментаторской литературы – задача почти невыполнимая. Приходится довольствоваться самым необходимым. В примечаниях и комментариях к переводу почти полностью отражены классические комментарии Хэшан-гуна и Ван Би. Частично использованы толкования Хань Фэя, Янь Цзуня и наиболее известных авторов танского времени: Чэн Сюаньина, императора Сюань-цзуня и Ли Яня.[25] Суждения комментаторов династий Сун и Мин цитируются в основном по антологии Цзяо Хуна. Широко привлекаются и почти неизвестные научному миру толкования современного наставника даосской школы Лунмэнь Цао Синьи и его учителей – Хуан Чжэньжэня и Цзян Шэна. Эти комментарии дают редкую пока возможность познакомиться с восприятием книги Лао-цзы в современных даосских кругах.

Автор стремился отобрать наиболее обоснованные, оригинальные и вместе с тем наиболее показательные суждения китайских комментаторов и западных переводчиков, не отрекаясь, конечно, от собственного понимания даосского канона и даже от своих личных симпатий. Насколько интересны и поучительны выбранные материалы – пусть судит читатель. Все же выражу надежду,

что по ним можно составить достоверное представление о том, как воспринимало наследие родоначальника даосизма образованное общество старого Китая.

Избранные толкования китайских авторов предваряются парафразом переводчика. Этот прием, надо сказать, нередок в западных изданиях «Дао дэ цзина» и вполне соответствует духу даосского канона, который как бы приглашает читателя созидать или, если угодно, воссоздавать бесконечную глубину осмысленной речи. Парафраз преследует несколько целей: определить главную тему предложения, раскрыть смысловые связи между его отдельными частями, указать совпадение метафизики и практической мудрости в даосской традиции и проч.

Третья, главная задача переводчика «Дао дэ цзина» – создание русского аналога символического по своей сути языка древних даосов; языка, являющего собой словесный образ безмолвствующей истины. Этот иносказательный язык неожиданных и чудесных соответствий опознается как вечно дрящущая глоссолалия, единый кристалл бытия, в бесчисленных гранях которого отражаются бесконечно разнообразные вспышки бодрствующего духа. Все слова даосских канонов, заметил один из старых комментаторов, говорят только о Пути. Проникнутые иронией парадоксы Лао-цзы, жанровая чересполосица его книги, рассеянные здесь и там искры анонимной, как бы народной мудрости, свидетельствуют о некоей всеобщей и вечносущей истине, освещают одним сокровенным, но негасимым светом безбрежное *марев* жизни, текущей из незапамятной древности в невообразимую будущность. Оттого же попытки некоторых современных толкователей и переводчиков изменить традиционный порядок глав, распределив их по отдельным тематическим рубрикам, представляются ненужными и даже вредными. Не говоря уже о том, что традиционная композиция «Дао дэ цзина» отнюдь не произвольна и не бессмысленна, подлинная цельность – и ценность – даосского канона определена не темой, а неизъяснимо-внутренним и притом требующим большого духовного мужества отношением к жизни; отношением, которое предваряет субъективное знание и опыт, превосходит любую ограниченную «точку зрения».

Не существует формальных правил для перевода «Дао дэ цзина», ибо этот перевод призван быть подлинно творческим актом. Непреходящее обаяние книги Лао-цзы в немалой мере обусловлено способностью ее автора осмысленно видоизменять, даже *искажать* общепринятые значения слов. Лао-цзы возвышает по видимости тривиальное и умаливает притворно-возвышенное. Его стиль столь же изыскан, сколь и безыскусен. Поэтому удачный перевод даосского канона предполагает творческую свободу духа,

открытость миру, всегда свежий и оригинальный взгляд на вещи, тонкое чувство парадокса и здоровую, жизнерадостную иронию. Менее всего здесь уместно ученически-аккуратное буквалистское понимание текста. Далекое не всегда оказывается возможным и желательным придерживаться выбранных эквивалентов китайских понятий, ибо контекст здесь – важнее отвлеченных значений слов. Многие в предлагаемом переводе, особенно там, где он отстает от буквы оригинала, объясняется этими требованиями внутренней осмысленности правдивой речи, которая, как не раз напоминает Лао-цзы, лишена красоты, но внушает безупречное доверие. Оттого же книга Лао-цзы, наряду с писаниями другого великого даосского мудреца, Чжуан-цзы, так располагает к разного рода вольным обработкам и фантазиям. Подобные опыты не только правомерны, но, пожалуй, необходимы и неизбежны. Книге Лао-цзы суждено жить в жанре «поэтических переложений». Но не будем забывать, что творческие импровизации убедительны и плодотворны только там, где они основываются на твердой почве герменевтических разысканий.

Глубина мысли Лао-цзы не требует цветистости или нарочитой усложненности слога. Напротив, она на удивление непринужденно изливается в ясные и пластичные образы и формулы, которые служат наглядным подтверждением старинной китайской истины: «Слова мудрецов просты». Свести воедино возвышенный, неподдельно-патетический строй мысли даосского патриарха с его правдиво-лаконичной речью, дышащей то мягкой, то саркастической иронией, – вот высшая задача переводчика «Дао дэ цзина».

Несколько слов о переводе основных понятий Лао-цзы.

Термин *дао* всегда переводится как «Путь», что соответствует общепринятой практике в современных западных переводах. Термин *дэ* представляет гораздо большие трудности для перевода. В западной литературе его обычно передают словами «сила» (*power*), «полнота» (*integrity*), «природная потенция» (*natural potency*), «внутреннее совершенство» (*intrinsic excellence*) или «моральная сила» в исконном латинском значении добродетели как *virtus*. Американский синолог Р. Эймс предложил даже термин «фокус» как параллель его трактовке понятия *дао*, которое он именуется «полем». Отечественные исследователи, помимо соответствующих русских эквивалентов, нередко пользуются понятиями «благо», «благость» и даже «благодать». Несколько особняком стоит вариант А. М. Карапетьянца: «одаренность». Однако все эти версии перевода не кажутся мне удовлетворительными. Их главный недостаток состоит в том, что они плохо передают главный аспект оригинального понятия – его соотношенность с идеей гармонической цельности бытия, которой обусловлены присутству-

ющие в этом термине мотивы возрастания и вместе с тем внутренней полноты и самодостаточности существования. Здесь термин *дэ*, как уже говорилось, переводится словом «совершенство» и лишь в единичных случаях, когда оно употребляется в обыденном, конвенциональном значении, – как «добродетель».

Термину *цзы жань*, во избежание ложных ассоциаций с современными понятиями «природы» или «естественности», всюду дается буквальный перевод: «то, что таково само по себе» (заметим, что в современных английских переводах это понятие нередко трактуется как «спонтанность» или нечто «само-удостоверяющееся» – *self-evidencing*).

Выражение *шэн жэнь* вслед за И. И. Семененко переводится как «премудрый человек», поскольку мудрость Лао-цзы, с одной стороны, превосходит обычный здравый смысл и отвлеченную рассудочность, а с другой – не отличается от простейших истин и правил человеческой жизни. Добавим, что в китайской традиции «премудрость» всегда считалась истинным основанием власти, так что «премудрый человек» – это прежде всего правитель.

Подлинное знание Лао-цзы систематически обозначает термином *мин*, который переводится здесь в соответствии с его исходным значением как «прозрение» или «просветленность». Отметим, что Лао-цзы пользуется также нейтральным термином «знание» (*чжи*), но крайне скептически относится к знанию, добываемому интеллектом (соответствующий знак тоже читается как *чжи* и сходен по начертанию со знаком «знание»). Такого рода вредное, согласно учению Лао-цзы, знание можно обозначать словами «многознайство», «суемудрие», «хитроумие». [26] За термином *синь*, часто трактуемым в западной литературе как «ум» или «разум», здесь сохраняется его изначальное значение «сердце». В англоязычной литературе ему нередко соответствует словосочетание «сердце-ум» (*heart-mind*).

Принятая в даосской мысли оппозиция терминов *ю* («имеется») и *у* («отсутствие», «нет»), нередко трактуемая в западной литературе как противоположность «бытия» и «небытия», в действительности не носит метафизического характера и поэтому переводится здесь как оппозиция «наличествующего», или «присутствия», и «отсутствующего», или «неналичия». Следует помнить, что термин *у*, образующий понятия «не-я» (*у-во*), «не-желание» (*у-юн*), «не-сердце» (*у-синь*) и т. п., по существу не является отрицанием, а, напротив, указывает на природу просветленного сознания, которое не отождествляет себя ни с данностью опыта, ни с данностью умозрения.

Малявин В. В., перевод, вступительная статья, примечания, 2002

КАНОН ПУТИ

I

Путь, о котором можно поведать, – не постоянный Путь.
Имя, которое можно назвать, – не постоянное Имя.
Где имени нет – там начало всех вещей,
Где имя есть – там мать всех вещей.
Посему, постоянно не имея желаний, видишь его исток,
А постоянно имея желание, видишь его исход.
То и другое является совместно,
Они имеют разные имена, но одинаково сказываются.
В сокровенном есть еще сокровенность:
Вот откуда исходит все утонченное.

Примечания к переводу

1. Трижды упоминаемый в 1-й строке термин *дао* (Путь) в первом случае имеет значение «истина», тогда как во втором случае речь идет о словесном обосновании, «доказательстве» истины. Такое толкование подтверждается, в частности, первым изречением из даосского трактата «Гуань Инь-цзы»: «Без присутствия *дао* нельзя говорить, но о чем сказать нельзя – это *дао*». Правда, употребление этого понятия в глагольной функции и тем более в смысле глагола «говорить» не характерно для древнекитайской литературы и является здесь, вероятно, намеренной игрой слов. Наконец, как подчеркивает Чэнь Гуин, третий случай употребления термина *дао* в первой фразе представляет фактически новое понятие, присущее только учению Лао-цзы. Оригинальное прочтение предлагает Д. Лау, который разбивает эту фразу на две части: «О Пути можно говорить. Но это не будет постоянный Путь». Некоторые китайские комментаторы полагают, что в данной фразе повсюду имеется в виду именно «путь», «дорога». Им следует часть переводчиков, которые предлагают такое прочтение: «Путь, что можно пройти» (Н. И. Конрад, Е. А. Торчинов); или – совсем уже далеко от оригинала: «Путь, что кончается целью» (А. Кувшинов). Подобные парадоксы встречаются уже в древнедаосских памятниках. Например, в главе II «Чжуан-цзы» можно прочесть: «Великий Путь непроходим». Тем не менее предлагаемый здесь перевод (принятый подавляющим большинством современных исследователей) выглядит более соответствующим

общему контексту главы. В мавандуйских текстах начальная часть двух первых фраз выделена посредством служебного слова *e*, что придает ей большую законченность. Р. Хенрикс чрезмерно акцентирует эту особенность древних списков, предлагая в своем переводе: «As for the Way, the Way that can be spoken of is not the constant Way...»

2. Во 2-й строке Хэшан-гун сводит понятие «имени» к «богатству, знатности, почету и славе, высоким прозваниям в миру». Позднейшие китайские комментаторы приписывали ему более широкий смысл, отождествляя его, согласно даосскому трактату начала н. э. «Вэнь-цзы», со всем, что «записано на бамбуке и шелке и вырезано на металле и камне».

3. В 3-й строке понятия «начала» и «матери» для китайского читателя отстоят не так далеко друг от друга, как кажется читателю русскому. Графически иероглиф «начало» являет образ женского чрева. В упоминании же о «матери всех вещей» китайские комментаторы единодушно усматривают аллегория силы, которая «вскармливает все живое».

4. В 5-й строке во многих списках «Дао дэ цзина» в начале фразы отсутствует слово «посему» или «итак» (у А. Уэйли – «поистине»). Последний знак в строке (*мяо*) Ван Би трактует как «предел мельчайшего», а Хэшан-гун – как «самое главное в Пути», отождествляя последнее с «единым». Оба толкования приняты и в комментаторской традиции, и в западных переводах. Варианты русских переводов: «скрытая суть» (Н. И. Конрад), «чудесная тайна» (Ян Хин-шун), «тончайшая тайна» (Б. Б. Виногородский), «недоступное» (И. С. Лисевич), «утонченно-неуловимая сущность» (А. А. Маслов).

5. Конструкция фраз в 5-й и 6-й строках может быть понята двояко. Ван Би и Хэшан-гун предлагают прочтение, принятое в данном переводе, причем Ван Би связывает «отсутствие желаний» с пребыванием в «пустоте». Выражение «не имея желаний» встречается также в III, XXXVII, LVII главах «Дао дэ цзина». По мнению комментатора XIII века У Чэна, слово «его» относится здесь к внутреннему совершенству (*дэ*) мудрого: «отсутствие желаний» позволяет узреть «сокровенную утонченность» совершенства, каковая есть Путь; наличие же желания соответствует отклику мудреца на воздействия вещей и «использованию совершенства». Между тем, начиная с эпохи Сун, большинство старых комментаторов и целый ряд современных толкователей и переводчиков объединяют в обеих строках первые два знака, получая понятия «постоянного отсутствия» (*чан у*) и «постоянного наличия» (*чан ю*). (Заметим, что, уже согласно «Чжуан-цзы», Лао-цзы учил о реальности как «постоянном отсутствии наличия».) В ре-

зультате две эти фразы читаются следующим образом: «В постоянном отсутствии созерцаем его утонченность. В постоянном наличии созерцаем его явленность». Перевод Вин-тсит Чана гласит: «Посему, пусть всегда будет небытие, чтобы мы могли видеть их утонченность, и пусть всегда будет бытие, чтобы мы могли видеть их проявления». Правда, грамматическая конструкция фразы при таком прочтении отчасти теряет целостность. Между тем мавандуйские тексты свидетельствуют против подобной трактовки: после слова «желание» в них стоит субстантивная частица *e*, знаку *цiao* в них предшествует слово *co* (все), которое придает ему глагольное значение, а сам иероглиф *цiao* имеет несколько другое начертание, которое сближает его с глаголом «искать». Таким образом, речь здесь идет о том, что «ищут (видят вовне?) люди». Р. Хенрикс в своем переводе попытался учесть эту особенность мавандуйских списков, не избежав, однако, модернизации: «Те, кто постоянно имеет желанья, тем самым будут видеть лишь то, что хотят видеть». В более осторожной форме сходное прочтение было предложено А. Уэйли: «Тот, кто не освободился от желания, может видеть лишь то, что получается в конце». Указанная трактовка восходит еще к Чэн Сюаньину, полагавшему, что здесь речь идет о тех, кто «видит только наличное и не понимает, что все наличествующее пустотно». Среди отечественных переводчиков ее разделяет И. С. Лисевич: «Кто вечно во власти страстей, зрит лишь предельное». Тем не менее большинство китайских комментаторов, особенно даосской ориентации, никогда не сводили рассматриваемые строки к оппозиции истинного и ложного взглядов. Отметим, что последние знаки в этих строках (соответственно, *мяо* и *цiao*) рифмуются. В сущности, оба понятия указывают на общую для всей китайской традиции идею двуединства начала и конца, сокровенного и явленного, субстанциального и функционального, беспредметного и предметного аспектов Великого Пути.

6. Китайские комментаторы приписывают иероглифу *цiao* (в переводе: «исход») значение «выход на поверхность», «окончание», «видимость». И Хэшан-гун, и Ван Би, и Чэн Сюаньин дают для него глосс «приходить к концу». Согласно Хэшан-гуну, речь идет о том, чтобы «созерцать то, в чем завершается повседневная жизнь». Средневековый комментатор Ли Сичжай отождествляет «утонченность» с Великим Путем и «отсутствием», а «исход» – с Малым Путем и «наличием». По мнению же Чжу Цяньчжи, знак *цiao* следует заменить на аналогичный, но пишущийся с ключом «солнце» и означающий свет луны или отсвет (sic!) белой яшмы. Имеется в виду, очевидно, нечто явленное (противостоящее сокровенной утонченности), и притом призрачное. Вместе с тем в

комментаторской традиции весьма влиятельным было мнение Лу Дэмина, который трактует знак *цяо* как «граница», «окончание» (у Е. А. Торчинова – «предел», у И. И. Семененко – «окраина»). Дэцин усматривает здесь связь с понятием Великого Предела, свойственного каждой вещи, то есть вездесущей предельности существования. Речь идет о предельности, которая представляет собой предел проявления реальности – своего рода «тень» реальности, «отблеск» внутреннего света. Согласно Дэцину, «в каждом событии и явлении повседневной жизни нужно прозревать действительную оконечность Пути, ибо нет места, где бы не было Пути». В даосской традиции оба указанных у Лао-цзы модуса существования («отсутствие» и «наличие» желания, созерцание «утонченности» и созерцание «очевидности») трактуются как два равноценных аспекта духовного совершенствования, причем, согласно Цао Синьи, «обладание желанием» соответствует второй стадии «сокрытия Пути», а именно: сокрытию сокрытости и «возвращению к корню». Лао-цзы, подчеркнем, отнюдь не проповедует пассивность и квиетизм.

7. Некоторые комментаторы и переводчики следуют другой разбивке фраз в 6-й и 7-й строках, разделяя знаки «совместно» и «являться». В таком случае эти фразы переводятся следующим образом: «Эти двое – одно и то же, но, появившись, они имеют разные имена» (перевод Вин-тсит Чана). Между тем в мавандуйских списках отсутствует противительный союз «но», и каждая из последних четырех строк состоит из четырех знаков, что придает им характер финальной части, своего рода ритмического каданса всей главы. Таким образом, мавандуйские тексты подтверждают преобладающее толкование данного фрагмента, принятое и в нашем переводе.

8. В 9-й строке знак *сюань* изначально означал фиолетовый или «черный, смешанный с красным» (пояснение Люй Хуэйцина), – цвет небосвода в сгущающихся сумерках и по традиции выступал обозначением бездонной, но невидимой, абсолютно прозрачной глубины небес. Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Сокровенное – это Небо. Здесь говорится о том, что люди, которые обладают и не обладают желаниями, в равной мере принимают воздух от Неба». Согласно Ван Би, *сюань* означает «мрак, безмолвие, отсутствие», общий исток «начала» и «матери» всех вещей. Эта сокровенность бытия, однако, не равнозначна небытию и принципиально неназываема. Су Чэ трактует понятие *сюань* как нечто «отдаленное и не имеющее предела», У Чэн – как нечто «отдаленное и недоступное знанию». Большинство позднейших комментаторов подчеркивают, что речь идет о «сведении воедино отсутствующего и присутствующего», «силы Инь и силы Ян». Между тем граммати-

ческая структура фразы в 9-й строке располагает к тому, чтобы рассматривать знак *сюань* как глагол. Ученый Ян Сюн, живший на рубеже нашей эры, разъясняет смысл термина *сюань* в следующих словах: «Сокровенное – это то, что охватывает все роды вещей и не выказывает своего образа». Младший современник Ян Сюна, Чжан Хэн, предлагает такое толкование: «Сокровенное – это то, что не имеет формы и является корнем таковости сущего (*цзы жань*); ничто не может быть прежде него». Согласно Чэн Сюаньину, *сюань* – это «нечто предельно глубокое и предельно отдаленное, и оно означает несвязанность». Следуя уже сложившейся к его времени традиции, Чэн Сюаньин трактует знак *сюань* в глагольном смысле и рассматривает его как ключевое понятие в духовной практике даосизма. Позднейшие комментаторы толкуют принцип «сокрытия сокрытия» как две последовательные стадии совершенствования, в результате чего «забываются и внутреннее состояние, и внешние вещи, а повсюду есть только утонченное» (Дэцин). Отметим, что древнее начертание знака *сюань* являет картину двух помещенных друг над другом пересекающихся кругов под крышкой (то есть во внутреннем, сокровенном пространстве). Два выточенных из яшмы и вложенных друг в друга кольца – один из главных атрибутов даосского учителя.

9. Знак *мяо* обычно переводится в западной литературе как «утонченности» (*subtleties*), во французском переводе Дуйвендака – *les prodiges*. Другой – и менее точный – вариант перевода: «чудеса», «тайны», «сокрытые сущности». В даосской традиции это слово имеет особый технический смысл, касавшийся природы «истинного видения» (см. с. 33–34 наст. изд.) Вместе с тем в данном предложении оно упоминается выше как антитеза «исходу», или «явленности» сущего. В предлагаемом переводе учтено и это обстоятельство, что заставило переводчика отказаться от буквального прочтения последней строки: «Врата всего утонченного».

10. В данной главе строки рифмуются попарно, а именно: 1-я рифмуется со 2-й, 3-я – с 4-й, 5-я – с 6-й и т. д.

Комментарии

«Постижение Пути» – так определена тема данной главы в комментарии Хэшан-гуна. («Постижение» здесь буквально означает *воплощение*, ибо истина Пути постигается в живой непосредственности опыта и не может быть отделена от нее.) В бытии и в сознании (именно: в *бытийственном* сознании Пути) существует некая точка абсолютного покоя или, скорее, всеобъемлющая перспектива всеединства, совершенной уравновешенности, взаимной обратимости или взаимной проницаемости всех моментов

существования. В этой перспективе присутствие и отсутствие, именуемое и неименуемое, очевидное и сокровенное в своей утонченности оказываются собранными воедино, хотя в этой необозримой перспективе круговорота бытия, взятого как целое, отсутствующее и безымянное выступает условием всего наличного и предметного. Тот, кто движим желанием явить реальность и уразуметь ее, будет воспринимать только поверхность вещей и знать лишь то, что сам определит предметом своего знания. Эта предметная деятельность человечества, однако, *не* отделена от истины бытия, а ограничивается лишь явленным измерением сущего. В конечном счете Великий Путь превосходит различие между наличным и отсутствующим, известным и неизвестным, мыслью и бытием, духом и материей. Он есть реальность метасимволическая, не-двойственность чистой духовности и чистой вещественности. Эта реальность *не* отличается от «праха мира», но и не тождественна ему (см. главу IV).

Ван Би разъясняет: «Все наличное исходит из отсутствующего. То, что не имеет формы и имени, – это начало десяти тысяч вещей. То, что имеет форму и имя, есть мать всего сущего: оно растит, вскармливает и приводит к завершенности. То и другое исходят из сокровенного». Понятие «очевидности» (или «окраины») Ван Би трактует как «возвращение к концу», то есть «предел» кругового развертывания Великого Пути. Поэтому «постоянное наличие желания», согласно его интерпретации, позволяет дойти до конца в познании, «узреть границу сущего».

Комментарий Ли Сичжая: «Желая созерцать утонченное, мы входим в утонченность и возвращаемся к отсутствию. Желая созерцать явленное, мы выходим в явленность и пребываем в наличествующем. Утонченность – это исход, исход – это утонченность. Наличествующее – это пустота, пустота – это наличествующее. В своем корне они подобны, в своих ветвях они различны. Когда мы достигаем сокровенности в сокровенном, мы можем пребывать среди всех утонченностей. Тогда и в отсутствующем и в наличествующем будет без разбора только утонченное».

Цао Синьи отождествляет «постижение Пути» со «срединностью», точкой «прямыни и равновесия человека», а также «великой всеобщностью», собранностью воедино явленного и сокрытого. В свете Великого Пути, заключает учитель Цао, «вся вселенная и вся вечность времен – это не что иное, как утонченное бытие подлинной пустоты», где сущее и не-сущее не противостоят друг другу.

II

Когда в мире узнают, что прекрасное – прекрасно, тотчас
появляется уродство.
Когда в мире узнают, что доброе – добро, появляется зло.
Наличное и отсутствующее друг друга порождают.
Трудное и легкое друг друга создают.
Длинное и короткое друг друга выявляют.
Высокое и низкое друг друга устанавливают.
Музыка и голос друг другу откликаются.
Предыдущее и последующее друг за другом следуют.
Так будет всегда.
Посему премудрый человек предается делу надеяния
И претворяет бессловесное учение.
Десять тысяч вещей созидают – и он ничего не
отвергает,
Рождают – и он ничем не владеет.
Все свершают – и он за это не держится.
Успехи приходят – и он не помещает себя в них.
Он ни в чем не пребывает – и от него ничто не уходит!

Примечания к переводу

1. В мавандуйском тексте А в 1-й строке отсутствует знак *чжи* («это»), и в результате фраза читается несколько иначе: «Когда в Поднебесной узнают, что прекрасное прекрасно...». Кроме того, в обоих мавандуйских текстах, а также в тексте из Годяня во 2-й строке сказано просто: «Когда все узнают доброе, появляется недоброе». Вероятно, мы имеем дело с ошибками переписчиков.

2. Строки 3 – 8 написаны четырехсловным размером и в некоторых случаях рифмуются.

3. В 5-й строке список Хэшан-гуна и мавандуйские тексты содержат знак *син* («форма», «образ»), тогда как в тексте Ван Би фигурирует знак *цзяо* («сравнивать», «противопоставлять»), который вовсе не употреблялся в древности. Кроме того, слово *син* рифмуется с последним словом следующей строки *цин*. Слова «длинный» (*чан*) и «короткий» (*дуань*) имеют также значение «преимущество» и «недостаток», «сильные» и «слабые» стороны.

4. В 6-й строке в мавандуйских списках фигурирует знак *ин* («наполнять») вместо знака *цин* («опрокидывать») в традиционной версии. Этот вариант принимается большинством современных публикаторов «Дао дэ цзина». Значение традиционного термина трактуется переводчиками по-разному: «взаимно соотносятся» (И. И. Семененко), «друг к другу тянутся» (И. С. Лисевич), «служат друг другу» (А. Кувшинов), «give content to one another»

(М. ЛаФарг).

5. Строка 9 отсутствует в традиционном тексте «Дао дэ цзина», а также в тексте из Годяня и добавлена здесь на основании мавандуйских списков.

6. В 10-й строке в оригинале фигурирует общепринятое в древнем Китае наименование мудреца – *шэн жэнь*. Данный термин обычно переводится в русскоязычной литературе словами «совершенномудрый» или просто «мудрец». Мы следуем предложенному И. И. Семененко словосочетанию «премудрый человек», имея в виду, что мудрость Великого Пути превосходит обыденное человеческое разумение.

7. В 12-й строке в списке Фу И, в одном из дуньхуанских манускриптов и в некоторых других списках говорится: «и он стоит в начале» или «впереди». Однако выражение «ничего не отвергает» в сходном контексте повторяется в гл. XXXIV.

8. Строка 13 отсутствует как в мавандуйских списках, так и в годяньском тексте, поэтому с большой степенью вероятности можно предположить, что она является позднейшим добавлением. Хэшан-гун, а вслед за ним многие комментаторы и переводчики полагают, что здесь и далее речь идет о мудреце-правителе, так что следует читать: «Он порождает всю тьму вещей, но не стремится владеть ими...» (Вин-тсит Чан). Вариант Р. Хенрикса: «Он действует ради них, но не делает их зависимыми. Он свершает их предназначение, но не помещает себя в них».

Комментарии

Ни к чему не стремись и ничего не отвергай в жизни. Тот, кто щеголяет своим умом, выказывает лишь собственную глупость. Тот, кто хочет казаться красивым, будет выглядеть уродом. «Премудрый человек» Лао-цзы достигает всеобъемлющего видения и не разделяет мир на противоположности. Он пребывает в средоточии всеобщего круговорота, в «оси Пути». Оттого же он способен признавать за каждой вещью, каждым моментом существования их полную самоценность. Он никого и ничего не утешает, но, напротив, предоставляет всему существу свободу быть тем, что оно есть или, проще говоря, свободу быть... Он и сам свободен *от* всего, чтобы быть свободным *для* всего. Традиционное название этой главы – «Питание жизни».

Комментарий Ван Би: «Человеческое сердце радуется красоте и ненавидит уродство. Прекрасное и уродливое – как радость и гнев, а доброе и недоброе – как истина и ложь. Радость и гнев растут из единого корня, истина и ложь исходят из одних ворот, поэтому их нельзя рассматривать по отдельности...

Таковость сущего сама в себе полна, и когда ее претворяют нарочно, терпят неудачу. Мудрость сама себя обосновывает, и когда ее применяют к делу, она становится ложью. Когда всем пользуются, следуя вещам, успех приходит сам собой».

Комментарий Ли Сичжая: «В этой главе говорится о нашей изначальной природе, которая существует прежде, чем появятся вещи. Что же в ней красивого и уродливого, благого и худого? Однако коли есть жизнь, вслед ей появляются формы и имена. Все знают, что красивое – красиво, но не знают, что понятие об уродстве рождается вслед за понятием о красоте. Исповедовать бессловесное учение означает всегда держаться единого и никогда не держаться единого, все время делать, ничего не делая, и говорить, не говоря».

Цао Синь разъясняет смысл этой главы в следующих словах: «Даосские учителя говорят: “Когда идешь, сидишь или лежишь, не отвлекайся от этого”. Что такое “это”? Не что иное, как наш подлинный дух и небесная природа. От них нельзя отвлекаться ни на мгновение. Это подлинность, в которой нет ни добра, ни зла, и пестование ее требует “сохранения срединности”. Как только появляются мысли и образы, тотчас проваливаешься наружу и оказываешься привязанным к этим образам. В этой главе говорится о том, как от противопоставления наличного и отсутствующего возвратиться к подлинному единству, воплощенному в сохранении срединности. Только премудрый способен рождать и действовать, претворять Путь и воздвигать его совершенство (дэ), а в себе самом ничего не иметь».

III

Не возвышайте «достойных» –
Тогда люди не будут соперничать.
Не цените редкостные товары –
Тогда люди не будут разбойничать.
Не выставляйте напоказ привлекательные вещи –
Тогда в людских сердцах не будет смущения.
Вот почему премудрый человек, управляя людьми,
Опустошает их головы
И наполняет их животы,
Ослабляет их стремления
И укрепляет их кости.
Он всегда делает так, что у людей нет ни знаний, ни желаний,
А знающие не осмеливаются что-либо предпринять.

Действуй неделанием – и во всем будет порядок.

Примечания к переводу

1. В 1-й строке упоминаются «достойные» (*сянь*), к которым в конфуцианской традиции относили тех, кто достоин государственной службы. Ван Би поясняет, что имеются в виду «умелые люди». В комментарии Хэшан-гуна к этой категории причислены те, кто «отбрасывает естество и почитает изящные манеры, увлекается спорами, произносит красивые речи, отворачивается от Пути и жаждет власти». Дэцин указывает, что «почитание достойных» вызвано «жаждой славы», которая порождает соперничество среди людей.

2. В одном из древних списков «Дао дэ цзина», который восходит к Ван Би, в 3-й строке сказано просто: «Не цените редкостные товары». Ма Сюйлунь предложил считать именно этот вариант аутентичным. Правда, мавандуйские и традиционный списки в этом месте совпадают.

3. В 4-й строке в ряде древних списков говорится «разбойничьи действия».

4. В 6-й строке в мавандуйском тексте В сказано: «в людях не будет смущения». В списке Хэшан-гуна и в тексте «Хуай Нань-цзы» значит, наоборот, «в сердцах не будет смущения». Я следую редакции Ван Би.

5. Строки 6 – 9 рифмуются. Их можно прочесть как наставления, относящиеся к самому «премудрому человеку», то есть правителю, что, впрочем, не меняет существа дела, ведь, по словам Лао-цзы, «у премудрого человека сердце подобно сердцу народа».

6. В 8-й строке говорится буквально об «опустошении сердца». Древние китайцы считали «сердце» вместилищем разума. Китайские толкователи единодушно отождествляют «опустошение сердца» с его «упокоением» и «отсутствием желаний». Чжан Чжуньюань переводит: «дает отдохновение уму» (*relaxing their minds*). Что же касается «наполнения живота», то Хэшан-гун разъясняет смысл этого наставления в следующих словах: «Лелеять в себе Путь, обнимать единое, хранить в себе пять видов духов». В даосской традиции «пустота в сердце» и «наполненность в животе» являются важными принципами психофизического совершенствования. Авторы переложений «Дао дэ цзина» на современный китайский язык нередко смягчают смысл оригинала в этом месте, говоря, как Жэнь Цзиюй, о «насыщении желудка».

7. В мавандуйском списке 10-я строка выглядит следующим образом: «Он делает так, что знающие не осмеливаются что-либо предпринимать – и все».

8. В мавандуйском списке в 14-й строке отсутствует выражение «действуй неделанием», а сказано просто: «Тогда во всем будет порядок». Смысл понятия неделания Хэшан-гун разъясняет следующим образом: «Не делай ничего произвольно, действуй, следуя течению событий». Дэцин замечает, что у Лао-цзы последняя строка главы часто резюмирует содержание всей главы.

9. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

В этой главе излагаются, по определению Хэшан-гуна, принципы «успокоения народа». Мудрый правитель, по Лао-цзы, не подстрекает людей к соперничеству, не обольщает их наградами и не запугивает наказаниями. В конце концов и то, и другое бессмысленно: злодея никакими наказаниями не утешить, а порядочный человек и без наград будет трудиться честно. Цель мудрого правления состоит в достижении или, скорее, возвращении к органической цельности жизни. Для этого потребно разумное ограничение претензий рассудка – источника чрезмерных желаний. Великий Путь мироздания исключает всякое насильственное, нарочитое действие и сам собою осуществляется там, где нет соблазнов, порождаемых богатством, властью или славой. Политики же, которые призывают к «прогрессивному развитию» и «общественным инициативам», просто не ведают, что творят: рано или поздно они станут жертвой собственной близорукости. Секрет успешной политики – в «упорядочивании себя» (по-китайски буквально: «упорядочивании своего тела»). Хэшан-гун поясняет: «Премудрый человек управляет государством как собственным телом. Он устраняет желания и прогоняет заботы. Он умиротворен и безмятежен, скромен и уступчив и не прибегает к силе. Если преобразующее влияние внутреннего совершенства (дэ) достигает своего предела, люди обретут покой». Но надо иметь в виду, что Лао-цзы говорит не о технике духовного совершенствования, а об условиях, делающих это совершенствование возможным. Заниматься йогой, не сделав сознание «пустым», – все равно что, как выразился один позднейший писатель, «отгонять мух тухлятиной». А тот, кто воплотил в себе покой, уже не нуждается ни в какой технике.

Комментарий Вэй Юаня: «Сущность Пути – пустота, а польза его идет от слабости. К тому, что наполнено и крепко, не нужно применять никаких действий. Поэтому наполненным может быть только живот, а крепкими могут быть только кости. Пустота и слабость должны принадлежать сердцу и воле, а наполненность и прочность – тому, чем нельзя пользоваться».

Цао Синьши приводит разъяснения Цзян Шэна и Хуан Чжэньжэня.

Цзян Шэн: «Когда в сердце нет пустоты, много корыстных желаний. Когда живот не наполнен, страдаешь от голода. Когда стремления не ослаблены, тебя бушуют фантазии. Когда кости не крепки, в теле слабость. Опустоши сердце – и сердце охватит собою даже то, что превосходит Великий Предел, ничего не имея в себе. Наполни живот – и живот заполнит все пространство между Небом и Землей, вместив в себя все сущее. Сделай стремления слабыми – и сможешь оставить себя и следовать за другими, став тем самым благородным мужем. Укрепи кости – и сможешь нести на себе вселенную, стоять на земле и упираться в небо».

Хуан Чжэньжэнь: «Премудрый человек затыкает глаза и уши и устраняет нечестивую самость. Он удерживает Единое, чтобы сделать пустым сердце. Когда сердце пусто, есть основа для взращивания эликсира бессмертия. Когда же растет энергия Ян, наполняется живот, и тело достигает завершенности. Премудрый человек не-знает и не-желает, так что народ тоже лишен знания и желаний. Он весь без остатка возвращается к первоначальной цельности, и тогда он может все делать, не делая ничего».

IV

Путь – все вмещающая в себя пустота,
Пользуйся ею – и она как будто не переполняется.
О, бездна! Предок десяти тысяч вещей!
Тупит свои острые края,
Развязывает свои узлы,
Смирняет свое свечение,
Уподобляется своему праху.
Неуловимое! Оно как будто существует вечно.
Я не ведаю, чье оно дитя.
Кажется, оно предшествует Верховному Владыке!

Примечания к переводу

1. В большинстве западных переводов свойство Пути, упоминаемое в 1-й строке, передается словом «пустой». Однако употребленный здесь знак *чун* отличается от наиболее распространенных в даосской литературе обозначений пустоты (*сью*, *кун*). Исходное значение термина *чун* – пустота в сосуде или пустота

чаши. И. С. Лисевич так и переводит: «Путь есть вместилище сосуда». Речь идет, стало быть, о «полезной» пустоте, которая предоставляет человеку пространство для деятельности. Иероглиф чун означает также «пронзать», «заполнять», и в этом качестве соотносится с таким важным определением Пути, как способность «сообщать», пронизывать различные планы бытия (*тун*), быть осью мирового круговорота. *Дао* у Лао-цзы обладает свойством, говоря языком супрематиста К. Малевича, «скважности». Наконец, Хэшан-гун, Чэн Сюаньин и ряд других толкователей отождествляют указанную «пустотность» с «серединой» (тот же знак, но без ключа «вода»). Согласно Хэшан-гуну, начальная строка означает, что Путь всегда «скрывает себя, и его польза – в средоточии». Чэн Сюаньин дает сходное толкование: «Путь пребывает в середине, и им пользуются без пресыщения». Нань Хуайцзинь сравнивает это действие Великой Пустоты с непрерывным течением вод, благодаря которому в конце концов образуется безбрежная и бездонная пучина.

2. Во 2-й строке Хэшан-гун дает к знаку *хо* глосс «постоянно», что большинство современных исследователей считают ошибочным. В «Книге Перемен» этот знак систематически употребляется в значении «вроде бы», «как будто», что соответствует контексту данной главы. Д. Лау переводит: «Когда пользуешься им, что-то есть». Б. Карлгрен предложил нетрадиционное прочтение 2-й строки. По его мнению, здесь речь идет о «том, кто использует» пустоту *дао*. Основываясь на версии Б. Карлгрена, М. ЛаФарг предлагает следующий перевод: «Кажется, что тот, кто будет пользоваться им, не будет обладать стабильностью». Между тем в мавандуйском тексте В (текст А в этом месте не поддается прочтению) и в ряде древних списков вместо знака *хо* употреблен знак «иметь» (*ю*). Смысл фразы меняется не существенно: «Пользуйся им, и никогда не понадобится вновь его наполнять» (Р. Хенрикс). В даосизме главным свойством «всепроницающей пустоты» Великого Пути является ее способность «вмещать в себя все сущее». Отсюда и заявление о том, что эта пустота «никогда не будет заполнена» (более простое толкование, предлагаемое Сюй Каншэном). Вследствие табу на написание имени императора Ханьской династии Хуэй-ди (194–187 до н. э.) знак *ин*, фигурирующий в мавандуйских текстах, был заменен на сходный по смыслу знак *мань*.

3. Знак «бездна» (*юань*) в 3-й строке встречается в обоих мавандуйских текстах, а также в дуньхуанском списке. Пояснение Хэшан-гуна: «Путь – это непостижимо глубокая бездна». С эпохи Тан, вследствие табуирования данного знака, последний был заменен на знак «глубокий» (*шэнь*).

4. «Предок» (*цзун*) – распространенное в древней даосской литературе наименование сущности Пути как предельной цельности бытия и полноты духовной практики.

5. Строки 4 – 7 повторяются в главе LVI (см. там же комментарии). В них обозначена главная тема мировоззрения Лао-цзы – не-различение Пути и мира вещей. Отметим, что здесь подчеркивается слитность духовных качеств мудрого со *своей* «пылью», видимостью или «острием», обозначающими качества предметного мира.

6. Строку 4 Хэшан-гун понимает как совет умерить свое тщеславие, ибо Путь «сокрушает поползновение к славе».

7. Знак *фэнь* в 5-й строке, передаваемый здесь словом «узел», соотносится с душевной стесненностью, порождаемой неистовством чувств. Согласно пояснению Хэшан-гуна, данный термин означает «связанность гневом».

8. Строку 6 Хэшан-гун комментирует следующим образом: «Пусть даже имеется собственное разумение – его надо скрывать, не следует его блеском смущать людей». Дэцин, соглашаясь с этим толкованием, замечает, что мудрец «светит внутренним светом» и потому кажется «как бы помраченным». О понятии «свечение» см. примеч. к гл. LII. В русских переводах данное понятие передается словами «умеряет» (Е. А. Торчинов), «смягчает свой свет» (И. И. Семенов). Тем не менее русское «смиряет» и семантически, и по своему культурному подтексту наиболее близко китайскому понятию *хэ*.

9. Слово «неуловимое» в начале 8-й строки в древних словарях трактуется как просто «отсутствующее». Си Тун толкует его как «незримое». Ему приписывают также значение «глубокое». Конец той же строки в версии Хэшан-гуна гласит: «кажется, будто существует», в версии Ван Би: «кажется, временами существует». В ряде списков говорится просто «вечно существует». Принятый здесь вариант встречается в списке «Дао дэ цзина» из Дуньхуана.

10. Знак *сян* (образ) в 10-й строке, которому позднейшие комментаторы единодушно приписывают значение «подобный», «как будто», понимался в древности как нечто «вдруг увиденное», то есть некий первообраз. Согласно ученому сунской эпохи Ван Аньши, он обозначает «начало существования формы». Термин *сян* занимает важное место в «Книге Перемен», где один раз он определяется просто как «то, что видно». В западных переводах ему обычно соответствуют слова «образ», «символ», «форма». Некоторые западные переводчики, в частности А. Уэйли, Я. Дуйвендак, И. С. Лисевич, все-таки усматривают здесь сообщение о «невещественном образе», но их позиция не имеет широкой поддержки среди специалистов. Для китайских комментаторов вы-

ражение «как будто» – не признак сомнения, но по-своему устойчивое и четкое определение реальности, которая столь же внутренне определена, насколько неопределенным остается ее внешний образ. Подробнее об этом понятии см. с. 34–35 наст. изд.

11. Верховный Владыка (*ди*) – имя верховного божества, восходящее к эпохе Шан.

12. В этой главе рифмуются строки 1 – 3, 5 – 7, 8 – 10.

Комментарии

Глава содержит деликатные, требующие тщательного продумывания суждения о природе Великого Пути как *вечнопреемственности отсутствующего*. В ней обозначен ряд фундаментальных положений феноменологии *дао*. Путь как онтологическая первичность и деятельная беспредметность, его «прикровенность» и свойство предшествовать всему сущему, его уподобление «пыли» микровосприятий бодрствующего духа (ср. понятие «множества утонченностей» в гл. I) и, наконец, «великое сомнение», сопутствующее моменту самопознания беспредметного духа, который предопределяет, не переходя в него, мир культуры. Название, данное этой главе Хэшан-гуном – «Без истока», – заставляет вспомнить попытки современной философии преодолеть метафизику «первоначала», «субстанции» или «истинно-сущего».

Ван Би комментирует эту главу в патетических словах, звучащих как панегирик «вечно иному»: «Тот, кто управляет семьей только как семьей, не достигнет полноты семьи. Тот, кто управляет государством только как государством, не достигнет полноты государства. Тот, кто напрягает силы при переноске тяжестей, не умеет использовать свои силы. Даже если человек знает, как управлять вещами, но не знает принципа (*дао*) использования сразу двух начал, он не обретет целостности. Земля наполняет жизнью все формы, но если она не будет следовать Небу, она не приведет к завершению свой покой. Небо – это образ семени сущего, но, если не будет следовать Пути, оно не сбережет свое семя. Когда пользуются пустотой, ее не могут исчерпать. Эта неисчерпаемость есть поистине предел. Форма ее велика, а никого не обременяет. Деяния ее величественны, а переполнить ее не могут. Притупляет острые края, а ущерб не наносит. Развязывает узлы, а усилий не прилагает. Смиряет сияние, а тело не пачкает. Сливается с пылью, а подлинности не теряет. Небо принимает ее образ, полнота жизни (*дэ*) не может ее превзойти, Небо и Земля не могут ее достичь. Разве не предшествует она Верховному Владыке?»

Средневековый ученый-даос Ли Жун, следуя отождествлению «пустоты» с «серединой», истолковывает смысл данной главы в следующих словах: «Путь середины и согласия не пуст и не полон, не наличествует и не отсутствует, но превосходит и то, и другое. Лао-цзы употребил лекарство “Пути Середины”, чтобы искоренить болезни двух крайностей!. Когда болезнь проходит, лекарство выбрасывают; когда от крайностей отходят, забывают о Середине и приходят к Великому Отсутствию».

Хуан Чжэньжэнь: «Как сказать (дао) об этой истине (дао)? Существует прежде Неба и Земли, смешивается с пределом пустоты и отсутствия. Такова сокровенная утонченность Пути. Это не более чем первозданный хаос, не вышедший наружу, великая цельность, еще не потерпевшая ущерба, чистая пустота Единого Дыхания – и не более того».

Цзян Шэн: «Кажется, что он существует прежде Верховного Владыки. Из этого явствует, что Лао-цзы сам говорит о своем происхождении, сам свидетельствует о своем совершенстве и сам рисует свой образ. И картина эта живая, точно дракон является взору. Здесь говорится: “как будто”, “вроде бы”, “кажется” – так дракон то появится, то скроется, в разное время покажет то рога, то когти, давая понять людям, что он – безмерен».

V

Небо и Земля не обладают человечностью,
Для них вся тьма вещей – что соломенные собаки.
Премудрый человек не обладает человечностью,
Для него все люди – что соломенные собаки.
Пространство между Небом и Землей
Подобно кузнечным мехам:
Пустое – а нельзя его устранить,
Надави на него – и из него выйдет еще больше.
Кто копит знания, тот скоро утомится,
Так не лучше ли держаться срединности?

Примечания к переводу

1. *Человечность* – фундаментальное понятие конфуцианской этики, мера всех добродетелей. Китайские комментаторы понимают отсутствие «человечности» у Неба и Земли как отсутствие особой симпатии к чему бы то ни было и как безупречное следование «таковости сущего». Это мнение развивает, в частности, У

Чэн: «Совершенство Неба и Земли есть великая всеобщность, и она не имеет никаких личных пристрастий. В отношении вещей оно полагается на то, что они сами рождаются и превращаются. Так же относится к народу и премудрый человек».

2. *Соломенные собаки* – имеются в виду изготовленные из соломы чучела собак, которые с надлежащим почтением приносили в жертву духам, а по окончании церемонии выбрасывали за ненадобностью. Лао-цзы, при всей его неприязни к «людским делам» и недоверии к житейским формальностям, не мог освободиться от мысли, что мир устроен по законам ритуала.

3. Китайские комментаторы понимают образ кузнечных мехов как аллегория «таковости» бытия.

4. Заключительный знак в строке 7 (*цюй*) означает буквально «сжиматься», «сходить на нет». Он рифмуется с последним словом 8-й строки (*чу*).

5. Строки 5 – 8 встречаются во фрагментах книги Лао-цзы из Годяня, причем там они в точности соответствуют традиционному тексту. Это обстоятельство косвенно подтверждает предположение Д. Лау о том, что данная глава представляет собой результат соединения двух разнородных фрагментов по чисто формальному признаку – упоминанию о «Небе и Земле».

6. В начале 9-й строки в традиционном списке сказано: «Много говорить». В даосской традиции эту строку толковали обычно следующим образом: «Тот, кто много говорит, истощит свои жизненные силы». Между тем в мавандуйских списках, а также в тексте древнего даосского трактата «Вэнь-цзы», списке Чэн Сюаньина и в тексте на стеле в храме Лунсин говорится: «Много слышавший» (то есть «много узнавший» или «желающий много знать»). Я следую Сюй Каншэну, который считает аутентичной именно эту версию. В таком случае последний знак в строке следует понимать не как «истощаться», а как «утомляться», «исчерпывать свое желание познавать». Знак *шу* (букв. «число», «много раз») Ван Би связывает с понятием «принципа», или «истины» (*ли*), а Хэшан-гун поясняет: «Много говорить – вредить себе». В древних текстах этот знак мог быть взаимозаменяем со знаком «искусство» (*шу*), что позволяет прочесть данную фразу (в ее традиционном написании) следующим образом: «Кто много говорит, тот (попусту) растратит свои силы». Между тем У Чэн расценил этот иероглиф как фонетическое заимствование знака *су* (быстро). Его предложение поддержано рядом современных исследователей и принято большинством западных переводчиков.

7. В последней строке я, следуя Б. Б. Виногородскому, перевожу китайское понятие *чжун* («середина», «центр») словом «срединность». По поводу этой фразы Хэшан-гун поясняет: «Лучше хра-

нить совершенство внутри, питать дух, бережно относиться к жизненной силе (*ци*) и мало говорить». Люй Хуэйцин толкует выражение «держаться срединности» следующим образом: «Не присутствовать и не отсутствовать, не брать и не давать, а соответствовать Пути. Кто непроизвольно умеет держаться срединности, тот знает, о чем говорят все слова». У Чэн соотносит это понятие с внутренним пространством кузнечных мехов, которые упоминаются, выше. Наконец, Гао Хэн указывает, что этот иероглиф мог обозначать в древности различные записи и видит здесь подтверждение легенды о том, что автор «Дао дэ цзина» был смотрителем придворных архивов. В большинстве западных переводов здесь говорится о «центре» или о «том, что внутри». В конфуцианской традиции «срединность» обозначала состояние, когда чувства «еще не проявились». А. Уэйли переводит эту фразу как «лучше хранить то, что есть в сердце». Из современных китайских ученых такого толкования придерживаются Чжан Сунжу и Сюй Каншэн. Чжан Чжуньюань, руководствуясь теми же соображениями, переводит: «оставаться в состоянии, которое предшествует возбуждению». Из русских переводчиков этой версии придерживается А. А. Маслов.

8. В данной главе рифмуются последние четыре строки, представляющие собой своего рода ритмический каданс всего речения.

Комментарии

Люди создают свой мир из того, что знают, и защищают его своими словами. Для мыслителя, столь непреклонно преданного истине, как Лао-цзы, человеческая речь именно в той мере, в какой она призвана оправдать все «человеческое», есть только попытка *заговорить* реальность, которая вовсе не обязана соответствовать людским желанием. Напрасно люди убеждают себя, что владеют жизнью. На самом деле жизнь владеет ими, давая каждому его шанс пройти свой круг в ее вечном хороводе – и уйти навеки. Но держаться Срединности в бытии, *входить в себя* – это занятие, не имеющее конца и предела. В глубине незыблемого покоя, где человеческое в нас сходится с небесным, мы существуем воистину.

Комментарий Ван Би: «Небо и Земля полагаются на таковость бытия, не действуют и не производят, а все вещи сами между собой управляют и устанавливают порядок... Небо и Земля не рожают траву для зверей, но звери травой питаются; они не порождают собак ради людей, но люди едят собак. На вещи не оказывается никакого воздействия, но каждая вещь претворяет

свое назначение и сама в себе полна. А на мудрость, которая в самой себе ищет основу, полагаться нельзя. Чем больше действуешь, тем больше теряешь. Каждый устанавливает свое понимание, каждое событие порождает особое суждение, но тут нет ни понимания, ни свершения, и вот истощают себя. Когда же уподобляются кузнечным мехам и блюдут в себе соразмерность, не знают истощения. Откажись от своего “я”, положишься на других, и жизнь твоя станет истинной. А если мехи будут петть самовольно, то как они смогут соответствовать требованиям согласного пения?»

Комментарий Дэцина: «Те, кто рассуждает о Пути, не знают существа пустоты и того, что таково само по себе. Все эти споры и разговоры только уводят прочь от Пути. Вот почему сказано: “Многословие быстро истощится”. Лучше забыть слова и постичь сокровенное. Удержание срединности – это способ продвижения в Пути».

Цао Синьи, следуя традиции, называет темой данной главы «использование пустоты» и разъясняет смысл принципа «держаться срединности» словами Хуан Чжэньжэня: «Между Небом и Землей есть одна светлая пустота, в которой вращается все сущее. Оно то открывается, то закрывается, подобно кузнечным мехам, и вращается неудержимо, не ведая преград. Так же и подвижник Пути: он должен держаться срединности, обнимать единое, быть совсем пустым и не иметь следов, действовать непроизвольно, не ведая препятствий, смотреть назад и созерцать внутреннее. Наука удержания срединности – это воистину основа совершенствования, а суть ее – в пестовании подлинной энергии Единого Начала. В этом же заключается и секрет мудрого правления».

VI

Дух, клонящийся долу, не умирает;
Сие зовется Сокровенной Родительницей.
Врата Сокровенной Родительницы
Называются корнем Неба и Земли.
Вьется и вьется, такой переменчивый!
Пользу его исчерпать невозможно.

Примечания к переводу

1. В 1-й строке выражение «дух, клонящийся долу», обычно переводится как «дух долины». В мавандуйских текстах знак «доли-

на» (гу) в 1-й строке написан со знаком «вода», что образует иероглиф юй («купание», «омовение»). То же самое зафиксировано в списке Хэшан-гуна и некоторых других памятниках ханьской эпохи. По свидетельству Лу Дэмина, знак юй в этом месте истолковывали как «вскармливание» или «силу жизни». В комментарии «Сяньэр» термин «долина» отождествляется с половым возбуждением. Вместе с тем в целом ряде древних текстов встречается именно словосочетание «дух долины», каковое в китайской традиции всегда служило основой для отвлеченных суждений о смысле метафорического языка Лао-цзы. Еще у поэта VI века Юй Синя есть строка: «Пустота и отсутствие вскармливают дух долины». Позднейшие комментаторы единодушно считали образ «духа долины» аллегорией «пустоты», которая «все может вобрать в себя» (определение Чжу Си) и притом не владеет этим, не имеет пределов, не перестает быть, и, следовательно, «не умирает». Сочетание же понятий «дух» и «долина» трактовалось ими как двуединство «сущности» и ее «использования». Некоторые современные переводчики отходят от буквального значения данного образа, говоря о «тайне долины» (Р. Григг) или о «духовной реальности пустоты» (Чжан Чжунъюань).

2. Во 2-й строке употреблен знак *пинь*, что значит буквально «самка». Лао-цзы явно говорит здесь о женском начале в самом широком смысле – как силе рождения и жизненного роста. Гао Хэн толкует этот термин как «Мать всех вещей». Я следую И. С. Лисевичу, который переводит китайское понятие словом «родительница». Хэшан-гун отождествляет «сокровенное» с Небом и носом, а «самку» – с Землей и ртом, и его интерпретация положила начало истолкованию этой главы как методики медитации. Эту версию среди западных переводчиков особенно энергично поддержал А. Уэйли. Ван Би толкует данный образ как «предельную вещь», которая «пребывает внизу и хранит покой», «не может иметь имя» и в конце концов «составляет одно с Великим Пределом». Разъяснение Чжу Си: «Женственность – это то, что все в себя вмещает и может порождать. Это принцип сокровенной утонченности, означающий животворение живого». Несомненно, образ «Сокровенной Родительницы» стоит в одном ряду с метафорой «Матери всех вещей» и является одним из метафорических обозначений Великого Пути. Даосский комментатор Ван Ицин отождествляет «врата Сокровенной Женственности» с истокм круговорота сил Инь и Ян. Чжан Чжунъюань предлагает отвлеченный образ: «тайна пассивности».

3. В 5-й строке словосочетание *мянь-мянь* этимологически восходит к образу легкой, мягкой, эластичной шелковой пряжи. Толкование Чэн Сюаньина гласит: «*Мянь-мянь* – это образ очень тон-

кого и вечно тянущегося». Вторая часть фразы буквально гласит: «как будто существует». Комментатор танской эпохи Ли Янь поясняет: «Небесный корень, будучи вверху, не находится вверху, будучи внизу, не находится внизу, будучи в середине, не находится в середине, а порождает Единое дыхание подлинности». Предлагаемый перевод подчеркивает связь образов данной строки с ключевой для китайской традиции метафорой «вечно вьющейся нити», выражающей идею вечнопреемственности жизни. Хэшан-гун толкует две последние строки как наставление касательно дыхания в медитации: дышать нужно тихо и плавно, без усилий, и тогда жизненная сила организма будет возрастать. У Ван Би, как обычно, более отвлеченное толкование: «Вскармливают все вещи, а не утруждает себя». Некоторые современные толкователи (Гао Хэн, Чжан Сунжу) приписывают этому слову значение «иссякать», «исчерпывать себя».

4. Последнюю строку многие переводчики толкуют иначе: «Пользуясь им, не нужно прилагать усилий». Впрочем, «неисчерпаемая польза» в известной мере предполагает и отсутствие усилий. И. С. Лисевич связывает эту фразу с фигурирующим выше образом «корня», домысливая отсутствующую в оригинале, но вполне адекватную мировоззрению Лао-цзы метафору *корневища*: «Тонкие-претонкие, словно едва лишь существуют. А до конца не размотать».

5. Весь пассаж, кроме последней строки, имеет рифму, причем рифмуются между собой строки 1 и 2, а также 3 – 5.

Комментарии

Быть может, глубочайшая интуиция жизни скрывается в ощущении, что наше тело вмещает в себя *всю полноту* творческих потенций бытия и что поэтому человек призван не познавать жизнь, тем более не стеснять ее, а беречь ее божественную цельность. Жизнью нельзя овладеть, жизнь можно только... освободить. Хэшан-гун называет темой этой главы, одной из самых загадочных во всей книге, «Приведение образа к завершению».

«Дух долины» есть, несомненно, метафора, одна из многих в «Дао дэ цзине», *пустотной цельности* – духовного источника жизни. Даосские же комментаторы усматривали здесь некое зашифрованное сообщение о секретах личного совершенствования. Характерно в своем роде разъяснение, которое дает Хэшан-гун: «“Долина” означает “питать”. Тот, кто умеет питать свои духовные силы, никогда не умрет. “Дух” означает духовные силы внутренних органов. “Сокровенная” означает Небо в человеке: это соответствует носу. “Родительница” означает Землю в человеке:

это соответствует рту. Небо питает человека посредством пяти видов энергии, которые входят через нос и достигают сердца. Эти пять видов энергии порождают дух и семя, зрение и слух и внутренние органы. Земля питает человека посредством пяти вкусов, которые входят через рот и достигают живота. Они порождают облик и скелет, кости и плоть, кровь и лимфу, а также чувства! Вдохи и выдохи, осуществляемые через нос и рот, должны быть плавными и не должны прерываться».

Комментарий Люй Хуэйцина (XI в.): «Долина имеет форму; когда благодаря пустоте обретаешь единое, можно достичь наполненности. Дух не имеет формы; когда благодаря покою обретаешь единое, можно достичь духовности. Когда могут держаться срединности и обрести единое, тело, имеющее форму, сможет стать пустым, как долина. Сознание, не имеющее формы, может стать пустотным и одухотворенным. Тогда имеющее форму и не имеющее формы сливаются воедино и существуют вечно. У древних тело сливалось с сознанием, а сознание сливалось с энергией (*ци*), энергия сливалась с духом, а дух сливался с вечноотсутствующим».

Комментарий Дэцина: «Ворота – это место, откуда выходят и куда входят. Все вещи исходят из Пути и входят в него, поэтому он назван “корнем Неба и Земли”. “Вьется и уходит вдаль” означает, что никогда не прерывается, а Путь по своей сущности достигает отдаленнейшего и мельчайшего. Когда есть помыслы, нужно что-то делать, и это называется “прилагать усилия”. Путь по своей сути предельно пуст, не имеет помыслов, но всегда полезен, поэтому не прилагает усилий».

VII

Небо вечно, Земля неизбывна.
Небо и Земля вечны и неизбывны благодаря тому, что
не существуют для себя.
Вот почему они могут быть вечны и неизбывны.
Оттого премудрый человек ставит себя позади, а
оказывается впереди;
Не думает о себе – и себя сохраняет.
Не желает ничего для себя –
Не потому ли может обрести все свое?

Примечания к переводу

1. Начальная фраза главы в известной мере соотносится с формулой китайской традиции, согласно которой «Небо укрывает, а Земля поддерживает все вещи».

2. Во 2-й строке в древнейших списках «Дао дэ цзина», включая мавандуйские тексты, между словами «вечны» и «неизбывны» стоит соединительный союз *це* – «да», «к тому же». В списках Хэшан-гуна и Ван Би сказано: «вечно живут».

3. В мавандуйском списке В между строками 5 и 6 имеется фраза: «не думает о себе – и оказывается впереди». Мы имеем дело, очевидно, с ошибкой переписчика.

4. В списке Хэшан-гуна две последние строки записаны в несколько упрощенном виде: «Не имеет ничего своего – и потому может обрести все свое». В списке Ван Би и некоторых других древних памятниках предпоследняя строка имеет форму вопроса: «Не оттого ли у него нет ничего своего (личного)?» Чэнь Гуин излагает концовку главы таким образом: «Поистине, не оттого ли, что он не держится за личное, он тем не менее может придти к завершению себя?» В последней строке говорится буквально о «претворении», «приведении к завершению» (*чэн*) своих личных свойств. В некоторых даосских текстах последняя фраза главы гласит: «приводит к завершению свой труп». В таком виде она трактовалась как указание Лао-цзы на конечную цель даосского совершенствования – так называемое «освобождение от трупа» и обретение бессмертия в новом, бестелесном теле. И. С. Лисевич заостряет парадоксальную форму заключительного суждения: «Не бескорыстием ли своим блюдет он свою корысть?»

5. По мнению некоторых толкователей, в этой главе рифмуются строки 5 и 7, поскольку в древности знак *сянь* (впереди) читался *си* и, таким образом, был созвучен знаку «свой» (*сы*).

Комментарии

Высшая – и самая надежная – мудрость Лао-цзы в том, чтобы уподобить себя Небу и Земле, то есть предельной цельности и беспристрастности «мира в целом». Эта предельная цельность есть не просто космос или «мироздание», но – Великая Пустота, «постоянное не-наличие», бесконечное само-различение, вездесущая *щель бытия*, в которой осуществляется круговорот бытийственности сущего, уход сущего от себя к себе и которая поэтому вмещает в себя всю бездну времен. Здесь обрести себя – значит потерять себя, жить вечно – значит вечно отсутствовать. В даосском идеале самоуподобления мудрого «Небу и Земле» нет никакого расслабляющего благодушия, в нем содержится властное требование превзойти себя – и сполна себя осуществить! Мудрый

правит миром потому, что бескорыстно служит ему. В круговороте Пути, в вечном не-возвращении Хаоса все существует «совместно», не образуя формального единства. Человек и Небо велики и живут наравне друг с другом не сами по себе, а в собственном пределе: подлинное бытие есть там, где... его нет. Такова мудрость, как выражается Хэшан-гун, «самосокрытия света» (аналогичный образ встречается в главе II «Чжуан-цзы»).

Ван Би комментирует: «Кто живет для себя, тот всем враг, а к тому, кто не живет для себя, придут другие. Тот, кто не имеет ничего своего, ничего не делает для себя, а потому оказывается впереди и себя сохраняет».

В даосской традиции со времен Хэшан-гуна тема этой главы определяется как «сокрытие света». Хуан Чжэньжэнь разъясняет ее смысл в следующих словах: «Премудрый человек руководствуется Небом и соотносится с Землей, не гонится за выгодой, а превыше всего ставит Великий Путь, очищает поле сердца, пестует семена жизни, открыт всему миру и претворяет Великую Общность, возвращается к подлинности первозданного Хаоса. У того, кто постигнет тайну чистого покоя, подлинный облик будет крепок, как горы и реки. Но разве можно взрастить подлинность внутри себя, не отрешившись от всех внешних соблазнов?».

VIII

Высшее благо подобно воде:
Вода приносит благо всей тьме вещей и ни с чем не борется.
Собирается в местах, которых люди избегают,
Вот почему она близка Пути.
Для жизни благотворна земля;
Для сердца благотворна глубина;
В общении благотворна доброта;
В речах благотворно доверие;
В правлении благотворно смирение;
В деяниях благотворно умение;
В движениях благотворно само время.
Лишь там, где нет соперничества, не будет и ущерба.

Примечания к переводу

1. Слово «благо» (*шань*) неоднократно повторяется ниже и в большинстве случаев употреблено в функции глагола или наре-

чия. Это обстоятельство отражено в переводе. Согласно Хэшан-гуну, здесь и ниже речь идет о «человеке высшего блага» (аналогичным образом Хэшан-гун толкует сходную фразу в гл. XVII). Толкованию Хэшан-гуна следуют некоторые переводчики. Соответственно, строки 5 – 11 начинаются со слов: «Он любит...»

2. Конец 2-й строки в мавандуйском тексте А записан иначе: «но пребывает в покое». Ряд китайских исследователей принимает этот вариант, полагая, что после того как знак «покой» был заменен на знак «соперничать» (чжэн), фигурирующий в тексте В, слово «пребывает» тоже было изменено на отрицание «не». Р. Хенрикс оспаривает это мнение, ссылаясь на то, что в том же тексте В термины «покой» и «соперничество» четко различаются между собой. Как бы то ни было, слово «соперничество» кажется в данном контексте более осмысленным, и почти все современные публикаторы «Дао дэ цина» следуют традиционной версии.

3. Знак *цзи* («быть вблизи») является в древнекитайской литературе специфически даосским понятием, обозначающим «жизнь в Дао» и вместе с тем – слияние с изначальным «импульсом» жизни (см.: Чжуан-цзы. Перевод В. В. Малявина. М., 2002. С. 65). Ван Би поясняет: «Путь есть отсутствие, а вода есть нечто наличествующее, поэтому и говорится, что только “находится близко”». Мы имеем дело с обозначением Пути как абсолютной общительности, или «совместности» сущего.

4. В 3-й строке слово «собирается» (букв. «пребывает», «находится») в разных списках выражается сходными по смыслу знаками *цзюй* или *чу*.

5. Запечатленное в 6-й строке представление о том, что подлинной стихией «сердца» является «глубина», в своем роде традиционно для древней китайской литературы и зафиксировано уже в «Книге Песен». Пояснение Дэцина: «Сердце, погруженное в покой и безмолвие, не ведает блужданий».

6. В 7-й строке имеются существенные разночтения. В мавандуйском тексте А значится «в общении благотворно доверие», а фраза о речи вовсе отсутствует. В тексте Б сказано: «в общении благотворно (быть подобным) Небу». В традиционных же списках значатся либо «человек», либо «человечность» (этот иероглиф являет собой сочетание знаков «человек» и «два»). За исключением первого случая, который кажется результатом ошибки переписчика, все указанные варианты в принципе приемлемы. Я слеую варианту, принимаемому большинством публикаторов, имея в виду, что термин «человечность» не имеет здесь специфически конфуцианского смысла и выражает общепринятое понятие «доброты».

7. Разъяснение Хэшан-гуна к 8-й строке гласит: «Вода вбирает в себя отражения и высвечивает формы, не меняя своих свойств». Данная фраза близка по смыслу начальному высказыванию в главе XV.

8. В 9-й строке китайские комментаторы толкуют понятие «порядка» как «выпрямление» (что, вообще говоря, является традиционным для Китая способом истолкования понятия политики). В списке Ван Би так и сказано: «В выправлении благодетелен порядок».

9. К 11-й строке Хэшан-гун помещает следующее пояснение: «Нужно уметь быть то квадратным, то круглым, быть кривым или прямым сообразно формам».

10. По мнению Ма Сюйлуня, знак «изъян» следует читать как сходный с ним по начертанию знак «преступление».

11. В этой главе рифмуются строки 6 – 8, а также 9 – 11.

Комментарии

Воистину побеждает тот, кто умеет уступать. Уподобление Великого Пути и его премудрости воде – один из самых примечательных мотивов «Дао дэ цзина», ведь вода не имеет собственной формы, бесконечно уступчива и подвижна без усилий, но является началом всего и способна беспредельно разливаться. Вода – отличная иллюстрация силы, обретаемой в видимом бессилии. В традиции «Книги Перемен» вода считается «природой изменчивости» (так озаглавлена данная глава у Хэшан-гуна). Согласно традиционной формуле, она порождается «Небесным единством» и в соединении с Огнем творит все метаморфозы. В погребении из Годяня вместе с фрагментами книги Лао-цзы был обнаружен неизвестный ранее текст, разъясняющий роль Воды в творении мира. Там говорится: «Великое Единство породило Воду, Вода возвратилась и подкрепила Великое Единство: так создано Небо. Небо возвратилось и подкрепило Великое Единство: так создана Земля. Небо и Земля...:[27] так создались божества. Божества подкрепили друг друга: так создались силы Инь и Ян. Силы Инь и Ян подкрепили друг друга: так создались четыре времени года. Четыре времени года подкрепили друг друга: так создались холод и жара. Холод и жара подкрепили друг друга: так создались влажность и сухость. Влажность и сухость подкрепили друг друга: так создан годовой круг».

Но водный поток течет далеко. Как говорили в Китае, «вода навевает думы об отдаленном...» Размышление о воде помогает постичь реальность, которая пребывает за пределами осязаемого и мыслимого. Главная ценность дома для живущих в нем – не

броский фасад, а прочное основание, незримая толща земли под ним. Речь ценна не красотой слога, а доверием, которое внушает произносящий ее. Поистине, всякая вещь в мире обретает свое подлинное обоснование не в том, чем она является сама по себе. Подобная «метафизика» служит у Лао-цзы оправданию жизни «как она есть», во всем ее *обыденном величии*. Лао-цзы – отнюдь не нигилист, а едва ли не самый убежденный в истории человечества философ повседневности.

У Чэн так истолковывает среднюю часть главы, представляющую собой апологию самых простых и безыскусных ценностей человеческого существования: «То, что ценит сердце, должно быть подобным бездне. Бездной называются покой и глубина. То, что ценится в общении, должно быть участием и добротой. Такое зовется сотрудничеством. То, что ценится в речах, должно быть доверием. В управлении должен цениться порядок. В делах должно цениться умение. В движении должна цениться своевременность. Поступать своевременно – значит делать то, что можно в данный момент».

Цзян Шэн напоминает: «Хотя Лао-цзы учил людей не соперничать, это не значит, что он хотел, чтобы люди были безвольными и вялыми и ничего не умели. Он лишь учил людей не драться за выгоду и избегать великого бедствия войны. Он учил творить благо и ценить землю, ценить глубину, ценить доброту, ценить порядок, ценить умение и ценить обстоятельства времени. Это означает бороться внутри, а не вовне, бороться за то, чтобы не бороться, получать все, не домогаясь ничего».

IX

Чем удерживать наполненное до краев,
Лучше вовремя остановиться.
Кто старается наточить острее,
Не сохранит достигнутого надолго.
Коли золото и яшма заполнили покой,
Никому не под силу их сберечь.
Тот, кто кичится богатством и знатностью,
Сам навлечет на себя беду.
Подвиг совершен, слава явилась, а сам скрылся –
Вот Путь Небесный.

Примечания к переводу

1. Данная глава без значительных изменений фигурирует в текстах из Годяня. В мавандуйских списках первое слово в 1-й и 3-й строках записаны другими знаками, смысл которых близок традиционной версии. Хэшан-гун разъясняет первую фразу следующим образом: сосуд, наполненный до краев, опрокидывается, и поэтому его приходится все время поддерживать, что слишком хлопотно. Кстати, начальный знак первой строки в мавандуйских списках означает именно «держаться прямо». По мнению Ван Би, здесь речь идет о стремлении «удержать совершенство» (дэ), что ведет к «утрате влияния». А. Уэйли предлагает читать так: «Натяни лук до упора – и пожалеешь, что не остановился вовремя». Подобное прочтение, однако, не получило признания в научной литературе. Образец свободной интерпретации китайского оригинала являет перевод Чжан Чжунъюаня: «Обладать чем-либо и гордиться этим хуже, чем не обладать. Ибо, если настаивать на крайности, эта крайность долго не удержится». Более отвлеченный вариант предлагает и И. С. Лисевич: «Чем наполнять и поддерживать – не лучше ли бросить?»

2. Из суждений, высказанных в строках 5 – 8, Хэшан-гун делает нравоучительный вывод: «Ненасытные желания губят дух, а обилие богатств изнуряет тело».

3. В годяньском и мавандуйских списках, а также в списке Ван Би 9-я строка представлена в укороченном виде: «заслуги пришли, а сам скрылся». Этому варианту следуют все русские переводчики. Между тем в списке Хэшан-гуна и, по свидетельству Цзян Сичана, в 50 других списках данная строка приводится в приведенном здесь виде.

4. В этой главе рифмуются строки 2, 4, 6, 8 и 10.

Комментарии

Хэшан-гун определяет тему данной главы как «Превратности жизни», словно предостерегая любителей совершенствовать все и вся от чрезмерной увлеченности этим занятием, ведь оно, во-первых, привязывает человека к тому, что тот сумел совершить, делает его рабом собственных успехов и, во-вторых, так или иначе грозит большими неприятностями в мире, пронизанном соперничеством, завистью и злобой. Вообще говоря, стремление к совершенству от природы присуще людям, и отказываться от него равносильно нравственному самоубийству, но только тот извлечет из него пользу, кто поймет, что настоящий результат совершенствования – внутреннее удовлетворение, открытие незыблемой опоры своей жизни в самом себе, а не в пустых понятиях света. Жить славой – значит губить себя. Истинное совершен-

ство вовсе не требует совершенствования. Даосская мудрость учит жить всякой живостью жизни.

Ван Би резюмирует смысл этой главы в следующих словах: «Четыре времени года сменяют друг друга, и достижения тоже изменяются».

Люй Хуэйцин усматривает здесь мудрый совет «через отсутствие всего личного сполна претворить свое личное».

Ван Юаньшэ комментирует: «Только когда забываешь, что сущее является сущим, сущее становится сущим. Тогда не будет ни утрат, ни упущений. Совершенный человек претворяет истину соответственно обстоятельствам времени и ко всему относится с позиции “отсутствия я”. Поэтому деяния его беспредельны и точность его поступков неизбывна. Жара и холод друг друга вытесняют, вещи, достигнув предела, претерпевают превращения, силы Инь и Ян друг друга сменяют: таков Путь Неба. А невежды в свете держатся за какое-то одно явление, цепляются за одно имя и всю жизнь имеют о себе определенное мнение. Поэтому они не знают тонкости творческих превращений и соотношенности удачи и несчастья».

Комментарий Вэн Юаня: «Добавлять к тому, что уже наполнено, и заострять то, что остро, – уже нехорошо. Тем более нехорошо добавлять к тому, что не можешь удержать. Как же сделать так, чтобы не иметь ничего лишнего? Брать за образец Путь Неба – и только. Солнце, достигнув зенита, клонится к закату. Луна, став полной, становится ущербной. Каждое из времен года, свершив свое назначение, уходит. Если так происходит с Небом и Землей, что же говорить о человеке? Мудрый, достигнув успеха, не держится за него. Может ли он переполниться?»

Цао Синьи предлагает следующее разъяснение: «Быть довольным достигнутым совершенством хуже, чем быть покойным там, где нет совершенства. Совершить подвиг, стяжать славу, а самому отойти и не связывать себя с этим достижением – таков путь следования Небу».

Х

Пестуй душу, обнимай Единое – можешь ли не терять их?

Сосредоточь дух, приди к мягкости – можешь ли быть как младенец?

Очищай сокровенное зеркало – можешь ли быть без изъяна?

Люби народ, блюди порядок в царстве – можешь ли
пребывать в недеянии?
Небесные врата отворяются и затворяются – можешь ли
быть женственным?
Постигай все в четырех пределах – можешь ли обойтись
без знания?
Порождает и вскармливает,
Все рождает и ничем не обладает.
Всему поспешествует, а не ищет в том опоры,
Всех старше, а ничем не повелевает;
Вот что зовется сокровенным совершенством.

Примечания к переводу

1. Ван Би толкует начальный знак *дай* в первой строке как «пребывать», «помещать себя» (или: *в себя*), Хэшан-гун – как «положиться на», а два последующих знака – как два вида души: «небесную» и «земную», или материальную. Начальное слово придает фразе смысл «вместить в себя», «носить в себе». Примечательно, что такое же выражение «пестовать душу» (точнее, две души) встречается в произведении поэта царства Чу Цюй Юаня (344–277 до н. э.). Что касается «единства», то Гао Хэн трактует это понятие как цельность тела. Между тем в комментариях танского императора Сюань-цзуна начальный знак трактуется как служебное вводное слово, и это толкование было принято целым рядом современных текстологов. Одним из аргументов в пользу этой точки зрения является то обстоятельство, что начальная строка насчитывает пять иероглифов, а все остальные (не считая двух вопросительных предложений) – четыре. Впрочем, еще Цзяо Хун оспаривал трактовку Сюань-цзуна. Р. Хенрикс, основываясь на мавандуйских списках, высказывает мнение, что данный знак может отмечать окончание предыдущей главы.

2. Выражение «пестовать душу» (*ин по*) встречается в древнекитайских медицинских текстах, где оно имеет особый технический смысл и означает превращение дыхания в кровь, наполняющую тело. Китайское понятие души тесно связано с представлением о дыхании и прочих жизненных процессах организма, причем, в позднейшие времена различались два вида «души»: легкая, или «духовная» (*хунь*), соотносимая с Небом, и тяжелая, или «материальная» (*по*), принадлежащая Земле. В оригинале упоминается последняя, но точное значение этого понятия у Лао-цзы остается неясным, и китайские комментаторы, начиная с Хэшан-гуна, придерживаются мнения, что здесь имеются в виду обе категории души. Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Человек живет, храня в

себе души хунь и по. В радости и гневе он теряет душу хунь, в страхе и тревоге вредит душе по».

3. Понятие «обнимать», «удерживать» (бао) в комментаторской традиции отождествляется с «соединением», «слиянием» (хэ). Что касается понятия «единого», то большинство толкователей отождествляют его с дао, а некоторые – с опытом тела как единого целого. «Удержание Единого» стало одним из главных принципов даосской традиции духовного совершенствования.

4. Во 2-й строке словом «дух» передан китайский термин *ци*, который обычно трактуют как «жизненная сила», «жизненная энергия», «пневма»; в большинстве переводов «Дао дэ цзина» он переведен словом «дыхание». Мы сочли возможным говорить о «сосредоточении духа», поскольку, во-первых, речь идет об акте, требующем духовного усилия, и, во-вторых, слово «дух» в русском языке имеет широкий спектр значений, смыкаясь, помимо прочего, со словом «дыхание» (ср. выражения: «присутствие духа», «быть в духе» и т. п.). Ср. также данное словосочетание с фразой из главы «Внутреннее делание» трактата «Гуань-цзы»: «Сосредоточь жизненную силу как дух». Так же понимает рассматриваемую фразу Чжу Си. Ван Би толкует слово «сосредоточь» как «положиться», «использовать», формулируя смысл всей фразы в следующих словах: «Используй дух того, что само по себе таково, и достигни согласия предельной мягкости».

5. Ключевой образ в 3-й строке можно понять и как «сокровенное зеркало» (Хэшан-гун), и как «сокровенное видение» (последний вариант принимается Ван Би и большинством даосских комментаторов). В западных переводах говорится о «видении тайны» (А. Уэйли), «глубоком прозрении» (Вин-тсит Чан), но также «таинственном зеркале» (Я. Дуйвендак, М. ЛаФарг). Между тем в мавандуйских списках фигурирует сходный по начертанию знак, обозначающий чашу с водой, в которой можно видеть свое отражение. В некоторых древних списках «Дао дэ цзина» знак «сокровенное» писался с ключом «глаз» и обозначал «помутнение зрения», «бельмо». Речь шла, таким образом, о том, чтобы устранить препятствия для достижения «духовной ясности» зрения. Разъяснение этого образа можно найти в позднейшем даосском трактате «Хуай Нань-цзы» (и многих других памятниках): «Храни в уме сокровенное зеркало, дабы вещи отражались в нем ясно и четко... Помышления ума – все равно что пыль на зеркале. Такова болезнь ума». Дэцин видит в данной строке наставление преодолеть одностороннюю увлеченность внутренним опытом и «забыть о сознании, отрешиться от явлений». Если обладание «сокровенным зеркалом» соответствует познанию «сокровенности» и, следовательно, стадии умственной рефлексии, то достижение полной

чистоты «сердца» означает, надо полагать, постижение в сокровенности «еще более сокровенного». Упомянутый Лао-цзы «изъян» следует расценивать, вероятно, как присущую рефлексии субъективность или, как выражается Цзяо Хун, «отдельный взгляд». Цзяо Хун напоминает, что надо заниматься не устранением сердца, то есть способности к пониманию, а устранением озабоченности делами.

6. В мавандуйском списке В и в списке Ван Би окончание 4-й строки гласит: «можешь ли быть без знания?»

7. В 5-й строке в списке из Дуньхуана сказано: «Небо и Земля». Понятия «растворяться» и «затворяться» в комментаторской традиции отождествляются соответственно с движением и покоем. Хэшан-гун считает «Небесные врата» центром вращения небесной сферы, а раскрытие и закрытие – названием дыхательной практики в даосской медитации. В даосской традиции Небесные врата отождествлялись с точкой *байхуэй* у темени, которая открывается, когда подвижник взрастит в себе «чистое Ян». В книге «Чжуан-цзы» это понятие означает «небытие», или «отсутствие» (у). По мнению же Сюй Каншэна, здесь имеются в виду органы чувственного восприятия.

8. В традиционном тексте в 6-й строке сказано: «можешь ли быть в надеянии?» В мавандуйских списках и в надписи на стеле в монастыре Лунсин вновь говорится: «можешь ли быть без знания?» Согласно Хэшан-гуну, здесь имеется в виду Путь, который «ослепительно-светел и заполняет весь мир, а потому говорится: “Смотрю на него и не вижу”». Су Чэ более обоснованно полагает, что речь идет о «сердце, которое все ведает, но ничего не может знать, ибо сердце – это только одно, а если к нему добавляется знание о нем, то это уже два. Идя от одного к двум, перестаешь видеть, отчего все рождается». Цзяо Хун (из современных комментаторов ему следует Ли Мян) полагает, что здесь речь идет о том, чтобы, «зная, казаться незнающим» (см. гл. LXXI). Дэцин рассматривает данную строку как определение высшего совершенства (трактуя весь пассаж как изложение последовательных ступеней духовного совершенствования). На этом уровне, согласно Дэцину, «сущность и использование достигают полноты, телом и духом пребываешь в утонченности». В любом случае это «просветленное незнание» мудрого государя можно поставить в один ряд с идеалом «отрешенно-бездумного правления», упоминаемого в гл. LVIII.

9. Строки 9 – 10 приводятся в VI и XIX главах «Чжуан-цзы». Чэн Сюаньин разъясняет: «Делает добро другим, но не думает, что в этом можно найти опору».

10. По мнению китайских комментаторов, термин «сокровенное» в последней строке имеет значение «бесконечно глубокое», то есть «предельное». В большинстве английских переводов говорится о «глубокой и тайной» (*profound and secret*) добродетели.

11. По мнению М. ЛаФарга, концовка главы (строки 7 – 11), существенно отличающаяся в композиционном отношении от предшествующей части, является позднейшим добавлением. То же относится к 4-й строке, тематически выпадающей из контекста. Между тем, как отмечают китайские комментаторы, для данной главы характерна сквозная рифма от начала до конца.

Комментарии

Глава написана как будто бы намеренно туманным, иносказательным языком, предоставляющим читателю свободу догадываться о конкретном значении упоминаемых в ней образов. Впрочем, общий ее смысл вполне ясен: в комментарии Хэшан-гуна ее тема определена как «Способность свершить». И очень может быть, что употребленные здесь метафоры отнюдь не составляли загадки для первых читателей «Дао дэ цзина» – в конце концов, речь идет о переживаниях, данных в медитативном опыте, об опыте духовной практики. У такого опыта свои законы: загадочные метафоры могут скрывать несомненную внутреннюю ясность, легко узнаваемое качество духовного состояния. Есть у этих законов и своя высшая закономерность: правда *самовосполнения*, или самовозрастания духа. Всякое совершенствование предполагает достижение абсолютной, всегда не-данной полноты жизненного опыта, в котором внутреннее и внешнее, субъективное и объективное сходятся в «сокровенном» единстве, и бытие становится бытийствованием, обретает качество *вечнопреемственности*. Такая цель достигается только посредством уступления; она предполагает способность «все вмещать, но ничем не владеть». И она же дарит способность *предвосхищать* все сущее.

Ван Би комментирует: «“Пестовать душу” – значит пребывать в своей постоянной обители, а единое – это подлинность каждого. Когда человек может пребывать в своей постоянной обители, обнимать единое и привести к покою дух, тогда “все вещи сами станут гостями” (фраза из гл. XXXII. – В. М.)... Сокровенное – это предел вещей. Здесь говорится о том, чтобы устранить все лживое и прелестное и достичь предельного видения. Небесные врата – это то, откуда все исходит. Их открытие и закрытие – границы порядка и беспорядка. Женственность означает: откликаться, ничего не опережая; следовать происходящему, ничего не предпринимаемая. Если при раскрытии и закрытии Небесных врат уметь

быть женственным, вещи “сами по себе станут гостями” и сами собой упокоятся.

Не закупоривай их исток – и вещи будут жить сами по себе: какая польза в том, чтобы владеть ими? Не насилуй их природу – и вещи будут полны сами по себе: какая польза иметь в них опору? Вещи достигают совершенства сами собой и не имеют над собой господина: что это может быть, кроме сокровенности? Сокровенное совершенство означает: все обладают совершенством и не ведают своего господина, ибо исходят из неисповедимой глубины».

Комментарий Цзяо Хуна: «Те, кто не понял Лао-цзы, думают, что он призывает отринуть существо людских дел и иметь опору только в пустоте и отсутствии. Они не уразумели смысла его слов, а просто подменили его собственными представлениями. Ну не нелепо ли это?»

Толкование Цао Синьи: «Когда сознание ускользает наружу, духовная душа удаляется от телесной. Нужно “обнимать единое”, чтобы эти души не расставались. Когда дух взволнован, сердце приходит в движение. Храни в целостности прежденебесную энергию, достигай мягкости и уступчивости – можешь ли уподобиться великой гармонии младенца? Устраняй преграды для сокровенного видения – можешь ли быть без пороков? Небесные врата – это само сердце. Небесные врата могут растворяться и затворяться, претерпевая бесконечные перемены – можешь ли стать женственно мягок? Давать жить людям в Поднебесном мире и питать их, но не считать, что обладаешь совершенством; действовать в миру, но не полагаться на плоды своих деяний; быть старшим, но не повелевать – вот высочайшее и неизреченное сокровенное совершенство».

XI

Тридцать спиц колеса сходятся в одной ступице,
Но польза от колеса в том, что в ступице нет ничего.
Лепят из глины сосуд,
Но польза от сосуда в том, что внутри него нет ничего.
Прорезают окна и двери, чтобы получился дом:
А польза от дома там, где дома нет.
Поистине:
То, что имеешь, приносит выгоду.
А то, чего не имеешь, приносит пользу.

Примечания к переводу

1. В мавандуйском списке В и во всех дуньхуанских списках в начале 1-й строки вместо обычного сочетания «три и десять» стоит особый знак *со*, обозначающий это число. Возможно, он употреблен здесь ради придания всей главе определенной ритмической структуры. По мнению китайских комментаторов, колесо в древности имело именно 30 спиц сообразно числу дней в месяце.

2. Во 2-й строке фигурирует термин *у*, который в даосской философии имеет важную метафизическую нагрузку, обозначая «вечно (не)сущий» Путь как условие всякого бытия. Здесь это понятие нарочито употреблено также в обыденном смысле, обозначая «место, где ничего нет». Согласно разъяснению Хэшан-гуна, здесь имеется в виду «пустое место». По мнению Цзэн Вэйхоя, в данной строке, а также в 4-й и 6-й строках знак *дан* («пребывать в качестве», «быть») имеет значение «соединять», а слова «отсутствие» и «наличие» следует объединить, так что эту фразу нужно читать следующим образом: «в соединении отсутствия и наличия – польза повозки». Такое прочтение, однако, противоречит концовке главы.

3. В 3-й строке вместо слова «лепить» или «смешивать» глину в мавандуйских текстах говорится, скорее, об «обжиге» глины.

4. В 5-й строке в мавандуйских списках отсутствует вторая часть фразы: «чтобы получился дом».

5. Последнюю строку Хэшан-гун разъясняет в следующих словах: «Здесь говорится о пустом пространстве, которое может вместить в себя все вещи». По мнению Дэцина, «отсутствующее не может само пользоваться собой, поэтому необходимо нечто наличное, чтобы восполнить его. Вот в чем выгода наличного». Чжан Чжунъюань видит здесь противопоставление отдельных вещей, которые могут служить «полезным материалом», и собранности сущего во всеединстве не-наличного, которое «порождает функцию». Некоторые переводчики читают две последние строки как одну фразу, например: «извлекая выгоду из наличного, пользуются тем, чего нет» (Я. Дуйвендак). И. С. Лисевич переводит концовку главы так: «От наличия – корысть. А от отсутствия – польза». Впрочем, китайские комментаторы не придают оппозиции выгоды и пользы морального смысла (см. ниже толкование У Чэна).

Комментарии

Заголовок этого речения у Хэшан-гуна – «Бесполезность». Впрочем, правильнее было бы вслед за Чжуан-цзы говорить о «полезности бесполезного». Ибо все предметное держится всеобщностью беспредметного, и полнота бытия заявляет о себе через лакуны в опыте и предел всякой «данности». Но по той же причине всякая выгода ограничена и преходяща, а польза бесполезного не преидет вовек. Эту Великую Пользу способен извлечь только тот, кто умеет удержать бытие в его цельности, не повелевая вещами. Поистине, сосуд содержит в себе нечто благодаря своему отсутствию как вещи. Великая польза проистекает из предоставления всему свободы быть, вечно распространяющегося пространства жизненного роста.

Комментарий Ван Би: «То, благодаря чему ступица может объединить тридцать спиц, – не-наличие. Поскольку благодаря не-наличию можно принять в себя вещи, возможно посредством одного объединить множество. Дерево, глина и стены получают свое значение благодаря не-наличию. Мы говорим: “Ничего нет”, – и потому можем извлечь выгоду только из того, что наличествует. Однако все становится полезным благодаря не-наличию».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Премудрый человек, приступив, ничем не завладевает, ибо пользу извлекает из того, чего нет, а, уходя, ничего не отвергает, ибо извлекает выгоду из того, что есть. Поэтому сказано: “Постигай утонченный смысл, входи в духовное состояние, дабы извлечь пользу. Будь покоен в пользовании, дабы соблюсти совершенство”».

Комментарий У Чэна: «Если бы не пустота внутри колесной втулки, делающая возможным вращение колеса, повозка не могла бы катиться по земле. Отсутствующее делает возможным всякое пользование. Благодаря тому, что живот человека наполнен жизненной энергией, он может жить: вот что называется выгодой. Благодаря же тому, что сознание пусто и в нем нет ничего, рождается жизненная энергия: вот что называется пользой».

ХII

От пяти цветов у людей слепнут глаза.
От пяти звуков у людей глохнут уши.
От пяти ароматов люди не чувствуют вкуса.
Тот, кто гонится во весь опор за добычей, теряет разум.
Редкостные товары портят людские нравы.
Вот почему премудрый человек
Служит утробе и не служит глазам

И потому отвергает то и берет это.

Примечания к переводу

1. *Пять цветов*, упоминаемые в 1-й строке, обозначают основные цвета спектра, традиционно различаемые в китайской культуре (в отличие от европейского представления о семи цветах радуги). Таковы синий, красный, желтый, белый и черный. Здесь имеются в виду «все цвета», то есть все образы, воспринимаемые физическим зрением. Аналогичный смысл имеют упоминаемые ниже понятия «пяти звуков» (пять нот традиционной музыкальной гаммы в Китае) и «пять вкусовых ощущений». В книге «Чжуан-цзы» говорится о том, что «пять цветов расстраивают зрение» и т. д.

2. В мавандуйских списках несколько иной порядок строк: 4-я строка традиционного текста помещена сразу после начальной строки.

3. В начальной части 4-й строки большинство западных переводчиков выделяют два или даже четыре разных действия, получая следующий перевод: «galloping and racing, hunting and chasing» (М. ЛаФарг), «racing horses and hunting» (Р. Хенрикс). Некоторые сходные контексты в других литературных памятниках позволяют предположить, что здесь имеется в виду погоня за дичью («мелкой добычей») в полях.

4. Последний знак в 5-й строке толкуют двояко: как «сворачивание» и как «преграда». Соответственно, предшествующий знак *син* тоже понимают по-разному: как «поведение», «поступки» и как «путешествия». Первый вариант восходит к толкованию Хэ-шан-гуна, который поясняет в этом месте, что «золото и серебро, жемчуг и яшма разжигают ненасытное вожделение и потому навлекают несчастья и позор». Второй вариант представлен в переводе Р. Хенрикса: «Товары, которые трудно достать, составляют преграду для путешествий». Версия Р. Хенрикса кажется нелогичной. Ван Би разъясняет: «Товары, которые трудно достать, препятствуют людям идти прямой дорогой и побуждают их творить обман». Чжу Цяньчжи принимает точку зрения некоторых китайских толкователей, которые читают эту строку следующим образом: «Товары, которые трудно достать, мешают людям заниматься делом», то есть земледелием. Такое толкование тоже представляется натянутым.

5. В мавандуйских списках в 6-й строке сказано: «Вот почему премудрый человек в своем правлении...» и т. д.

6. В 7-й строке выражение «служить утробе» (букв. «заниматься животом») китайская комментаторская традиция ставит в один

ряд с выражением «наполнять живот» в гл. III. Согласно Хэшан-гуну, это значит «оберегать свою природу, изгонять свои страсти, упорядочивать свои жизненные силы и пестовать свой дух». Отметим, что «утроба» относится к внутреннему состоянию, а «зрение» имеет отношение к внешнему миру. Линь Юйтан даже считает возможным переводить слово «утроба» в этом контексте как «внутреннее я» (*inner self*). Впрочем, для старых комментаторов свойственно более приземленное понимание этого образа. Так, Ли Сичжай поясняет, что «живот вбирает в себя, но не удерживает в себе и потому может быть бесстрастным, тогда как глаза жаждут смотреть и не могут пресытиться увиденным. Глаза устремляются вовне, а живот останавливается на внутреннем». Цзяо Хун видит здесь совет сосредоточиться на своей «срединности» (на языке «Книги Перемен» – на «спине»), которая не зависит от чувственного восприятия. Для Лао-цзы «служить утробе» означает, несомненно, быть полностью самодостаточным и, следовательно, совершенно покойным.

7. Слова «то» и «это» комментаторы единодушно соотносят с наставлениями «служить утробе» и «не служить глазам». Отметим, что «это» указывает на нечто *родное* и внутреннее, а «то» – на чужое и внешнее.

8. В этой главе рифмуются строки 1 – 5, а также знаки «утроба» и «глаза» в 7-й строке.

Комментарии

Хэшан-гун называет темой этой главы «Сдерживание желаний». Лао-цзы – в своем роде очень строгий моралист. Он требует осознать, что наши вожделения есть просто безумие или ведут к безумию, поскольку они соотносятся со спроецированным нами на самих себя и потому, в сущности, иллюзорным «я». Этот фантом исполнен гордыни, тщеславия и... неумеренного беспокойства. В той мере, в какой мы отождествляем себя с ним, мы забываем о подлинном в себе – о том, что служит в нашей жизни источником покоя и безмятежной радости. И надо помнить, что наше тело, наша «утроба» ничего *в особенности* не хочет. Наши желания на самом деле определяет для нас наш интеллект. Покой доступен каждому в каждое мгновение его жизни: нужно только перестать относиться к себе как к кому-то «чужому» и просто *быть собой* или, если угодно, позволить себе быть...

Комментарий Ван Би: «Если уши, глаза, рот и сердце не следуют своей природе, наносится ущерб тому, что само по себе таково. Поэтому говорится о слепоте, глухоте, нечувствовании вкуса и умопомешательстве. Тот, кто служит утробе, вскармливает себя

посредством вещей, а тот, кто служит глазам, сам является прислужником вещей».

Комментарий Дун Сыцзина: «В предыдущей главе было сказано о пользе пустоты и срединности. Здесь же содержится предостережение о том, чтобы не рассматривать их как нечто внешнее. Глаза должны смотреть, уши должны слушать, нос должен обонять, тело должно двигаться, сознание должно откликаться: во всем этом не обязательно должен быть покой. Однако, действуя, они не должны порывать с покоем. Это означает, что нельзя полагаться на вещи и иметь желания в сердце. Если сердце замутнено привязанностью к вещам и преследует какие-то внеположные ему цели, оно утратит состояние срединности».

Разъяснение Цао Синьи: «В этой главе говорится о том, что нужно отречься от внешних образов и не пачкать себя пылью мирской жизни. Претворять же следует внутреннее совершенствование, очищение сердца и устранение желаний. Следует собрать воедино волю, сосредоточить дух, и тогда природа и жизнь достигнут завершенности. Что такое природа? Подлинная таковость первоначального начала. Что такое жизнь? Чистейшее семя прежденебесного бытия. Природа и жизнь нераздельны, но в небесном пребывает жизнь, а в человеческом пребывает природа. Природа – это сердце, жизнь – это тело. Незыблемый покой в самом средоточии тела – это корень жизни. Одухотворенные движения в сердце, проявления всех семи чувств – это раскрытие жизни».

ХІІІ

Милость бесчестит: ее опасайся.

Цени великое несчастье как самого себя.

Что значит «милость бесчестит: ее опасайся»?

Милость для нас – унижение.

Бойся, когда ее получаешь,

Бойся, когда ее теряешь.

Вот что значит «милость бесчестит: ее опасайся».

Что значит «цени несчастье как самого себя»?

Оттого, что у меня есть «я», у меня есть и несчастье.

Не будь у меня моего «я», могу ли я быть несчастлив?

Поистине: тому, кто ценит себя больше мира,

Можно вверить мир.

Тому, кто любит себя, как мир,

Можно вручить мир.

Примечания к переводу

1. Простейшее толкование начальной строки, которому следуют большинство китайских комментаторов и западных переводчиков, звучит иначе: «Милость и позор равно внушают страх». Однако совет остерегаться позора кажется слишком тривиальным. Такое прочтение к тому же требует добавления глагола. Как указывает Ма Сюйлунь, две первые фразы параллельны друг другу, так что первые знаки в обеих строках нужно рассматривать как глаголы. Тем не менее эти строки не поддаются аналогичному прочтению, и параллелизм между ними не столь очевиден. В предлагаемом переводе подчеркивается вообще свойственный «Дао дэ цзину» парадоксальный характер двух начальных высказываний. Этому варианту близко прочтение У И: «Милость – как бесчестье, что поразительно». Правда, в оригинале иероглиф *жо*, которому обычно приписывают значение «как» или «подобно», стоит перед словом «бояться». Поэтому некоторые китайские толкователи понимают эту фразу в том смысле, что мудрый только «как бы боится» славы и позора – вполне разумное предположение в рамках столь свойственной китайцам модели ритуализированного поведения, где каждый жест осознается как нарочитый, «знаковый». Однако при таком прочтении теряется смысл фразы: остерегаться надо не столько позора (что понятно), сколько именно милости. Большинство комментаторов отождествляют слово *жо* со знаком *цзи* («достигать», «означать»). Согласно А. Уэйли, оно означает здесь «быть вне себя», «неистовствовать», но это мнение не получило признания. Во фрагментах «Дао дэ цзина» из Годяня в конце начальной строки фигурирует знак «связывать», так что вся фраза читается так: «И милость, и бесчестье – пути» или (согласно принятому здесь прочтению): «Милость бесчестит: она – как пути». Подобное перетолкование, обусловленное, возможно, фонетическим сходством слов «опасение» и «связывать» в древности, не лишено смысла. Р. Хенрикс высказывает даже предположение, что к этой фразе относится также знак «страшиться», непосредственно предшествующий ей в оригинальном списке. В таком случае композиционно первая сентенция оказывается полностью параллельна второй. В западных переводах знак *цзин* передают также словами «тревога», «расстройство», «трепет». Наконец, еще одно прочтение данной фразы предлагает видеть в ней не столько парадоксальное наставление, сколько укор «обыкновенным людям». Как отмечает в своих комментариях император Сюань-цзун, люди тревожатся и из-за милости, и из-за позора, ибо «не могут забыть» то и другое. Эту идею развил ученый XVII века Ван Фучжи (см. комментарии к данной

главе).

2. Строка 2 в оригинале гласит: «цени великое несчастье, как (свое) тело». Столь парадоксальное высказывание весьма смущало многих толкователей (см. комментарии к данной главе). Хэшан-гун, например, перетолковывает ее так: «Опасайся того, что несчастье коснется тебя». Цзяо Хун считает возможным читать эту фразу в обратном порядке: «ценить себя – большое несчастье». Дэцин предлагает свое прочтение: «ценить (что-либо) – это такое же великое несчастье, как иметь свое тело». М. ЛаФарг, следуя интерпретации А. Уэйли, предлагает сходное прочтение: «Высокий ранг причиняет несчастье тебе». Д. Лау склонен считать присутствие слова «ценить», «знатность» ошибкой писца и предлагает такую трактовку: «Великое несчастье – все равно, что иметь собственное я». Приведем еще два возможных перевода первых двух строк:

«Милость и позор типичны для страха. Знатность и великое несчастье типичны для сознания себя» (В. Бауэр).

«Кто испытал позор, с опасением примет милость. Ценить (богатство), приносящее несчастье – все равно, что ценить свое тело» (Сюй Каншэн).

Отметим, что в древнекитайской мысли и культуре представление о личности и идея своего «я» часто отождествляются с понятием тела, что, вообще говоря, является важной особенностью ритуалистического мирозерцания древних китайцев, которое рассматривало духовную жизнь в категориях ее физическое преломления или, лучше сказать, *претворения*. Такой взгляд неизбежно разделял и двойственность самого телесного опыта, в котором тело выступает одновременно как внутреннее, аутентичное и как внешнее, отчужденное измерение существования. Эта двойственность и делает возможной парадоксальную игру значений в понятии «тела» у Лао-цзы: ценить свое тело (себя) – значит пренебрегать собой, а пренебрегать собой – значит обрести в себе (в своем теле) целый мир. Представление о том, что тот, кто ценит себя (свое тело) больше славы и богатства, как раз и достоин быть владыкой мира, составляет популярный мотив в древней даосской литературе.

3. Строка 3 в списке из Годяня записана в укороченном виде: «Что значит: милость – бесчестье?»

4. Строка 4 в списке Хэшан-гуна, в одном из дуньхуанских списков и целом ряде других древних текстов гласит: «Бесчестье унижает». Этот вариант принимает Юй Юэ (1821–1908), и ему следуют некоторые современные публикаторы и переводчики «Дао дэ цзина», в частности Чжу Цяньчжи. Наконец, в некоторых древних экземплярах того же списка Хэшан-гуна данная фраза запи-

сана более подробно: «Милость возвышает, а бесчестье унижает». В этом виде она была воспринята в позднейшей даосской традиции. По всей видимости, парадоксальная связь между жалованием милости и унижением была понятна далеко не всем читателям Лао-цзы даже в Китае. Из современных переводчиков ей следует Чжан Чжунъюань.

5. В 11-й строке и в мавандуйских и годяньском списках перед словом «мир» (Поднебесная) стоит знак *вэй* («действовать»), так что вся фраза имеет несколько иной смысл: «Тому, кто ценит действие для себя, как действие для мира...». Или, согласно интерпретации Р. Хенрикса: «Тому, кто относится к себе, как если бы он был целым миром...». В списке Хэшан-гуна данная фраза являет точную параллель следующей строке: «Тому, кто ценит себя так же, как ценит мир...». А. А. Маслов переводит данную строку прямо противоположным образом; «Тому, кто ценит Поднебесную больше, чем себя, может быть доверена Поднебесная...». Такая трактовка противоречит как оригинальному тексту, так и духу учения Лао-цзы.

6. Списки из Мавандуя и Годяня дают основания предположить, что большая часть этого предложения была зарифмована. Современные же китайские толкователи не находят в нем рифмы.

Комментарии

Мудрость есть прежде всего способность не полагаться на внешнее, ибо все внешнее – призрачно. Это не значит, конечно, что мудрый живет в шизофренической отрешенности от мира. Напротив, внутреннее прозрение, о котором толкует Лао-цзы, снимает ложное противопоставление своего «я» и мира, а вместе с тем – бремя субъективного существования. По этой же причине такое прозрение в высшей степени *практично*. Настоящая мудрость несет в себе счастливый парадокс: чем меньше мы думаем о себе, тем большего достигаем в мире. К тому, кто воистину избавился от зуда властвования, власть придет сама, ведь источник власти – сама свобода. Самая простая и самая труднодостижимая истина: чтобы быть совершенным, нужно решиться *не* быть. Мудрость Лао-цзы – не секрет личного совершенства и не секрет властвования в мире. Она есть секрет нераздельности того и другого. Как выразился средневековый комментатор Ван Юаньцзэ, «вся тьма вещей и я составляем одно, и тогда воцаряется сокровенное единство с Путем».

Эта глава «Дао дэ цзина» у Хэшан-гуна озаглавлена «Отвращение к стыду», что, пожалуй, далеко не исчерпывает ее смысла. Она и в самом деле чрезвычайно трудна для интерпретации и за

долгую историю книги Лао-цзы породила самые разные толкования, порой очень причудливые и произвольные.

Комментарий Ван Би: «Милость обязательно приведет к позору, веселье обязательно сменится несчастьем. Милость и позор едины, веселье и несчастье подобны. Если тот, кто находится внизу, с боязнью принимает и милость, и позор, и веселье, и несчастье, он не ввергнет Поднебесный мир в беспорядок. Великое несчастье принадлежит веселью и милости. Тот, кто привержен жизни, подвергает себя смертельной опасности. Мечты о веселье и милостях дают противоположный результат для нас самих, вот почему говорится: “Великое несчастье для себя”. Когда ничто не может заставить нас измениться, тогда говорится, что “мы ценим себя”. Такому человеку можно верить весь Поднебесный мир».

Комментарий Су Чэ: «Ценить себя как великое несчастье означает понимать, что наше “я” есть корень несчастья. Вот почему чем ценить милости и уготавливать себе позор, лучше забыть о себе и избавиться себя от несчастий. Мудрые люди древности, получая милости, как бы боялись, а, теряя милости, тоже как бы боялись, ибо они не испытывали удовольствия, будучи осыпанными милостями, и не тревожились, будучи опозоренными. Выражение “как будто боялись” означает, что в действительности они не боялись. Мудрый знает, что наша природа не погибает, а наше тело нереально. Он забывает о себе, а тяготы мира исчезают. Тогда он может войти в мир и не быть обремененным им».

Комментарий Ван Фучжи: «Обыкновенные люди сводят весь мир к самому себе, мудрый сводит себя к миру. Если не сводить мир к себе, откуда взяться заботам и несчастьям? Когда трепещут и от милости, и от позора – это называется сводить мир к себе. Великое несчастье в мире – вбирать его в себя и ценить его как самого себя. Только тот, кто “не имеет себя”, вверяет слух способности слышать, а сам не вслушивается в мир, вверяет зрение способности видеть, а сам не всматривается в мир. Так мои уши и глаза обретают покой, а звуки и образы мира перестают смущать меня».

XIV

Смотрю на него и не вижу: называю его глубочайшим.

Вслушиваюсь в него и не слышу: называю его тишайшим.

Касаюсь его и не могу ухватить: называю его мельчайшим.

Эти три невозможно определить,
Посему я смешиваю их и рассматриваю как одно.
[Это одно] вверху не светло, внизу не темно,
Тянется без конца и без края, нельзя дать ему имя.
И вновь возвращается туда, где нет вещей.
Оно зовется бесформенной формой, невещественным
образом,
Оно зовется туманным и смутным.
Встречаешь его – не видишь его главы,
Провождаешь его – не видишь его спины.
Держаться Пути древних,
Чтобы повелевать ныне сущим,
И знать Перводанное Начало –
Вот что такое основа и нить Пути.

Примечания к переводу

1. В целом ряде древних списков «Дао дэ цзина» в конце начальной строки стоит знак *цзи*, который был взаимозаменяем с принятым в традиционном тексте знаком *и*, а в даосских текстах имеет значение «быть вблизи *дао*», но также «изначальный импульс порождения», «семя вещей», нечто «отдаленное и не имеющее образа». В комментариях к «Книге Перемен» *цзи* толкуется как нечто «предельно глубокое». Выражение «глубинный импульс» (*шэнь цзи*) бытовало и в традиции комментариев к «Дао дэ цзину» (см.: Китайская наука стратегии. Сост. В. В. Малявин. М., 1998. С. 59–64). В мавандуйских текстах здесь употреблен термин «мельчайший» (*вэй*), фигурирующий в 3-й строке, тогда как эпитет «глубочайший», напротив, отнесен там к 3-й строке. Китайские комментаторы считают знаки *цзи* и *вэй* синонимами. Термин *вэй* традиционно обозначал «предмет» духовного видения и природу бодрствующего сознания. Что касается знака *и*, то в древних глоссах его значение определяется как «нечто исчезающее».

2. Во 2-й строке последний знак обычно употребляется в значении «редкостный», «труднодоступный», а также «ровный». В комментарии Хэшан-гуна ему дается глосс «беззвучный».

3. В мавандуйских списках в 4-й строке употреблен термин «рассчитать», «представить». Согласно пояснению Дэцина, здесь речь идет о чем-то, что «нельзя помыслить» или, говоря современным языком, «определить в понятиях». М. ЛаФарг считает, что слова «эти трое» в рассматриваемой строке относятся к трем предшествующим суждениям. Его предположение не кажется убедительным. Некоторые китайские комментаторы указывают, что три свойства Пути «смешиваются» в духовно прозревшем

сердце. Между тем суждения в 4-й и 5-й строках заставляют вспомнить известные парадоксы софиста Гунсунь Луна, который различал понятия «белизны», «твердости» и «камня». В целом же данная строка указывает на то, что в даосской мысли отсутствие понятийных различий предполагает наличие определенного *символического* различения.

4. Слова «это одно» в начале 6-й строки добавлены на основании мавандуйских списков, причем 6-я и 7-я строки в них читаются совсем иначе. Согласно Р. Хенриксу, они означают: «выше нет ничего больше, ниже нет ничего мельче», согласно Сюй Каншэну здесь следует читать: «его верх не призрачен, его низ не приходит», а согласно Чжоу Цзыци, здесь противопоставляются «ясное» и «глубокое».

5. В 7-й строке выражение «тянется бесконечно» (*шэн-шэн*) поясняется у Хэшан-гуна следующим образом: «действие не имеет предела». Предлагаемый перевод соответствует общепринятому пониманию этого выражения. Варианты перевода: «превращается до бесконечности» (Я. Дуйвендак); «беспредельный, бесформенный» (Р. Хенрикс); «как ускользящая нить» (Б. Б. Виноградский). Гао Хэн без достаточных оснований предложил заменить словосочетание *шэн-шэн* на *мин-мин*: «темное из темных».

6. В ряде списков «Дао дэ цзина» в 9-й строке говорится об «образе, не имеющем образа».

7. Поясняя малопонятное выражение «туманно-смутный» в 10-й строке китайские комментаторы говорят, что речь идет о чем-то, что «кажется сущим, а не может быть названо сущим, кажется несущим, а не может быть названо несущим».

8. Строки 11 – 12 в мавандуйских списках переставлены местами.

9. Строка 13 в мавандуйских списках гласит: «Держаться пути современности». Перевод последних четырех строк основывается на грамматической конструкции, представленной в мавандуйских списках.

10. В 16-й строке приводится исходное значение термина *цзи* – «основная нить», которое прямо указывает на вечнопреемственность как главное свойство Пути. Обычно данному понятию приписывается более отвлеченное значение: «основа», «сущность», «закон» и т. п. Чжан Сунжу, основываясь на толкованиях Лао-цзы у Хань Фэя, отождествляет здесь понятие Пути с «разумностью», «сообразностью» (*ли*). В списке Ван Би, вероятно, вследствие ошибки переписчика стоит сходный по начертанию служебный знак, указывающий на окончание фразы. Таким образом, концовка фразы читается просто: «вот что такое Путь».

11. В данной главе различимы четыре группы рифм, которые объединяют соответственно строки 1 – 8, 9 – 10, 11 – 2 и 14 – 16.

Комментарии

«Прославление тайны» – так обозначена тема этой главы в комментарии Хэшан-гуна. Перед нами очередная попытка передать в словах – по необходимости иносказательных и туманных, даже откровенно невнятных – неизъяснимый опыт вселенской со-общительности, который возвышает познающего над его частным «я» и укореняет сознание в безбрежности пространства и в бездонной глубине времен. Этот опыт засвидетельствован «глубоким безмолвием» мудреца, но здесь он обозначен рядом примечательных образов, которые в совокупности позволяют с немалой долей уверенности судить о мировосприятии Лао-цзы. Среди них понятия «бесформенной формы» и «невещественного образа» напоминают о том, что учение Лао-цзы не знает метафизического разделения мира на преходящие вещи и неизменные идеи, что его «премудрый человек» владеет секретом безупречно действенного действия и способен управлять этим мятущимся миром (точнее: *выправлять* мир), потому что он умеет хранить покой посреди вечно волнующегося океана жизни.

Комментарий Ван Би: «Не имеет формы и образа, не издает звука и не откликается как эхо, поэтому способно все пронизать и всего достигать. Невозможно знать его. Тем более невозможно дать ему имя, полагаясь на зрение, слух или прикосновение. Сказать ли, что его нет? Но из него происходят все вещи. Сказать ли, что он есть? Но невозможно узреть его облик. Посему сказано: “Бесформенная форма, невещественный образ”. Невозможно его определить. Не имеющее облика и имени – предок всех вещей. Хотя древность и современность разнятся меж собой, времена и нравы меняются, однако же благодаря ему только и можно водворить порядок в мире. Хотя высшая древность очень далека от нас, ее Путь продолжает существовать, а потому даже в наши дни можно постичь древнее начало».

Комментарий Ван Фучжи: «В вещах есть разрывы, люди же не знают о них и, объединяя вещи в понятиях, отбрасывают их. Путь разрывов не имеет, люди же произвольно вносят в него разделение и дают ему имя».

Разъяснение Цао Синьи: «О том, что не имеет формы, не имеет вида и не издает звуков, нельзя ничего разузнать, поэтому сие предстает смешанным в одно. У каждой вещи есть светлая и темная стороны, а у этого верх не освещен, низ не темен, тянется непрерывно в нашей повседневной жизни, а имени ему невоз-

можно дать. Это как бы существует, а нельзя счесть его существующим, как бы не существует, а нельзя счесть его несуществующим. Это и есть то, что с древности называли “Путем”. Если держаться древнего Пути, можно пользоваться всем, что наличествует сейчас».

XV

Те, кто в древности претворял Путь,
Погружались в утонченное и изначальное, сокровенно
все проникали.
Столь глубоки они были, что познать их нельзя.
Оттого, что познать их нельзя,
Коли придется описать их облик, скажу:
Сосредоточенные! Словно переходят реку в зимнюю
пору.
Осторожные! Словно опасаются беспокоить соседей.
Сдержанные! Словно в гостях.
Податливые! Словно тающий на солнце лед.
Могучие! Словно один цельный ствол.
Все вмещают в себя, словно широкая долина.
Все вбирают в себя, словно мутные воды.
Если мутной воде дать отстояться, она станет чистой.
А то, что долго покоилось, сможет постепенно ожить.
Кто хранит этот Путь, не знает пресыщения.
Не пресыщаясь, он лелеет старое и не ищет новых
свершений.

Примечания к переводу

1. В традиционном тексте начальная строка гласит: «Те, кто в древности преуспел в занятии служилых мужей» (имеется в виду низший слой аристократии, так называемые *ши*, который был носителем учености и создателем всех философских школ в древнем Китае). В комментариях Хэшан-гуна сказано, что имеется в виду «преуспевший в деле правителя», так что, по мнению некоторых комментаторов, вместо знака «муж» следовало бы читать сходные по начертанию знаки «верх» или «правитель». Между тем в списке Фу И вместо слова «муж» стоит слово «путь», и этот вариант принимали уже Ма Сюйлунь, Гао Хэн. Данная версия подтверждается мавандуйским списком В (текст А в этом месте не читается). Однако в списке из Годяня фигурирует опять-таки

«служилый муж», что свидетельствует о древнем происхождении также и традиционного списка.

2. Во 2-й строке в мавандуйских и годяньском списках сказано: «сокровенно достигают предела». Разъяснение Хэшан-гуна: «Это значит, что они пребывали в единении с Небом». Ван Фучжи толкует эту фразу в духе формулы «сокрой и еще сокрой»: здесь, по его мнению, говорится о том, что древние мудрецы «постигали утонченнейшее в мельчайшем и все проищали, обретая сокровенное». Нань Хуайцзинь понимает эти строки следующим образом: «досконально проникали в неизъяснимо-утонченный мир и очищали себя настолько, что постигали сокровенную со-общительность всего сущего».

3. В одном из древних памятников 5-я строка приводится в несколько ином виде: «Коли придется сотворить им славословие...»

4. Строка 6 вызывает в памяти классические формулы из «Книги Песен», где мудрому предписывается быть осмотрительным, «словно идешь по тонкому льду, словно стоишь на краю пропасти». Ван Би поясняет: «Как будто хочешь перейти и как будто не хочешь перейти, чувство не выражается в облике».

5. В списке Хэшан-гуна в строках 6 – 12 имеется эмфатическая частица *си*, в списке из Годяня в этом качестве употреблен знак ху. Стилистика и содержание данного пассажа напоминают описание «настоящих людей древности» в гл. VI книги «Чжуан-цзы» (см.: Чжуан-цзы. Пер. В. В. Малявина. М., 2002. С. 96).

6. Образ «необработанного дерева», или «Цельного Ствола» (*пу*) – одна из любимых метафор Лао-цзы, сообщающая о несотворенной цельности бытия. Согласно пояснению Хэшан-гуна, речь идет о «форме, которая еще не расщеплена». Термин *пу* указывает также на нечто первозданное, нерукотворное. Отсюда его перевод (довольно, впрочем, неудачный) у И. С. Лисевича: «древо девственное».

7. Строки 11 и 12 в мавандуйских списках приведены в обратном порядке.

8. Я. Дуйвендак предлагает прочтение 14-й строки, которое отличается от общепринятого: «Благодаря движению понемногу создается покой».

9. Строка 15 в древних даосских унигах «Хуай Нань-цзы» и «Вэнь-цзы» приводится в несколько измененном виде: «Кто претворяет этот Путь...»

10. После 15-й строки в мавандуйском списке А значится: «Это потому, что он не хочет пресыщения...».

11. Предложенный здесь перевод последней строки соответствует традиционному тексту и подтверждается мавандуйскими

списками, где, впрочем, отсутствует слово «новый». Начиная с Хэшан-гуна, в комментаторской традиции принято понимать под «свершениями» мирскую славу и заслуги, а слово «старый», «поддержанный» трактовать как «скрытный», ибо мудрец, как поясняет Хэшан-гун, «скрывает свой свет от мира». Ряд современных китайских толкователей (И Шуньдин, Гао Хэн, Чэнь Гуин и др.) считают традиционное толкование нелогичным и предлагают заменить слово «не» на союз «и», получая в результате: «живет скрытно и имеет новые свершения». Это мнение убедительно оспаривает У И. Еще Дэцин толковал эту фразу в том смысле, что мудрец подолгу носит старую одежду и не желает новой, тогда как люди в миру радуются обновкам, которые очень быстро теряют свою привлекательность. «Люди в миру жадны и любят достаток, а тот, кто обладает Путем, вечно держится одного и ничего не теряет», – заключает Дэцин.

12. В данной главе рифмуются строки 5 – 6, 7 – 8, 9 – 11, 12 – 16.

Комментарии

«Проявление совершенства» – так обозначена тема этой главы у Хэшан-гуна. Казалось бы, странный заголовок для пассажира, расточающего похвалы скрытности, неприметности, уступчивости, даже как бы *стертости* облика мудреца, который, как говорили древние даосы, живет «погребенным среди людей». Но мудрость Лао-цзы недоступна для ума поверхностного и торопливого. Она требует углубленности, покоя и превыше всего – утонченной чувствительности мысли. Простая, но для столь многих непостижимая истина: власть дается не званиями и полномочиями, а авторитетом и притом большей частью негласным. Авторитет же имеет свои внутренние корни: он приходит только к тому, кто умеет превозмочь свое себялюбие и стать силой, гармонизирующей человеческие отношения. Власть по определению публична, но тот, кто хочет быть на виду, должен научиться быть незаметным. И высшая награда мудрой жизни – способность без пресыщения наслаждаться просто *нажитым* или, как говорит Лао-цзы, «накопленным без накопления»: старой дружбой, старыми, ставшими родными вещами, знакомым с детства пейзажем. И здесь не нужно какого-то особенного великолепия: в любимом человеке или любимом предмете нам дорого даже несовершенство. Как хорошо знали китайские знатоки, «щербинка на благородной яшме вызывает прилив чувств».

Из комментария Ван Би: «Пусть истина действует в сокровитности – тогда она сама просияет в вещах. Пусть мутные воды успокоятся – тогда вещи сами станут чисты. Пусть движение родится в покое»

– тогда вещи сами собой оживут. Вот путь того, что таково само по себе».

Люй Хуэйцин: «Путь по сути пустотен. Эта пустотность есть согласие Инь и Ян и равновесие наполненного и порожнего. Идущий этим путем не хочет пресыщения: он пуст – и только, но не называет себя пустым, ибо боится, что люди обременят себя идеей пустоты. Только тот, кто не имеет в себе пресыщения, не впускает в свое сердце мыслей о новом и старом, достижениях и разрушениях».

Разъяснение Цао Синьи: «Возвышенные люди, обладающие Путем, могут иметь облик, не имея облика, и показывать себя, не показывая себя, словно в них внешность и внутреннее состояние сходятся воедино.

Мужи Пути утонченны и проникают в сокровенное, являют совершенство, неприметны и мало говорят.

Скрытны, не ищут нового, возвращаются в младенчество, могут и цельны, оберегают внутренний взор.

Все вмещают в себя, как долина, покойно-сосредоточенны, в первозданном Хаосе хранят ясность взгляда.

Кто удержит сей Путь, вознесется над простыми людьми».

XVI

Дойди в пустоте до предела.
Блюда покой со всем тщанием.
Все вещи в мире возникают совместно,
Я так прозреваю их возврат.
Вещи являются без порядка, без счета,
И каждая возвращается к своему корню.
Возвращение к корню – это покой,
Покой – это возвращение к судьбе.
Возвращение к судьбе – это постоянство,
Знание постоянства – это просветленность,
А не знать постоянства – значит слепотой навлечь беду.
Кто знает постоянство, тот все вместит в себя;
Кто все вместит в себя, тот беспристрастен.
Кто беспристрастен, тот царствен,
Кто царствен, тот подобен Небу.
Кто подобен Небу, тот претворяет Путь.
Кто претворяет Путь,
Тот пребудет долго
И до конца дней избегнет вреда.

Примечания к переводу

1. В мавандуйских списках две первые строки заканчиваются знаком *e*, что придает им характер определения, то есть их следовало бы читать: «Достижение пустоты – вот предел. Соблюдение покоя – вот тщательность». Однако контекст главы не благоприятствует такой интерпретации. Вместе с тем эти строки и содержательно, и структурно явно отличаются от последующих, и объединять их в один пассаж, как сделано, например, в переводе Е. А. Торчинова, неправомерно. Наставления «дойти до предела» и «блюсти со всем тщанием» имеют отношение, надо полагать, к наличию второго, или «утонченного» этапа в даосском подвижничестве. Как поясняет в этой связи Су Чэ, «если в достижении пустоты не дойти до предела, наличие не будет устранено, а если в сохранении покоя не быть вполне тщательным, деятельность не прекратится. Хотя зримые образы мира (букв. “холмы и горы”. – В. М.) уйдут, а мелкая пыль восприятия останется» (см. также ниже комментарий Цзяо Хуна).

2. В мавандуйских списках (но не в тексте из Годяня, совпадающем здесь с традиционным) последний знак во 2-й строке записан иначе: в тексте А говорится о «поверхности», а в тексте В – о «надзоре». По мнению Чжоу Цзыци, в обоих случаях подразумевается одно и то же слово, обозначающее «вертикальный шов на одежде посередине спины». В этом качестве оно могло означать задний срединный канал циркуляции жизненной энергии. Данный термин, возможно, именно в этом значении употреблен в одной малопонятной фразе в гл. III книги «Чжуан-цзы» (см.: Чжуан-цзы. С. 73). Интересно, что Ван Би разъясняет понятие «тщание» словами «подлинная выправленность вещей». Р. Хенрикс переводит данную фразу мавандуйского списка как: «Блюда покой в центре». Между тем иероглиф *ду* имеет также значение «толстый», «глубокий», так что всю фразу по аналогии с первой строкой можно перевести: «В сохранении покоя обретается глубина».

3. В 5-й строке бином *юнь-юнь* (в переводе: «без порядка, без счета») трактуется китайскими комментаторами как противоположность покоя и неупорядоченные, суетливые движения. Позволительно видеть в этой фразе выражение фундаментального для даосского мирозерцания принципа «совместного рождения всех вещей». Большинство переводчиков трактуют это понятие просто как «несчетное множество». Вариант И. С. Лисевича: «вещи роятся».

4. В 7-й строке выражение «возвратиться к корню» толкуется китайскими комментаторами как «возвращение к пустоте и покою изначального сердца».

5. В 8-й строке понятие «судьбы» (или «жизни») отождествляется в комментаторской традиции с человеческой природой.

6. В строках с 12-й по 16-ю в разных списках «Дао дэ цзина» употребляется либо знак «может», «способен», либо сходный по звучанию знак «тогда», «в таком случае».

7. В 14-й строке ряд комментаторов (Чэнь Гуин, Чжан Сунжу и др.) произвольно заменяют слово «царственный», «царское достоинство» на слово «полный». В тексте на каменной стеле и в списке «Дао цзана» (канонического свода даосских сочинений) сказано: «Кто беспристрастен, тот порождает, кто порождает, может быть подобен Небу».

8. Собственно даосские толкователи «Дао дэ цзина» усматривали в последней строке главы свидетельство о возможности личного бессмертия или, точнее, вечной жизни, обретаемой тем, кто «претворяет Путь». Слово «долго» трактовалось ими как указание на нечто, существующее «вечно», «без конца». Уже в комментарии Хэшан-гуна говорится, что у того, кто «способен стать царем, общаться с Небом и быть единым с Путем, совершенство распространится во все пределы, он не будет иметь изъянов и исчезнет только вместе с Небом и Землей, не понеся никакого ущерба». Ничто не мешает, однако, видеть здесь характерный для древнего, так называемого «философского» даосизма идеал «исчерпания своего жизненного срока».

9. В главе рифмуются строки 2 и 4, 5 и 6, 7 и 8, 9 – 14 и 17 – 19.

Комментарии

Путь Лао-цзы потому и велик, что, пребывая в нем, никуда не идут, но каждое мгновение *возвращаются к истоку* (название данной главы в даосской традиции). Воистину пребывает вне мира тот, кто без остатка в мир погружен. Нет ничего, кроме радужных отблесков реальности. Путь Лао-цзы безумен или, скорее, без-умственен: он есть чистое различие как повторение неповторяющегося, неуклонное само-уклонение, не-возвращение к себе вечнотекучего Хаоса и, следовательно, чистая аффективность опыта, сама бытийственность бытия. «Дойти до предела», согласно Лао-цзы – значит уйти от всякой идеи и представления, даже от идеи пустоты и покоя. И воплотить собою незыблемый покой в мятущемся океане перемен. Подлинная пустота полна всем, чем «богат мир». В подлинном покое нет ничего покоящегося. Поистине, освобождаясь от бремени вещей, мы *возвращаемся к жизни «как она есть»* – величественной и таинственной в своей неизбывной изменчивости.

Комментарий Ван Би: «Все наличествующее происходит из пустоты, движение выходит из покоя. Поэтому, хотя вся тьма вещей действует одновременно, каждая из них снова возвращается к пустоте и покою – вот что такое предельная выправленность вещей, которая называется “постоянством”. Тот, кто стяжал постоянство, достигает просветленности, пронизает все сущее и все в себя вмещает. А тот, кто это утерял, ложно вносит разделение в мир, отчего вещи не могут претворить свой удел. Поэтому говорится: “слепотой навлечь беду”. Тот, кто совершенством своим соединяется с Небом, постигает Великую Со-общительность и приходит к пределу пустоты и небытия. Небытие же есть нечто такое, чему не могут ни вода и огонь навредить, ни металл и камень ущерб причинить, во что ни тигр свои когти, ни носорог свой рог вонзить не могут».

Комментарий Цзяо Хуна: «Если стремиться к пустоте и не знать, что действительное и есть пустота, пустоты не достичь. Блюсти покой и не знать, что деятельность и есть покой, – значит не быть вполне тщательным в покое. Такие люди в отсутствующем видят только отсутствующее и не способны видеть отсутствующее в наличном. Взирая на вещи, надо понимать сопричастие в них противоположного: так можно созерцать всеобщее возвращение».

Цао Синьи предлагает следующее разъяснение: «Достигнув предельной точки пустотности и предельной искренности в удержании покоя, даже если вещи появляются в изобилии, я не влекусь за их появлением. Все сущее возвращается к своему корню, и он зовется покоем. Покой и означает возвращение к вечносущей жизни. Это называется подлинным постоянством и просветленностью. Когда достигают подлинного постоянства, не влекутся за переменами, но все вмещают в себя. Такой человек воплощает в себе полную беспристрастность и отсутствие всего частного. Поэтому он может быть правителем мира. Сообщаясь с Небом, он может соединиться с Путем и благодаря Пути быть неизбывно. Для такого человека даже потеря тела не представляет опасности, ибо он пребудет вовек».

XVII

С наивысшими было так: низы просто знали, что они есть.

Ниже стояли те, кого все любили и прославляли.

Еще ниже стояли те, кого боялись,

А ниже всех – те, кого презирали.

Тому, кто в себе не имеет достаточно доверия, доверия не окажут.

Нерешительный! Вот так он ценит слова.

Добьется успеха, сделает дело,

А люди говорят: «У нас все получилось само собой».

Примечания к переводу

1. Употребленное в начальной строке выражение «наивысший» (*тай шан*) было распространенным в древнем Китае наименованием лучшей категории правителей. Согласно Хэшан-гуну, имеются в виду «не стяжавшие славы цари высшей древности», при которых «подданные не прислуживали, ибо были просты и безыскусны». Согласно Ван Би, таков «великий человек», который «действует неделанием и проповедует без слов». По мнению некоторых средневековых комментаторов, речь идет просто о временах глубочайшей (по-китайски «высшей») древности, когда в мире царил Великий Путь. Наконец, ряд современных исследователей (М. Фукунага, Чэнь Гуин и др.) видят в этом пассаже универсальную иерархию общественных состояний. Начиная с эпохи Мин в ряде списков «Дао дэ цзина» вместо знака «низы» фигурирует сходный по начертанию знак глагольного отрицания, и в результате данную строку можно прочесть следующим образом: «С наивысшими было так: о них не знали, что они есть». Между тем, в мавандуйских и в годяньском списках, а также в толкованиях Лао-цзы в книге «Хань Фэй-цзы» говорится именно о «низах».

2. Во 2-й строке в ряде древних списков есть разночтения, не влияющие, однако, на понимание всей фразы.

3. По мнению Чжу Цяньчжи 3-я строка должна читаться как параллельная предшествующей, а именно: «Еще ниже стояли те, кого боялись и презирали». Между тем и мавандуйские, и годяньский списки соответствуют традиционной версии, причем если в традиционном варианте говорится буквально: «Следом шли те, кого...», то в мавандуйских текстах 4-я строка гласит: «Ниже всех стояли те, кого презирали».

4. Строка 5 в мавандуйских текстах выглядит несколько укороченной: «Когда доверия не внушают, доверия не бывает». Заметим, что У Чэн называет доверие «сущностью Великого Пути» (об этом см. также гл. XXI).

5. В 6-й строке слово «нерешительный» в разных списках записано разными, но сходными по смыслу знаками. Хэшан-гун поясняет данную фразу: «Наилучший правитель в делах нерешителен, к словам относится бережно, боясь отойти от Пути и утратить

то, что само по себе таково».

6. В списке из Годяня в 7-й строке иной порядок знаков: «Сделает дело, добьется успеха». В мавандуйских и ряде других древних списков переставлены местами два первых знака в строке.

7. Разъяснение Хэшан-гуна к последней строке гласит: «Народ не знает, сколь совершенна добродетель правителя, и полагает, что он живет так сам по себе». Отметим, что в древнем словаре «Гуанъя» знаку «таковость» приписывается значение «свершаться». У Чэн видит в последней строке намек на «сокровенное совершенство» Пути, которое есть «мать всех вещей».

8. В оригинале вся глава рифмуется.

Комментарии

«Непорочное правление» – так озаглавлена эта глава у Хэшан-гуна. Содержащиеся в ней суждения достойны войти в золотой фонд политической мудрости всех времен. Прежде чем «употреблять власть», всегда полезно задуматься, из чего власть происходит. Исток же власти – нечто совсем иное, нежели «властные функции». Чжуан-цзы говорил, что истинный правитель «предоставляет мир самому себе». Вопрос в том, найдутся ли политики настолько разумные, чтобы всерьез думать об этом и руководствоваться наставлениями даосских учителей.

Ван Би описывает плоды мудрого правления в следующих словах: «Первые признаки того, что само по себе таково, невозможно узреть, его первозданное устремление невозможно постичь. Тот, кто все свершает бездействием и претворяет учение без слов, предопределяет появление вещей еще до того, как они обретут форму. Поэтому он достигает успехов, свершает дела, а народ не ведает, почему так получилось».

XVIII

Когда Великий Путь в упадке, являются «человечность» и «долг».

Когда возникают суемудрие и многознайство, является великая ложь.

Когда среди родичей нет согласия, являются почтительность и любовь.

Когда государство во мраке и в смуте, являются «преданные подданные».

Примечания к переводу

1. В мавандуйских списках и в текстах на бамбуковых планках из Годяня, где сохранился данный фрагмент, в начале первой строки стоит слово «посему». Существует и очевидная тематическая преемственность между предыдущей и настоящей главами. Р. Хенрикс пролагает, что главы XVII, XVIII и XIX традиционного текста изначально составляли одну главу. «Человечность» и «долг» (или «справедливость») – два важнейших понятия конфуцианской нравственности, в древности нередко служившие для обозначения морали вообще. Кроме того, древние списки в середине каждой строки имеют дополнительное связующее слово «тогда». Слово «в упадке» (*фэй*) может быть понято и в том смысле, что Великий Путь *был отвергнут* людьми. Этот вариант выбирает, в частности, Р. Хенрикс. Наконец, следует иметь в виду, что весь пассаж может быть прочитан в прошедшем времени: «Когда Великий Путь пришел в упадок...» и т. д.

2. В «Дао дэ цзине» понятия «суемудрия» и «многознайства», культивируемые публичной жизнью, неоднократно противопоставляются внутренней «просветленности» истинно мудрого. Что же касается понятия «знания» самого по себе, то оно наделяется, скорее, двойственным смыслом: подлинное знание есть незнание.

3. В 3-й строке говорится буквально о «шести видах родственников», к каковым относились отец и сын, муж и жена, старший и младший братья. «Сыновняя почтительность» (*сяо*) – главный принцип отношения детей к родителям в конфуцианской этике, тогда как «любовь» определяла отношение родителей к детям. В мавандуйском тексте А говорится о «питании и любви».

4. В 4-й строке в мавандуйских и некоторых других древних списках упоминаются «добродетельные подданные», тогда как в тексте из Годяня говорится о «прямых», или «правильных подданных».

5. Мнения комментаторов по вопросу о ритмической композиции этой главы расходятся. Одни вообще отрицают наличие в ней рифм, другие считают, что рифмуются 1-я и 2-я строки, тогда как, по мнению Чжу Цяньчжи, рифмуются и две остальные.

Комментарии

Еще одна простая и колючая истина: любая попытка завести разговор о понятиях отрывает нас от действительности и порождает «великую ложь» – великую, надо полагать, потому, что ложь эта вездесуща и неизбежна. Этой лжи противостоит не ме-

нее великая правда – правда безграничной гармонии, которая коренится в «срединности» живого опыта. Такая правда, разумеется, не отрицает морали и даже не требует полагать, что моральные нормы – это только выдумка и преднамеренный обман. Как поясняет Хэшан-гун, «во времена Великого Пути в семьях были почтительные сыновья, в государстве были преданность и доверие, но человечность и долг не были явлены». Согласно Лао-цзы, ирония «достижений цивилизации» состоит в том, что проповедь добра и рассуждения о духовности точно указывают, чего лишилось общество (но всегда несет в себе великий и вечный поток жизни). Хэшан-гун закономерно дает этой главе заголовок «Падение нравов». Вот замечания двух средневековых комментаторов о «великой лжи» всякой идеологии.

Ван Цзефу: «Путь скрывается в бесформенном, имена же рождаются в том, что имеет недостаток. Поскольку Путь скрывается в бесформенном, не существует различия между большим и малым. Поскольку имена рождаются в том, что имеет недостаток, появляются человечность и справедливость».

Люй Хуэйцин: «Нет большего воровства, чем когда совершенство становится предметом знания. Когда есть осознание предмета, появляется и внешний взгляд, внутреннее же узрение погибает. Тогда возникают суемудрие и многознайство, и человек покоряется великой лжи».

XIX

Устраните «мудрость», отбросьте «разумность»,
И польза людям будет стократная.
Устраните «человечность», отбросьте «справедливость»,
И люди вернутся к почитанию и любви.
Устраните ловкость, не ищите выгоды,
И в мире не станет воров и разбойников.
Три эти суждения не открывают всей истины,
Посему добавлю кое-что сюда относящееся:
Будь безыскусен, храни первозданную цельность;
Избавляйся от себялюбия, не угождай желаниям.

Примечания к переводу

1. Употребленный в начальной строке термин «разумность» входил в число традиционных пяти конфуцианских добродетелей. Та же «разумность» является главным достоинством полко-

водца, согласно военному канону «Сунь-цзы». У Лао-цзы, однако, это понятие имеет негативный смысл и означает «многозначность», «хитроумие», противопоставляемое внутреннему, органическому знанию «того, что таково само по себе». В мавандуйских текстах вместо слова «разумность» фигурирует сходный по начертанию и звучанию, но более нейтральный знак «знание». Кроме того, в тексте В в середине 1-й и 2-й строк присутствует соединительное слово *и*. В тексте из Годяня написано: «отбросьте рассуждения» (у Р. Хенрикса – «различения»). Чэнь Гуин полагает, что понятие «мудрости» (в нашем переводе: «премудрости») имеет у Лао-цзы положительное содержание, а нападки на «мудрость», подобно критике конфуцианского морального идеала во Внешнем разделе книги «Чжуан-цзы», отражают более поздний этап развития даосской мысли. Хэшан-гун толкует эту фразу как призыв «вернуться к истоку и хранить первоизданное», что предполагает «отсутствие письмен».

2. К 3-й строке Хэшан-гун дает следующее разъяснение: «Надо прекратить считать человечность милостью и заслугой и восхвалять справедливость». В свою очередь император Сюань-цзун указывает, что Лао-цзы требует «перестать беспокоиться о человечности и справедливости», а вовсе не отвергает эти моральные принципы.

3. Строка 3 в годяньском списке (где она помещена после суждения о ловкости и жажде выгоды, составляющего 3-ю строку), записана иначе и может быть истолкована по-разному: «устраните ложь, отбросьте обман» (в интерпретации Ли Сюэциня) или «устраните благое правление, отбросьте размышления» (версия Р. Хенрикса). В мавандуйском тексте А вновь сказано: «кормление и любовь». Таким образом, в годяньском списке вовсе отсутствуют выпады против важнейших норм конфуцианской морали – «мудрости», «человечности» и «справедливости». Резонно предположить, что они вошли в текст главы позднее.

4. В 5-й строке термин *цяо* (в переводе: «ловкость») означает как изощренность ума, так и искусность мастерового (ср. «ловкость рук»). Отметим, что в русском языке «ловкость» родственна «лукавству», что характерно, в частности, и для английского языка (ср. *the Crafty One*).

5. В некоторых списках в 7-й строке отсутствуют слова: «эти три суждения». По мнению Чжу Цяньчжи, остающемуся, впрочем, чисто гипотетическим, эта строка первоначально представляла собой нечто вроде заметки на полях, которая была ошибочно сочтена частью основного текста. Ван Би понимает эту фразу в том духе, что писаное слово не может выразить целиком тот смысл, который в себе заключает (см. комментарии к наст. гл.).

Тем самым Ван Би фактически дезавуирует антиконфуцианскую направленность всего пассажа. Между тем в годяньском списке вместо слова «текст» («суждение») стоит другой знак, который китайские публикаторы текста трактуют как «рассуждения», а Р. Хенрикс – как «долг», «обязанность», то есть высказанные выше три суждения еще недостаточны для выполнения миссии мудрого правителя.

6. В 9-й строке исходное значение слова «безыскусность» – «некрашенный шелк», а понятия «первозданной цельности», уже встречавшегося выше, – «необработанный, цельный кусок дерева». Хэшан-гун поясняет: «Быть безыскусным означает “являть безыскусность, хранить подлинность, не ценить украшательство”. Хранить первозданную цельность означает блюсти свою первородную цельность и являть ее нижестоящим, устанавливая тем самым законы и правила».

7. Разъяснение Хэшан-гуна к 10-й строке гласит: «Будь прям и бескорыстен, будь доволен тем, что знаешь». Цзяо Хун поясняет: «Как будто есть ум (сердце), а в действительности ум не действует». Некоторые комментаторы без должных оснований предлагают заменить слово «себялюбие» на сходно звучащее слово «размышлять».

8. И. С. Лисевич безосновательно «поэтизирует» последнюю строку главы: «Немногие мысли, единственное желание...»

9. В главе рифмуются строки 2, 4, 6 и 7 – 11.

10. В первых семи строках списка из Годяня имеются существенные отличия от традиционного текста, так что целесообразно привести их здесь отдельно:

Устраните знание, отбросьте различия,
И выгода людям будет стократная.
Устраните искусность, отбросьте выгоду,
И не станет ни воров, ни разбойников.
Устраните воспитание, избавьтесь от размышлений,
И люди вернутся к почтению и любви.
Три эти суждения, рассматриваемые как исполнение
долга, недостаточны...

Комментарии

При всей своей нелюбви к прописной морали Лао-цзы – большой моралист. Говоря современным языком, основоположник даосизма предлагает радикальную критику морали, которая призвана выявить бытийные корни нравственности, примирить нравственность с жизнью. Отказаться от одного – значит с неиз-

бежностью принять другое. Тот, кто познал тщету людских мнений, открывает правду в самом себе. И наоборот: отвернувшийся от подлинного в жизни будет жить иллюзиями света. Требования Лао-цзы очень строги и даже невыносимы для ленивого и развращенного ума. Но они столь же последовательны и разумны, потому что совершенно *естественны*. В них нет нигилизма: как указывает даосский наставник Цао Синьи, отрицание абстрактных ценностей и связанного с ним субъективного «я» сопровождается раскрытием и даже, точнее, самораскрытием в каждом человеке его «подлинного облика». Многие китайские толкователи «Дао дэ цзина» с удовольствием подчеркивают положительное содержание проповеди Лао-цзы.

Комментарий Ван Би: «Мудрость и многозначность – это высшее достижение таланта. Человечность и справедливость – это высшее достижение поведения. Ловкость и выгода – это высшее достижение в делах. Здесь же открыто говорится о том, что их надо отринуть и что писмена не выражают всего, что в них содержится. Невозможно постичь смысл (понятий), поэтому и сказано: “Эти три суждения недостаточны, и к ним следует добавить кое-что сюда относящееся. А относятся сюда безыскусность и цельность, а также отсутствие желаний”».

Комментарий Ли Сичжая: «Премудрый сам не считает себя мудрым, знающий сам не считает себя знающим. Поэтому устранить мудрость и знание еще не значит вовсе искоренить их. Ибо это на самом деле не-мудрость и не-знание. Сущность премудрого человека нельзя постичь из его писаний, ее следует постигать вне их, и она не имеет видимого образа. Обыкновенные же люди видят только ее подобия и потому извращают ее подлинную природу. Не имеющее образа приносит выгоду вещам, а вещи о том не ведают. Желания заслоняют исток нашей жизни и не позволяют нам свободно проистекать из самих себя. Когда же люди прозревают безыскусность и хранят первоначальную цельность, они не осмеливаются посредством писаний вводить в заблуждение себя и других».

Разъяснение Цао Синьи: «Когда не применяют способностей и отказываются от хитроумия, люди живут сами по себе и соперничают между собой в знании и умении. Это будет для них стократ выгодней. Когда не говорят о человечности и отказываются от справедливости, люди, сами о том не ведая, не думают о пустых понятиях человечности и справедливости и возвращаются к почительности и любви. Когда не думают об искусности и отказываются от выгоды, люди сами собой перестают быть алчными и лукавыми, а воры и разбойники исчезают. Однако премудрые правители считали, что эти три истины, высказанные на бумаге,

превращаются в пустой звук, и с их помощью невозможно образумить Поднебесный мир. Поэтому они дополнили их наставлениями, которые помогают людям обнаружить в себе свой изначальный облик: хранить подлинность своей первоизданной цельности, искоренить субъективные желания и не иметь корыстных вожделений».

XX

Отбрось ученость, и не будешь знать печали.
«Конечно!» и «Ладно!» – далеки ль друг от друга?
Красота и уродство – что их разделяет?
Страхи людские – нельзя их не страшиться.
Темное! Пустынное! Не достать его дна!
Все люди исполнены радости,
Словно празднуют великую жертву или весной восходят
на башню.
Я один покоен, ничем не выдаю себя, как младенец, еще
не улыбнувшийся,
Бессильно влачащийся путник – и некуда возвращаться!
Все вокруг имеют в избытке,
Я один как будто лишен всего.
У меня сердце глупца – смутное, простодушное!
Обыкновенные люди так скоры на суд,
Я один пребываю в неведении.
Обыкновенные люди судят так тщательно,
Я один отрешен и бездумен.
Покоен в волнении! Словно великое море.
Мчусь привольно! Словно нет мне пристанища.
У обыкновенных людей на все есть причина,
Я один прост и прям, словно неуч.
Я один не таков, как другие,
Потому что умею кормиться от Матери!

Примечания к переводу

1. Уже некоторые старые комментаторы обратили внимание на то, что первая фраза главы XX, возможно, изначально относилась к предыдущему речению: она продолжает тему последнего, написана тем же четырехсловным размером, что и две ее последние строки и даже рифмуется с ними. Р. Хенрикс считает логичным предположить (без видимых оснований), что, поскольку

первая часть главы XIX представлена тремя суждениями, то и «дополнительных» – а, по сути, положительных – высказываний Лао-цзы о мудрой жизни тоже должно быть три. Тем не менее в списке из Годяня эта фраза стоит именно в начале 20-го предложения и притом следующее высказывание касается как раз различий в речи, прививаемых учением, поэтому здесь сохранена традиционная композиция. «Ученость», о которой говорит Лао-цзы, относится в первую очередь, конечно, к знанию правил этикета, то есть – условностям жизни в обществе, которые калечат «первозданную цельность» человеческой природы.

2. Во 2-й строке в оригинале фигурируют знаки *вэй* и *а*, которые обычно считаются выражением соответственно вежливого и грубого ответа на обращение, что-то вроде: «Слушаюсь» и «Чего еще?». Согласно разъяснению Чэн Сюаньина, первое слово следовало употреблять младшим в разговоре со старшими, а второе, напротив, – старшим в разговоре с младшими. В мавандуйском тексте во втором случае говорится о «сердитом возращении». Несмотря на сходство в формальном значении и даже звучании этих слов, правила этикета противопоставляли одно другому. Это противопоставление, как и различие между хорошим и дурным, красивым и безобразным, культивировалось тем самым образованием, которое Лао-цзы считал источником лжи и несчастий в человеческой жизни.

3. В 3-й строке в традиционном тексте значит: «добро и зло...». Я следую годяньскому, мавандуйским и ряду других древних списков как более предпочтительной версии оригинала.

4. В 4-й строке в традиционном тексте сказано буквально: «Того, чего боятся все люди, нельзя не бояться». Ван Би предлагает самую естественную и наиболее влиятельную в комментаторской традиции трактовку этой фразы: «Чего боятся люди, я тоже боюсь и не смею этим пользоваться». Комментаторы видят в этом суждении иллюстрацию жизненной мудрости Лао-цзы с ее принципами «уподобляться праху» и «иметь одно сердце с народом». Правда, такая трактовка не объясняет не менее существенной в учении Лао-цзы темы *непохожести* мудрого на «обыкновенных людей», которая вводится как раз после данной фразы. Один из ответов дают списки из Мавандуя и Годяня, где эта строка выглядит иначе: «Тот, кого опасаются люди, не может по той же причине не опасаться других». Такое высказывание в известной мере соответствует контексту главы. Наконец, возможно еще одно прочтение традиционной формулировки: мудрый должен с осмотрительностью относиться к самому факту того, что люди чего-то боятся, и превозмогать этот страх. Именно так трактует данную фразу наставник Цао Синьи (см. ниже), а среди академи-

ческих исследователей – У И. По-видимому, следующая далее строка разъясняет источник людских страхов – или, можно сказать, природу «метафизического ужаса» – который замалчивает цивилизация с ее благодушной «ученостью». Тема «большого страха» появляется ниже в гл. LXX.

5. Строка 5 с трудом поддается интерпретации. Классические комментаторы видят в ней критику людского мнения. Хэшан-гун пишет: «Иногда говорят, что люди в свете все путают и хотят совершенствовать ученость и словесность, не зная удержу». Пояснение Ван Би: «Он далек от мирских понятий». Этой трактовке следует И. С. Лисевич, который связывает данную строку с контекстом ценой явного искажения ее смысла: «Как далеко людям до просветленья!». Между тем позднейшие комментаторы приписывают начальному иероглифу значение «пустынный», «грандиозный», а заключительному – «неисчерпаемый». Я следую тем современным толкователям, которые видят здесь описание «того, чего боятся люди». В таком случае здесь говорится о невозможности дойти до «сердцевины» (в переводе: «дна»). Существуют и совершенно иные трактовки данной фразы. Так, Я. Дуйвендак считает ее выводом из зачина главы: здесь, по его мнению, говорится о том, что приведенные выше суждения «беспредельны, и нельзя исчерпать их». К. Ларр развивает традиционную трактовку этой фразы как критики людского мнения: «И так много вопросов, которые не имеют смысла!». У Чжан Чжунъюаня: «Как это до крайности смешно!». Столь же невнятен перевод И. И. Семененко: «Какое запустение! Нет этому конца!». Все эти толкования не кажутся убедительными.

6. Строка 7 напоминает, что люди, пребывая в безотчетной тревоге, тем исступленнее веселятся в праздничные дни. Здесь упоминается жертвоприношение *тай лао* (букв. «великая жертва»), сопровождавшееся обильным пиром.

7. Фигурирующее в 8-й строке слово «покоен» в древнем словаре «Шо вэнь» толкуется как «ничего не делает». Слово «ребенок» комментаторская традиция отождествляет со сходным по начертанию иероглифом, который имеет более конкретное значение: «улыбка ребенка». Разъяснение Хэшан-гуна: «подобен ребенку, который еще не умеет откликаться людям». В оригинале употреблен иероглиф *чжао*, который имеет значение «знак», «знамение». Речь идет, очевидно, об отсутствии рефлексивного «я», которое определяет свое отношение к миру, имеет устремления и потому обладает устойчивыми «признаками». В английских переводах влиятельна версия А. Уэйли: «Я покоен, как младенец, еще не подавший знака, как ребенок, который еще не улыбнулся». Ма Сюйлунь предложил перенести сюда словосочетание «смутное,

простодушное» из 12-й строки, разбив данную фразу на две строки:

Я один покоен, ничем не выдаю себя.
Смутный, простодушный! Как младенец, еще не
улыбнувшийся.

Предложению Ма Сюйлуня следует Чжан Сунжу, но оно остается чисто гипотетическим.

8. В 9-й строке два первых знака в древних списках, включая мавандуйские, записываются по-разному, и интерпретация их затруднительна. Большинство комментаторов полагают, что речь здесь идет об утомленности трудами и неспособности передвигаться, то есть о некоей противоположности «лучащейся радости» обыкновенных людей. Одно из побочных значений данного словосочетания, согласно списку Ван Би, – «спеленутый младенец», что позволило Е. А. Торчинову увидеть здесь тему «тесной связи» мудреца-младенца с дао-матерью. Однако подобная трактовка, насколько мне известно, отсутствует в классической комментаторской традиции. Цао Синь толкует данный образ просто как «деятельность». Отвлекаясь от конкретного значения иероглифов, употребленных здесь, можно предположить, что речь идет о чистой, или беспредметной, «работе духа», превосходящей отношения между субъектом и объектом и, следовательно, не требующей усилий.

9. «Сердце глупца» в 12-й строке комментаторы единодушно понимают как свидетельство о цельности сознания, превосходящей субъектно-объектное разделение мира.

10. Перевод 13-й строки основан на комментарии Хэшан-гуна. Су Чэ уточняет: «В мире считают знанием различие, а мудрец знает, что всякие суждения тщетны и не могут установить истинное различие». Р. Хенрикс переводит: «The common people see things clearly».

11. Перевод 14-й строки основывается на толковании Ма Сюйлуня. Большинство переводчиков видят здесь упоминание о «неведении» и «отрешенности».

12. В 17-й строке начальный знак записан по-разному в разных списках, и одними толкователями трактуется как «покойный», другими – как «волнующийся». В мавандуйских текстах здесь фигурирует слово «безбрежный». Разъяснение Хэшан-гуна: «Разливается, как река и море, и неведомо, где ему предел». Имеется в виду, надо полагать, образ океана, который остается покойным (в глубине?) даже в бурю. Согласно же толкованию У И, данный образ, напротив, указывает на то, что под спокойной гладью вод океана бурлит таинственная жизнь.

13. В 18-й строке начальный знак указывает на образ стремительного ветра, или вихря.

14. Строки 19 и 20 классические комментаторы «Дао дэ цзина», Хэшан-гун и Ван Би трактуют как противопоставление «делания», стремления использовать что-либо, присущих «обыкновенным людям», и «недеяния» мудреца. Во второй части фразы употреблен знак *би*, который означает «низменный», «неотесанный», «презираемый».

15. В последней строке сказано буквально: «Дорожу тем, что питаюсь (от) матери». Хэшан-гун поясняет: «Питаться – значит пользоваться, а мать – это Путь». Комментарий Ван Би: «Питаться от матери – это основа всякой жизни». Император Сюань-цзун, по его собственному признанию, добавил в эту строку два знака, чтобы сделать ясным ее смысл: «Дорожу тем, что стараюсь кормиться от матери». Некоторые комментаторы без должных оснований предлагают читать здесь «ценю постижение матери» или «ценю совершенство матери».

16. В этой главе рифмуются строки 2 – 3, 5 – 8, 9, 10, 12 и 14, 17 – 19 и 21.

Комментарии

Тот, кто хочет идти великим путем, должен первым делом забыть об условностях, прививаемых воспитанием и ученостью. Мы понимаем собеседника и без книжных мудрствований. Нет ничего глупее, чем ученый спор о понятиях. Не следует уподобляться людям, которые, не умея играть на музыкальных инструментах, спорят о том, кто из них лучший музыкант, показывая друг другу написанные ноты. Во всем даосском каноне не сказано так откровенно и с такой пронзительной силой, как здесь, что «претворение Пути», которому учили Лао-цзы и его последователи, требует особой решимости: решимости выбрать *внутреннюю* правду жизни. Даосский мудрец может казаться со стороны совсем обычным, даже неприметным человеком, ибо он все преодолевает и самый свой покой «помещает» в движение. Но он – «не таков, как другие». И не потому, что хочет блеснуть своей оригинальностью. Просто он живет самой бытийственностью бытия и, значит, исключительными, неповторимыми качествами существования. И недаром эта глава у Хэшан-гуна озаглавлена «Отличаться от обыденного».

Мудрец Лао-цзы ищет опору не в зыбких и обманчивых понятиях света, а во внутреннем самосвидетельствовании духа, в откровении полноты бытия. Как сказано в даосском трактате «Гуань Инь-цзы», «в том, что мудрый говорит, делает и мыслит, он

не отличается от обыкновенных людей. А в том, что мудрый не говорит, не делает и не мыслит, он отличается от обыкновенных людей».

Удел «человека Пути» – великое, абсолютное одиночество. Не может не быть одинок тот немислимый и невероятный человек, кто вместил в себя всю бездну времени и пространства. Ошибаются поэтому те, кто видит в этом пассаже образец лирической исповеди. Перед нами бесстрастное и почти со школярской педантичностью запечатленное свидетельство внутренней реальности опыта, которая может открыться духовному видению. И эта подлинность существования дана нам как мать-матрица бытия, которая сама «не есть», но все предвосхищает.

Комментарий Ван Би: «Учиться означает развивать свои способности. Но если всего иметь в достатке и не испытывать желаний, зачем же стремиться иметь больше? Тогда и без знания со всем справишься. И у ласточек, и у журавлей есть свои пары. Жители холодных мест умеют делать шубы на вате. Они сами по себе имеют нужное им в достатке, для чего стараться иметь больше и навлекать на себя печали? Кормящая мать означает корень жизни, а люди отворачиваются от того, что составляет корень жизни, и дорожат второстепенными прикрасами. Вот почему здесь говорится: “Я один не похож на других”».

Комментарий Ли Яня: «В этой главе разъясняется смысл сокрытия сокровенности. Если люди знают только духовное и не знают телесное, как могут они понять эту истину? “Как будто лишен всего” и означает достижение сокрытия сокровенности. Входишь в некое пространство и устраняешь это пространство, делаешь один шаг и упраздняешь этот шаг, обретаешь одну мысль и забываешь эту мысль. Ничего не удерживаешь в себе, но един с первозданным Хаосом. В Хаосе есть только срединность и мать. Собирая Прежде небесное семя, питаешься изнутри себя: вот что значит “кормиться от матери”».

Разъяснение Цао Синьи: «Тот, кто отбрасывает мирскую ученость, не будет иметь печалей. Прямое и кривое, насколько далеки друг от друга? Добро и зло: чем друг от друга отличаются? Принимай все – и только. Чего люди страшатся, я тоже не могу не страшиться. Но я уношусь за пределы Неба и Земли и погружаюсь в беспредельный простор – чего же мне бояться? Люди стремятся к удовольствиям и веселью, я один покоен и не имею желаний, как младенец, который еще не умеет улыбаться. Я двигаюсь, полагаясь на Небесное, и ничем не мараю себя. Люди все довольны собой, я один как будто всего лишен и совершенно пуст. Я дорожу тем, что возвращаюсь к истоку и питаю себя Прежде небесным».

XXI

Сила всевещающего совершенства исходит
единственно от Пути.

Путь же вот что такое: туманное, смутное.

О, слитное! О, туманное! А в нем есть образы!

О, туманное! О, смутное! А в нем есть нечто!

О, сокрытое! О, темное! А в нем есть семена.

Эти семена такие подлинны! Они дают уверенность.

С древности и поныне имя его не преходит,

Благодаря ему опознаем величие превращений.

Откуда я знаю, что таково величие всех превращений?

Благодаря этому.

Примечания к переводу

1. В начальной строке словосочетание *кун дэ* Хэшан-гун толкует как «великое дэ», а Ван Би – как «пустотное дэ». Между тем основное значение иероглифа *кун* – «отверстие», «дырка», так что данное понятие имеет отношение также к идее «скважности» Пути. В сущности, речь идет о природе бытия как абсолютной открытости, зиянии бездны. Предлагаемый перевод частично отражает это значение понятия *дао*. Заключительный знак в первой части фразы (*жун*) трактуется у Хэшан-гуна как «то, что все вмещает в себя и может принять всякую грязь». В древних словарях ему дается глосс «закон», «правило». Однако Ван Би отождествляет его со словом «движение», и его толкование решающим образом повлияло на комментаторскую традицию (как предполагает Гао Хэн, в оригинале вместо знака *жун* изначально стоял другой иероглиф, означающий «движение»). Согласно же интерпретации Хэшан-гуна, здесь имеется в виду «человек великого совершенства», который «помещает себя в низменном», но «не следует мирским нравам, а идет только за *дао*». В связи с этим примечательным высказыванием Хань Фэй определяет «совершенство» как «плод Пути», а Лу Дэмин – как «применение Пути». Знак *цун*, который соответствует в переводе слову «происходит», чаще означает «следовать». Таким образом, происходить от Пути, быть выражением Пути есть также следование, подражание изначальной реальности. Чжан Чжунъюань предлагает более свободную интерпретацию этой фразы: «То, что врождено великому достижению (пустоте), есть эхо Пути».

2. Во 2-й строке в мавандуйских списках сказано просто: «вещи *дао*», что можно понять как «свойства *дао*». Однако скорее всего знак *вэй* был пропущен переписчиком. Фигурирующее здесь словосочетание «туманное и смутное» аналогично встречающемуся в главе XIV.

3. Упоминаемые в 3-й строке «образы» являются одним из ключевых понятий даосской феноменологии. Согласно классической формуле из комментария к «Книге Перемен» (традиционно приписываемого Конфуцию), «Небо являет образы», и эти последние служат мудрым правителям образцами для культурного творчества. Эти «небесные образы» – хаотическая россыпь светил в необозримой чаше небосвода – внушают идею чистой, беспредметной явленности, акта манифестации как такового. У И понимает термин *сян* как «явление», а Нань Хуайцзинь называет это просто (жизненным) «миром». В главе XXXV встречается выражение «великий образ», которое означает именно «мир в целом» или, точнее, абсолютную открытость бытия. В сущности, термин *сян* обозначает порождающие схемы восприятия или символ, в котором представлены не внешние образы, а свойства вещей, уже неотделимые от качеств опыта. Такого рода рассеянные структуры, согласно традиционному пониманию, являются воплощениями «жизненной энергии» и занимают промежуточное положение между предметными образами и «смыслом», который постигается «сердцем». Комментатор XIII в. У Чэн поясняет: «Зримые формы становятся вещами. Зримая жизненная сила (*ци*) становится образами». По словам комментатора минской эпохи Чжу Дэжи, «вещи – это уже проявившаяся жизненная сила; а образы – это еще не проявившаяся жизненная сила». Дж. Легг переводит это понятие как «подобия», что тоже не лишено смысла.

4. Слово «нечто» в 4-й строке соответствует в оригинале слову «вещь». Последнее, как и в ряде других изречений «Дао дэ цзина», употреблено здесь как метафизически наиболее нейтральное понятие, обозначающее интимно внятную, но неопределимую в понятиях бытийственность бытия. «Одна вещь» – часто употребляемое в даосской литературе наименование всего сущего.

5. Понятие «семена» в 5-й строке Хэшан-гун определяет как «утонченность духа и точка схождения Инь и Ян», а Ван Би отождествляет с «подлинностью». В древних даосских памятниках оно трактуется как «утонченность малого» («Чжуан-цзы»), «предел жизненной силы (*ци*)» («Гуань-цзы»). В позднейшей даосской традиции «семя» часто отождествляется с силой Ян, сокрытой в силе Инь, и его графической схемой выступает триграмма Вода, являющаяся образ янской черты в окружении двух иньских черт. В большинстве западных переводов этот термин передается словом

«сущности», или «эссенции» (*essences*) сущего. Речь идет, однако, о тончайших качественностях опыта как доступных восприятию «отблесков» превращений Пути. Перевод Е. А. Торчинова – «энергии жизни» – кажется слишком отвлеченным. У И. И. Семеновича – «сгущенность», что, на мой взгляд, неверно по существу.

6. В 6-й строке последнее слово буквально означает «верить». Китайские комментаторы единодушно приписывают ему значение «истинно сущий», «подлинный» и в более отвлеченном смысле – «реально удостоверяемый». Уже Хэшан-гун поясняет: «Свершения Пути сокрыты, имя его незримо, его подлинность – внутри». Комментатор сунской эпохи Линь Си отмечает, что, согласно Лао-цзы, «там, где нет ничего, воистину есть нечто». Многие толкователи полагают, что здесь имеется в виду действие «небесного импульса» (*тянь цзи*) жизни. Как бы то ни было, потаенный опыт «подлинности» существования – единственное свидетельство присутствия реальности, которая заявляет о себе самим фактом своего отсутствия. Подвижник Пути, который живет безусловной открытостью зиянию бытия, открывает для себя сокровище доверия, вселяющего несокрушимую уверенность. Он *следует* Пути, делая возможным для других на-следовать ему.

7. В 7-й строке в мавандуйских списках иной порядок слов: «От настоящего времени до древности...». Этот вариант лучше согласуется с ритмикой всего пассажа.

8. В 8-й строке малоупотребительный знак *фу* Ван Би и Хэшан-гун истолковывают как «начало всех вещей». Чжу Цяньчжи, ссылаясь на ряд древних текстов, приписывает этому иероглифу значение «великий». Эпитет «великий» часто используется даосскими авторами для обозначения «всего, что есть» в мире.

Впрочем, буквальный перевод, предлагаемый И. И. Семеновичем, выглядит несколько странно: «Оно собирает множество великих». Интересный, хотя слишком напоминающий язык математики вариант нашел Е. А. Торчинов: «множество множеств сущего». Между тем большинство позднейших комментаторов трактует знак *фу* как «отец», и такая трактовка подтверждается мавандуйскими текстами, где употреблено именно это слово. Этой версии следуют, в частности, И. С. Лисевич, А. А. Маслов, А. Е. Лукьянов. Понятие «отец всего сущего» встречается и в «Чжуан-цзы». Впрочем, немало китайских толкователей, в том числе и современных, усматривают здесь упоминание просто о «множестве вещей», исходящих из Пути, а слово «облик» трактуют как превращения всего сущего. Наконец, У И ставит это понятие в один ряд с суждением (согласно одной из интерпретаций) об «облике вездесущего совершенства». В списке из Дуньхуана вместо слова «множество», «все» употреблен знак «конечный», что Чжу

Цяньчжи считает ошибкой переписчика. Знаки «все» и «конец» – омонимы, и в древности были взаимозаменяемы. Надо учесть, что Лао-цзы избегает субстантивации реальности, так что понятия «отец» и тем более «все сущее» в русском переводе могут ввести в заблуждение. В сущности, речь идет о бесконечно богатом – по Лао-цзы, «утонченном» – разнообразии превращений мира. Предлагаемый перевод отражает это обстоятельство, равно как и присутствие *символической* глубины («величия») в множественности перемен.

9. В 9-й строке в списке Ван Би сказано: «облик величия», а у Хэшан-гуна – «величие таково». Вслед за Чжу Цяньчжи я следую варианту Хэшан-гуна. Надо заметить, однако, что версия Ван Би послужила одним из источников традиционного в китайский мысли мотива опознания своего «изначального облика».

10. Слово «этому», по общему мнению комментаторов, относится к Пути. Но речь идет, говоря точнее, об описанных выше способах опознания реальности во внутреннем опыте. Достижение совершенства и претворение Пути есть не что иное, как открытие неповторимой подлинности своего существования. Не случайно Чэн Сюаньин сопоставляет данную фразу с выражением «видеть его сокровенность» из главы I. Жизненная мудрость Лао-цзы предполагает не слепую веру в Путь и даже не доверие к нему, а интимную *уверенность* в его присутствии. Напомним, что в чань-буддийской литературе постижение «природы Будды» в себе уподоблялось «встрече с отцом на людном перекрестке»: нам нет нужды спрашивать у окружающих, не обознались ли мы.

11. В данной главе рифмуются начальные и заключительные части строк 1 – 6, а также строки 7 (в мавандуйском варианте) и 8.

Комментарии

С виду путано и невнятно, а на самом деле последовательно и точно Лао-цзы раскрывает содержание своего внутреннего опыта – по сути своей символического и потому непереводаемого на общепонятный язык предметов и идей, не имеющего в себе ничего субъективного, знаменующего путь «опустошения сердца» (так обозначена тема данной главы в комментарии Хэшан-гуна). Лао-цзы пользуется продуманной, четко обозначающей свойства духовной реальности терминологией, которая фиксирует ступени духовного совершенствования. Позднее даосские наставники вывели из этих терминов подробные рекомендации, касающиеся медитативной практики. Поняв Лао-цзы буквально, они превратили символические речения даосского патриарха в *доктрину*. В

действительности мы имеем дело со свидетельством абсолютно-го Присутствия как *бездны* бытия. Эту реальность нельзя знать, ею нельзя владеть и ее нельзя использовать. Можно лишь (на)-следовать ей и «быть вблизи» нее (по слову Чжуан-цзы). Как говорит в своем комментарии Дэцин, «сущность Пути крайне глубока и отдаленна, невозможно измерить ее». Но именно этот опыт совместности, со-стояния несопоставимого удостоверяет реальность нашего существования, нашу бытийственную состоятельность. Цзяо Хун видит в этой главе наставление о «безначальном начале», в свете которого все формы предстают иллюзией, но бесформенное находит себя в мире форм. Напомним, что философия «самопревращения» утверждает спонтанное, внедиалектическое совпадение-расхождение противоположностей. Предельная неопределенность нашего знания дает предельную уверенность в подлинности нашего опыта. Мудрый во всем видит *одну* истину. И наоборот: ясность инструментального знания заслоняет от нас то единственно правдивое, что есть в нашей жизни. В этом свойстве бесконечной ускользаемости Пути часто видят мистицизм, чуждый всякой общественности. Гораздо реже замечают, что именно это качество реальности оправдывает символизм человеческой культуры и делает осмысленным человеческое общение.

Комментарий Ван Чуньфу (XVI в.): «Слова о “вездесущем совершенстве” указывают на то, что облик предельного совершенства всегда проистекает из Пути. Вот почему премудрый человек дорожит тем, что кормится от матери. Далее говорится об утонченной сущности Пути: она туманна и смутна, недостижимо-глубока, и нельзя узреть ее образ. Вещи и есть ее образ, подлинность и есть семя всего сущего, а уверенность и есть подлинное. Выражение “Отец всего сущего” означает, что все вещи исходят из Пути. Откуда же мы знаем, что Путь – это Отец всего сущего? Именно благодаря присутствию туманного и смутного, сокрытого и темного. Это не может исчезнуть и, следовательно, Путь существует превечно».

XXII

Что скривилось – тому быть целым.
Что согнулось – тому быть прямым.
Порожнему – быть полным.
Ветхому – новым быть.
Кто имеет мало, получит много.
Кто имеет много, тот слеп.

Вот почему премудрый держится за Единое
И так становится мерилom мира.
Не имеет «своего взгляда» и потому просветлен.
Не имеет «своего мнения» и потому всем светит.
Не рвется вперед и потому имеет заслуги.
Не хвалит себя и потому живет долго.
Он ни с кем не соперничает, и никто в мире не
соперничает с ним.
Поговорка древних: «Кривому – быть целым» разве
пустые слова?
Быть воистину целым только ему дано.

Примечания к переводу

1. Первая строка, как подтверждается в конце главы, изначально была народной поговоркой. Назидательные суждения о том, что кривое дерево или скрюченный калека благополучно доживают до старости, тогда как прямые деревья и рослые молодцы погибают во цвете лет, – популярный мотив в древней даосской литературе. Большинство переводчиков трактуют первые четыре сентенции как откровенные парадоксы, например: «Изогнутое цело, кривое прямо, пустое полно, ветхое ново» (И. И. Семенов). Более убедительна трактовка данных суждений в категориях процесса, развития во времени, как делает, например, Б. Б. Виноградский: «От ущербности приходят к целостности, от кривды приходят к правде, от пустоты приходят к наполненности, от ветхости приходят к новому».

2. По мнению большинства комментаторов, «прямизна», упоминаемая во 2-й строке, относится к силе жизни, которая присутствует даже в согбенных и скрюченных существах. Хэшан-гун переводит это суждение в нравственную плоскость: «Сгибают себя, чтобы протянуться к людям, и в конце концов сами распрямляются». Это толкование можно развить: тяготы и гнет, внешне сгибающие человека, суть свидетельства его внутренней стойкости.

3. В 4-й строке в списке Хэшан-гуна и в текстах на каменных стелах вместо слова «старый» фигурирует сходный по начертанию знак «промах». Поэтому Хэшан-гун толкует эту фразу совершенно иначе: «Кто совершил ошибку, тот исправится».

4. 6-ю строку китайские комментаторы единодушно истолковывают в том смысле, что обладание многим (то есть богатство) порождает и множество соблазнов. Как поясняет Си Тун, «когда в делах сосредоточен, легко сдержат себя. Когда же ум растрепан, воцаряется смута». Отметим, что Лао-цзы подчеркивает субъек-

тивный характер различия между обладанием «многим» и «малым» и что несколько необычный в данном контексте знак «помрачение», «заблуждение» (в переводе: «слепота»), возможно, выбран ради соблюдения рифмы.

5. Ван Би и Хэшан-гун толкуют последний знак в 8-й строке как «образец», «закон». Многие английские переводчики предпочитают переводить его словом «пастырь» (*shepherd*). По мнению большинства китайских комментаторов, мудрец может быть мерилом мира потому, что, отказываясь от многого, оказывается способным «блюсти одно». Чжан Чжунъюань трактует Единое как «совпадение противоположностей»: «Мудрый отождествляет противоположности как одно».

6. Пояснение Хэшан-гуна к 9-й строке гласит: «Премудрый человек не обращает свой взор к тому, что лежит от него за тысячи ли и потому может достичь просветленности». Большинство современных комментаторов и переводчиков толкуют эту строку иначе: «Он не выставляет себя напоказ». Этот вариант кажется необоснованным с грамматической точки зрения. Я следую интерпретации У И.

7. Комментарий Хэшан-гуна к 10-й строке: «Премудрый человек не считает правым себя и неправыми других, а потому может просиять в Поднебесном мире».

8. Строка 14-я в мавандуйском тексте В читается несколько иначе: «Поговорка древних: “Что криво – будет целым” – близкие этой истине слова».

9. В западных переводах встречается иной вариант последней строки: «Воистину он сохранит себя, и все отойдет к нему». Этому прочтению близки мавандуйские списки, в которых отсутствует соединительная частица *эр*, что означает возможность наличия в последней фразе двух сказуемых.

10. В этом речении рифмуются строки 3 – 4, 5 – 8 и 9 – 12.

Комментарии

Мудрость Лао-цзы, парадоксальным образом одновременно общая и совершенно особенная, принадлежит всем и противоречит логике. Поэтому она легко облекается в форму народных пословиц, которые обнажают ограниченность и относительность всех понятий, но подтверждают общую для всех мудрость. Это воистину *веселая* мудрость, освобождающая от обязанности что-то знать и проповедовать свое знание. Всегда полезно «выпасть» из рутины повседневности и перестать быть приметным и привлекательным для мира. «Прибыток в униженности» – гласит название этой главы в даосской традиции. В неприязательной естествен-

ности, «стертости» существования человек только и может воистину отпустить себя на волю и... неожиданно открыть для себя подлинное сокровище своего сердца. Мы более всего состоятельны именно тогда, когда меньше всего что-то *изображаем* из себя. Так что человеку в этом мире не нужно многого. Поистине, ему достаточно *одного* – того, что единственно подлинно в его жизни.

Комментарий Ван Би: «Не имеет своего взгляда – и его понимание совершенно. Не имеет своей правды – и его правота всем светит. Не рвется вперед – и его заслуги несомненны. Не хвалит себя – и его совершенство не преходит. Путь того, что таково само по себе, подобен дереву: чем больше оно растет, тем дальше отстоит от своего корня, а если вырастает ненамного, находится ближе к корню. Кто имеет много, отстоит дальше от подлинного в себе, поэтому говорится, что он “слеп”. Имеющий же мало обладает своим корнем и потому говорится, что он “получит”. Единица же – это предел умаления».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Кто способен знать величие превращений, тот способен обнимать Единое и достичь мягкости. Такой человек может стать кривым, согнутым, полым и ветхим. Кривое – это то, что криво само по себе. Согнутое – это то, что искривлено произвольно. Из всех вещей в мире к Пути ближе всего вода, невозможно причинить ей урон: растекаясь извилинами, она целостна. Как ни режь, ни сверли ее, она утечет; когда ее сгибают, она становится прямой. Когда видишь то, что видят все, а от самого себя не смотришь, все можешь узреть. Когда признаешь истиной то, что все считают истиной, а своей истины не имеешь, тогда правду невозможно скрыть. Когда знаешь, почему кривое криво, будешь цельным. Когда знаешь, почему согнутое согнуто, будешь прям. Тогда, будучи порожним, станешь полным, будучи ветхим, станешь новым. Разве нельзя назвать это полнотой и завершением всего?».

А вот что заключает Цао Синь по поводу этой главы: «Для меня эта глава стала великим открытием и столь же великим источником вдохновения. Почему так произошло? Читая ее строку за строкой, я чувствовал, что в моем сердце начинает действовать сокровенный импульс жизни. А когда я вновь и вновь перечитывал ее, у меня было такое ощущение, словно эта сокровенная пружина посылает мне сообщение. В этом согбенном теле таится Сокровенный проход, а в одном повороте сокровенной пружины скрывается свое солнце, и это солнце – подлинное Ян, которое есть сама жизнь. В кривизне есть цельность, и в ней пребывает все сияние подлинного Ян – разве не здесь таится секрет вечной жизни? А этот Великий Путь по сути своей есть нечто всеобщее. Вот так слова о том, что “кривому быть цельным”, сообщают нам о

смысле нашего совершенствования».

XXIII

Неслышное веление – то, что таково само собой.
Сильный ветер не продержится все утро.
Внезапный ливень не продержится весь день.
Кто создает их? Небо и Земля.
Даже Небу и Земле не сотворить ничего долговечного,
Тем менее это доступно человеку!
Посему тот, кто предан Пути, един с Путем.
Тот, кто предан Совершенству, един с Совершенством.
А тот, кто предан утрате, един с утратой.
Того, кто един с Путем, Путь тоже принимает.
Тому, кто един с Совершенством, Путь дает
Совершенство,
А того, кто един с утратой, Путь тоже теряет.
Лишь тому, кто недостаточно доверяет другим,
Тоже не будет доверия.

Примечания к переводу

1. Первая строка крайне лаконична и потому трудна для понимания. Сюй Каншэн даже предполагает, что в ней имеется пропуск. Начальный знак в ней обычно переводят словом «редкий», хотя в ряде мест «Дао дэ цзина» он явно означает «тихий», «неслышный» (см. главы XIV и XLI). Именно так трактует первую строку Ван Би: «Неслышные слова – это совершенные речи того, что само по себе таково». Что же касается Хэшан-гуна, то он вообще предлагает заменить знак *си* на сходный по начертанию знак «любить» и читать: «Любовно расходовать слова – таков путь того, что само по себе таково». Нужно учесть, что автор «Дао дэ цзина» не имел понятия о «мире природы» в его современном значении и вряд ли мог предвидеть, что употребляемое им словосочетание *цзы жань* будет обозначать таковой в современном китайском языке. Для него это выражение означало именно «то, что таково само по себе», и было приложимо также к человеческой деятельности (см., например, главу XVII). В любом случае фигурирующие в западных переводах фразы: «Природа мало говорит» (Вин-тсит Чан), «Редко говорить – это путь природы» (версия Р. Хенрикса), «Редко пользоваться словами – значит следовать естественности» (А. А. Маслов) едва ли приемлемы. Вот еще две

более изящные формулировки того же рода: «Поистине, природа разговора – бережно расходовать слова» (Р. Блэки), «Тот, кто естествен, воздерживается от слов» (К. Хьюз). Все эти версии, помимо явной подмены понятия, имеют еще два существенных недостатка: в них отсутствует внутренняя логика, и они плохо согласуются с контекстом. Пытаясь восполнить отсутствие смысла, переводчики проявляют порой недюжинную фантазию: «Только то слово само по себе, что редко» (И. И. Семенов), «Неслышанные слова рождаются сами собой» (А. Кувшинов). Люй Хуэйцин отождествляет «то, что таково само по себе», с «тем, что не имеет имени и не имеет себя», отчего в свете Великого Пути «нет разницы между приобретением и утратой». Вэй Юань выдвинул нетрадиционное толкование «редкой речи»: имеется в виду свойственное стилю Лао-цзы единство «прямого» и «обратного» значений, что соответствует «сокровенному подобию» противоположностей, составляющих природу «того, что таково само по себе». Между тем ряд исследователей (Чэнь Гуин, У И) подчеркивают, что употребленный здесь термин *янь* (слово, речь) в древнем Китае изначально имел отношение к приказанию, повелительному наклонению и в этом смысле противопоставлялся слову *юй* – «отклик», «согласие». Подобное значение слова «речь» характерно также для лексики «Дао дэ цзина» (см. главы V, XVII; ср. известное высказывание Конфуция: «Что говорит Небо?»). Отсюда перевод данной строки, предложенный Р. Эймсом: «Редко приказывать соответствует *цзы жань* (“естественному пути”)». Однако, как явствует из контекста, речь в главе идет не просто об управлении государством, а именно о неявленном законе некоего отсутствующего Творца вещей. Мы имеем дело с характерным для древней даосской литературы преломлением традиционной идеи безмолвного «небесного повеления». Но у Лао-цзы «неслышное слово» мира – это не безмолвие и не лаконизм, противостоящие многословию, а, в сущности, невнятная, но внутренне определенная музыка самой жизни, нечто напоминающее «обрывки смутных фраз» в известном стихотворении Бодлера, но чуждое эстетизма. Близкое этому понимание фразы Лао-цзы содержится в комментарии Ли Яня, где сказано: «В словах ценно отсутствие; шум ветра долго не продержится, и таковы же людские заслуги. Высшая заслуга – тишина слов». Примечателен и комментарий сунского императора Хуэй-цзуна (XII в.), где сказано: «Неслышное одиноко стоит над всеми вещами, но не противостоит вещам». Речь идет, очевидно, о «бесконечно осмысленной», слитой с самой событийностью бытия, растворенной в «обстоятельствах» происходящего, но *вечно действенной* творческой силе самой жизни. Становится понятным в таком случае и отсутствие связки

«поэтому» в начале 2-й строки: мы имеем дело не с выводом, а с началом изложения заявленной темы.

2. Согласно разъяснению Хэшан-гуна, в 5-й строке имеются в виду все те же «сильный ветер» и «внезапный ливень». Ничто не мешает, однако, придать этой фразе более широкий смысл.

3. В 7-й строке, по мнению ряда китайских толкователей, выражение *дао чжэ* («обладающий дао») является лишним. Эти знаки, заметим, отсутствуют в мавандуйских списках и в трактате «Хуай Нань-цзы», где цитируется данная фраза. В настоящем переводе они опущены.

4. Строка 10 отсутствует в мавандуйских текстах.

5. Перевод 11-й и 12-й строк основан на мавандуйских списках. Традиционный текст гласит: «Того, кто един с Путем, Путь тоже рад принять. Того, кто един с Совершенством, Совершенство тоже радо принять. Того, кто един с утратой, утрата (Пути?) тоже рада принять». Традиционная версия кажется несколько неуклюжей и притом мало соответствующей пафосу высокой бесстрастности, который так свойствен даосской мысли. Понятие «утраты», по общему мнению толкователей, относится к забвению Пути, которое знаменует собой развитие человеческой цивилизации. Удачное суждение об упомянутых здесь трех состояниях человечества принадлежит Вэй Юаню: «Блюсти цельность того, что само по себе таково, называется Путем. Обрести то, что само по себе таково, называется Совершенством. Потерять то, что само по себе таково, называется утратой». Следует иметь в виду, что в древности понятие Совершенство по принципу омофонии отождествлялось с понятием «обрести», так что здесь мы имеем дело еще и с противопоставлением «обретения» и «потери».

6. Последняя фраза отсутствует в мавандуйских списках. Предлагаемый здесь перевод основывается на наиболее распространенной интерпретации, восходящей к Хэшан-гуну. Она буквально повторяет суждение в главе XVII, но в данном контексте, как можно предположить, продолжает центральную для главы тему полного соответствия духовного состояния его внешним последствиям. В обоих случаях доверие сопряжено с понятием «того, что само по себе таково». Речь идет о безмолвной общительности сердец, каковая и есть Путь одухотворенной жизни. Другой вариант перевода: «Если искренности недостаточно, значит, это была не искренность» (М. ЛаФарг) не кажется убедительным.

7. В этой главе не просматривается какой-либо системы рифм, но имеются напоминающие рифму частые повторения слов. Кроме того, в начальной строке есть внутренняя рифма.

Комментарии

Лао-цзы развивает тему, обозначенную в предыдущем предложении. Власть над миром, говорит он, дается тому, кто способен безупречно держаться *одной истины*, устранив в себе все частные и преходящие чувства, представления, правила. Различие между духовной просветленностью и невежеством подобно контрасту между яростью – «вихрем» и «ливнем» – человеческого мира и неизбывным покоем Вечноотсутствующего («Пустое отсутствие» – заголовок этого предложения у Хэшан-гуна). Мудрец пребывает в неуследимой точке равновесия безграничного и ограниченного, непостижимым образом оправдывая то и другое. Он повелевает без слов и внушает доверие к себе, ничего не обещая. Он знает, что каждый обладает тем миром, каким безотчетно *хочет* обладать, и потому переживает свою радость (если считать достоверным традиционный текст главы). Его бытие есть сама со-бытийность, предельная со-общительность сердец. Зачем же спорить? Зачем искать признания в свете? И, однако же, без этого сверхусилия пресуществления в чистую событийность бытия, реальность и наша «картина мира» не смогут сойтись (см. ниже комментарий Люй Хуэйцина). Самое поразительное открытие состоит в том, что предметность человеческих дел и чистая практика Пути *не* отличаются друг от друга. В таком случае Путь и есть «неслышное повеление» в человеческой жизни. Но чтобы принять это «сокровенное единство», требуется *доверие к себе*.

Комментарий Ван Би: «Путь посредством бесформенного и неделания приводит к завершению все вещи. Поэтому тот, кто предан Пути, руководствуется неделанием и наставляет без слов, “вьется, вьется, как будто существует”, и тогда все вещи обретают свою природу и имеют одно тело с Путем. Нужно следовать тому, что происходит, тогда уподобишься происходящему и будешь ему откликаться. Если не можешь искренне доверять нижестоящим, откуда взяться доверию к тебе?»

Комментарий Люй Хуэйцина: «Только тот, кто предан Пути, не имеет своего “я”. Когда же в нас нет своего “я”, мы не видим того, благодаря чему различаются Путь, Совершенство и утрата. Поэтому в Пути мы едины с Путем, в Совершенстве едины с Совершенством, в утрате едины с утратой. И хотя другие отличаются от меня, они не могут меня отрицать. Только когда доверия недостаточно, появляется различие между Путем, Совершенством и утратой».

Комментарий Дэцина: «Мудрый действует в утонченном совпадении и сокровенном единстве Пути. Поэтому в Пути он подобен Пути, в совершенстве он подобен совершенству. Утрата – это людское мнение, в котором нет ни Пути, ни совершенства. Но в общении с людьми света мудрый подобен их мнениям: когда его

называют “быком”, он соответствует названию быка, а когда его называют “конем”, он соответствует названию коня. Когда воистину доверяют себе, завоевывают доверие людей, даже не произнеся ни единого слова. Любителям же доказывать и красно говорить люди не доверяют».

XXIV

Кто встал на цыпочки, долго не простоит.
Кто широко шагает, далеко не уйдет.
Кто имеет свой взгляд, немного сможет понять.
Кто имеет свою правду, немногих сможет убедить.
Кто рвется вперед, славы не стяжает.
Кто радеет за себя, долго не проживет.
Для Пути это только «лишнее угощение, напрасное хождение».
Для людей это только повод для ненависти.
Посему претворяющий Путь так не поступает.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в мавандуйских текстах говорится «готовить пищу», что большинство исследователей отождествляют с одинаково звучащим знаком «дуть». Соответственно, вариант Д. Лау гласит: «Тот, кто дует, долго не устоит». Р. Хенрикс употребляет слово «хвастает». Возможно, здесь подразумевается «хвастовство», «вранье», которые ассоциировались с дутьем, «надувательством» в Китае так же, как в России и многих других странах.

2. Строка 2 отсутствует в мавандуйских списках, где, кроме того, первые пять строк следуют в другом порядке.

3. Строка 3 в мавандуйских списках записана несколько иначе, чем в традиционном тексте, и может быть прочитана так: «Кто выставляет себя напоказ...»

4. Строки 3 – 6 почти дословно повторяют пассаж в главе XXII. Перевод их изменен в соответствии с контекстом главы.

5. Строку 7 многие старые комментаторы и современные переводчики понимают как «объедки» (каковые, согласно древнему обычаю, нельзя было приносить в жертву духам). Впрочем, некоторые позднейшие комментаторы поясняют, что питаться не съеденной вовремя пищей вредно для здоровья. Слово «хождение» иногда заменяют на одинаково звучащий знак «форма» (выражение «избыточная форма» встречается в книге «Чжуан-цзы»). По-

добное толкование кажется менее логичным.

6. В 8-й строке словом «люди» передан знак у, который обычно переводится как «вещи», но в древности часто употреблялся в значении «другие люди».

7. Последняя строка главы в мавандуйских списках выглядит иначе: «Посему тот, кто имеет желание, не приемлет это». Д. Лау полагает, что здесь имеется в виду «человек с амбицией», по мнению Чжоу Цыцзи, речь идет о том, что «человек с желаниями не может стяжать Путь», а Р. Хенрикс и Сюй Каншэн видят здесь ошибку переписчика, которая повторяется в главе XXXI.

8. В этой главе рифмуются строки 2 – 6.

Комментарии

С удивительной изобретательностью и упорством Лао-цзы продолжает обличать главный порок и корень всех душевных болезней человечества – людское тщеславие. «Мы силимся стать виртуозами, не замечая, что становимся только калеками» (Розанов). Тем более не желает современный человек замечать того, что природа – проста и не допускает ничего лишнего. Мы постоянно как бы смотрим на себя со стороны – обычно любящим взором, гораздо реже – взглядом строгого судьи. Одним словом, люди вечно стараются угодить своему честолюбию, наполняя свою жизнь *тщетою* мыслей и чувств. Результаты такой жизни оказываются прямо противоположны нашим ожиданиям. Мы считаем это случайностью. Лао-цзы доказывает, что это – всеобщий закон, который кажется тем более суровым и невыносимым для себялюбцев, что не является *волей* богов, а заложен в самом Пути жизни. Но чтобы претворить этот закон, нужны упорство и последовательность. Отсюда традиционный заголовок этого речения: «С трудом добытая милость».

Комментарий Ли Сичжая: «Камень стоит, не имея ног. Ветер мчится, не имея ног. Ибо стоящий не знает, что он стоит, а идущий не знает, что он идет. Когда ноги не касаются земли, говорят: “Стоит на цыпочках”. Когда ноги летят над землей говорят: “Шагает широко”. Стоящий на цыпочках не сможет долго стоять. Идущий широкими шагами, не сможет далеко уйти. Те, кто в древности постигал Путь, обретали полноту своей жизни в Небе. Так они могли безотчетно всему соответствовать, как руки и ноги, глаза и уши без принуждения откликаются сердцу. Постигать Путь и иметь собственный ум – все равно что “лишнее угощение, напрасное хождение”. Ибо в еде нам достаточно утолить голод, а в действии достаточно сделать дело».

XXV

Есть нечто, в хаосе завершённое,
Прежде Неба и Земли рождённое.
Пустотное! Безбрежное!
Само в себе пребывает и не меняется.
Растекается повсюду и не знает преград.
Можно считать это Матерью Поднебесной.
Я не знаю, как называть его.
Давая ему прозвание, скажу: «Путь».
Если придется дать ему имя, скажу: «Великий».
«Великое» значит «распространяющееся повсюду»,
«Распространяться повсюду» значит «уходить далеко»,
«Уходить далеко» значит «возвращаться».
Воистину:
Путь велик,
Небо велико,
Земля велика,
И Господин человека тоже велик.
Во вселенной есть четыре великих, и Господин человека
– один из них.
Человеку образец – Земля.
Земле образец – Небо.
Небу образец – Путь.
А Пути образец – то, что таково само по себе.

Примечания к переводу

1. В тексте Лао-цзы из Годяня в начальной строке фигурирует не слово «вещь» (в переводе: «нечто»), а малопонятный знак, который исследователи отождествляют с *дао* или со знаком «форма», «облик» (*чжуан*). В комментарии Хэшан-гуна читаем: «Здесь говорится о том, что Путь не имеет формы, а Хаос произвел всю тьму вещей – значит, он существует прежде Неба и Земли». Буддийский комментатор Кумараджива (V в.) определял понятие «вещи» у Лао-цзы как «утонченное бытие» (*мяо ю*), которое превосходит различие между сущим и несущим. Толкование Су Чэ: «Путь не чист и не мутен, не высок и не низок, не уходит и не приходит, не хорош и не плох, он все смешивает в себе и так образуется, а в человеке составляет его природу». Люй Хуэйцин отождествляет «вещь» с первозданным Хаосом, в котором еще нет деления между «энергией», «формой» и «сущностью». Дэ-

цин трактует термин «вещь» как «всеединство Пути». По его мнению, слова «в хаосе завершённое» указывают на отсутствие формального разграничения и, следовательно, ограниченности. Оттого же это первоизданное состояние «не имеет имени». Упомянутая «хаотическая завершённость» соотносится в «Дао дэ цзине» с невозможностью различить в понятиях три качества Пути (см. главу XIV) и с тремя ступенями процесса творения (см. главу XLII).

2. По поводу 3-й строки Хэшан-гун поясняет: «Пустотное означает беззвучное; безбрежное означает бесформенное». Комментарий Ван Би: «Пустотное и безбрежное означает не имеющее формы и существа».

3. В 4-й строке буквально сказано: «одинокое стоит и не меняется». Комментарий Ван Би гласит: «Ничто ему не противостоит, оно возвращается в превращениях и никогда не теряет своего постоянства». Слово «одинокое» в «Дао дэ цзине» имеет два значения: оно определяет отличие мудреца от «обыкновенных людей» (см. главу XX) и указывает на природу Пути как абсолютного бытия.

4. Строки 5 – 9 в мавандуйских и годяньском списках заметно отличаются от традиционного текста. В 5-й строке в них говорится о «матери Неба и Земли». Глагольное отрицание в 6-й строке выражено другим знаком, который позволяет прочесть фразу иначе: «Ещё не знаю, как называть его». Следующие же две строки читаются так: «Давая ему прозвание, скажу: “Путь”; будучи вынужденным дать ему имя, скажу: “Великое”» (под «прозванием» имеется в виду второе имя человека, которое присваивалось ему по достижении совершеннолетия). В 9-й строке в годяньском тексте употреблен знак, который пока не идентифицирован и предположительно может означать «хаотичный», «изобильный» или «изначальный».

5. Комментарий Хэшан-гуна к выражению «действовать всюду» в 11-й строке гласит: «Не имеет постоянного места пребывания». Комментарий У Чэна: «Растекается, нигде не останавливаясь».

6. В 12-й строке понятие «уходит далеко» Хэшан-гун разъясняет следующим образом: «исчерпывает беспредельное, пронизывает все сущее».

7. В 17-й строке в списках Фу И и Фань Инъюаня вместо слова «правитель» (в переводе «Господин человека») сказано «человек», и этот вариант, соответствующий концепции «трех начал мироздания» (Небо, Земля, Человек), принимается рядом современных толкователей. Примечательно, что ниже речь идет именно о человеке как родовом понятии, тогда как в некоторых местах «Дао дэ цзина» (например, в главах XVI и XXXIX) наряду с Небом и

Землей упоминается именно правитель. Согласно пояснению Чэн Сюаньина, понятия «человек» и «правитель» считались в древности взаимозаменяемыми. Наш перевод учитывает это обстоятельство.

8. В 18-й строке в мавандуйских (но не в годяньском) списках сказано: «В царстве есть четыре великих...» Термин *юй* (в переводе: «вселенная») Хэшан-гун и Ван Би разъясняют как «неназываемое и не имеющее имени». «Четыре великих» отождествляются комментаторской традицией с Путем, Небом, Землей и Правителем. Впрочем, Цао Синьи соотносит «четыре великих» с четырьмя сторонами света.

9. В 19-й строке в списке комментатора танской эпохи Ли Юэ сказано: «Господину человека образец – Земля». У У Чэна «закон» здесь относится к свойству водной поверхности быть безупречно ровной. Речь идет, таким образом, о том, что человек должен «выравнивать» себя, беря за образец Землю. В большинстве английских переводов сказано: *models after*.

10. Последнюю фразу китайские комментаторы всегда истолковывали в том смысле, что Путь – сам себе образец. Хэшан-гун разъясняет: «Путь по своей природе сам по себе, и для него нет образцов». У Чэн: «Путь велик потому, что он сам по себе таков. Вне Пути нет ничего такого, что есть само по себе». Термин *фа* означает «закон», «способ» или «подражать». Во многих переводах он передается словом «следовать»: «человек следует Земле...» и т. д.

11. Танский комментатор Ли Юэ предложил нетрадиционное прочтение четырех последних строк, с которым соглашаются, в частности, Гао Хэн и Ван Цингуа: он объединил попарно знаки «земля» и «небо», рассматривая второй знак в этих словосочетаниях как глагол. В результате концовка предложения приобретает следующий вид: «Человек берет за образец Землю в качестве Земли (вариант: “то, что делает землю землей”), Небо в качестве Неба и то, что само по себе таково». Подобные удвоения одного и того же знака не редки в древнекитайской литературе и встречаются также в тексте «Дао дэ цзина». Преимущество трактовки Ли Юэ в том, что она устраняет идею онтологической или космологической иерархии, которая плохо согласуется с понятием «того, что само по себе таково». Природа Земли и Неба здесь оказывается тождественной «тому, что само по себе таково».

12. В этой главе рифмуются строки 1 – 2, 4 – 6, 8 – 9 и 10 – 11.

Комментарии

Лао-цзы – единственный из древних китайских учителей, кто силится постичь предельную реальность, «Облечь в образ Изначальное» (так определяется тема этой главы в комментарии Хэ-шан-гуна), В неопишемом состоянии полного покоя приходит интуиция чего-то «подлинного» в опыте – того, что всему предшествует, но достигает завершения даже прежде чем появляются зримые формы. Это нечто есть чистое, вездесущее саморазличение, стирающее все различия, вечное движение от себя к себе, бесконечно малый круговорот в беспредельности вселенной. Напомним, что Дэцин называл это «непосредственной действительностью» внутреннего опыта (см. с. 20). То, что, вероятно, свело с ума Ницше – прозрение вечно возвращающегося безусловного Присутствия бытийственности бытия, – для китайского мудреца есть норма, благодатная неизбежность, внушающая отдохновение незыблемого покоя. В этом свете абсолютной самотождественности всего сущего человек у Лао-цзы стоит *наравне* с Небом и Землей.

Комментарий Ван Би: «Имя служит определению формы, прозвание служит обозначению вещи. Нет вещи, которая не происходила бы из Пути. Этот последний достигает завершения в хаосе. Поэтому его можно назвать величайшим. Но если великое отождествляется с чем-либо, оно непременно разделяется, а если разделяется, то теряет свою природу предела.

Природа Неба и Земли такова, что человек – ценнейшее из всех существ, а правитель – глава людей. Хотя он не управляет великим, но сам к великому относится и существует наравне с тремя другими (великими).

Закон означает образец. Человек не противодействует Земле, он обретает полный покой и так берет за образец Землю. Земля не противодействует Небу, она может все поддерживать – так она берет за образец Небо. Небо не противодействует Пути, и потому может все покрывать – так оно берет за образец Путь. Путь не противодействует тому, что таково само по себе, и тогда обретает свою природу. Брать за образец то, что таково само по себе, это значит брать за образец квадратное, будучи в квадрате, и брать за образец круглое, будучи в круге. То, что таково само по себе, – это название неназываемого, прозвище высшего предела. Применение многозначства стоит ниже отказа от знания, телесная душа стоит ниже образа семени жизни, образ семени стоит ниже бесформенного, наличие вещей стоит ниже отсутствия вещей. Так по порядку одно берет за образец другое».

XXVI

Тяжелое – корень легкого.
Покой – господин подвижности.
Вот почему мудрец, проведя в странствии целый день,
Не отлучится от своей поклажи.
Даже обладая прекрасным дворцом,
Он сидит безмятежно, воспаряя привольно над миром.
Как может господин тысяч колесниц
Относиться к себе легкомысленнее, чем к царству?
Кто легкомыслен, лишится корня,
Кто спешит, потеряет в себе господина.

Примечания к переводу

1. Первые две строки в трактате «Хань Фэй-цзы» разъясняются следующим образом: «Не владеть обстановкой называется быть легким, отдалиться от подходящего себе места называется подвижностью». Меткое разъяснение этого образа принадлежит Цзяо Хуну: «Тот, кто покоен, владеет другими, а тем, кто подвижен, владеют другие».

2. В 3-й строке в списке Ван Би сказано «премудрый человек». Однако во всех прочих древних списках, а также в мавандуйских текстах и в цитате из «Дао дэ цзина», приводимой в «Хань Фэй-цзы», употреблен термин *цзюнь цзы*, который обозначал правителя, а также высококонравственного мужа в конфуцианском учении.

3. В 4-й строке в мавандуйских списках говорится: «Не отходит далеко от поклажи». В оригинале имеется в виду повозка с запасами продовольствия, замыкающая караван. В толкованиях Лао-цзы у Хань Фэя такая грузовая телега трактуется как символ владений правителя, но ничто не мешает истолковать этот образ и более широко – как символ тех духовных качеств, которые дают устойчивость в жизни и позволяют прожить долго. Хэшан-гун видит в этом образе аллегорию «покоя и прочности». Возможно, здесь есть еще и игра слов, поскольку оригинальное понятие состоит из знака «тяжесть» и еще одного знака, почти совпадающего по написанию с иероглифом «легкий». Речь идет, таким образом, о месте, где «легкое становится тяжелым». Как полагает современный толкователь Ван Хуэйван, здесь содержится указание на то, что мудрый целиком поглощен дорогой, и притом несущественное (повозка с грузом) есть основа существенного, каковым является движение по пути. Нань Хуайцзинь тоже видит здесь указание на неусыпное бдение просветленного духа. Если предположения Ван Хуэйвана и Нань Хуайцзиня верны, перед нами неопознанный ранее пример отождествления мудрости

с чистым в своей одухотворенности действием, которое засвидетельствовано хорошо известными позднейшими формулами вроде: «Сиди, как сидишь, и иди, как идешь».

4. В 5-й строке в мавандуйских списках словосочетание «прекрасные дворцы» записано другими, хотя и сходно звучащими иероглифами. Публикаторы текста толкуют их как «постоялый двор» или «обнесенная стенами управа». Такое прочтение, во-первых, удачно подчеркивает незыблемый покой мудреца и, во-вторых, дополняет предыдущее суждение: поглощенность мудрого чистой практикой означает его свободу от предметного мира. Последние два знака в строке – *чао жань* – выражают идею трансцендентной устремленности духа, который возносится над всеми вещами, сливаясь с абсолютным бытием. Таким образом, здесь можно увидеть прозрение природы абсолютного духа, который всегда преодолевает сам себя, трансцендентен в своей неизбывной заданности.

С эпохи Тан комментаторы, а вслед за ними и большинство переводчиков толкуют выражение «прекрасные дворцы» как «прекрасные виды». Такой перевод возможен, но плохо соответствует семантике оригинального выражения и еще хуже – контексту главы и характеру китайского мирозерцания в эпоху создания «Дао дэ цзина»: природа тогда еще не стала предметом эстетического созерцания. Между тем еще Хэшан-гун пояснял, что речь здесь идет именно о дворцах, уточняя, что имеются в виду здания, в которых живут императрица и наложницы. Что же касается указанного здесь духовного состояния мудреца-правителя, то оно означает, согласно разъяснению У Чэна, «покойное сидение в затворенном жилище и превозмогание всего, что обременяет сердце». Р. Хенрикс, основываясь на грамматической конструкции данной фразы в мавандуйском тексте А, предлагает иное ее прочтение: «Только если он находится в обнесенном стенами жилище, он может отрешиться от забот». Такой вариант едва ли приемлем, поскольку лишает образ мудрого правителя у Лао-цзы его духовной возвышенности. Более приемлема иная интерпретация этой же темы: для мудрого правителя собственный дворец – надежная крепость именно потому, что он возносится духом над миром и оттого всегда чувствует себя в безопасности. Оригинал в самом деле располагает к отвлеченным толкованиям, например: «Не глядя на восхитительные красоты, он, находясь у себя, уносится за пределы мира» (К. Ларр).

5. Строку 8 большинство переводчиков вследствие некоторой грамматической нечеткости данной фразы в традиционном тексте переводят иначе: «Как может он быть легкомысленным в мире?». Конструкция этой фразы в мавандуйских списках позво-

ляет с уверенностью читать фразу так, как предложено в настоящем переводе.

6. В 9-й строке в традиционном списке говорится «потеряет основу» (или «корень»), а в списке Хэшан-гуна и многих списках танского времени – «потеряет подданных». Правда, в списке Ван Би, включенном в энциклопедию «Юнлэ дадянь», сказано «корень». По предложению ряда старых комментаторов, поддержанному большинством современных исследователей, здесь восстановлен знак, который употреблен в начальной строке.

7. В этой главе рифмуются строки 1 – 2, 3 – 4, 5 – 6, 7 – 8, 9 – 10.

Комментарии

Взращивание покоя – первая ступень совершенствования в даосской традиции. А хранить покой и не обременять себя мирскими заботами способен лишь тот, кто имеет центр тяжести *внутри* себя. Мудрец Лао-цзы всегда тяготеет к «срединности», то есть к своему собственному средоточию. Это нам уже известно из предыдущих речений. Но здесь появляется новый важный мотив: только тот, кто в самом себе имеет незыблемую опору, способен все превозмочь и открыться Великому Зиянию бытия. Ибо духовная просветленность присутствует тогда, когда она отсутствует. Оттого же воистину способен обезопасить себя лишь тот, кто не отгораживается от мира.

Итак, в этой главе мы впервые встречаем внятное указание на трансцендентные качества существования. Мудрый должен, по слову Цао Синьи, «отбросить мир, как стоптанные туфли». Но даосский мудрец преодолевает мир, чтобы вернуться к себе, погрузиться в последнюю глубину своего опыта. Вот почему он обретает безопасность «в собственных чертогах» (обратим внимание на эту загадочную фразу). Он делает себя неуязвимым, отбрасывая защиту, предавая себя опасности. Этот парадокс можно выразить с помощью игры смысла в соответствующем английском понятии: идеал Лао-цзы – это *in-security*. Даосская трансцендентность не утверждает какой-либо метафизической, идеальной реальности. Быть может, поэтому незыблемый покой мудреца, претворяющего Великий Путь, имеет у Лао-цзы и чисто практический смысл, – он служит подлинным источником власти и авторитета. И напротив, тот, кто живет волнениями света, даже обладая незаурядным умом и талантом, обречен на поражение. Возможно, потому, что он с самого начала покорился миру. Одним оловом, даосский мудрец забывает о мирских удовольствиях именно потому, что необыкновенно дорожит собой и своей жизнью. По той же причине он имеет власть над миром, ибо власть в

конечном счете – точный показатель внутреннего совершенства.

Позднейшая даосская традиция не преминула истолковать тему этой главы, названную Хэшан-гуном «Почитание (что означает также “тяжесть”) совершенства», в категориях личностного совершенствования. Как писал даосский учитель Хуан Юаньцзи, господин человеческий жизни – это его дух, а слуга – жизненная энергия (*ци*). Подвижник Пути должен сделать так, чтобы его дух и жизненная энергия «вернулись к корню», а для этого он должен «позволить энергии легко течь». Тот, кто не умеет соблюдать баланс между «тяжелым» и «легким», неизбежно «потеряет слугу», а значит, не сможет быть и государем.

Хэшан-гун предлагает к этой главе интересное толкование: «Если правитель несерьезен, его не будут почитать. Если он не уделяет внимания совершенствованию себя, он потеряет свой дух. Если цветы и листья деревьев легковесны, они опадают, если же корень их могуч, они живут долго. Правитель – самый почитаемый из всех людей, так может ли он легкомысленно относиться к себе? Возбужденный правитель будет легко смотреть на распутство, а если правитель легко смотрит на распутство, он потеряет своих подданных».

Комментарий Ли Сичжая: «Легкое должно опираться на тяжелое, волнение должно полагаться на покой. Поэтому тяжелое – корень легкого, а покой – господин волнения. Как может правитель царства с тысячами колесниц легкомысленно относиться к себе и устремляться в погоню за мелочными удовольствиями Поднебесного мира? Хотя и легкомыслие и волнение могут породить пороки, однако же вред от волнения особенно велик. Легкомыслие поражает сердце на его поверхности, а волнение поражает сердце в его глубине. Из-за легкомыслия теряют только то, что легко, а из-за волнения теряют господина внутри себя. Вот почему от легкомыслия теряют подданных, а от волнения теряют государя».

XXVII

Умеющий ходить не оставляет следов.

Умеющий говорить никого не заденет словом.

Умеющий считать не пользуется счетами.

Умеющий запирать не пользуется засовом, а запертое им не отпереть.

Умеющий связывать не пользуется веревкой, а связанное им не развязать.

Вот почему премудрый человек всегда спасает людей и
никого не отвергает.
Всегда спасает вещи и ничего не отвергает.
Это зовется «сокрытое преобразование
просветленности».
Поэтому добрый человек – учитель недоброму человеку,
А недобрый человек – орудие доброму человеку.
Не чтить учителя, не любить орудие –
Тут и великий ум впадет в заблуждение.
Вот что такое предел утонченности.

Примечания к переводу

1. Хэшан-гун предлагает буквалистское истолкование первой строки: «Умеющий претворять Путь не покидает покоя, не выходит за ворота и потому не оставляет следов на дорогах».

2. Во 2-й строке говорится буквально о том, что «умелая речь» не имеет изъянов (подобных изъянам в драгоценной яшме), которые могли бы кого-то раздражать или огорчать. Такое толкование согласуется с рядом суждений Лао-цзы о том, что слова должны безупречно соответствовать происходящему и что взаимное понимание возможно лишь там, где люди безмолвно и даже безотчетно доверяют друг другу. Как поясняет Дэцин, мудрый «утверждает, когда надо утверждать, и отрицает, когда надо отрицать, и не судит о тождествах и различиях». И. С. Лисевич и А. А. Маслов переводят: «не делает оговорок». У А. Е. Лукьянова: «не допускает изъянов и ошибок».

3. В 6-й строке в мавандуйских списках отсутствует связка «и потому», присутствующая в традиционном тексте. Такая конструкция фразы свидетельствует против распространенного в западных переводах варианта: «Мудрец всегда умеет спасать людей и, как следствие, никто не остается отвергнутым» (Вин-тсит Чан).

4. Строка 7 в обоих мавандуйских списках выглядит иначе: «А в вещах он никогда не отбрасывает пригодное».

5. В 8-й строке в словосочетании *си мин* первый иероглиф имеет несколько значений: «наследовать», «передавать», «укрывать», «сберегать», «вдвойне». Второй термин принадлежит к числу ключевых понятий даосской мысли и обозначает «просветленность разума». Речь идет, таким образом, об опыте духовного просветления, который втайне хранится и вместе с тем наследуется, преемствуется жизнью просветленного сознания. Комментарий сунского времени Дун Сыцзин разъясняет смысл этого выражения в следующих словах: «Небесное сияние распространяется само собой подобно тому, как бесконечно передают друг другу

лампу. Где же может быть предел светочу понимания?» Комментарий Дэцина: «Воспринимает свою изначальную просветленность и, следуя ей, проникает в сокровенности. Воспринимать – значит следовать». Примером такой просветленности, по мнению Дэцина, служит повар из главы III «Чжуан-цзы», который, рассекая туши быков, «следовал безусловному и ножом действовал крайне утонченно». Данная философия, одна из центральных в даосской традиции, близка по смыслу понятию просветленности как «знания постоянства» (см. главу XVI), «прозрения тончайшего» (глава XXXVI), уподоблению просветленности помрачению (глава XLI), а также понятиям «просветленности» и «потаенного света» в книге «Чжуан-цзы». В мавандуйских списках употреблены другие знаки (сходные, но несколько различающиеся по начертанию), которые Сюй Каншэн отождествляет со знаком «практиковать», «претворять» (*си*). Речь идет, согласно его толкованию, просто об «обретении величайшей мудрости». Р. Хенрикс предпочитает говорить о «двойном видении». Западные переводчики передают это понятие по-разному: «*hiding the light*» (Дж. Лейг), «*following the light*» (Вин-тсит Чан), «*following one's discernment*» (Д. Лай), «*inherent light*» (У И), «*being clothed in Clarity*» (М. ЛаФарг), в немецком переводе Э. Шварца – «*der helle folgen*», во французском переводе К. Ларра – «*repandre a son tout la Lumiere*» («распространять в свою очередь свет»). Русские переводы как правило не столь точны: «глубокая просветленная мудрость» (Е. А. Торчинов), «сокрытая мудрость» (А. А. Маслов), «практическое осуществление просветленности» (А. Е. Лукьянов), «быть ясным и открытым» (А. Кувшинов), «внезапно набегающий просвет» (И. И. Семененко). Более удачен вариант Б. Б. Виноградского: «преемственность ясности».

6. Строка 9 в мавандуйских списках имеет прямо противоположный смысл: «Добрый человек – учитель добрых людей».

7. В строке 10 иероглиф *цзы* большинство западных переводчиков передают не совсем уместными здесь словами «материал» или «сырой материал». Согласно пояснению Ван Би, «добрый человек берет недоброго», а Хэшан-гун прямо говорит, что «добрый человек пользуется недобрым», то есть использует его как средство или орудие. Впрочем, некоторые комментаторы находили в этой фразе положительный – откровенно парадоксальный – смысл: лучше всего вообще забыть об отвлеченных понятиях и жить непосредственной данностью жизни. Вот как толковал данное высказывание известный ученый сунской эпохи Су Чэ: «Спасти человека в беде – еще невеликая помощь. Круговорот жизни и смерти скрывается наличествующими вещами, но если распространить свой светоч разума на всех, помрачение сменится пони-

манием. Это подобно тому, как без конца передают друг другу лампу. Вот что значит “уметь наставлять людей”. Премудрый человек не имеет желания наставлять и потому не любит свое орудие. Мир не имеет желания учиться и потому не ценит своего учителя. Когда я забываю о мире, то могу сделать так, что и мир забудет обо мне. Этот секрет премудрого не уразумеет и самый знающий человек». Наконец, некоторые современные толкователи трактуют слово «орудие» как «опора», «поддержка».

8. В последней строке сказано буквально: «Суть утонченности». В некоторых древних списках говорится: «Отдаленное утонченное». Знаки «суть» и «отдаленный» были в древности взаимозаменяемыми. Перевод основан на толковании У Чэна: «Суть – это предел, а утонченное – неизмеримая сокровенность». По мнению Сюй Каншэна, «утонченность» в данном случае означает взаимное превращение «доброе» и «недоброе».

9. В данной главе рифмуются строки 1 – 5 и 9 – 10.

Комментарии

Чтобы понять эту главу, нужно увидеть в ней продолжение предыдущего речения. Парадоксы, составляющие ее вступительную часть, как раз указывают на абсолютный покой (самодостаточность, цельность) сердца, открытого Великой Пустоте. Мудрость этого бодрствующего сердца превосходит всякую искусность и всякое знание. Такова правда *символической* реальности. Умеющий ходить не оставляет следов не потому, что не ходит. Премудрый человек неуловим для мира не потому, что избегает его. Тот, кто поместил себя в «ось Пути», способен быть там, где его нет, все обнимать собою, не обременяя себя. Он умеет все делать, оставаясь свободным от дел. Он пребывает, говоря словами из комментария Ван Фучжи к этой главе, «в сплошной пустоте без промежутков», которая в своем пределе уже неотличима от «всего множества сущностей». Поэтому мудрец живет вне мира и все-таки в гуще мира. Не имея своей «позиции», он извлекает из этого *двойную*, или «искусную», пользу («Искусность в использовании» – название этой главы у Хэшан-гуна): он может быть почтенным учителем в понимании непосвященных и в то же время делает им добро помимо того же самого понимания. Так он способен «спасти всех», даже самых ничтожных. Однако секрет одновременного спасения и «добрых», и «недобрых» доступен не ученым, но духовно слепым резонерам, которые знают только, что черное – это черное, а белое – это белое.

Комментарий Ван Би: «Премудрый человек не устанавливает форм и имен, чтобы повелевать вещами, не определяет правил

для продвижения вперед, чтобы отбросить недостойных. Когда не возвеличивают достойных и способных, в народе нет соперничества. Когда не ценят редкостных товаров, в народе нет разбойников. Когда не выставляют на обозрение соблазнительных вещей, сердца людей не бывают смущены. Тогда людские сердца не будут обременены вожделениями и соблазнами, и ни один человек не будет отвергнут. Добрый человек добром восполняет недоброе, а не отбрасывает недоброе посредством добра. Поэтому недобрые люди – это те, кого берут себе добрые. Хотя бы у кого-то и было много знаний, но если он опирается на них и не следует вещам, то непременно впадет в заблуждение».

XXVIII

Знай свое мужское, но блюди свое женское:
Станешь ущельем Поднебесного мира.
Если уподобишься ущелью мира,
Превечное Совершенство не оставит тебя.
Тогда будешь как новорожденный младенец.
Знай свое светлое, но блюди свое темное:
Станешь образцом для Поднебесного мира.
Если станешь образцом для мира,
Превечное Совершенство не потерпит ущерба.
Тогда вернешься к Беспредельному.
Зная свою славу, но блюдя себя в умалении,
Станешь долиной Поднебесного мира.
Если уподобишься долине мира,
Превечное Совершенство будет в достатке.
Тогда будешь как Цельный Ствол.
Когда Цельный Ствол разрубят, появляются предметы;
А пользование премудрого таково, что он встает во
главе чинов:
Великий резчик ничего не разрезает.

Примечания к переводу

1. Комментаторы по-разному интерпретируют фигурирующие в 1-й строке метафоры «мужского» и «женского». Ван Би отождествляет первое с тем, что «идет впереди», а второе – с «тем, что идет после», так что мудрец, по слову Лао-цзы, «ставит себя позади, а оказывается впереди». Согласно Хэшан-гуну, «мужское» означает «почитаемое» и «твердое», а «женское» – «презираемое»

и «мягкое», причем мудрец должен устранять первое и полагаться на второе, и тогда «весь мир покорится ему». Ли Янь видит здесь наставление о том, что «мягкое одолевает твердое».

2. Во 2-й строке исходное значение последнего иероглифа в традиционном списке – «дно горного ущелья». Речь идет, очевидно, о том, что находится «ниже всего». В тексте на каменной стеле значится «дорога», в ряде других списков – «ручей». Из современных толкователей Чэнь Гуин принимает первый вариант. В комментарии Су Чэ сказано: «Знать свое мужское и хранить свое женское означает знать свою природу. Тогда в мире прекратится соперничество, и те, кто борется за первенство, вернутся к себе. Так воду, текущую вниз по ущелью, невозможно отвести в сторону. Это подобно тому, как младенец может принимать, но не может ничем пользоваться». Наконец, в списке из Дуньхуана фигурирует сходный по начертанию знак «слуга», который, по мнению Чжу Цяньчжи соответствует контексту и должен быть принят в качестве достоверной версии. В мавандуйских списках употреблен вариант знака, присутствующего в традиционном списке.

3. В мавандуйских списках фраза в 4-й строке, судя по пометкам писца, должна была повторяться дважды: «Когда же превечное совершенство не покидает тебя, возвращаешься в младенческое состояние».

4. Младенец, упоминаемый в 5-й строке – популярная в даосской литературе аллегория первоизданной цельности сознания, не знающего корысти и вожделений, доверчиво открытого миру. «Сосредоточение жизненной силы и достижение мягкости» выступают у Лао-цзы признаками младенчества духа (см. главу X).

5. Перевод 6-й строки основывается на толковании Хэшан-гуна: «Белое означает светлое, а черное – сокровенное. Хотя люди познают глазами и приходят к пониманию благодаря свету, нужно блюсти себя с помощью сокровенного и не быть на виду. В таком случае можно быть образцом для Поднебесного мира». Быть образцом в понимании Лао-цзы означает прежде всего служить примером внутреннего совершенствования или, на даосском языке, «сбережения своего корня», или «первоизданной цельности» Пути как символической матрицы опыта. Некоторые комментаторы и переводчики трактуют указанную оппозицию в терминах «чистого» и «грязного».

6. В мавандуйских списках строки 7 – 12 располагаются в обратном порядке. Традиционный текст представляется более последовательным.

7. И Шуньдин и Ма Сюйлунь полагают, что в этой главе строки 6 – 12 по своей ритмике и отчасти лексике не согласуются с кон-

текстом и являются позднейшей вставкой. Это мнение энергично поддерживает Чжан Сунжун, но сколько-нибудь убедительных аргументов в его поддержку не приводит.

8. В 9-й строке в мавандуйских списках (где она является 17-й по счету) записано: «Превечное Совершенство не уйдет».

9. Понятие «Беспредельного» занимает важное место в позднейшей китайской философии, где оно связывается главным образом с наследием «Книги Перемен». В «Дао дэ цзине» оно употребляется один раз, а в «Чжуан-цзы» не встречается вовсе. Хэшан-гун комментирует: «Будешь вечно жить и возвратишься в то, что не имеет ни конца, ни предела».

10. В 12-й строке слова «долина», по общему мнению комментаторов, служит метафорой «пустотности» Пути.

11. В 16-й строке имеется в виду «необработанное дерево» – неоднократно встречающаяся в «Дао дэ цзине» метафора «первозданной цельности» бытийствующего (и, следовательно, бодрствующего) сознания, слитого с Путем. Такое сознание есть также воплощенная простота и безыскусность, «отсутствие желаний» (см. главу XXXVII). Ван Би дает для него глосс «подлинность». В переводе дается предметный образ этой философемы, поскольку в последующих строках этот образ служит поводом для определенной игры смысла: «предметы» (*ци*) означают также изделия из дерева. Впрочем, Хэшан-гун толкует последний образ расширительно – как любые «вещи».

12. В 17-й строке сказано буквально: «премудрый человек пользуется этим так, что...» Комментаторы по-разному толкуют значение слова «это». По мнению Ван Би, мудрец имеет дело с состоянием «расщепленности» изначального единства, но способен все сущее привести к единому и потому встать во главе всех. Согласно же Хэшан-гуну, мудрец «возвышает свой способ пользования» и имеет дело с цельностью мира. Эта точка зрения принимается большинством современных исследователей и западных переводчиков. Император Сюань-цзун вводит два понятия «совершенства»: «сокрытое совершенство», которое позволяет вернуться к изначальной целостности жизни, и «постоянное», а лучше сказать, «установленное совершенство», которое проявляется в мире, уже разделенном на вещи. Мудрый, согласно Сюань-цзуну, использует «тончайшее семя» вещей и потому сполна находит применение каждой из них. В мавандуйском списке слово «это» вообще отсутствует, что позволяет прочитать данную фразу следующим образом: «Пользование премудрого человека таково, что он встает во главе чинов» (Р. Хенрикс необоснованно переводит фразу в страдательном залоге «Мудреца используют так, что...»). С мавандуйским вариантом согласуется толкование Цао Синьи,

который указывает, что пользование мудреца относится как к «первозданной целостности», так и к свойствам всех вещей. Он выявляет свойства вещей, не сводя вещи к их форме: «Вот так может проявиться имеющий утонченное применение, но лишенный вещественной субстанции божественный предмет» (о «божественном предмете» см. главу XXIX).

13. В последней строке игра слов. Знак *чжи* может быть понят и как «разрезание», и как «упорядочивание», «управление». Поэтому в некоторых переводах сказано: «Великое управление не делает различий». Император Сюань-цзун сравнивает работу «великого резчика» с действием весеннего тепла, которое делает возможным произрастание растений, не оказывая на них видимого воздействия. В данной главе рифмуются строки 1 – 4, 5 – 10, 11 – 14, 16 и 18.

Комментарии

В очередной раз Лао-цзы предлагает задуматься над тем, как соотносятся между собой естество человека и понятия, прививаемые ему обществом. И снова, причем как прежде по-новому, с помощью собственных оригинальных образов, он развивает столь важную для него мысль о том, что не существует непреодолимого противоречия между самореализацией личности и жизнью в миру, человеческой общностью. Устраняя себя, мудрый дает миру быть и сам бытийствует с этим миром. Эта точка высшего равновесия внутреннего и внешнего измерений человеческой жизни превосходит как подчинение индивидуальности обществом, так и нигилистический бунт против цивилизации. Она есть символическая «срединность» существования, которая определяет, или предваряет, все явления, но представляет собой «иное» всех видимых тенденций. Наставления этой главы словно разъясняют смысл принципа овладения «силой обстоятельств», или «потенциалом ситуации» (*ши*), лежащего в основе традиционной китайской стратегии.[28]

Особенный интерес представляет концовка главы, где разъясняется природа тотальной, или беспредметной, «практики Пути», воплощающейся в «недеянии». Эти несколько загадочные суждения комментаторы понимают по-разному. Ван Би, как уже отмечалось, полагает, что мудрец упорядочивает мир в его предметности, то есть после раздробления «первозданной целостности» природы вещей, но способен привести это разнообразие к единству (и потому управлять миром), поскольку «великий резчик делает сердце Поднебесного мира своим и ничего не разрезает». По мнению Ли Яня, здесь имеется в виду воссоздание «единства в

совершенстве», которому соответствует цельность нашего телесного бытия. Су Чэ видит здесь оправдание «естественности» бюрократического порядка: мудрец «безупречно откликается всему существу: так правитель устанавливает чины, следуя течению событий». Большой глубиной отличается мнение Люй Цзифу, усматривающего здесь аналогию с помещенным в главе III «Чжуан-цзы» рассказом о необыкновенном поваре, который разрезал (sic!) туши быков, вводя нож в «разрывы» между костями и тканями тела, то есть «действовал там, где ничего не случилось – и не более того». Такова сущность беспредметной практики Пути: ограничивать ограничение – а тем самым выявлять безграничное или, как обозначает тему этой главы Хэшан-гун, «Возвращаться к первоначальной целостности».

XXIX

Когда кто-то хочет завладеть миром и переделать его,
Я вижу, что он не добьется своей цели.
Мир – божественный предмет, переделать его нельзя.
Кто будет его переделывать, погубит его;
Кто будет держаться за него, потеряет его.
Среди вещей одни действуют, другие следуют,
Одни пышут жаром, другие источают холод,
Одни сильны, другие слабы,
Одни расцветают, другие клонятся к упадку.
Вот почему премудрый человек отвергает крайности,
отвергает излишества, отвергает роскошь.

Примечания к переводу

1. В начальной строке словосочетание *вэй чжи* имеет значение «нарочно воздействовать на что-либо». Такое внешнее воздействие противоположно даосскому идеалу «неделания» как действия изнутри, чистой действительности действия. Последний знак *и* обычно трактуется как служебное слово, которое обозначает конец предложения. Согласно толкованию Хэшан-гуна (Ван Би оставляет эту фразу без комментария), «тот, кто хочет управлять людьми, не сможет обрести Небесный Путь и людские сердца». Между тем Су Чэ предлагает совершенно иную трактовку: он полагает, что мудрый правитель (в соответствии с наставлениями древних даосов) должен управлять, делая лишь то, чего «не может не делать», и потому он «не может не принять мир под

свое правление». Первую же часть фразы на этом основании он понимает в том смысле, что правителю «вручают мир на царствие». Это толкование откровенно противоречит следующей строке, но Су Чэ толкует ее в том духе, что правитель в действительности не воздействует на мир.

2. Философема «божественного», или «духовного», предмета имеет своим прообразом ритуальный сосуд. Хэшан-гун отождествляет «духовный предмет» с человеком (так делал уже Конфуций), добавляя, что «духовные предметы любят покой, и ими нельзя управлять по своему произволу». Ван Би дает предельно отвлеченное толкование: «Дух – это нечто, не имеющее формы и предела, а предметы образуются от скопления чего-то. Духовный предмет – это скопление, образовавшееся из бесформенного». Можно, впрочем, почти не сомневаться, что изначальное понятие «духовного сосуда» обозначало нечто священное, внушающее благоговейный трепет и исключенное из сферы инструментальной полезности. В данном случае речь идет, очевидно, о «мире в целом», который не был создан человеком и не может быть предметом его воздействия хотя бы потому, что человек – сам часть мира.

3. Строка 9 в списке Ван Би гласит: «Одни ломаются, другие рушатся». Этому варианту следуют большинство западных переводчиков. В списке Хэшан-гуна сказано: «Одни благополучны, другие в опасности». Между тем в списке Фу И, а также в мавандуйских списках данная строка записана так, как представлено в данном переводе. Этот вариант согласуется с контекстом, где фигурируют антиномические оппозиции, и его принимают большинство современных исследователей.

4. Последнюю строку Хэшан-гун разъясняет следующим образом: «крайности» означают увлечение непристойными звуками и зрелищами, «излишества» означают богато украшенные одежды и изысканные яства, «роскошь» означает изящные дворцы и высокие террасы. Некоторые позднейшие комментаторы приписывают иероглифу *тай* («роскошь») более отвлеченный смысл: все, что «выходит за пределы простого и легкого» («простое и легкое» – классическая формула истины из «Книги Перемен»). У И предложил свое толкование, согласно которому здесь имеется в виду «поклонение перед вышестоящим» и, следовательно, «чрезмерные упования». Мнение У И представляется неубедительным.

5. В этой главе рифмуются строки 6 – 9.

Комментарии

Лао-цзы развивает свою любимую тему целостной практики и целостного видения мира, так что Хэшан-гун выбирает в качестве заголовка данного речения ключевое понятие даосизма – «неделание». Для мудреца, который приникает к средоточию мирового круговорота и последней глубине своего опыта, всякое действие – крайность, всякое слово – лишнее. Вот лучшее предостережение всем реформаторам: тот, кто живет «сердцевинной» бытия, не имеет точки опоры, чтобы перевернуть мир. Последнее столетие преподнесло человечеству один серьезный урок: невозможно уговорами или принуждением переделать кого бы то ни было. Действовать таким образом – это наивность, легко переходящая в преступление. Но мудрый может открыть сердце открытости бытия и *вместить* в себя мир. Самое же поразительное в даосском видении – это, пожалуй, то, что в пределе предметной деятельности человека, где работа уже неотличима от творчества и действие сливается с состоянием, труд, искусство и ритуал предстают как одно нераздельное целое, и это единство наглядно воплощается в ритуальных сосудах для жертвоприношения. Такова даосская версия утопии «органопроекции» человечества.

Комментарий Ван Юаньцзэ: «Мудрый сердцем пребывает в согласии с отсутствующим, дабы соответствовать всем переменам. В деяниях своих он свободен от озабоченности: так зеркало отражает предметы. Прочие же люди полагают, что обладают наличным, попусту всматриваясь во внешние образы, а желая обладать радостью, не могут испытывать ее».

Комментарий Ван Би: «Природа всех вещей – это то, что таково само по себе. Ей можно следовать, но ее нельзя сделать, в нее можно вникать, но ее нельзя удерживать. У вещей природа неизменна, а когда пытаются сотворить, губят ее. Вещи приходят и уходят, а когда пытаются удержать их, теряют. Премудрый человек постигает то, что таково само по себе, приходит к природе и прозревает закон всего сущего, поэтому он следует и ничего не делает, принимает – и ничего не навязывает, устраняет все, что ввергает в заблуждение, и отбрасывает все, что рождает соблазны. Поэтому его сердце не ведает смущения, а природа вещей претворяется сама собой».

Разъяснение Цао Синьи: «Люди более всего почитают власть над миром, как же могут смягчиться их сердца? Поэтому Лао-цзы пресек человеческую алчность, заявив, что божественным предметом нельзя владеть в одиночку. Этот божественный предмет есть покой и благополучие народа; если им пользоваться в своих корыстных интересах, непременно навлечешь на себя всеобщее озлобление. Ум одного человека крайне ограничен, а событий в мире – бесчисленное множество. Как может один человек иметь

диктаторские права над целым миром? Вот почему древние мудрецы отбирали на службу достойных и способных и обучали их управлять миром как божественным предметом».

XXX

Тот, кто берет Путь в помощь господину людей,
Не подчиняет мир силой оружия:
Ибо это навлечет скорое возмездие.
Где стояло войско, там вырастут бурьян и колючки,
Где прошла война, там будет голодный год.
Искусный [стратег] ценит только плод
И не пользуется случаем, чтобы стать сильнее.
Одержав победу, не кичится;
Одержав победу, не бахвалится;
Одержав победу, не гордится.
Он побеждает словно поневоле.
Он побеждает – и не показывает силы.
Кто накопил силу, быстро одряхлеет,
Это означает «противиться Пути».
А кто противится Пути, скоро погибнет.

Примечания к переводу

1. Комментаторы расходятся в толковании первой строки. По мнению Ван Би, в ней говорится о подданном, который помогает правителю идти праведным Путем. Мнение Ван Би принято большинством переводчиков. Хэшан-гун же полагает, что здесь имеется в виду сам правитель, который «может подкрепить свое правление праведным Путем». Предлагаемый перевод отчасти сохраняет двусмысленность оригинала.

2. Вторую строку Хэшан-гун и Ван Би трактуют как самостоятельное позитивное суждение: «В делах своих желают возвратиться к недеянию» (Ван Би), «В делах своих берут ответственность на себя, не укоряют других» (Хэшан-гун). Начиная с Ли Сичжая, комментаторы расценивают данную фразу как предупреждение о возмездии за злодеяния. Подобная трактовка больше соответствует контексту.

3. Строка 4 отсутствует в мавандуйских и ряде других древних списков. Некоторые старые толкователи считали ее комментарием к предыдущей строке.

4. В 5-й строке слово «стратег» добавлено по смыслу. Интересно, что в военном каноне «Сунь-цзы» идеальный полководец обычно называется именно «искусным» (*шань*).

5. В 6-й строке «плод» – буквальное значение знака *го*, который в древнем словаре «Эр я» прямо трактуется как «победа», а в западных переводах обычно передается словами «результат», «успех» и т. п. Между тем сам выбор слова «плод» примечателен, ведь речь идет о процессе как бы органического «вызревания» успеха. Цао Синьи подчеркивает, что здесь речь идет именно о плоде, который «снаружи сладок, а внутри хранит человечность».

6. Строки 8 – 12 в переводе Д. Лау выдержаны в повелительном наклонении: «Доводи дело до завершения, но не кичись...» и т. д. Это одна из возможных интерпретаций.

7. Строка 11 может быть прочитана иначе, если видеть в последнем знаке финальную частицу: «Он одерживает победу, но не держится за нее». Следующая строка как раз указывает на это (Цзяо Хун, правда, энергично отвергает такое прочтение). В ма-вандуйских списках данная фраза записана несколько иначе и, по-видимому, имеет именно такой смысл. Она гласит: «Он достигает победы, но из-за этого не пребывает в ней» (то есть не отождествляет себя с ней).

8. В 13-й строке употреблен особый знак *чжуан*, который, по всей видимости, указывает здесь на искусственно наращенную или поддерживаемую силу. Ван Би трактует его как «своевольное применение военной силы», а Хэшан-гун – как «высшую точку расцвета», после которой наступает увядание. Самый лаконичный перевод этой строки принадлежит К. Ларру: «Сила делает дряхлым».

9. В конце последней строки в традиционном тексте стоит знак «кончатся». Тем не менее в ряде древних списков здесь фигурирует именно слово «погибнуть» (по начертанию сходное со словом «кончатся»).

10. В данной главе рифмуются строки 1 – 2 и 3 – 5.

Комментарии

Даосский идеал бесстрастного мудреца и его «недеяния» позволяет радикально разрешить проблему войны, парадоксальным образом соединив последовательный пацифизм с эффективной военной стратегией. Мудрый не воюет и не соперничает, потому что каждым своим действием удостоверяет цельность бытия. Он никому ничего не противопоставляет – он только *следует* неизмеримому круговороту всеединства, вечно (не)возвращающегося к себе. Он отступает – но только для того, чтобы преобразить

поступательное движение в возвратное и тем самым ввести противника в поток бытия, отняв у него его произвол, подчинив его высшей гармонии. Напротив, всякое произвольное и насильственное, противоречащее этому великому потоку действие по определению обречено на неудачу. Одним словом, быть-с-миром – это и способ наставлять людей, и само наставление, и секрет успеха в мире. Таков смысл китайского понятия «добродетели» как силы сплочения людей. Он лежит в основе традиционной военной стратегии Китая и всей системы личного совершенствования посредством боевых искусств. Эту истину без преувеличения можно назвать одним из самых глубоких прозрений китайской мудрости.

Из комментария Ван Би: «Я не считаю достойным почитания путь войны, а применяю его по необходимости. Откуда здесь взяться бахвальству и гордыне? Хотя, применяя войска, мы стремимся достичь успеха и помочь беде, но делаем это только в силу необходимости и для того, чтобы устранить произвол и смуту. Достигнув же цели, сами не творим насилия».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Когда покоряют мир посредством Пути, никто в мире не посмеет не покориться. Когда же завоевывают мир оружием, всюду встречают вооруженный отпор. Надобно дорожить мягкостью и превращать ее в силу. Если же держать мир в повиновении с помощью оружия, это означает отказываться от мягкости и использовать силу. А кто любит силу, тот непременно одряхлеет, ибо он относится к себе лишь как к вещи».

Комментарий Ли Сичжая: «Тот, кто искусен в делах войны, действует только по необходимости, добивается плодов благодаря непоколебимой решимости и не пользуется этим для того, чтобы увеличить свою мощь. Плодом называется нечто недолговечное. Внутри хранить чувство вынужденности, вовне иметь решимость идти на бой – тогда не будешь ни кичиться, ни бахвалиться, ни показывать силу. Все надо делать, словно принужден к тому: делаешь так, словно не можешь делать».

Комментарий Дэцина: «Досконально прозрев события в мире и чувства людей, можно встречать мир пустым сердцем. Тогда для тебя в мире не останется ничего тайного. Сознание такого человека будет безбрежным и совершенно свободным. В таком случае все будет делаться лишь постольку, поскольку оно не может не делаться. Мудрый ничего не предпринимает, но неприметно действует в мире посредством недеяния».

XXXI

Доброе оружие – зловещее орудие.
Многим вещам оно ненавистно,
И тот, кто имеет Путь, его не держит.
Благой государь в своем доме чтит левое,
А, идя войной, чтит правое.
Оружие – зловещее орудие, благородный муж его не
держит,
Применяют его, только если к тому принудят,
И применять его нужно сдержанно и бесстрастно.
Одержав победу, не гордись содеянным,
Кто гордится победой, тот радуется убийству.
А кто рад убийству, тот не преуспеет в мире.
В счастливых событиях ценится левое,
В несчастных событиях ценится правое.
Младший полководец стоит слева,
Старший полководец стоит справа:
Значит, они стоят как на похоронах.
На убийство множества людей откликайтесь скорбным
плачем,
Победу на войне отмечайте траурным обрядом.

Примечания к переводу

1. Первый знак в начальной строке, по мнению китайского комментатора, следует читать как сходное по написанию вводное слово *вэй*. В мавандуйских списках, действительно, так и сказано «оружие – зловещее орудие». Ряд современных исследователей считают аутентичным этот вариант. Тем не менее во всех традиционных списках говорится именно о «превосходном» или «красивом» оружии. Возможно, это слово появилось для усиления контраста между первой и второй частями фразы, каковой и отмечен в переводе. Кроме того, присутствие эпитета «превосходный» (в переводе: «добрый») помогает объяснить, почему в следующей строке сказано, что оружие ненавистно не всем: доброе оружие может некоторым нравиться (в оригинале употреблено слово «вещи», которое в древности могло относиться к людям).

2. В 3-й строке в мавандуйском тексте А (в тексте В здесь лакуна) сказано: «Тот, кто имеет желанья, не держит его». Это разночтение, по общему мнению исследователей, есть следствие ошибки переписчика. Су Чэ поясняет эту фразу: «С его помощью борются с бедой, но не используют постоянно».

3. Строки 4 и 5 указывают на общеизвестные правила символизма пространства в древнем Китае: левая сторона ассоцииро-

валась там с Небом (поскольку небесные светила движутся на запад) и силой Ян (стихией жизни), а правая – с Землей (поскольку реки в Китае текут на восток) и силой Инь (стихией смерти). Хэшан-гун толкует эти понятия соответственно как «мягкое и слабое» и «твердое и сильное».

4. Строка 6 в списке из Годяня выглядит так: «Поэтому говорится: оружие – зловещее орудие». В мавандуйских списках начало и окончание фразы переставлены местами. В годяньском списке далее сказано: «Не считай (оружие) прекрасной вещью; если будешь считать его прекрасным, будешь рад убийству людей». Разъяснение Люй Хуэйцина гласит: «Того, кто не гордится своими победами, спасет само Небо».

5. Строка 8 в мавандуйских списках записана другими иероглифами, но ее смысл, по-видимому, совпадает с традиционным.

6. В 9-й строке в мавандуйских и годяньском списках отсутствует выражение «добивайся победы...». Хэшан-гун поясняет: «Побеждай, но не извлекай из победы выгоду для себя».

7. Строка 12 в годяньском и мавандуйских текстах начинается словом «поэтому». Под «счастливыми событиями» здесь подразумеваются, собственно, свадьбы и прочие радостные торжества, а под упоминаемыми в следующей строке «несчастливыми событиями» – похороны. В мавандуйском тексте в этом месте говорится именно о «трауре».

8. В 14-й строке говорится буквально о «полководце, стоящем на краю». Хэшан-гун поясняет: «Младший полководец занимает низшее положение и находится на стороне Ян, поскольку он не главный в убийстве».

9. Строка 17 в годяньском списке и мавандуйском тексте А (в тексте В здесь лакуна) выглядит несколько иначе: «Перед множеством убитых людей стой со скорбным плачем». Хэшан-гун комментирует: «Благородный муж ценит совершенство и презирает войну, берется за оружие поневоле и в сердце не радуется этому, так что для него это – все равно что похороны. Он знает, что грядущим поколениям придется воевать и потому скорбит об этом». По мнению Чжан Сунжу слово «плач» следует заменить на слово «откликайтесь». Это исправление учтено в переводе, где оставлено также слово «плач», присутствующее в традиционном варианте и уместное в данном контексте.

10. В данной главе рифма прослеживается в строках 1 – 3 и 13 – 16.

Комментарии

Эта глава всегда казалась китайским комментаторам слишком рыхлой и многословной. К тому же она является одной из двух глав во всей книге (другая – глава LXVI), которая не сопровождается комментариями Ван Би. Это обстоятельство, а также наличие повторов в тексте главы навели некоторых толкователей на мысль о том, что часть ее представляет собой не что иное, как комментарий Ван Би, ошибочно принятый за основной текст. Находки в Мавандуе и Годяне позволяют с уверенностью отместить эти подозрения: даже годяньский список почти полностью совпадает с традиционным текстом. По содержанию же своему глава выделяется на редкость решительным и страстным осуждением жестокостей войны. Впрочем, не единственным в своем роде: захватнические войны еще в V веке до н. э. резко осуждал ученый Мо-цзы, основатель влиятельной философской школы. Подобный протест против войн должен был бы указывать на сравнительно позднее происхождение данного пассажа, если учесть, что в глубокой древности война была особым рода ритуалом и не воспринималась как произвольное насилие. Однако уже в раннем военном каноне «Сунь-цзы» война рассматривается под чисто практическим углом зрения. В то же время у Лао-цзы военные действия явно соотносятся с символикой ритуалов. Как бы то ни было, способность побороть «упоеание в бою» и равным образом упоение победой была осознана в Китае как главное условие... успеха в военной кампании. Пацифист Лао-цзы умудрился стать одним из главных патронов китайской военной стратегии. Напрасно Лев Толстой, так восхищавшийся миролюбием Лао-цзы, полагал, что допущение «войны поневоле» приписано даосскому патриарху составителями его книги. Что касается даосских учителей позднейших времен, то они трактовали совет Лао-цзы «одерживать победу, но не радоваться ее плодам» как утверждение приоритета внутреннего совершенствования над внешними достижениями. Наставник Цао Синьи замечает по этому поводу: «Даже если человек добился успеха в деле совершенствования, он должен обладать человечностью и добротой, иметь мягкое и отзывчивое сердце. Только так в Посленебесном бытии (то есть в мире форм. – В. М.) может пребывать Прежденебесное (то есть первоизданная полнота бытия)».

XXXII

Путь вечно безымянен;
Цельный Ствол хотя и невелик,
В мире над ним никто не властен.

Если князья и цари смогут держаться его,
Все вещи им покорятся сами,
Небо и Земля в согласии соединятся и породят сладкую
росу,
И та сама, без приказанья, извергнется поровну на всех.
Где есть порядок, есть и имена.
Как только появляются имена,
Надобно знать, где в знании остановиться.
Кто знает, где остановиться в знании,
Сможет избежать большой беды.
Великий Путь для мира
Все равно что полноводная река и море для ручья.

Примечания к переводу

1. Упоминаемое в начальной строке «постоянное отсутствие имени» – одна из существенных характеристик *дао*, названная уже в главе I «Дао дэ цзина». Большинство комментаторов относят выражение «Цельный Ствол» ко 2-й строке, причем при таком прочтении последние знаки 1-й и 2-й строк рифмуются. Хэшан-гун разъясняет: «Путь может быть Инь и может быть Ян, может распространяться и может сжиматься, может быть и может не быть, поэтому он безымянен. Путь как Цельный Ствол, хотя и невелик, не имеет формы в своей утонченной малости, никто в мире не смеет повелевать им» (отметим, что у Хэшан-гуна и в ряде других списков, а также в тексте из Годяня говорится именно «никто не смеет повелевать»). Ли Янь и Су Чэ отождествляют это понятие с «природой» всех вещей, причем Ли Янь указывает, что «Цельный Ствол» одновременно так велик, что «пронизает Небо и Землю» (отметим попутно еще один важный нюанс этой метафоры Лао-цзы: способность прорасти и пронизывать сущее. – В. М.), и так мал, что «умещается в ничтожной пылинке». Некоторые современные публикаторы и переводчики считают возможным отнести знак *пу* (Единый Ствол) к 1-й строке. Наконец, допустимо рассматривать начальную строку и как перечисление отдельных понятий: «Путь – это превечное, безымянное, единый ствол».

2. Во 2-й строке, по уже известному нам мнению Хэшан-гуна, определение «маленький» указывает на природу Пути как изобилие бытия, представленное в «семенах» вещей или в бесконечном разнообразии микровосприятий, составляющих исток жизненного опыта. В годяньском списке фигурирует знак «мелкий» (*си*). Однако контекст побуждает трактовать понятие «малый» скорее как оценку – в смысле «ничтожный».

3. В 4-й строке первый знак (хоу) означает, собственно, высшую знать, удельных правителей в чжоуском Китае.

4. В 5-й строке говорится буквально: «Все вещи сами придут в гости». Имеется в виду церемония изъявления покорности среди аристократии чжоуской эпохи – нечто вроде *hommage'a* в феодальной Европе.

5. В 6-й строке в мавандуйских и годяньском списках говорится: «извергнут сладкую росу» в отличие от традиционного текста, где сказано «низвергнут». Ряд комментаторов считают строки 6 и 7 позднейшими вставками на том основании, что они выпадают из ритмической композиции главы, или предлагают перенести их в главу XXXVII. Однако обе они присутствуют и в мавандуйских, и в годяньском списках. В действительности эти фразы близки по смыслу некоторым суждениям в «Книге Перемен», где говорится о том, что гармония Неба и Земли делает возможным круговорот природных явлений и благоденствие государства. Комментарий Хэшан-гуна: «Небо ниспосылает высшее благо, и тогда все вещи, не получая приказаний, сами собою и в равной мере соединяются в одно».

6. В 7-й строке Ма Сюйлунь предлагает заменить выражение «сами получают поровну» на встречающееся в главе LVII выражение «сами исправятся». Фраза в таком случае будет читаться следующим образом: «Люди без приказаний сами исправятся».

7. В 8-й строке слово «порядок» соответствует знаку *чжи*, который в гл. XXVII переведен словом «резчик». Речь идет об установлении иерархии чинов, соответствующей «расщеплению» перво-зданной цельности жизни и «появлению имен».

8. В списке Хэшан-гуна строки 9 и 10 читаются следующим образом: «Небо будет знать это, а коли это знают, избегнут беды». Комментарий гласит: «Когда люди следуют Пути и претворяют совершенство, Небо знает это, и духи помогают людям». Списки из Мавандуя и Годяня соответствуют общепринятому списку Ван Би. Само выражение «остановиться в знании» указывает, по всей видимости, на состояние предельной безыскусности и отсутствия желаний.

9. В данной главе рифмуются строки 1 – 4, 7 – 8, а также 9, 12, 14.

Комментарии

Средоточие мира – то, куда втекают все потоки жизни и куда безотчетно возвращается, словно путник в родной дом, все живое на земле, предстает постороннему взгляду неразлично малым. Прильнуть к этой «великой малости» и есть не что иное, как «Совершенство премудрости» (название данной главы у Хэшан-

гуна). Только приверженность «единому истоку» всего сущего позволяет опознать и оценить разнообразие жизни. Вот почему быть мудрым означает «знать светлое и хранить темное» или, согласно наставлению этой главы, пользоваться именами, но «знать, где остановиться», то есть не принимать имена за реальность. Для мудрого, повторим, *всякое слово – лишнее, всякое действие – крайнее*. Из этого не следует, конечно, что мудрец ничего не говорит и не делает. Просто он говорит, не говоря, и делает, не делая. Он не позволяет себе увлечься фантазиями и абстракциями разума. Он сосредоточен на происходящем и постигает саму действительность действия.

Комментарий Ван Би: «Путь не имеет формы и ничего не связывает, ему вовеки нельзя дать имя. Цельный Ствол – это сердце, ставшее вечно отсутствующим, и оно тоже безымянно. Умный может служить, храбрый может воевать, умелый может трудиться, сильный может носить тяжести. А Цельный Ствол простодушен, не знает крайностей, близок к вечно отсутствующему. Если хранить в себе Цельный Ствол и пребывать в недеянии, не обременять вещами подлинное в себе и не вредить желаниями своему духу, вещи придут к тебе с поклоном, и Путь сам собой будет обретен.

Начало порядка есть появление имен. Это означает, что Цельный Ствол расколот, и уже существуют чины службы. В таком случае нельзя не иметь имен для того, чтобы разделить вышестоящих и нижестоящих. Если чрезмерно увлечься этим, можно дойти до споров, таких тонких, словно острие шила или лезвие ножа. Вот почему сказано: «Знай, где остановиться». А если судить о вещах, полагаясь на имена, забудешь мать благого правления».

Комментарий Ли Сичжая: «Здесь говорится о том, что Путь и предметы вместе составляют некий круг, в котором все уравнивается. Когда Путь рассеивается, получают вещи, и каждая вещь имеет имя, Небо же не отвергает ни одну из них. Небо – это сама жизнь. Поэтому вещи не гибнут из-за того, что Путь рассеивается, а Путь не рассеивается из-за того, что рождаются вещи. Так водные потоки, облака и дождь, реки и моря пронизаны одной общей энергией, которая день за днем обращается в них по кругу».

XXXIII

Знающий других умен.
Знающий себя просветлен.
Победивший других силен.

Победивший себя могуч.
Кто знает, в чем достаток, богат.
Кто действует решительно, имеет волю.
Кто не теряет того, что имеет, долговечен.
А кто не гибнет в смерти, живет вечно.

Примечания к переводу

1. В 1-й и 2-й строках мы встречаем частое у Лао-цзы (см. главы XII, XIX, LII, LXV) противопоставление человеческого «многозначности», «умственной изощренности» истинной просветленности духа, которая сопутствует постижению своей «природы», или изначальной матрицы жизненного опыта. Комментарий Хэшан-гуна: «Мудрый знает, что его разумение ничего не стоит, поэтому он обращает слух к неслышимому и обращает взор вовнутрь к бесформенному. Вот что такое просветленность». Согласно Су Чэ, «мудрый ничего не разделяет, и поэтому его знание освещает самое себя». Люй Хуэйцин в свою очередь напоминает, что у Лао-цзы «просветленность» есть «знание постоянства».

2. В 4-й строке единственный раз в «Дао дэ цзине» знак *цян* («сильный», «твердый») употреблен явно в положительном смысле. Вероятно, имеется в виду сила внутреннего совершенства, покоряющая без принуждения (недаром термин *дэ* многие западные переводчики переводят именно словом «естественная сила», «благая сила»).

3. Строку 5 можно истолковать также: «Знать, когда имеешь достаточно...» Речь идет о даосском пути совершенствования, требующем осознать, как было отмечено в комментариях к предыдущей главе, что для мудреца все наличное – уже лишнее.

4. Строка 6 представляет собой, скорее всего, иронический комментарий на конфуцианскую тему пестования моральной воли. Хэшан-гун, впрочем, трактует ее в позитивном ключе: речь идет о том, кто «стремится к Пути, и Путь тоже стремится к нему». А. Уэйли красиво противопоставляет 6-ю и 7-ю строки: «He that works through violence may get his way; but only what stays in its place can endure». Правда, в 7-й строке не указано, чего именно не теряет мудрый. Большинство переводчиков следуют интерпретации А. Уэйли.

5. В даосской традиции последняя строка воспринималась как декларация жизненного идеала: стяжать вечную жизнь в преображенном теле после смерти бренного физического тела. Впрочем, Хэшан-гун еще не дает такой трактовки: «Того, кто не смотрит попусту, не слушает попусту, не говорит попусту, мир не будет ненавидеть, и он сможет наслаждаться долгой жизнью».

Учение древних даосских философов допускает и иное понимание этой фразы: речь идет о том, чтобы не умереть преждевременно прожить целиком свой жизненный срок. Наконец, в обоих мавандуйских списках данная фраза выглядит следующим образом: «Кто умирает и не предается забвению, живет вечно». Речь идет, таким образом, о распространенном и в Китае отождествлении личного бессмертия с культурной памятью. Такая трактовка отчасти свойственна комментарию Ван Би: «Тело умирает, а добродетель живет – тем более это справедливо, когда тело живет и Путь не гибнет!». Такая трактовка особенно отчетливо представлена в переводе А. Е. Лукьянова: «Отдавший жизнь, но не забытый – увековечен».

6. В этой главе рифмуются строки 2 и 4, 5 и 6, 7 и 8.

Комментарии

«Опознание совершенства»: так названа эта глава у Хэшан-гуна. Человек – сам себе единственный друг и единственный враг. Наши победы и наши поражения – в нас самих. Вот общеизвестные истины, о которых никогда не перестанут напоминать в мире. Но есть и еще одна, может быть, самая универсальная и общепонятная истина: совершенство доступно только тому, кто сумеет превзойти собственное величие и научиться все сохранять, ни за что не держась. Восхитительная и пугающая способность, ибо, как сказал Э. Сьоран, «только безумец способен переходить от ночного существования к дневному, ничего не теряя». Но, как заметил еще раньше Борис Пастернак, «безумие – естественное бессмертие».

Комментарий Ли Сичжая: «Вся тьма вещей сходится во мне. Обращая взор внутрь себя, понимаешь, что самого себя себе достаточно. Возвращаясь к пустоте и самоотсутствию Пути, постигаешь Незыблемое, где нет ни прошлого, ни настоящего и все происходит само собой. Когда не теряешь того, что принадлежит этому состоянию, жизнь и смерть видишь, как утро и вечер, живешь – и ничего не имеешь, умираешь – и не гибнешь. Вот что такое вечная жизнь».

XXXIV

Великий Путь разливается привольно!
Он может быть и слева, и справа.
Все вещи опираются на него, чтобы жить,
И он их не отвергает,

Во всем достигает успеха,
И не имеет славы.
Он одевает и кормит все вещи,
Но им не хозяин,
Вечно лишенный желаний –
Его можно причислить к тому, что мало.
Все вещи вверяют себя ему,
А он все же им не хозяин –
Его можно причислить к тому, что велико.
Оттого, что он никогда не считает себя великим,
Он и может воистину быть велик.

Примечания к переводу

1. Исходное значение иероглифа *цзи* (согласно чтению Фань Юаньина) в первой строке – «разливаться», «распространяться всюду». Глосс Цзяо Хуна: «ничем не стеснено». Здесь, очевидно, имеется в виду свойство *дао* «проницать» все планы бытия, отчего, собственно, оно и зовется Путем. Второе значение, имплицитно содержащееся в этом термине, – делать возможным всякое существование, о чем и говорится ниже. Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Путь как будто на поверхности и как будто в глубине, как будто присутствует и как будто отсутствует, смотришь на него – и не видишь, в словах трудно его определить». Толкование Су Чэ: «он вне различия между возможным и невозможным» (традиционное определение реальности, восходящее к «Чжуан-цзы». – В. М.). Люй Хуэйцин указывает, что «в Великом Пути никакая вещь не может быть согнута», то есть Путь «расправляет» (приводит к полноте) все вещи. Отметим, что тональность начальной строки исполнена возвышенного пафоса.

2. Строку 3 некоторые комментаторы толкуют иначе: не Путь «не отвергает» вещи, а вещи «не отвергают Путь». Этот вариант кажется менее логичным. В мавандуйских списках эта строка отсутствует.

3. Строка 5 в мавандуйских списках выглядит несколько подробнее: «Во всем достигает успеха и все свершает...» (ср. сходное высказывание в главе II). В надписях на каменных стелах танской эпохи в данной строке отсутствуют слова «во всем».

4. Строка 7 в списке Хэшан-гуна читается иначе: «Любит кормить все вещи...». В мавандуйских списках она выглядит опять-таки по-другому: «Все вещи вверяются ему, а он им не хозяин».

5. Строки 9 и 10 продолжают тему «неразличимого в своей малости» Пути. Хэшан-гун разъясняет здесь: «Путь скрывает совершенство, утаивает имя, он вечно пребывает в недеянии и потому

как бы ничтожно мал». Как отмечает Люй Хуэйцин, «постоянное отсутствие желаний» позволяет постичь «предел утонченности», то есть мельчайшее из всего сущего.

6. В 14-й строке в большинстве древних списков, а также в мавандуйских текстах сказано: «Вот почему премудрый человек никогда не считает себя великим...». Согласно толкованию Хэ-шан-гуна, «премудрый человек, беря за образец Путь, скрывает совершенство, утаивает славу, ведет других личным примером, наставляет без слов». Су Чэ разъясняет: «Быть великим и притом считать себя великим – значит быть ничтожным».

7. В этой главе рифмуются строки 2 и 4, 5 и 7.

Комментарии

«Небо и Земля долговечны потому, что не существуют для себя». Человек, желающий быть достойным их, должен поступать так же. Правда его жизни, говоря словами Р.-М. Рильке, – это «другое дыхание». Если на свете есть что-то великое, оно стало таким потому, что смогло превозмочь свое величие. Возможно, все великолепие мира призрачно, но своей призрачностью бытие мира наилучшим образом удостоверяет присутствие чего-то подлинного. Для Лао-цзы видимое и невидимое, конечное и бесконечное подтверждают друг друга и друг с другом соотносятся, и эта их соотнесенность – дистанция одновременно бесконечно малая и бесконечно большая – и есть Великий Путь. Последний не имеет пространственных и временных характеристик, но при этом являет собой чистое превращение, непрерывно длящуюся метаморфозу. Как сказал один чань-буддийский наставник, «все вещи возвращаются в Единое, но куда девается Единое?» Спасительное слово Лао-цзы – «как будто». Отличное наименование небесной бездны превращений, где нет ничего определенного, но есть одна неуловимая для логических формул определенность. Парадоксы даосского мудреца *веселые*: они сообщают о том, как сумрак сосредоточенного размышления внезапно озаряется, как молния рассекает ночной мрак сиянием нездешних, вечносущих небес; они сообщают об истине, которая *освобождает*. Мы не можем обладать этой истиной, и она не владеет нами. Так раздумье о Пути приуготовляет ликующую радость свободы. А за радостью наступает незыблемый покой. Как заключает Цзяо Хун, «когда нет ни малого, ни великого, обретаешь свое величие».

Комментарий Ван Би: «Путь разливается повсюду и все наполняет, нет ничего, чего бы он не пронизал. Он может быть и слева, и справа, и вверху, и внизу, и обретает свою пользу в круговороте, всего достигая. Все вещи рождаются от Пути, а не ведают, откуда

они произошли, и потому, когда в Поднебесном мире соблюдается постоянное отсутствие желаний, каждая вещь получает уготованное ей, а Путь как будто ничего ей не дает. Потому и сказано, что он «может быть причислен к малому». Все вещи вверяют ему свою жизнь, а он старается сделать так, чтобы они не знали, благодаря чему живут, вот почему сказано, что он «может быть причислен к великим вещам». Великое выходит из ничтожного, трудное происходит из легкого».

Цао Синьи принадлежит такой стихотворный парафраз этой главы:

Великий Путь, разливаясь, порождает всю тьму вещей,
Обнимает все образы сокровенная Изначальная Матерь.
Ничего не имеют вовне, ничего не содержат внутри.
Когда дух не помрачен, он хранит в себе Господина.

XXXV

Держись Великого Образа,
И Поднебесная к тебе придет,
Придет – и знать не будет зла,
Всюду будет царить великий мир,
Где музыка звучит и яства на столе,
Там всякий путник мимо не пройдет.
Но слово, которое исходит от Пути,
Так блекло! Различишь его едва ли.
Смотришь на него – не можешь его видеть.
Слушаешь его – не можешь слышать.
Пользуйся им – за целый век не исчерпаешь.

Примечания к переводу

1. Нужно учесть, что в этой главе все строки четко рифмуются попарно, и это оказывает известное влияние на выбор лексических средств и композицию отдельных фраз. В целом ряде случаев и то и другое являются данью поэтическому слогу и пафосу речения. Вероятно, нет необходимости буквально воспроизводить эти особенности оригинала в русском переводе, но и полностью игнорировать их тоже было бы неправильно.

2. О понятии «образ» (*сян*) в философии Лао-цзы см. комментарий к главам IV и XXV. По поводу же выражения «великий образ» Ван Би пишет: «Матерь небесных образов не ведает ни холода, ни

жары, ни прохлады, а потому может обнять собою всю тьму вещей и ни в чем не терпеть уцерб». Хэшан-гун отождествляет «великий образ» с Путем, а Чэн Сюаньин уточняет: «Великий образ – это образы, наследующие Пути». Для Линь Синь Великий образ означает «образ без образа». Ли Янь предлагает сходное толкование: «Образ есть то, что наличествует и действительно, а великий образ не проявляет себя и пустотен».

3. Комментарий Хэшан-гуна к 3-й и 4-й строкам гласит: «Все люди придут и не будут чинить зла, так что в государстве будет мир, а в семьях – покой. Когда не вредишь духу в себе, наслаждаешься покоем и живешь долго».

4. В 6-й строке в мавандуйских списках вместо слова «путник» фигурирует сходно звучащий знак «правильно». Чжоу Цыцзи высказывает предположение, что здесь нет ошибки и что, следовательно, данную фразу следует читать совсем иначе: «Когда музыка и угощения выходят за рамки должного, следует остановиться». Такое толкование кажется слишком натянутым, даже если видеть здесь осуждение мирских радостей, что тоже не является общепринятой точкой зрения в комментаторской традиции (см. ниже комментарий Ли Сичжая).

5. Строка 7 в мавандуйских списках – единственная, которая заметно отличается от традиционного текста. Она гласит: «Следовательно, говоря о Пути, следует сказать...». Мавандуйские тексты близки списку Фу И и, по-видимому, первоначальному варианту списка Ван Би (судя по его собственным комментариям и цитатам в других источниках), где вместо знака «рот» стоит знак «слова». Такая формулировка позволяет отвлечься от буквального смысла соответствующей фразы в традиционном варианте: «Когда Путь выходит изо рта...» (этот образ сохранен во многих западных переводах). К тому же «слова» в данном месте составляют рифму с соседними строками. Правда, при таком прочтении несколько теряется риторический эффект метафоры «лишенной вкуса, пресной» речи о Пути. Кстати сказать, в списке танской эпохи из Дуньхуана и в текстах на каменных стелах так и сказано: «Слова, исходящие от Пути». Аналогичным образом трактует данную фразу Люй Хуэйцин, который добавляет, что таким словам «можно радоваться, не теша себя».

6. Последняя строка вновь вводит любимую тему Лао-цзы: «Неисчерпаемость использования пустоты», что можно уподобить, например, «использованию» воздуха или – говоря точнее – «мира в целом». Хэшан-гун поясняет: «Если управлять государством посредством Пути, в государстве будет покой, а люди будут воодушевлены. Тогда сможешь продлить свою жизнь и не будешь знать конца». Слово «исчерпать» – предлагаемый большинством

толкователей глосс к знаку, исходное значение которого – «быстро перекусить», «наскоро поесть». Таким образом, здесь вновь обыгрывается тема трапезы и вкуса пищи.

7. В этой главе рифмуются строки 1 – 2, 3 – 4, 5 – 6, а также 9, 10 и 12.

Комментарии

Мудрый подобен зеркалу мира или, точнее, зеркалу всеединства, не имеющего образа. Это благодаря ему проявляется облик всего сущего, тогда как сам он даже не принадлежит себе и тем более не способен противопоставить себя чему бы то ни было. Ибо, вместив в себя мир, сам без остатка выходит в него. В конце концов он «спасает» мир просто тем, что позволяет каждому быть тем, что он есть. Вот, согласно традиции, тема этой главы: «Совершенство доброты». Это – «великая» доброта. Ее опора – беспредельная польза пустоты, чуждая всякой полезности. Даже самые изысканные яства и самая сладкозвучная музыка быстро наскучат. Но следование Пути, согласно Лао-цзы, подобно самой питательной пище, которая лишена запаха и вкуса: она питает незаметно, проясняя дух и даруя неизъяснимую, чисто внутреннюю уверенность в подлинности существования.

Комментарий Лу Сизэна: «Великий образ – это Путь. К тому, кто может, держась Пути древности, повелевать тем, что есть сейчас, придет весь Поднебесный мир... Музыка улаживает слух, пища угождает рту, поэтому путник может в них найти отдохновение, но его радость не продлится долго. Не так с тем, кто держится Великого Образа: он не выказывает своего желания и удовольствия. Поэтому говорится: “Слова о нем, что выходят изо рта, так пресны и не имеют вкуса!”. Разве такие наставления, вошедшие в сердце, не кажутся беззвучными и незримыми? Хотя их невозможно узреть и услышать, пользование ими не будет иметь конца и за миллион лет!»

Комментарий Ли Сичжая: «Путь нисходит вниз – и появляются образы. Когда рождаются образы, вещи следуют за ними. Глупые идут – и не возвращаются. Умные идут – и не встречают вреда. Те, кто не возвращается, сбиваются с Пути и следуют вещам. Те, кто не встречает вреда, живут вместе с Путем и во всем находят отдохновение и мир. Премудрый человек относится к предметам, как путник находит приют на постоялом дворе: он ненадолго задерживается там и уходит без сожаления. Вот почему премудрый человек, держащийся Великого Образа, даже следуя вещам, сердцем пребывает вместе с Путем и смотрит на не имеющее образа, слушает беззвучный звук и пользуется пользой бесполез-

ного. Это значит, что он воспринял пользу Пути, которая пребывает между вещей».

XXXVI

Если хочешь сжать,
Прежде нужно растянуть.
Если хочешь ослабить,
Прежде нужно усилить.
Если хочешь развалить,
Прежде нужно возвеличить.
Если хочешь отнять,
Прежде нужно дать.
Вот что зовется «опережающим прозрением».
Мягкое и слабое одолевает твердое и сильное.
Рыбе лучше не покидать глубины,
А то, что приносит царству благо, нельзя показывать
людям.

Примечания к переводу

1. В начальной строке исходное значение слова «сжать» – углубление на переносице, то есть уводящая вовнутрь линия. В древних списках «Дао дэ цзина» оно записывается разными иероглифами, подбираемыми по принципу омофонии, реже – синонимии.

2. Строку 2 Хэшан-гун снабжает таким комментарием: «Тот, кто развернется первый, дойдет до предела излишеств».

3. В 5-й строке в мавандуйских списках сказано: «Если хочешь отвергнуть...» (Р. Хенрикс, полагаю ошибочно, переводит: «Если хочешь уйти от этого...»). Западные переводчики передают смысл соответствующего знака словами «уничтожить», «отбросить», «пренебречь».

4. В 6-й строке в мавандуйских списках записано: «Прежде нужно возвысить...». Такое чтение уже предлагалось прежде китайскими комментаторами.

5. Строки 7 и 8 почти буквально цитируются в книге «Планы Сражающихся царств» и в трактате «Хань Фэй-цзы». В обоих случаях источником этой сентенции названа ныне утерянная «Книга Чжоу».

6. В 9-й строке выражение «опережающее прозрение» обычно толкуется как сочетание двух понятий, и притом весьма несход-

ным образом. В оригинале употреблен хорошо знакомый нам термин *мин* («прозрение», «просветление») и термин *вэй*, который стоит в одном ряду с понятиями «семени», «движущей силы» метаморфоз и указывает на первичный, «тончайший и сокровенный» импульс превращения, предвосхищающий видимые перемены. Этот термин, таким образом, указывает на важнейшее качество даосской мудрости: способность предвосхищать и, следовательно, незримо направлять ход событий. Такая трактовка термина *вэй*, как легко видеть, вполне соответствует его контексту. Ван Би разъясняет данное словосочетание следующим образом: «Желая устранить сильного, следуют его природе и доводят до того, что он губит себя сам, без применения наказания». Это толкование оказалось наиболее влиятельным. Однако еще Хань Фэй в III в. до н. э. приписывал этому понятию более широкий смысл: «Когда начинают действовать там, где еще нет формы, и добиваются большого успеха, это называется прозрением в сокровенности». Позднейшие комментаторы трактовали его и как знание сокровенного импульса событий (мнение Люй Хуэйцина), и как умение предвосхищать развитие событий, опирающееся на знание законов превращения вещей (таково толкование Ван Чуньфу). Подобная способность предполагает свободу от желаний и страстей. Совершенствование этой духовной чувствительности ведет к погружению в хаос микровосприятий, в «потаянном свете» которого стираются внешние, грубые различия между «сжатием» и «растяжением», «ослаблением» и «усилением» и т. д.

Речь идет, таким образом, о прозрении «предельно утонченной» грани между двумя моментами опыта, различия неразличимого, каковое и составляет природу превращения. Средневековый комментатор Ван Чуньфу резонно отмечает, что можно говорить о «сокровенности в прозрении», но говорить о «прозрении» или тем более «высветлении сокровенного» не только нелепо, но и опасно: нельзя выдавать секрет своей мудрости (такую логическую ошибку делает, в частности, И. С. Лисевич). Большинство английских переводчиков переводят это понятие как «затемнение своего света» (*dimming one's light*) или «тонкий свет» (*Subtle Light*), что представляется неточным. Вот некоторые другие варианты: «невидимое прозрение» (Чжан Чжунъюань), «прозрение недостижимого» (К. Ларр), «просветление в тончайшем» (Б. Б. Виноградский). Варианты А. А. Маслова («утонченно-искусное просветление») и А. Е. Лукьянова («сокровенно-глубокая просветленность») представляются слишком отвлеченными.

7. В последней строке слово «царство» (*го*), как отмечает Цзэн Вэйхой, в чжоускую эпоху часто обозначало владение именно чжоуского царя. Выражение «то, что приносит благо» (букв.

«предметы, дарующие выгоду»), понимается комментаторами по-разному. Хань Фэй отождествил их с наградами и наказаниями. Ван Би толкует его как «следование природе вещей, неприменение наказаний, так что предмет этот не виден, а все занимают свое место. Если же пользоваться наказаниями ради того, чтобы принести благо царству, тогда пропадешь». Согласно Хэшан-гуну, речь идет о «пути властвования», который «можно показать занимающимся государственными делами чиновникам». Су Чэ усматривает здесь намек на способность правителя, представляющего слабым и бездеятельным, обезопасить себя от «крепких и сильных». Еще более решительно в пользу такой трактовки высказываются Люй Хуэйцин и Дэцин (см. ниже), которые полагают, что здесь имеется в виду «мягкость и слабость». Цао Синь возвращается к исходному «предметному» пониманию этого образа: он говорит о «предметах, которые ранят людей». Между тем нетрудно предположить, что ключ к пониманию последней фразы дают предыдущие строки: речь идет о знании, которое так же благотворно для царства и так же сокровенно, как благотворна для рыбы скрывающая ее пучина вод. Таково «опережающее прозрение», которое проявляется вовне именно как уступление. Западные переводчики, следуя позднейшим китайским комментаторам, почти единодушно понимают этот образ как «острое оружие», словно не замечая, что подобный перевод противоречит присутствующей в предыдущей строке аполгии «мягкости».

8. В этой главе рифмуется ее заключительная часть, а именно: строки 9 – 10 и 11 – 12.

Комментарии

Названием главы стало ее ключевое выражение: «Опережающее прозрение». Оно, несомненно, соотносится с выражением «вечнопреемственность прозрения» в главе XXVII. Преемственность есть абсолютное событие как всеобщая событийственность. Это значит, что истина доступна тому, кто умеет «переворачивать ситуацию» и видеть все «в другом свете». Вот и недеяние Лао-цзы не сводится ни к бездействию и пассивности, ни к некоему «естественному», соответствующему «течению событий» действию. Его неизбывная и неизъяснимая «утонченность» состоит в том, что в свете символического круговорота Пути всякое явленное действие предполагает действие противоположно направленное. Недеяние, или чистая действительность, имеет свою пространственную форму: таковой является двойная спираль, которая выступает также проекцией вращающейся сферы на плоскость. В пространстве двойной спирали в каждый момент време-

ни по отношению к центру имеется два противоположно направленных движения. Подвижник Пути, говорил Чжуан-цзы, «идет двумя дорогами»: он одновременно «расширяется» и «сжимается», «удаляется» и «возвращается». В китайском искусстве каллиграфии или кулачного боя поворот писчей кисти или руки вправо предваряется внутренним движением влево, и наоборот, в китайской стратегии атака приуготовляется отходом и т. д. Это не технический прием, а следование некоему высшему закону мироздания, исключаящее произвол и интеллектуальный анализ. Победа здесь достается тому, кто глубже проник в исток спиралевидной «оси Пути». Тот, кто прозрел сокровенные «семена» явлений, способен предвосхищать и упреждать события. Разыскание фокуса этой двуслойной сферы – непосильная задача для *ratio*. Но можно понять, что есть некая *невидимая глубина* опыта, где всякое движение предваряется абсолютным покоем. Такая не-двойственность одного и другого, неисчислимый, но неустранимый разрыв между ними заслуживает названия «тончайшего». Эта внутренняя глубина понимания, равнозначная бесконечной действительности и потому делающая возможным любой успех, не может быть объективирована и представлена на всеобщее обозрение. Стремление свести ее к предмету, представить равнозначно *забвению Пути*. По словам Дэцина, в этом загадочном пассаже «говорится о самопроизвольности силы вещей, которую люди не могут расследовать. Эта сила вещей, достигнув предела, переходит в противоположное. Люди не могут ее измерить, вот почему здесь говорится об “опережающем прозрении”... Мягкость и слабость – вот что приносит благо царству. Но государь не должен показывать их людям, ибо в таком случае он породит себе врагов и навлечет на себя презрение». Вывод: нельзя «небесную глубину» существования вывести на плоскость умозрения, нельзя символическое смешивать с действительным. Мудрый потому и мудр, что *оберегает* первое во втором.

XXXVII

Путь вечно в недеянии,
А в мире все делается.
Если князья и цари смогут блюсти его,
Вещи сами себя претворят.
Если потом они возымеют желание действовать,
Я сдержу их безымянной простотой.
Безымянная простота не таит никаких желаний.
Когда в покое не родится желаний,

Поднебесный мир выправится сам собой.

Примечания к переводу

1. Начальная строка, согласно мнению большинства китайских комментаторов, означает: «Путь в своем великом постоянстве ничего не делает...». Цзян Сичан отождествляет здесь постоянство с «подлинностью». В обоих мавандуйских списках здесь не содержится упоминания о «недеянии», а вместо этого сказано: «Путь вечно не имеет имени». Отметим, что в таком виде эта строка вместе с двумя следующими обнаруживает разительное сходство с началом главы XXXII. В тексте из Годяня начальная строка совпадает с традиционным вариантом, а 2-я строка отсутствует.

2. Фигурирующее в 4-й строке понятие «превращения» (хуа) указывает на неразличимые опытным путем микроперемены, благодаря которым созревает все живое и свершается судьба всего сущего. Поэтому в китайской традиции оно наделялось моральным смыслом и обозначало сущность благого правления. Подобные «превращения», естественно, могут порождать новые желания.

3. В 5-й строке слово «действовать» в оригинале имеет значение «произвольно создавать», «выделывать».

4. В 6-й строке иероглиф «сдерживать» имеет также значение «подчинять», «покорять», которое принимают некоторые переводчики. Словом «простота» в данном случае передан известный нам термин *пу*, который в других местах переводится словосочетанием *Цельный Ствол*. Перевод И. С. Лисевича: «Я подавил бы его безымянным Девственным деревом». Вэй Юань отождествляет эту «безымянную простоту» с «покоем» и «остановкой познания». Такая простота, продолжает Вэй Юань, воплощает идеальное состояние народного духа. В годяньском списке эта строка и ее продолжение выглядят иначе: «Нужно также знать, когда имеешь достаточно. Когда знаешь, что имеешь достаточно, приходит покой...».

5. Строки 7 – 9 в мавандуйских списках записаны иначе: «Сдержав их безымянной простотой, я не унижу их. Не унизив их, я позволю им быть в покое. Тогда Небо и Земля выправятся сами собой». В традиционном списке в последней строке записано: «Поднебесный мир упокоится сам собой». Слово «выправятся» встречается во многих древних списках, в том числе в списке Фу И. Оно, как представляется, больше соответствует контексту и, кроме того, рифмуется с предыдущей строкой.

6. В этой главе рифмуются строки 1, 2, 4, а также 6 – 7 и 8 – 9.

Комментарии

Теперь мы можем увереннее ответить на вопрос, почему Лао-цзы говорит не об отказе от желаний, а о сдерживании их. Как явствует из этой главы, желания для него – неизбежные спутники метаморфоз, которые постоянны как сам жизненный рост. Каждое новое впечатление рождает и новое желание. Мудрый умеет сдерживать не просто желания, а скорее, свою привязанность к желаниям. Вот почему он «ограничивает желания» парадоксальным на первый взгляд способом – предоставляя всему свободу быть... В этом, согласно традиции, и заключается искусство политики: у Хэшан-гуна глава названа «Осуществление управления».

В мавандуйских списках и в этой главе и в главе XLVIII отсутствуют первые две строки, составляющие одну из самых знаменитых формул даосской мудрости. Некоторые исследователи на этом основании сделали вывод, что данная фраза вовсе не характерна для мировоззрения Лао-цзы и была добавлена в его книгу мыслителями легистского толка. По мнению же Р. Хенрикса, в обоих случаях в мавандуйских текстах имеется лакуна, и утверждать с уверенностью, что этих фраз в них нет, невозможно.

Между тем комментарий Лу Сишэна проясняет связь между «безымянностью» Пути (упоминаемой в мавандуйских списках) и его «недеянием»: «Путь превечен потому, что сущность его не имеет имени; поэтому он пребывает в недеянии. Когда же им пользуются, появляются имена и потому сказано: “все делается”. Поскольку есть сознание недеяния, не может не быть и его проявлений. Последующие поколения знали только о явлениях и забыли об их корне. Безымянная простота – это состояние “сокрытия сокровенного”, когда и собственное сердце, и все явления уже забыты. Тогда все в Поднебесной выправится само по себе».

Комментарий Ли Сичжая: «Путь ведет от отсутствия к наличию. Он начинается в истоке веселья и гнева, печали и радости, а достигает предела в ритуалах и музыке, наказаниях и распоряжениях. Если не возвращаться к истоку, а только все исправлять и потом исправлять исправления, мы будем все дальше отходить от Пути. Вот почему мудрец сдерживает это отклонение от Пути безымянной простотой и применяет его, не имея желаний. Ибо если пользоваться простотой сознательно, простота исчезнет».

КАНОН СОВЕРШЕНСТВА

XXXVIII

Высшее совершенство не хочет совершенства,
Вот почему в нем есть совершенство.
Низшее совершенство хочет совершенства,
Вот почему в нем нет совершенства.
Высшее совершенство ничего не делает и не имеет на то причин.
Низшее совершенство действует и имеет на то причины.
Высшая человечность действует, но не имеет на то причин.
Низшая человечность действует и имеет на то причины.
Высшая справедливость действует и имеет на то причины.
Высшее благочестие действует, и, если отклика нет,
Оно засучит рукава и принудит к покорности.
А посему:
Когда утратили Путь, появилось совершенство;
Когда утратили совершенство, появилась человечность;
Когда утратили человечность, появилась справедливость;
Когда утратили справедливость, появилось благочестие.
Благочестие – истощенье преданности и доверия и начало всякой смуты.
Знать наперед – это только цветочки Пути и начало невежества.
Вот почему великий муж находит приют в глубоком и не живет мелким,
Он находит приют в корне и не живет цветочками.
Он не принимает второе и берет первое.

Примечания к переводу

1. Контекст подсказывает, что в 1-й и 3-й строках отрицание у следует понимать как самостоятельное слово: «отвергать», «не хотеть». Буквальный перевод начальной строки сводится к парадоксу: «Высшее совершенство не совершенно». Такое прочтение, разумеется, тоже допустимо. Хэшан-гун комментирует: «Когда

следуют тому, что таково само по себе, совершенство невидно». В большинстве западных переводов здесь говорится о «человеке высшей добродетели».

2. В 3-й строке сказано буквально: «не теряет совершенства». Согласно Хэшан-гуну, имеется в виду правитель, «чье совершенство можно видеть и чьи заслуги можно назвать». Линь Сии поясняет: «Не терять совершенства – значит держаться за одно и не претворять себя в превращениях».

3. Строки 3 и 4 отсутствуют в мавандуйских списках, что устраняет имеющееся в традиционном тексте совпадение характеристик «низкого совершенства» и «высшей справедливости». Р. Хенрикс высказывает предположение (чисто гипотетическое), что эти строки были впоследствии добавлены переписчиками.

4. В списках Янь Цзуня, Фу И и некоторых других 5-я строка выглядит иначе: «Высшее совершенство ничего не делает – и ничего не остается несделанным». Ряд современных публикаторов принимают именно этот вариант. Некоторые из них даже предлагают на этом основании изменить 7-ю строку для достижения параллелизма между ними. Для этого, впрочем, нет серьезных оснований.

5. В 9-й строке упоминается одна из важнейших конфуцианских добродетелей, нередко именуемая в западной литературе «долгом». Отметим, что две главные моральные нормы конфуцианства – «человечность» и «справедливость» – соответствуют двум универсальным моральным началам, различаемым в западной мысли: любви и справедливости.

6. Словом «благочестие» в 10-й строке передано конфуцианское понятие *ли*, обычно переводимое как «ритуал», реже – «этикет», «хорошие манеры». Еще первый толкователь «Дао дэ цзина» Хань Фэй-цзы, разъясняя данное речение, называл благочестием «облик, определенный должным состоянием». Иероглиф *най* в следующей строке означает «приводить», «принуждать к покорности». Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Здесь говорится о том, что ревность о благочестии часто не встречает отклика, верхи и низы вступают в ожесточенную борьбу, и тогда нужно, засучив рукава, приводить к покорности».

7. Строка 13 представляет известную трудность для истолкования, поскольку здесь внезапно появляется понятие Пути, которое противопоставляется Совершенству. Ван Би впервые объяснил эту оппозицию в категориях иерархии «сущности» и «пользования» (см. ниже комментарии). Дэцин сводит различие между «претворением Пути» и «обладанием Совершенством» к различию между отсутствием и обладанием «сердца», каковое есть способность различать истинное и ложное.

8. По поводу 14-й строки У И, ссылаясь на комментарий Ван Би, весьма убедительно доказывает, что здесь подразумевается утрата «высшего совершенства».

9. Разъяснение Хэшан-гуна к 17-й строке гласит: «Здесь говорится о том, что быть благочестивым – значит отринуть корень и заниматься верхушкой». Для Лао-цзы подлинное доверие есть безотчетная потребность жизни, а не условность морали.

10. Выражение «знать наперед» в 18-й строке Ван Би трактует как «знать прежде других» и как «опережающие суждения, основанные на собственном разумении». Хэшан-гун дает более простое объяснение: «Не зная, говорить, что знаешь». Речь идет, очевидно, об отвлеченном знании, которое основано на восприятии «пустых красот» (еще одно значение термина «цветок Пути») и позволяет составить суждение о том или ином предмете или ситуации до непосредственного соприкосновения с ними. В оригинале употреблен знак *ши*, обозначающий нечто познанное и потому выраженное в понятиях. Некоторые западные переводчики следуют буквальному смыслу неудачной формулировки Ван Би. Таков вариант Вин-тсит Чана: «Те, кто узнал первым, обладают цветами Пути, но являются началом невежества».

11. Строка 19 тоже содержит несколько загадок. Начать с того, что выражение «великий муж» (*да чжанфу*) встречается в «Дао дэ цзине» только раз и вообще отсутствует в «Чжуан-цзы», зато часто употребляется в конфуцианском трактате «Мэн-цзы». Но главную трудность для толкования представляет оппозиция «глубокого» и «мелкого» (букв. «толстого» и «тонкого»). Комментаторская традиция в основном следует за Ван Би, отождествившим «толстое» и «тонкое» соответственно с «подлинным» и «пустым блеском» (или «цветочками Пути»). Вэй Юань сравнивает Путь с сердцевиной («подлинностью») дерева, Совершенство – с корнем, человечность – со стволом, справедливость – с ветками, благочестие – с листьями, а отвлеченное знание – с цветами.

12. В 23-й строке сказано буквально: «Отбрасывает то и берет это». Комментаторы согласны в том, что здесь имеется в виду «отбрасывает мелкое» (то есть «пустой блеск») и «берет глубокое» (то есть «подлинное»).

13. Одни толкователи не находят в этой главе рифм, другие полагают, что здесь рифмуются первая и вторая части строк 17 и 18.

Комментарии

Глава, открывающая «Канон Совершенства», вполне естественно начинается с характеристики заявленного в заглавии понятия,

и Хэшан-гун определяет ее тему как «Разъяснение совершенства». Независимо от терминологии и содержания начальных строк главы, мы действительно имеем дело с описанием иерархии ступеней и видов духовного совершенства человека. И строится эта иерархия, как принято во всей китайской традиции, на принципе последовательной объективации, выведения вовне реальности, начиная от совершенной беспредметности и всеобъятности Пути и кончая предметным, выраженным в количественных законах знанием, противостоящим реальности «тысячи перемен, десяти тысяч превращений». Речь идет о поиске той архимедовой точки опоры, которая позволяет если не перевернуть мир, то по крайней мере обрести власть над вещами. Соответственно, совершенствование, по Лао-цзы – это усилие (ироническое по своей сути) «опустошения сердца», что предполагает освобождение от всякого предметного знания. Совершенство есть способность быть «зеркалом мира», спонтанно переживать все происходящее в мире или, другими словами, быть-с-миром, не делая расчетов и не преследуя целей. Мудрый *вбирает* в себя все сущее и... ничего не имеет.

Ван Би посвящает этой главе необычайно пространственный комментарий, представленный здесь лишь частично: «Совершенство – это обретение.[29] Навсегда обретают и не теряют, имеют благо и не несут ущерба – вот что такое совершенство. Как обретается совершенство? Благодаря Пути. Как осуществляется совершенство? Благодаря использованию неналичия. Каждая вещь свершает свой путь благодаря неналичию. А если есть только наличие, нельзя избежать бремени собственного существования. Как ни обширны Небо и Земля, сердце их – неналичие. Как ни велики мудрые цари, господин их – пустота. Тому, кто устранил в себе все частное и отрекся от своего “я”, поклонится весь мир в пределах четырех морей. А тот, кто имеет свое обособленное “я” и собственное разумение, самого себя не сможет сохранить. Вот почему человек высшего совершенства пользуется только Путем, не считает совершенством свое совершенство, ни за что не держится и не ищет пользы, поэтому может обладать совершенством и все свершает...

Предел величия – это единственно Путь... Хотя всего ценнее польза от неналичия, вещи не могут принять[30] неналичие как свою сущность, и тогда они теряют то, что делает их великими. Вот что означает: “Когда теряется Путь, появляется Совершенство”. Ведь пользоваться неналичием – все равно что обрести свою мать. Тот, кто теряет мать всякой пользы, неспособен к надеянию и ценит беспредельную щедрость.[31] Тот, кто утрачивает беспредельную щедрость, ценит прямоту, а тот, кто утрачи-

ваает прямоу, ценит благопристойные манеры. Вот что значит: «Когда утратили совершенство, появилась человечность; когда утратили человечность, появилась справедливость; когда утратили справедливость, появилось благочестие»».

Интересное рассуждение об указанных Лао-цзы ступенях забвения истины принадлежит Ли Сичжаю: «То, что нельзя обрести, – это Путь, а то, что обрести можно, – это Совершенство. Совершенство в человеке зовется человечностью. Когда в человечности не утрачено должное – это справедливость. Выпрямление вещей посредством справедливости называется благочестием».

XXXIX

Из тех, кто в древности обрел единое:
Небо, обрета единое, стало чистым;
Земля, обрета единое, стала покойной;
Духи, обрета единое, стали божественными;
Долины, обрета единое, стали полны;
Вся тьма вещей, обрета единое, живет;
Князья и цари, обрета единое, правят Поднебесной.
Так все происходит благодаря единому.
Небо, не будучи чистым, не расколется ли?
Земля, не будучи покойной, не растрясется ли?
Духи, не будучи божественными, не обессилят ли?
Долины, не будучи наполненными, не оскудеют ли?
Вся тьма вещей, не имея в себе жизни, не исчезнет ли?
Князья и цари, не имея почета и славы, не падут ли?
Посему корень почета – униженность.
Основа славы – безвестность.
Оттого князья и цари зовут себя сиротами, одинокими,
беспомощными.
Не значит ли это, что для них униженность – корень?
Разве нет?
Имея множество колесниц, считай, что у тебя нет
колесниц.
Не желай ни блеснуть, словно прекрасная яшма,
Ни быть твердым, словно простой булыжник.

Примечания к переводу

1. Во 2-й – 4-й строках перечисляются свойства, традиционно приписывавшиеся Небу, Земле и духам. Термин *лин* (в переводе:

«божественное») означал сверхъестественную силу богов.

2. Упоминание о том, что долины благодаря единому «наполнились», может показаться странным в свете высказываний Лао-цзы о животворной «пустотности» долин. В действительности здесь нет противоречия: пустота долины вмещает в себя – и даже порождает – изобильную жизнь. Дэцин отождествляет понятие долины здесь с океаном, вбирающим в себя все потоки.

3. Строка 6 отсутствует в обоих мавандуйских списках. Гао Мин считает эту фразу и соотносящуюся с ней 13-ю строку позднейшими вставками.

4. В 7-й строке в списке Хэшан-гуна, а также в мавандуйских и некоторых других списках употреблен знак «прямой», «правильный», который близок по смыслу знаку, фигурирующему в традиционном тексте. Следует иметь в виду, что в китайском языке понятие «управлять» еще нагляднее, чем в русском языке, связано с понятием «выправления». В некоторых западных переводах говорится, что «князья и цари стали образцом для мира».

5. В 8-й строке в тексте Фу И, Цзяо Хуна и ряде других списков в конце фразы добавлен знак «единое», и ее следует читать, как представлено в данном переводе: «Так все происходит благодаря единому». Но и без иероглифа «один» Ван Би, а вслед за ним Чэн Сюаньин толкуют эту фразу аналогичным образом. Ма Сюйлунь предположил, что данная строка является древним комментарием, смешавшимся с основным текстом, однако она присутствует и в мавандуйских списках и притом без знака «единое». По мнению Су Чэ, слово «происходит» означает здесь «достигает предела». Следуя этому прочтению, некоторые ученые (Гао Хэн, Чжан Сунжу, Р. Хенрикс) трактуют рассматриваемую фразу как сообщение о логическом выводе, излагаемом ниже, а именно: «Доводя это до логического вывода, скажем...» (перевод Р. Хенрикса). Впрочем, подобной трактовке препятствует присутствие в конце фразы номинативной частицы *e*, указывающей на окончание суждения.

6. Грамматическая конструкция 9-й – 14-й строк допускает другие варианты перевода. Наиболее близок к оригиналу такой: «Небо, не имея покоя, боюсь, расколется...» и т. д. Возможен, хотя и страдает чрезмерной упрощенностью, и такой перевод: «Небо, не имея чистоты, может расколоться...». Между тем в мавандуйских списках вместо соединительного знака *и* в 9-й – 12-й строках стоит частица, обозначающая прекращение, окончание (она тоже читается *и*). В таком случае весь пассаж приобретает совсем иной смысл: речь идет о том, что, если Небо не может «остановиться» в своей чистоте, оно расколется и т. д. Примечательно, что на этом знаке основывается толкование данных строк у Хэшан-гуна:

«День и ночь сменяют друг друга, и нельзя все время требовать чистоты; если так будет длиться без конца, боюсь, небо расколется». Эту трактовку принимают некоторые китайские текстологи и переводчики, в частности, Д. Лау, который предлагает следующий вариант: «Если не знать, когда перестать быть чистым, небо расколется...» и т. д. Вариант У. Болтца: «Если бы небо навсегда осталось чистым, оно бы, наверное, расколелось...». У. Болтц указывает, что подобная трактовка согласуется с учением Лао-цзы об «отсутствии» как вездесущей инаковости, делающей все вещи тем, что они есть. Р. Хенрикс возражает против подобного толкования по грамматическим соображениям.

7. Перевод 10-й строки основан на толковании Хэшан-гуна и У Чэна. Согласно же толкованию некоторых позднейших комментаторов, знак *фа* («приходить в движение») следует заменить на сходный по написанию знак «рухнуть», «обвалиться».

8. В 14-й и 16-й строках словом «слава» передан знак, который означает буквально «высокое положение». Соответственно, в 16-й строке в оригинале противопоставляются высокое и низкое положение, а в переводе – слава и безвестность.

9. В 17-й строке не обходится без игры слов: фигурирующие в оригинале понятия обозначают как одинокого человека, сироту, так и вежливое самоназвание государя, считавшегося «единственным» среди людей. Таким образом, одно и то же слово обозначало и высший почет, и крайнюю униженность.

10. Строка 19 в оригинале гласит: «Посему, обретя много повозок, не имеешь повозки». Следует иметь в виду, что численность «повозок» или, точнее, боевых колесниц слыла в древнем Китае главным показателем военной мощи царства. Принятый в настоящем переводе вариант, который разделяют, в частности, Р. Хенрикс и Цзэн Вэйхой, кажется наиболее естественным и притом соответствует контексту. Между тем в списке Фу И вместо слова «колесница» или «повозка» написано «слава», «хвала». Этому чтению, поддержанному уже Лу Дэмином, следует целый ряд позднейших комментаторов и переводчиков, в частности Гао Хэн, Сюй Каншэн и Д. Лау, которые видят в этой фразе аналог изречения из «Чжуан-цзы»: «Высшая известность – не иметь известности». Чжу Цяньчжи, принимающий эту версию, предлагает ее улучшить: «Тот, кто стремится к похвалам, не заслужит похвал» (в этом случае данная фраза выглядит выводом из предыдущего высказывания.) Тем не менее вариант со словом «слава» требует изменения и других знаков во фразе, а присутствие слова «повозка» засвидетельствовано уже мавандуйскими списками. Китайская комментаторская традиция придерживалась иного понимания этой фразы, впервые предложенного еще Янь Цзунем: соглас-

но Янь Цзуню, речь здесь идет не о «множестве повозок», а о рассмотрении частей повозки по отдельности, что еще не дает возможности опознать повозку как таковую. При таком прочтении данная фраза становится иллюстрацией тезиса о том, что сумма частей не составляет целого («единого»). Традиционной версии следует Вин-тсит Чан: «Сколько ни перебирай части повозки, все равно колесницы не получится». Интересно, что Янь Цзунь делает более тонкий вывод: мастеровые люди, говорит он, «не делают повозку как таковую, а повозка получается». В свою очередь Хэшан-гун комментирует: «Здесь говорится о том, что, называя части повозки, мы не даем повозке имени, а она получается. Так и цари не должны пользоваться почетными титулами, и тогда они смогут быть знатными». Указанная интерпретация соответствует пониманию «единого» у Лао-цзы как чего-то всегда «другого» по отношению к любой данности существования. Перед нами иллюстрация несубстанциального «единства», которое не сводимо ни к идее, ни к предметам, но заявляет о себе как «неисчерпаемое пользование» (каковым и является Великий Путь). Подобная идея и даже аналогичное рассуждение о частях повозки и повозке как целом имеется и в буддийских источниках, что, несомненно, способствовало популяризации данного истолкования сентенции Лао-цзы. По мнению Чэн Сюаньина, части повозки неправомерно объединять под общим названием «повозка», а все доступное счету есть иллюзия. Буддист Дэцин отмечает, что «части повозки можно пересчитать, а повозку сосчитать нельзя. Если же ее нельзя сосчитать, мы постигаем полезность повозки». При таком прочтении в первом случае имеется в виду повозка как совокупность предметов, а во втором – как способ пользования вещью, при котором вообще исчезают субъектно-объектные отношения (подробнее о природе «единого» как пользования в даосской мысли см. с. 19 наст. изд.). Тем не менее традиционное толкование кажется слишком натянутым и едва ли соответствует первоначальному смыслу фразы.

11. Уже начиная с Янь Цзуня китайские комментаторы видели в двух последних строках совет избегать крайностей как славы, так и униженности. Янь Цзунь пишет: «Претерпевай превращения, следуя вещам, не будь ни камнем, ни яшмой, но постоянно пребывай между яшмой и камнем». Согласно Хэшан-гуну, в концовке главы содержится совет не уподобляться ни драгоценной яшме, ни презренному камню, а «пребывать в срединности». Сходный вывод, но на ином основании делает Ван Би, который указывает, что и в яшме, и в камне «сущность исчерпается в форме, и поэтому нельзя их желать». Итак, окончательный вывод этой главы таков: мудрец должен избегать каких бы то ни было

определенных, неизменных, узнаваемых качеств. Тем не менее многие современные исследователи и переводчики полагают, что здесь отдается предпочтение простому камню перед редкостной яшмой. Это мнение основывается опять-таки на произвольном изменении оригинального текста.

12. Данная глава в соответствии с классами рифм разделяется на несколько частей. Первую составляют строки 2 – 7, вторую – строки 9 – 14, третью – строки 18 – 19. Кроме того, имеется рифма внутри строк 20 и 21.

Комментарии

Мудрость – это в конце концов только умение найти опору в самом себе, а всякая мысль, которая обращается к себе и требует отчета от самой себя, не может не прийти к Единому, то есть к чему-то самому общему и простому, а потому самому надежному. «Корень закона» – гласит заглавие этого речения в списке Хэшангуна. Но Лао-цзы говорит о «Великом Едином», о всеединстве, которое превосходит формальную единичность логики или субстанциальное единство метафизической реальности. Это единство разнообразия, которое составляет сердцевину всякого существования, но не сводится к какой-либо предметности. Оно есть беспредельная среда и вездесущее средоточие всякого пользования – действенность всех действий, функциональность всех функций. Она равна себе в бесчисленных превращениях бытия и дарует каждому в каждый момент времени абсолютный покой. Жить в мире с миром способен лишь тот, кто поместил мир в мир и свел бесконечность с бесконечностью.

Комментарий Ван Би: «Достигают чистоты посредством единого, а не посредством чистоты. Удерживая единое, чистоты не теряем. А если воспользоваться чистотой, Небо, возможно, расколется. Поэтому от матери всякого достижения отречься нельзя. А достижениями своими не пользуются из опасения утратить корень. Чистое не может само стать чистым, поэтому в чистом нет ничего ценного, а ценное – в его матери. Однако эта мать не имеет ценимой формы, так что корень знатности – в униженности, а низкое – основа высокого».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Путь – это только единое. Но те, кто обретет его, составят с Путем не одно, а два. Только о тех, кто обретет Путь, не обретая его, можно сказать, что они обрели единое. Единое – это то, благодаря чему Небо чисто, Земля покойна, покой обладает духовной силой, пустота вечно наполнена, а вещи рождаются. Предел счета – единица. В таком случае знатность не отличается от презренности, а унижение не отделяется от

славы».

XI

Возвращение – это действие Пути.
Слабость – это применение Пути.
Все вещи в мире исходят из сущего,
А сущее исходит из отсутствующего.

Примечания к переводу

1. Термин *фань* имеет два значения: переворачивать и возвращаться. Первое указывает, что все в мире, достигнув предела своего существования, переходит в противоположное. Второе указывает, что этот переход в противоположность удостоверяет реальность существования и в этом смысле знаменует «возврат к истоку». Другими словами, вещь становится тем, чем она является именно в момент своей трансформации. Хэшан-гун комментирует: «Возвращение – это корень. Корень есть то, благодаря чему Путь действует, а действием своим порождает все вещи». «Возвращение» как главное свойство Пути – важная тема в «Дао дэ цзине» (см. также главы XIV, XVI, XXV, XXVIII, XXX, LI, LXV). В мавандуйских и годяньском списках в 1-й и 2-й строках добавлена частица *e*, усиливающая субстантивность подлежащего.

2. Во 2-й строке словом «применение» передан знак *юн*, обычно переводимый как «пользование», «польза», «функция». Упомянутая здесь «слабость» у Лао-цзы неизменно предполагает «мягкость» и может быть сопоставлена с наставлением «ослаблять волю», то есть уменьшать желания, содержащимся в главе III.

3. В 3-й строке слову «сущее» в оригинале соответствует термин *ю* – «наличное», «данное», доступное предметному знанию. В мавандуйских списках сказано просто: «Вещи в мире...» Цзяо Хун отождествляет наличное с «наличием имени», а отсутствующее – с «отсутствием имени», о которых говорится в главе I.

4. Комментарий Хэшан-гуна к 4-й строке гласит: «Путь не имеет формы, поэтому и сказано, что он исходит из отсутствующего. Это означает, что корень превосходит цветы, слабое превосходит сильное, а пустое превосходит наполненное». В списке из Годяня последние две строки выглядят иначе: «Вещи в мире исходят из сущего и исходят из отсутствующего». Большинство исследователей считают пропуск слова «сущее» в 4-й строке ошибкой переписчика, который просто забыл поставить здесь знак повторения.

Однако Чэнь Гуин принимает эту версию, поскольку полагает, что, согласно Лао-цзы, вещи происходят как из сущего, так и из отсутствующего.

5. В этой главе рифмуются строки 1 и 2.

Комментарии

Вечное и всепроницающее пользование можно мыслить только как непрестанное возвращение к себе, которого... нет. Оно есть то, что случается, когда ничего не случается. Этому событию нужно внимать *внутренним слухом*. «Устранение пользы»: так определяет тему этой главы Хэшан-гун. Великий Путь есть универсальное «превращение превращения», неуклонное самоуклонение, среда чистой эффективности или, как говорил Чжуан-цзы, самовысвобождения «божественного желания». Это вечное невозвращение к себе есть сама бытийственность бытия, единое как неисчерпаемое богатство разнообразия, всеобщее различие, которое непрестанно воспроизводит себя, бесконечная конечность и поэтому – «предел утонченности» (определение единого у Су Чэ). Это природа «того, что таково само по себе», что на поверку оказывается вечно длящимся разрывом, схождением вечно разделенного, как живописец Шитао выразился о переживании творческого мгновения: «Я сам собою сам по себе таков...» Апофеоз уступчивости, который вдруг обнажает «упрямый факт» существования «мира в целом»...

Что же касается позднейших даосов, то они считали эту главу декларацией основных принципов личного совершенствования: нужно «возвратить» жизненную энергию к ее «корню» в организме, и сделать это необходимо посредством предельной «слабости», то есть полного устранения напряжения – физического и духовного.

Комментарий Чжао Чжицзяня: «Возвращение – это возврат к корню. Путь оставляет ветви и возвращается к корню, поэтому сказано: “действие Пути”. Сердце в своей основе тоже имеет возвратное действие. Внутри сердце пусто и покойно, вовне являются мягкость и слабость – вот что такое действие, в котором возвращаются к корню. Наличное – это жизненное дыхание (*ци*). Все вещи рождаются из единого дыхания, а единое дыхание рождается из отсутствия. Тот, кто учится, обращается к тому, что есть в сердце. А в возвращении возвращаются к этому отсутствию».

XLI

Высшие люди, узнав о Пути, являют усердие и претворяют его.
Обычные люди, узнав о Пути, отчасти следуют ему, отчасти нет.
Низшие люди, узнав о Пути, громко смеются над ним.
Если б они не смеялись, это не был бы Путь.
А потому издавна говорят так:
Пресветлый Путь кажется мраком.
Путь, ведущий вперед, кажется отступлением.
Ровный Путь самый труднопроходимый.
Высшее Совершенство подобно долине.
Великая чистота кажется позором.
Беспредельное совершенство кажется ущербностью.
Незыблемое совершенство кажется потворством.
Настоящая искренность кажется притворством.
Великий квадрат не имеет углов.
Великий сосуд делается всего дольше.
Великая музыка слышна всего меньше.
Великий образ не имеет формы.
Но только Великий Путь сокрыт и безымянен,
Он все дает и все завершает.

Примечания к переводу

1. Начальная строка в мавандуйском списке В (данная глава в списке А не поддается прочтению) слегка отличается от традиционного текста: «Высшие мужи, узнав о Пути, способны усердно претворять его». В списке из Годяня соединены оба варианта: «с усердием могут претворять его суть». Лу Сишэн поясняет, что «высшие мужи знают мельчайшее и знают явленное». Согласно толкованию Люй Хуэйцина, «высшие мужи» поступают так потому, что «поверяют увиденное в своем сердце с тем, что познали вовне».

2. Во 2-й строке буквально сказано: «Как будто следуют и как будто теряют». В годяньском списке записано: «Как будто знают и как будто забывают». Комментарий Хэшан-гуна: «Блюдут порядок в своей жизни и живут долго, блюдут порядок в государстве и достигают умиротворения, сторонятся богатства, распутства, увеселений и славы. Порой же поддаются страстям и погибают». Согласно пояснению Лу Сишэна, средние мужи находятся на границе мельчайшего и явленного. Что же касается низших мужей, то они, по словам Лу Сишэна, «знают явленное, но не знают мельчайшего».

3. Строка 5 в оригинале гласит: «Посему в установленных речах имеется такое...». Эта фраза присутствует и в годяньском списке, где, правда, вместо слова «посему» сказано: «вот почему». Слово «установленные» в разных списках передается разными иероглифами. Си Тун высказал предположение, поддержанное рядом исследователей, что «установленные речи» могут быть названием неизвестной книги (слово «речи» действительно часто употребляется в названиях древних книг). Однако с большей уверенностью можно сказать, что автор «Дао дэ цзина» имитирует (или частично заимствует) форму поговорок, тем самым придавая своим сентенциям весомость традиции, – распространенный прием в древней даосской литературе.

4. В конце 6-й строки годяньский список имеет знак «рассеянный», а мавандуйский текст В имеет знак «расточительный», который Сюй Каншэн интерпретирует как «плохо различимый» и, следовательно, указывающий на «предметы, находящиеся в темноте». Годяньский текст, по-видимому, имеет тот же смысл. Иероглифу «пресветлый» можно приписать и глагольное значение, как поступает Хэшан-гун, дающий такой комментарий: «Тот, кто прозрел Путь, пребывает как будто в потемках и ничего не видит».

5. Упомянутое в 7-й строке «отступление» стоит в одном ряду с последовательным «возвращением» Пути и является условием всякого достижения. Лао-цзы – отец китайской стратегии, которая целиком основывается на принципе «отступления» как самого верного способа одержать победу.

6. Начальный знак в 8-й строке встречается в главах XIV и XXIII, где он переводится как «беззвучный», «неслышный» (в том же значении он употреблен в этой главе ниже). В данном случае, однако, комментаторы единодушно приписывают ему значение «ровный», «гладкий». Исходное значение противопоставленного ему знака *лэй* – «заросли колючек». Большинство переводчиков пользуются эпитетами «неровный», «пересеченный». Дэцин так разъясняет эту фразу: «Премудрый человек сердцем соединяется с Путем и смешивается с мирской пылью. Он пребывает со всеми в согласии, но никому не подобен».

7. В 9-й строке образ долины, как и в ряде других глав «Дао дэ цзина» выступает метафорой приниженности и одновременно все вмещающей в себя пустоты. Комментарий Хэшан-гуна: «Человек высшего совершенства подобен глубокой долине, не стыдится быть запачканным».

8. В 10-й строке говорится буквально о «великой белизне», которую Хэшан-гун отождествляет с чистотой (сердца). Многие переводчики изменяют слово «позор» на «грязь».

9. Большинство переводчиков следуют более буквалистскому прочтению 12-й строки: «Solid virtue appears as if unsteady» (Винтсит Чан), «Established virtue looks like cowardice» (У И), «Утвержденная Благая Сила – словно ослабленная» (Е. А. Торчинов). Между тем, как отмечает ряд исследователей, иероглиф «устанавливать» соответствует здесь сходному по начертанию знаку «прочный», «могучий». Я не вижу оснований для прочтения, предлагаемого И. И. Семененко: «Добродетель делают незыблемой как бы невзначай». Пояснение к этой строке Ли Сичжая гласит: «Тот, кто установил неколебимо свою природу, непременно на все смотрит легко и просто».

10. Перевод 13-й строки основывается на толковании последнего знака *юй* в древнем словаре «Шовэнь». Другое его значение – «полое внутри», то есть имеющее изъян, гнилое дерево. Р. Хенрикс переводит: «Genuine substance seems to be flawed». Удачный вариант находит И. И. Семененко: «Безыскусная правдивость кажется чем-то превратным». Перевод А. Уэйли: «То, что находится в естественном, чистом состоянии, кажется выцветшим» – оказал влияние на английские переводы, но слишком произволен. Следует учесть, что последний знак в данной фразе по начертанию сходен и к тому же рифмуется со словом «потворство» в предыдущей строке. Хорошим примером добродетели, о которой говорит здесь Лао-цзы, могут служить дети – простодушные даже в своих уловках. Истинно простодушный человек, как проницательно замечает Ван Би, сам не догадывается о своем чистосердечии.

11. Упоминаемое в 14-й строке превращение квадрата в круг – традиционная в даосизме метафора «обретения Пути». Забвение Пути, наоборот, соответствует превращению круга в квадрат. Согласно более приземленной трактовке этой фразы, мудрец не имеет конфликтов, поскольку не держится за свой субъективный взгляд. Согласно Лу Сишэну, речь здесь идет о человеке, который «прямо внутри и осуществляет это вовне».

12. В 15-й строке знак *ци* означает одновременно жертвенный сосуд и человеческий талант, так что данную фразу можно перевести иначе: «Великий талант созревает позже всего». В комментарии Хэшан-гуна сказано: «Человек большого таланта подобен ритуальному треножнику, он не может сразу свершить свое предназначение». Позднейшие комментаторы единодушно усматривают здесь намек на заслуги мудрого правителя. Согласно пояснению Ли Сичжая, имеется в виду деяние, которое «свершается, не достигнув завершения».

13. В 16-й строке употреблен уже встречавшийся знак *си* – «беззвучный». Такова «музыка Неба», заглушаемая нестройным многоголосием земной жизни. Это молчание поистине громopodob-

но. Впрочем, Хэшан-гун, вновь принижая образ Лао-цзы, приписывает слову *си* значение «редкий» и дает следующий комментарий: «Великий звук подобен раскату грома, он гремит, когда приходит время».

14. Пояснение Су Чэ к 18-й строке гласит: «Выше названы двенадцать признаков, по которым Путь обнаруживает себя в явлениях. Однако великая цельность Пути сокрыта в отсутствии имени». Очевидно, парадоксальные суждения (приписываемые им авторитету традиции) и служат таким примером «именования без называния».

15. Последняя строка в мавандуйском списке В (в годяньском тексте эта фраза не читается), а также в дуньхуанском манускрипте выглядит иначе: «Только Путь способен зачинать и способен завершать». Согласно комментарию Ван Би (см. ниже), речь идет о способности вечно и бескорыстно быть «подателем жизни».

16. В этой главе рифмуются строки 1 – 2, 3 – 4, 6 – 8, 9 – 4, 15 – 19.

Комментарии

Мудрость Лао-цзы можно безошибочно распознать по двум признакам: она интимно понятна и она невероятна. И чем более понятна, тем более невероятна. Глупец думает, что слова значат то, что они значат, потому что он хочет знать, как следует жить. Мудрый живет *откровением* самой жизни, которое раскрывается, скрываясь, и скрывается, раскрываясь. Лучший способ поведать об этой истине – говорить парадоксами, которые напоминают народные поговорки, потому что начисто исключают субъективный взгляд. Такие парадоксы суть словесный образ «переворота ума», которого требует постижение Пути: они ломают мыслительные штампы и указывают на какую-то *другую*, «неслышную» истину, не-мыслимое единство Хаоса, лежащее по ту сторону оппозиций правильного и неправильного, возможного и невозможного, малого и великого. Это единство бытия само есть воплощенное различие, оно не тождественно самому себе. Вот тайна творческих метаморфоз жизни и, превыше всего, *вечнопреемственности* нескончаемого саморазличения, где все передается, но никто никому ничего не передает. Верно не случайно Хэшан-гун определил тему этой главы как «Уподобление в различии».

Комментарий Ван Би: «Великая музыка – это неслышная мелодия. Когда есть звуки, есть и различия между ними, а если есть различия, звучит если не нота *гун*, то нота *шан*. То, что разделено, не может владеть множеством. Вот почему слышимые мелодии – это не великая музыка. Точно так же, когда появляются формы, возникает и разделение между ними: они или теплые, или горя-

чие, или холодные. Вот почему образ, имеющий форму, не есть великий образ. Все это создается Путем. В образах он есть великий образ, а великий образ не имеет формы. В музыке он есть великое звучание, а великое звучание неслышно. Вещи возникают благодаря ему, а невозможно узреть его форму, поэтому сказано: «Сокрыт и безымянен». Он дает не для того, чтобы восполнить недостающее. Единожды данное им навеки сберегает совершенство вещи, поэтому сказано: «Способен дать». Он создает не так, как работник разделяет вещи: благодаря ему все вещи обретают полноту своей формы, поэтому сказано: «Способен довести до завершения»».

Цао Синь и резюмирует содержание этой главы в таком четверостишии:

Божественному и необыкновенному изумляются люди,
Но в Пути почитаемо только обычно-срединное.
В школе Конфуция это постиг один только Янь Хой.
Словно глупец, он вечно был весел в покое и бедности.

XLII

Путь рождает Одно,
Одно рождает Два,
Два рождает Три,
А Три рождает всю тьму вещей.
Все вещи несут в себе Инь и обнимают Ян,
Пустотное дыхание приводит их к согласию.
То, чего люди не любят, –
Это быть «сиротой», «одиноким», «беспомощным»,
Но так называют себя цари и князья.
Посему тот, кто теряет, порою приобретает,
А кто приобретает – тот теряет.
Чему люди учили, я тоже учу:
«Злой и сильный умрет не своей смертью».
Пусть это будет мне отцом моих поучений.

Примечания к переводу

1. Первые три строки всегда считали ключевой формулой космогонического учения «Дао дэ цзина», но смысл их объясняли по-разному. Янь Цзунь отождествляет Путь с «пустотностью пустоты» (а равно с «отсутствием отсутствия» и «животворением жи-

вого»), из которой происходит пустота, или единое. Из единого посредством пустоты возникает два как универсальный порождающий принцип. Из двойки посредством вездесущности неналичия появляется три как принцип разнообразия сущего, а тройка дает жизнь всем вещам. Ученый сунской эпохи Сыма Гуан истолковывал данную схему в свете главы XL, отождествляя рождение единицы с переходом от неналичия к наличию, а от двух к трем – с переходом от наличия к вещам. Многие комментаторы отождествляют единицу с «бесформенностью» как промежуточным состоянием в процессе перехода от Пути к миру форм, или с «единой», «изначальной энергией» мироздания, двойку – с силами Инь и Ян, а три – с порождающей структурой мира, где «пустотное дыхание» приводит к согласию Инь и Ян, а также с триадой «трех начал» вселенной: Неба, Земли, Человека. Наконец, от Чжуан-цзы и Ван Би идет еще одна традиция истолкования указанной триады: единица принимается за бесконечность бытийствования, двойка – за суждение об этой бесконечности, а тройка – за порождающую структуру существования.

Ван Цинцзя предлагает иное прочтение первых трех фраз по образцу толкования концовки главы XXV, предложенного Ли Юем. Объединяя три знака: единица, двойка и тройка в единое словосочетание, он получает следующую версию: «От Пути возникает одно как одно, возникает два как два, возникает три как три и возникает вся тьма вещей».

2. По поводу 5-й строки Янь Цзунь замечает: «Все вещи берут начало в пустоте и неналичии, отворачиваются от Инь и обращаются к Ян».

3. Комментарий Хэшан-гуна к 6-й строке гласит: «Во всех вещах есть изначальное дыхание, и благодаря ему обретаются согласие и мягкость. Это подобно тому, как в теле есть внутренние органы, в костях есть костный мозг, в деревьях и травах есть полость внутри. Они могут сообщаться с дыханием, и оттого долго жить».

4. Вежливые самоназвания правителя, приводимые в 8-й строке, упоминаются также в главе XXXIX. Уничижительные прозвания земных владык трактуются здесь как некая аналогия процесса «порождения живого», в котором, благодаря взаимному «самоопустошению» сил Инь и Ян в «едином дыхании» мира, создается вселенская гармония.

5. Строки 10 и 11 заставляют вспомнить некоторые формулы «Книги Перемен», например: «Потеря и приобретение, наполнение и опустошение случаются в согласии со временем». Комментарий Хэшан-гуна: «Влеки его к себе – и не схватишь, отталкивай его от себя – и непременно вернется; кто лезет вверх, обязательно скатится вниз, а кто ревнует о богатстве, не избежит горя».

6. Изречение, цитируемое в 13-й строке, приводится в древнем памятнике «Шо юань». По преданию, оно было вырезано на железной статуе, стоявшей во дворце правителя Чжоу. Впрочем, в древнем Китае оно было образчиком расхожей мудрости, о чем прямо сказано в тексте «Дао дэ цзина».

7. Строка 12 в некоторых древних списках читается так: «Чему люди учат, тому я тоже учу людей».

8. Последняя строка в мавандуйском списке А (список В почти не поддается прочтению) несколько отличается от традиционного текста. В ней сказано: «сделаю отцом своего учения». Слову «отец» здесь дается глосс «образец», «руководство».

9. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

Всякая оппозиция возникает на фоне некоего единства, но эта единая сущность предполагает и нечто неопределимое: нерожденное, непреходящее, бесформенное. Та же оппозиция становится творческим началом и способна порождать все вещи, когда ее члены начинают взаимодействовать друг с другом.

В мире, где ценятся только видимые успехи, размышление о начале вещей помогает осознать, что во всем, что мы считаем своими приобретениями, мы теряем, быть может, самое важное в нашей жизни. В минуту необычайного духовного просветления мы способны ощутить присутствие бездны извечно отсутствующего и забытого, но тем не менее делающего возможным всякое существование. И если наш дух достаточно мужествен, мы способны принять эту бездну как глубочайшую реальность нашей жизни.

Тогда в нашем сознании происходит переворот, и мы начинаем ценить как раз все то, чему раньше не придавали значения. Это не значит, что мы идем наперекор миру. Отсутствие само отсутствует в себе и не дает точки опоры для того, чтобы мир перевернуть. Мы возвращаемся ко всему неизбывному, *вечно живому* в нашем опыте, даже если эта подлинность жизни предстает рутинной повседневности и всеобщностью людского мнения. Мудрец привлекает к себе не утонченностью знания, а искренностью души.

«Превращения Пути»: так именуется эта глава в традиции. Это значит: наши собственные превращения.

Комментарий Ван Би: «Десять тысяч вещей имеют десять тысяч форм, но все они восходят к единице. Как же они достигают единицы? Благодаря вечноотсутствующему. Единица возникает из вечноотсутствующего, и ее можно назвать вечноотсутствующей».

щим. Если единица уже названа, может ли не быть слово? А если есть отсутствующее и единица, как может не быть двойка? Когда есть единица и двойка, получается и тройка. Когда от отсутствующего переходим к наличному, число на этом исчерпывается. Все, что имеется далее, уже не относится к Пути. Все вещи рождаются, и мы можем знать, кто их господин. Хотя вещи имеют десять тысяч форм, их пронизывает одно дыхание пустоты. У народов разные устремления, в разных странах неодинаковые обычаи, но правители всюду царствуют потому, что владеют единым. Как можно отказаться от единого? Чем больше счет, тем дальше мы отходим от него, а чем меньше счет, тем ближе к нему. Когда доходим до конца потери, мы достигаем предела. Сказать “один” – значит уже подразумевать “три”. Тем более как могут приблизиться к Пути те, кто не ищет основу в единице?»

Хуан Чжэньжэнь: «Лао-цзы сказал, что Путь рождает одно. Но что есть в Пути? Он пуст – и только. Однако внутри пустоты приходит в действие единое дыхание, и тогда рождаются Небо и Земля. Так рождаются два начала. В человеке же это соответствует сосредоточенности, что соответствует Инь и семени, и раскрытию, что соответствует Ян и энергии (*ци*). Согласно энергий Инь и Ян в подлинной воле соответствует рождение трех из двух. Отсюда рождается вся тьма вещей – вот что такое рождение всех вещей из трех».

XLIII

Самое мягкое в мире покроем самое твердое.
Невещественное войдет в то, что не имеет пустот.
Так узнаем, что от недеяния есть выгода.
Учение без слов, выгоду недеяния
В мире способны понять немногие.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в оригинале буквально сказано: «Самое мягкое будет нестись вскачь (скользить?) по самому твердому» (или «завладеет самым твердым»). Вин-тсит Чан предпочитает последний вариант, Р. Хенрикс склоняется к первому значению: «runs roughshod». Как явствует из главы LXXVIII и засвидетельствовано в комментарии Хэшан-гуна, под «самым мягким» Лао-цзы подразумевает собственно воду, а под «самым твердым» – камень и металл. Хэшан-гун толкует эту фразу в том смысле, что

«вода может проникнуть в твердое». Ли Сичжай следующим образом разъясняет две первые фразы этой главы: «Вещь, по сути своей, – не вещь. Так неужели подлинность неналичия не может разбить ложность наличия? Вот почему “невещественное может войти в то, что не имеет пустот”. Так вода и огонь могут войти в камень и металл, не утрачивая своих свойств». Люй Хуэйцин указывает, что в первой строке имеется в виду вода, а во второй – воздух.

2. Комментарий Хэшан-гуна ко 2-й строке гласит: «Невещественное – это Путь. Путь не имеет ни формы, ни вещественности, поэтому может проникнуть в то, что не имеет пустот и дать всему живому его полноту». Со своей стороны Ван Би отождествляет «невещественное» с воздухом, и его мнение – надо сказать, отнюдь не бесспорное – стало преобладающим в комментаторской традиции. В даосском трактате «Хуай Нань-цзы» встречается другой вариант этой фразы: «Выходит из невещественного, входит в не имеющее пустот». Большинство китайских текстологов XX века принимают именно эту версию.

3. По поводу «учения без слов» Хэшан-гун поясняет: «Тот, кто следует Пути, не говорит, а наставляет личным примером». «Выгоду недеяния» Хэшан-гун комментирует в политических понятиях: речь идет о том, что мудрое правление приносит выгоду народу.

4. Среди комментаторов нет единого мнения по вопросу о ритмической композиции этой главы: одни не находят здесь рифм, другие полагают, что в ней рифмуются строки 1 и 2.

Комментарии

Реальность как Великий Путь у Лао-цзы есть «предельно тонкое» различие, в котором уже ничего не различается, и ее главное свойство – способность пронизать отдельные планы-перспективы бытия в их бесконечном разнообразии. В таком случае предел развертывания Пути – это схождение «наибольшего» и «наименьшего»: вот почему Путь «все охватывает» и во все «проникает» (см. ниже комментарий Янь Цзуня). Как говорили даосские учителя, «Путь так велик, что не имеет ничего вовне себя, и так мал, что не имеет ничего внутри себя». А даосское «учение без слов» – это сообщение, возведенное к чистой общительности, одновременно сущность и предел коммуникации. Человек же не может без Пути, потому что он живет общительностью. Мудрость предстает молчанием потому, что в ней нет никакого внешнего воздействия, никакого ограниченного использования. Путь – это «всеобщая полезность» (заголовок этой главы в комментари-

ях Хэшан-гуна).

Комментарий Янь Цзуня: «Пределенно мягкое не имеет формы. Оно охватывает Небо и Землю, хранит в себе Инь и Ян, служит основой всем вещам, и все опутывает собою, словно сеть. Оно и за пределами вселенной, и под этими небесами, и люди, получив это в пользование, живут этим, не видя и не слыша его. Оно так мало, что не может иметь прозвища, и так слабо, что не может заявить о себе. Премудрый человек может узнать о его существовании в своих помыслах».

XLIV

Что каждому ближе: слава или жизнь?

Что дороже: жизнь или богатство?

Что хуже: иметь или потерять?

Вот почему кто многое любит, тот много потратит,

А у того, кто много скопил, будут велики и потери.

Если знаешь, как быть довольным, не изведешь позора.

Если знаешь, где остановиться, избегнешь опасности

И сможешь жить долго.

Примечания к переводу

1. В начальной строке противопоставляются буквально «имя» и «тело», которое фактически обозначает здесь личность в ее соматическом аспекте, то есть, говоря современным языком, индивидуальное переживание жизни, жизненные ощущения. Хэшан-гун замечает по поводу этой фразы: «Когда имя торжествует, тело отступает». Янь Цзунь говорит, что «имя и выгода так же враждебны личной жизни, как горящий уголь – льду» и что следует «извлекать выгоду из отрицания выгоды». Ли Янь связывает появление имен с «одним действием мысли, одним движением сердца», поясняя, что имени не имеет тот, кто «обращает взор на себя и не имеет своего я».

2. Во 2-й строке многие западные переводчики переводят все тот же знак «тело» словом «здоровье». Последний знак в строке, который обычно значит «много», трактуется в древнем словаре «Шовэнь» как «важное», «ценное».

3. В 3-й строке говорится буквально: «Что больше?..» Это значение сохранено в переводе И. И. Семененко.

4. В 4-й строке в списке Хэшан-гуна отсутствуют слова: «Вот почему...». Знак *ай* (букв. «любить») большинство западных пере-

водчиков трактуют как «желания», «вожделения». Хэшан-гун комментирует: «Тот, кто очень похотлив, растрачивает жизненные силы. Тот, кто очень жаден, погрязает в тревогах и скорбях».

5. Строку 5 Хэшан-гун сопровождает морализаторским рассуждением: «При жизни много хранит в своей кладовой, после смерти много уносит в свою могилу. При жизни вечно боится воров, после смерти не избежит несчастья иметь свою могилу разоренной». Комментарий Дэцина: «Если собрать у себя богатства всего мира, дабы удовлетворить низменные вожделения, мир взбунтуется, и кладовые будут опустошены. Это и значит: скопить много и не знать, что потери тоже будут велики».

6. В 6-й строке в мавандуйских и годяньском текстах, а также в некоторых позднейших списках в начале фразы присутствует слово «Поэтому...». Согласно разъяснению Ли Яня, долговечен тот, кто «близок к самому себе, возвращает свою жизненную силу (*ци*), не утомляет свой дух».

7. В этой главе рифмуются первая и вторая части первых семи строк, а также строки 7 и 8.

Комментарии

В жизни рано или поздно приходится делать свой выбор, и выбирать (или не выбирать) в конце концов приходится самого себя. Этот самый насущный, подлинно жизненный выбор тоже предполагает известный расчет, но только превосходящий обычные человеческие понятия, расчет, оперирующий с реальными величинами – вроде предложенной Паскалем «ставки на бесконечность». Истинно доволен может быть только тот, кто выбирает все. Впрочем, в пользу правильного выбора говорит даже обыкновенная житейская мудрость: когда мы увеличиваем наше богатство, приобретаем славу или даже делаем нашу жизнь более комфортабельной, мы в действительности ничего не прибавляем к тому, что мы есть. Потеря этих мнимых приобретений на самом деле не болезненна для нас. Осознание этой простой истины уже позволяет понять, что мы всегда имеем достаточно, и нам нечего искать во внешнем мире. А дальше начинается внутреннее восхождение – наш настоящий Путь.

Комментарий Янь Цзуня: «Путь и Совершенство, дух и разумность живут вечно и не умирают. Великое согласие чистого и мутного, путь Неба и Земли существуют стойко, и трудно погубить их. Действия Инь и Ян многообразны, и трудно положить им конец. Если посмотреть отсюда, нет большей беды, чем смерть, и большего счастья, чем жизнь. Вот почему премудрый человек вверху следует изначальному смыслу Пути и Совершенства, вни-

зу раскрывает сердце Неба и Земли.

Тот, кто знает, как быть довольным, постигает Путь и уподобляется Совершенству, отвергает славу и гонит прочь выгоду, обретает себя в отсутствии собственного “я”, вскармливает вещи и не живет для себя, наделяет других и не угождает себе. Он всему доверяет и следует, до конца жизни не оставляет семейного занятия. Он живет тем, что таково само по себе, и поэтому его нельзя погубить. Он помещает себя в пустотно-отсутствующее, и поэтому ему нельзя причинить вред. Он стремится к отсутствию желаний, и поэтому вечно благоденствует. Он не ведает ни горя, ни радости, ни приобретений, ни утрат, не делает зла и не творит добра, ни к чему не стремится и ни от чего не отказывается. Он подобен морю или полноводной реке и привольно скитается в сокровенных чертогах».

Комментарий Ван Би: «Тот, кто ценит славу и чтит высокое положение, непременно отдаляется от себя. Тот, чья алчность не ведает пресыщения, непременно презирает собственную жизнь. Получить большую выгоду, а жизнь свою погубить – что же хуже? Страстное вожделение не позволяет соединиться с вещами, накопительство богатства не дает возможности делиться с другими. Когда желания велики, а нападения часты, все вокруг страдают».

Комментарий Ли Сичжая: «Благородный муж знает, что все пребывает в нем самом, поэтому он возвращается к себе, в себе достаточен и не требует ничего от внешнего мира. Даже если хотят его унижить, невозможно его схватить. Он знает, где остановиться: он останавливается на достижении Пути. Он ничего не делает помимо Пути, поэтому тот, кто хочет подвергнуть его опасности, не может это сделать. Вот что называется постоянством. А кто обрел постоянство, тот долговечен».

XLV

Великое достижение кажется ущербным,
Но польза его беспредельна.
Великая наполненность кажется пустой,
Но польза ее неистощима.
Великая прямота не дает ходить прямо.
Великое искусство не дает сделать искусно.
Великое красноречие не дает сказать красиво.
Быстрые движения одолеют холод,
Но покой одолеет жару.
Кто чист и покоен, сможет выправить мир.

Примечания к переводу

1. Начальная строка буквально гласит: «В великом свершении как будто чего-то не хватает». Комментарий Хэшан-гуна: «Имеющий великое достижение – это правитель, который претворил Путь и Совершенство. “Кажется ущербным” означает: он сокрыл свою славу и мирскую хвалу». Ван Би дает более отвлеченное разъяснение: «Достигает всего, следуя вещам, не творит какой-то один образ, поэтому кажется ущербным».

2. В 3-й строке противопоставляются знаки *ин* и *чун*, фигурирующие в главе II. В списке Фу И эти два понятия переданы другими знаками: «Великая наполненность (*мань*) подобна пустоте сосуда». Хэшан-гун вновь видит здесь намек на мудрого государя, в котором «Путь и Совершенство достигли полноты».

3. Строка 5 буквально гласит: «Великая прямота кажется искривленностью». «Быть прямым» (*чжи*) может означать здесь как прямую линию, так и прямодушие высоконравственного мужа. Надо сказать, что «прямота души» в древнекитайской мысли соотносилась с умением превзойти свой субъективный взгляд на вещи, понять стремления других людей и тем самым «согнуть» себя. Подобная «согнутость» души, как ни странно, считалась воплощением сердечной искренности. Согласно пояснению Хэшан-гуна, «тот, кто претворяет Путь, прям, как одно. “Кажется кривым” означает, что он не враждует с обыкновенными людьми и всегда может изогнуться так, чтобы примириться с ними».

4. Обычный перевод 6-й строки гласит: «Великое мастерство кажется неумением». Согласно разъяснению Ван Би, «великое искусство созидает предметы, следуя тому, что таково само по себе. В нем нет никаких крайностей и потому оно кажется неумением».

5. Строка 7 обычно переводится иначе: «Великое красноречие кажется заиканием». В мавандуйском списке А (список В не поддается прочтению) и в списке из Годяня она выглядит так: «Великое достижение кажется потерей» (вариант: «отступлением»).

6. Строки 8 и 9 как будто плохо связаны с предыдущим предложением как по содержанию, так и по ритмической структуре. Р. Хенрикс даже предлагает рассматривать их как отдельное изречение, поскольку в годяньском тексте они отделены от предыдущих строк знаком, указывающим окончание главы. Цзян Сичан предложил переставить здесь местами некоторые знаки так, чтобы получилась следующая фраза: «Покой одолеет быстрые движения, холод одолеет жару». Тем не менее даже в годяньском тексте мы встречаем традиционный вариант, так что текстологических оснований видоизменять его пока нет. В сущности, мы можем

рассматривать эти строки как последовательно развивающееся рассуждение: как бы ни стало нам жарко от наших быстрых движений, покой и холод все равно возьмут свое. Такое прочтение и отражено в переводе, где в начале 9-й строки добавлен противительный союз «но».

7. В главе рифмуются строки 1 – 2, 3 – 4, 5 – 8. Кроме того, в последней строке рифмуются первый, второй и последний знаки.

Комментарии

Жить по меркам и понятиям безликой публичности – тяжелый и неблагодарный труд. Культивировать в себе качества и способности, угодные толпе и приносящие известность, – труд вдвойне тяжелый и неблагодарный. Гораздо разумнее отыскивать в себе *великие* таланты – те, которые хороши для самого себя и по этой причине... хороши для всех, даже если их польза не имеет вещественного выражения. Вообще все гениальное до смешного просто, оно излучает детскую чистоту и свежесть чувства. Такова же даосская работа по возвращению в себе «всеобъемлющего совершенства» (название данной главы в комментарии Хэшан-гуна). Эти «великие таланты» кажутся в свете ничтожными – неустраима пропасть между живым опытом и мертвенной публичностью. Но они реальны и делают людей по-настоящему счастливыми. Поэтому великое и малое для Лао-цзы неразделимы. Только смешав одно с другим, разрушив общепринятую иерархию ценностей, можно освободиться от пут людского тщеславия. «Весь мир – в моих руках, вся тьма превращений – во мне самом», – замечает Цао Синьи, разъясняя смысл этой главы.

Толкование Янь Цзуня: «Наполнен, а как будто пуст: не выказываешь человечности и справедливости, не устанавливаешь законов и образцов, не занимаешься тем, что наличествует, и тогда Поднебесный мир преобразится сам собой. Люди станут как младенцы: помраченные – не знают, чего им нужно, несмышленные – не знают, куда им идти. Польза от этого неисчерпаема, и нравы такие никогда не подвергнутся порче. Люди будут жить так: не падают – а имеют пропитание, не ткут – а одеты, жару будут сносить благодаря покою, холод будут выдерживать, согреваясь быстрыми движениями. Не будет в них ни зависти, ни злости, свободно будут они сбиваться в сообщества. У правителя будет избыток совершенства, у народа – избыток богатства. Отчего будет так? Прямое кажется согнутым, правильное кажется кривым. Правитель в мире подобен звуку, а Поднебесная – эхо. Правитель в мире – это форма, а люди – это тень. Вот что называется “великое искусство не дает сделать искусно”».

Люй Хуэйцину принадлежит интересное разъяснение заключительной части главы: «Великое искусство не дает сделать искусно. Так получается потому, что здесь есть корень. Что такое этот корень? Холод и жара – это то, что создается Небом и Землей и чего не может не ощущать наше тело. Однако же одним быстрым движением можно одолеть холод, а кратким покоем можно одолеть жару. Если даже кратковременным движением или покоем можно одолеть то, что создают Небо и Земля, тем более возможно, воплотив в себе чистый покой недеяния, выправить Поднебесный мир. Вот почему сказано: “великое достижение кажется ущербным, а беспредельно”. Когда мастерство кажется неумением, а работа спорится, красноречие предстает косноязычием, а истина убедительно выговаривается, это и называется иметь корень».

XLVI

Когда в мире есть Путь,
Верховых лошадей отводят унавоживать поля.
Когда в мире нет Пути,
Боевых коней растят на дальних заставах.
Нет большего преступления, чем потакать вожделению.
Нет больше беды, чем не знать, что имеешь довольно.
Нет большего порока, чем страсть к обладанию.
Посему удовлетворенность знанием того, что имеешь в
достатке, – вот неизбежное довольство.

Параллельный вариант, согласно списку из Годяня:

Нет большего преступления, чем иметь слишком много
желаний.
Нет большего порока, чем потакать вожделению.
Нет большей беды, чем не знать, что имеешь довольно.
Довольствоваться тем, что знаешь, что имеешь в
достатке – вот неизбежное довольство.

Примечания к переводу

1. Во 2-й строке буквально сказано: «Беговых лошадей отводят назад, чтобы они унавоживали». В английских переводах они именуются *galloping horses, ambling horses, saddle horses*. Хэшан-гун прямо говорит, что лошадей отправляют «унавоживать поля». В древней антологии «Литературный сборник» эта фраза цитирует-

ся в расширенном виде: «Когда в мире есть Путь, занимаются лишь внутренним совершенствованием, поэтому верховых лошадей отводят назад, чтобы они унавоживали поля». По-видимому, здесь в текст «Дао дэ цзина» по ошибке включена часть комментария к этой фразе Ван Би, который гласит: «Когда в мире есть Путь, все знают, что имеют довольно, и знают, где остановиться, ничего не домогаются вовне себя, каждый занимается внутренним совершенствованием – и только».

2. Строку 4 большинство западных переводчиков трактуют как «растят боевых коней в предместьях». Я следую принятому комментаторской традицией толкованию У Чэна, который полагает, что здесь имеются в виду «земли, лежащие на границе между царствами». Согласно разъяснению Хэшан-гуна, «боевых коней растят в окраинных землях, и они подолгу не возвращаются». А. Уэйли считает, что здесь имеется в виду холм для царских жертвоприношений в предместье столицы, но его мнение не имеет поддержки комментаторской традиции.

3. Первые четыре строки отсутствуют в тексте из Годяня. В мавандуйских списках они уже соединены с последующими фразами, но в тексте А они помечены как отдельное высказывание. Между тем, начиная с Ван Би, все китайские комментаторы трактуют эту главу как одно целое.

4. Строка 5 отсутствует в списке Ван Би, но имеется в списках Хэшан-гуна и Фу И, а также в мавандуйских и годяньском списках, причем в списке из Годяня она записана несколько иначе: «Нет большего преступления, чем иметь слишком много желаний». Об «отсутствии желаний» как жизненном идеале Лао-цзы см. главы XIX, XXXIV, XXXVII, LVII.

5. В 6-й строке в списке Ван Би вместо слова «беды» стоит «преступление». В годяньском списке соответствующая фраза гласит: «Нет большего порока, чем обретать вожденное». Это суждение составляет логичную параллель предыдущему высказыванию. В мавандуйском списке А (список В в этом месте не поддается прочтению) дается иная формулировка: «Нет большей беды, чем не знать, когда имеешь довольно». Кстати сказать, в годяньском тексте эта фраза помещена вслед за строкой: «Нет большего преступления...».

6. Строка 7 в мавандуйском тексте А выглядит несколько иначе: «Из всех пороков ни один не доставляет столько скорби, как обретение вожденного».

7. В последней строке говорится буквально о «превечном довольстве», что можно поставить в один ряд с понятиями «превечного Пути» и «превечного имени». Варианты английских переводов данной фразы: «He who is contented with contentment is always

contented» (Вин-тсит Чан), «Be content with enough and there always be enough» (М. ЛаФарг).

8. Одни комментаторы полагают, что в этой главе нет рифм, другие считают, что в ней рифмуются строки 5 – 8.

Комментарии

В комментарии Хэшан-гуна эта глава озаглавлена: «Опущение желаний». От природы человеку неведомо чувство неполноценности, и ему не свойственно иметь какие-либо особенные желания. Мы желаем только то, что навязывает нам наше субъективное, выращенное социальными условностями, отчужденное от внутреннего самоощущения и потому насквозь призрачное «я». Этот наш химерический двойник как раз и подвержен влиянию анонимной публичности с ее понятиями авторитета, власти, славы, благополучия, «достойной жизни» и т. п. Как всякий раб, он тщательно скрывает свое безволие за маской личного достоинства и разумности. Когда он завладевает нашим сознанием, наша жизнь превращается в бесконечную, со временем становящуюся все более яростной погоню за вещами, без которых мы вполне могли бы обойтись. Тогда, как замечает Ли Сичжай, «даже если мы имеем с избытком, мы не можем обуздать свои вожделения». Разумеется, всегда есть немало охотников эксплуатировать этот самый распространенный вид духовной наркомании. Но каждый человек в силах в любой момент остановить эту безумную гонку. Для этого ему достаточно вспомнить, что он рожден быть не рабом, но хозяином самому себе. Он должен суметь сам предоставить себе быть самим собой... «Быть довольным своей удовлетворенностью» – это звучит как «самому по себе быть самим собой». В жизни нет ничего более естественного. Ибо чем же еще может быть человек?

Янь Цзунь оставил в своем роде очень характерное для китайской традиции толкование мудрости «быть довольным своим довольством»: «Вверху созерцать образцы того, что таково само по себе, внизу расследовать достижения и упущения древних полководцев, “рыть колодцы – и пить воду, пахать землю – и кормиться”, заботиться о женах и растить детей, достигать предела всего вместе с народом – вот что такое довольство удовлетворенности тем, что имеешь довольно. Что же говорить о правителях, которые владеют царствами с тысячью и десятью тысячами колесниц! А быть довольным – значит быть просветленным».

Комментарий Лу Сишэна: «Кроме мудрейшего из людей никто не может быть без желаний. Коли есть желания, не может не быть притязаний. Когда же в требованиях своих не знают удержу,

навлекают на себя великие несчастья. Увы! Все, что не есть наша подлинная природа, – это внешние вещи. Разве можно завладеть ими? Каждый человек имеет достаточно. Когда знаешь, как быть довольным тем, что дано вдоволь, будешь доволен всегда».

XLVII

Не выходя со двора, можешь познать мир.
Не открывая окна, можешь узреть Небесный Путь.
Чем дальше уходишь, тем меньше узнаешь.
Вот почему премудрый человек
Никуда не ходит – а все знает,
Ни на что не смотрит – а все понимает,
Ничего не делает – а все свершает.

Примечания к переводу

1. Начальная строка в мавандуйских списках имеет несколько иную грамматическую конструкцию (добавлен знак *и*, указывающий на целеполагание), отчего становится возможным прочесть ее несколько иначе: «Не нужно выходить со двора, чтобы познать мир». То же относится ко 2-й строке. Хэшан-гун поясняет это высказывание следующим образом: «Премудрый человек по себе может знать других людей и по своей семье может узнать о других семьях, поэтому он может видеть весь мир».

2. Комментарий Хэшан-гуна ко 2-й строке гласит: «Путь Неба и Путь Человека сообщаются между собой, и их энергии друг на друга воздействуют. Когда правитель хранит чистый покой, небесный эфир сам собой выправляется, а когда правитель подвержен страстям, небесный эфир волнуется и замутняется. Успехи и несчастья, выгода и вред проистекают от нас самих».

3. В 3-й строке говорится буквально: «чем дальше выходишь...». Хэшан-гун понимает это как «уход от себя». Возможен также перевод: «Чем дальше идешь, тем меньше узнаешь».

4. В 4-й строке сказано буквально: «Ни на что не смотрит, а именуется». Для Лао-цзы правильно назвать реальность означает *понять* ее. В «Дао дэ цзине» физическое зрение не раз противопоставляется пониманию (см. главы XXI, LII). Хотя присутствие термина «именовать» в этой фразе засвидетельствовано, помимо прочего, мавандуйскими текстами; еще Хань Фэй заменял в этой фразе слово «имя» на сходно звучащий знак «понимать», «быть просветленным». Эта замена принимается многими толкователя-

ми.

5. Последняя строка близка по смыслу суждению из главы XLV: «Великое мастерство похоже на неумение». Комментарий Хэшангуна: «Когда правитель ничего не предпринимает, среди его подчиненных ничего не происходит. Семья дает человеку все, что ему нужно, и все в мире существует само собой».

6. В первых двух строках главы имеется внутренняя рифма, а далее рифмуются две последние строки.

Комментарии

Тот, кто «выходит в мир», теряет себя. Тот, кто живет бытийственностью бытия, не имеет нужды выходить вовне. Он всегда «у себя дома». Он нежится в вездесущей «срединности».

Мудрость – это знание, сросшееся с жизнью. Она не добывается произвольным усилием мысли, а, подобно плоду, вызревает во времени. У мудрости – свои сроки: существуя во времени, она проявляется только в конкретных обстоятельствах, но хранит в себе бесконечно долгий *путь сердца*. Сама в себе укорененная, воплощающая органическую полноту существования, мудрость есть не что иное, как добродетель и чистая, совершенно безыскусная радость жизни. Отворачиваться от нее ради знания безликого и всем доступного – великая глупость, граничащая с безумием. «Вглядывание в отдаленное»: такое многозначительное название дала этой главе китайская традиция.

Комментарий Ван Би: «У событий есть общий предок, у вещей есть господин. Пути в мире расходятся, но все они ведут к одному, помышлений великое множество, но все они относятся к одному. Путь обладает великим постоянством, истина имеет великое основание. Держась древнего пути, можно управлять современностью, живя в настоящем, можно познать древнее начало. Поэтому, “не выходя со двора, не открывая окна”, можно все знать».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Мудрый знает, откуда происходит этот мир, поэтому он знает, не выходя из дома. Почему? Все пребывает в нем самом. Когда знают, никуда не отправляясь, и дают имена, ничего не видя, тогда все свершается».

XLVIII

Посвящать себя учению – значит каждый день приобретать.

Посвящать себя Пути – значит каждый день терять.

Потеряй и еще потеряй – так дойдешь до надеяния.

Ничего не будешь делать – и все будет делаться.
Завладеет миром тот, кто никогда не занимается
делами,
А тот, кто занимается делами, никогда не завладеет
миром.

Примечания к переводу

1. Слово «посвящать» соответствует в оригинале слову «заниматься» или «стремиться». В списках Фу И и Янь Цзуня и в мавандуйском списке В (данная глава в тексте А не поддается прочтению) в первых двух строках говорится: «Тот, кто занимается учением...». Вполне возможно, что первоначальный вариант был именно таким. Упомянутое здесь «учение» означает принятые в обществе формы учености, которые в древнем Китае не отделялись от хорошего воспитания. Комментарий Хэшан-гуна к начальной строке гласит: «Учением называется управление и наставление, ритуалы и музыка. А “каждый день приобретает” означает, что в их жизни желаний и прикрас с каждым днем становится все больше». Ван Би дает более отвлеченное разъяснение: «Стараются развить свои способности и улучшить свои навыки». Су Чэ делает еще более общий вывод: «Если не находить единства в том, что приобретаешь, не избежишь обремененности».

2. Во 2-й строке в мавандуйском списке В сказано: «Тот, кто узнал Путь...». Комментарий Ван Би: «Желает вернуться к пустоте и отсутствию».

3. В 3-й строке почти во всех древних списках за исключением списков Хэшан-гуна и Ван Би говорится: «Потеряй это и еще потеряй это». В мавандуйском тексте сказано: «Потеряй это и еще потеряй». Хэшан-гун толкует это наставление как последовательный, однонаправленный процесс: «Потерять – значит потерять желания. Еще потерять – значит постепенно совершенно устранить их».

4. Строку 4 Хэшан-гун комментирует следующим образом: «Желания полностью устранены, собственное совершенство слилось с Путем, и тогда нет ничего, чего бы ты не достигал, и нет ничего, что не делалось бы».

5. В списках Фу И, Янь Цзуня и, по-видимому, в мавандуйском тексте в начале 5-й строки добавлены два знака, отчего эта строка читается: «Когда кто-то хочет завладеть...». Знак «завладеть» древние комментаторы толкуют как «управлять», что едва ли правильно: у Лао-цзы мудрый не управляет, а именно «владеет» миром. Кроме того, в мавандуйском тексте в середине строки

отсутствует иероглиф *и*, обозначающий целеполагание, и это несколько изменяет смысл фразы: «Завладеть миром – значит никогда не заниматься делами».

6. По поводу первой половины последней строки Ван Би поясняет: «созидать все самому».

7. В этой главе нет рифм, но в строках 3 и 8 имеются повторы, которые придают им особую ритмическую упорядоченность.

Комментарии

Лао-цзы находит все новые слова для того, чтобы как можно отчетливее противопоставить истинную мудрость суетному многознайству света. Эта мудрость равнозначна «забвению знания» – как охарактеризована тема данной главы в комментарии Хэшан-гуна. Теряя все лишнее и наносное, мы погружаемся в бездну покоя и в конце концов приходим к единственно подлинному и – единому. В танскую эпоху император попросил даоса Сыма Чэнчжэня рассчитать его гороскоп, на что даосский наставник ответил цитатой из рассматриваемого здесь изречения: «Тот, кто посвящает себя Пути, каждый день теряет, – ответил он. – Теряя и теряя, мы доходим до единицы. Какой же прок в счете?». Впрочем, позднейшие комментаторы усмотрели в загадочном совете Лао-цзы «потерять и еще потерять» и более глубокий смысл: они поставили его в один ряд с известной формулой «сокрой и еще сокрой» и истолковали его как описание пути внутреннего совершенствования. В таком случае становится понятной и концовка главы: это не дань всегдашнему «мистическому практицизму» царедворца-отшельника, а результат непроизвольного овладения миром, с какой-то абсолютной неизбежностью делающей мудреца властителем Поднебесной.

Комментарий Янь Цзуня: «Премудрый человек оставляет человечность и отбрасывает справедливость, пресекает знания и прекращает наставления, все постигает в самом себе, день от дня все меньше говорит и делает. Он упраздняет изящные манеры, отменяет все дела, и тогда Поднебесному миру всего довольно. Он теряет и еще теряет, чтобы не могло появиться знание. Он тих и покоен, словно здесь нет никого нет: так он доходит до недеяния».

Комментарий Кумарадживы: «Посредством потери теряется все нечистое. Теряют до тех пор, пока не дойдут до забвения зла и добра. Зло – это ложь, добро – это истина. Когда потеряна ложь, теряется и истина. Поэтому нужно “потерять и еще потерять”, и тогда будут забыты и зло и добро, страсти и желания исчезнут, а совершенство сольется с Путем».

Комментарий Чэн Сюаньина: «Потерять присутствие и обратиться к отсутствию – это значит потерять. Когда присутствие потеряно, а отсутствие забыто, это значит “еще потерять”».

Комментарий Дэцина: «Когда знанием изгоняем страсти, это можно назвать утратой. Когда страсти забыты, и знание пропадает, мы “еще теряем”. В таком случае в сердце осуществится “двойное забытие”, а все личные желания исчезнут».

Разъяснение Цао Синьи: «В этой главе говорится о том, что значит устранить страсти и вернуться к первоизданной подлинности. В своей жизни мы должны откликаться на события, только когда они случаются. Если не откликаться на то, что происходит в мире, не будешь близок чувствам людей. А если утратить свою небесную природу, как же возвращать жизнь? Лучше всего во всем находить духовную пользу, в мирских делах иметь удовлетворение: так можно оставаться покойным в движении. Когда покой достигает предела, возникает движение: вот что значит “ничего не делаю – и все делается”».

XLIX

У премудрого человека нет постоянного мнения.
Его помышления таковы же, как помышления всех.
Тех, кто добр, я считаю добрыми,
Тех, кто недобр, я тоже считаю добрыми:
Так торжествует добро.
Тем, кто заслуживает доверия, я верю,
Тем, кто доверия не заслуживает, я тоже верю:
Так торжествует доверие.
Премудрый человек, царствуя в мире,
Все вмещает в себя и ради мира замутняет свое сердце.
Все люди напрягают зрение и слух,
А он привечает их, словно детей.

Примечания к переводу

1. В первой строке содержится отрицание того самого качества «постоянства», «вечности» (*чан*), которое во многих местах «Дао дэ цзина» провозглашается главным свойством Великого Пути и вершиной мудрости. Здесь речь идет, очевидно, о том, что мудрец не имеет каких-либо определенных устремлений и отвлеченных правил, неотделимых от нашей субъективности. В оригинале употреблен знак *синь*, который обычно переводится словом «серд-

це», реже – как «сознание» или «разум». Выражение «постоянное мнение» сопоставимо с понятием «установленного мнения» (*чэн синь*), упоминаемым в главе II «Чжуан-цзы» (ср. также даосское понятие «отсутствия разумения» – у *синь*). В мавандуйском списке В сказано: «Премудрый человек постоянно не имеет (своего) мнения...». Комментарий Хэшан-гуна к этой фразе гласит: «Премудрый человек ценит перемены и следование обстоятельствам, словно у него нет своего мнения».

2. В строках 3 – 4 и 6 – 7 в мавандуйских списках отсутствует знак «я». Тем самым речь в них идет о «премудром человеке» в 3-м лице.

3. Предлагаемый здесь перевод 4-й строки следует прочтению, принятому почти всеми западными переводчиками. По мнению Ван Би, в этой строке говорится о том, что «в каждом случае нужно следовать пользе от него, и тогда добро не будет утрачено». Между тем Хэшан-гун полагает, что здесь речь идет не об оценке людей, а о воздействии на них: «Хотя среди людей есть недобрые, премудрый человек преображает их и делает добрыми».

4. В 5-й (а также 8-й) строках в оригинале употреблен знак «совершенство», который в древности был взаимозаменяем со знаком «обретать». Последний знак *и* употреблен в списке Фу И, а также некоторых других древних списках. Следует подчеркнуть, впрочем, что имеется в виду некая «внутренняя самодостаточность», безусловность и полнота утверждаемого таким образом добра.

5. Строка 10 отличается несколько растянутой конструкцией и неординарной лексикой. В списке Хэшан-гуна вместо выражения «все вмещает в себя» сказано «страшится». Хэшан-гун поясняет здесь, что «премудрый человек страшится знатности и богатства». Разъяснение же Ван Би гласит: «Сердце ничем не руководствуется». Толкование Ван Би принято большинством комментаторов и переводчиков, хотя не имеет под собой реальных оснований. Согласно же словарю «Шовэнь» исходное значение употребленного у Ван Би иероглифа – «вдыхать через нос», то есть «вбирать в себя» (в таком значении этот знак употреблен и в главе XXXVI). В сущности, речь идет о главном принципе «претворения Пути» и традиционной китайской стратегии: «отходе» как способе охватить собой и тем самым «одолеть» все противостоящее мудрецу вовне. Этот же принцип предполагает способность «быть заодно» с сердцами людей (но отнюдь не отождествляться с ними). Ма Сюйлунь толкует это выражение как «составляет гармоническое целое с миром». Его толкование принято большинством западных переводчиков, но все же не является вполне точным. Перевод второй части строки основывается на комментарии Хэ-

шан-гуна, гласящем: «Премудрый человек замутняет свое сердце ради народа Поднебесной, он как бы помрачен и непонятлив».

6. В 11-й строке в мавандуйском списке А (список В в этом месте неразборчив) добавлена эмфатическая частица *янь*, которая, по мнению Р. Хенрикса, позволяет перевести фразу следующим образом: «Люди обращают к нему свои глаза и уши». Мнение Р. Хенрикса не кажется убедительным. Контекст предполагает противопоставление внутренней просветленности мудреца и сознания простых людей, опирающихся на чувственное восприятие.

7. В 12-й строке в ряде древних списков иероглиф «дети» записывается сходно звучащими знаками, имеющими другие ключи, но чтение «дети» следует, по всей видимости, считать правильным. Речь идет о возвращении к младенческой непосредственности и невинности, позволяющем относиться по-доброму даже к проявлениям неприязни. Хэшан-гун комментирует: «Премудрый человек любит народ как малых детей, всегда заботится о нем и не ожидает от него благодарности». Таково же мнение Цзян Сичана: «Премудрый человек, относясь к народу как к детям, не различает среди них добрых и недобрых». Между тем в мавандуйском списке А этот знак включает в себя элемент «ворота» и, согласно Сюй Каншэну, означает здесь «затворяет свои глаза и уши».

8. В данной главе рифма отсутствует.

Комментарии

Главное достоинство каждого человека в свете, тем более ученого и наделенного властью – иметь собственное мнение. Еще почетнее – упрямо придерживаться своего мнения, даже если оно явно ошибочно или совсем не оригинально. Люди редко замечают, что их мнения, которыми они так дорожат, в действительности внушены им извне. Еще реже они сознают, что, отказавшись от своих предрассудков, они не только сняли бы с себя тяжкое бремя, но и открыли бы в себе источник абсолютного добра, не зависящего от частных мнений. Мудрость Лао-цзы подобна материнской утробе: будучи пустой, она *вбирает* в себя весь мир и так возвращает все сущее, дает всему быть. В ней вещи «раскрываются» полноте бытия. Так и в жизни, окружающей нас: люди живы не изошренностью ума, а бескорыстием любви, которая не гордится собой как раз потому, что она – любовь.

«Положиться на совершенство» – так озаглавлена данная глава в комментариях Хэшан-гуна.

Комментарий Ван Би: «Премудрый человек приводит всех к согласию и избавляет от желаний, так что все уподобляются младенцам. “Небо и Земля всему определяют место, премудрый чело-

век приводит к завершению все способности, помыслы людей и духов, а народ соучаствует в этом”.[32] Способные дают этому, богатые берут от этого. Если способности велики, считает их великими; если богатства ценны, считает их ценными. У вещей есть общий предок, у событий есть господин. Тогда можно носить корону с подвесками на лбу – и не страшиться обмана, носить корону с шелковыми нитями, закрывающими уши, – и не бояться унижения. К чему утруждать себя размышлениями, стараясь понять настроение народа? Ведь когда стараешься понять умом другого, он, желая уклониться, тоже соперничает с тобой в уме. Если с недоверием всматриваться в другого, он тоже будет смотреть на тебя с недоверием. Устремления людей в мире не обязательно одинаковы, но люди не смеют относиться друг к другу неодинаково, и каждый стремится как можно лучше воспользоваться своим разумением. Нет большего зла, чем пользоваться своим умом. Если полагаться на свое знание, люди будут спорить. Если полагаться на свою силу, люди будут соперничать. Не было еще человека, который мог бы вынудить других не применять против него свои знание и силу. А если пытаться обуздать их законами, напугать наказаниями, преградить им дороги, нападать на их уединенные жилища у людей отнимутся руки и ноги, птицы смешаются в поднебесье, а рыбы – в пучине вод. Вот почему премудрый человек “с миром един”, и его сердце ничем не руководствуется, но “сливается с устремлениями мира”. В таком случае говорящий говорит то, что знает, а действующий делает то, что может».

L

Вот: выходят в жизнь и входят в смерть.
Товарищей по жизни – три из десяти,
Товарищей по смерти – три из десяти.
Жизнь свою в смерть обращающих – тоже три из десяти.
А почему?
Все из-за жажды быть живым в этой жизни.
Известно: тот, кто постиг премудрость сбереженья
жизни,
В пути не встретит тигра или носорога,
Вступив в сражение, избежит разящего клинка.
В нем носорогу некуда воткнуть свой рог,
Тигру некуда вонзить свои когти,
Воину некуда направить свой меч.
Почему так?

Потому что смерти негде поселиться в нем.

Примечания к переводу

1. Начальная строка буквально гласит: «Выходить жизнь входит смерть». Древнейшие толкователи (Хань Фэй, Янь Цзунь) поясняют, что в рождении человек выходит в этот мир, а умирая, входит в загробный мир. Современные переводчики понимают ее по-разному. А. Уэйли рассматривает как противопоставление: «Тот, кто стремится к жизни, приходит к смерти». Д. Лау развивает эту трактовку, соединяя начальную фразу с последующими строками: «Когда идти одной дорогой есть жизнь, а идти другой дорогой – смерть, то...». Среди отечественных переводчиков близкий этому вариант предлагает Е. А. Торчинов: «Рождаясь, чтобы жить, люди устремляются к смерти». Линь Юйтан и Сюй Каншэн, напротив, устраняют противопоставление: «Выходят из жизни и входят в смерть». Более близкого оригиналу и потому более приемлемого толкования придерживаются Вин-тсит Чан, Р. Хенрикс и И. И. Семененко: «Мы выходим в жизнь и возвращаемся в смерть». Среди китайских комментаторов такое прочтение предлагает, в частности, Цзяо Хун: «“Выходит” означает: является из отсутствия и становится видимым как присутствующее. “Входит” означает: из присутствующего возвращается в отсутствие». У И вообще не видит в этой фразе самостоятельного суждения и переводит ее совсем просто: «От рождения до смерти...». Между тем, согласно пояснению Ван Би, здесь имеется в виду некое «место жизни» и «место смерти»: благодаря первому люди живут, второе же грозит им гибелью. Хэшан-гун понимает «вхождение в смерть» как точки вторжения чувственного восприятия во внутреннюю жизнь духа, что истощает жизненные силы и влечет к смерти. Представление о том, что существуют «места» или «дороги» жизни и «места» смерти, было широко распространено в древнем Китае (ср. понятие «место смерти» в военном каноне «Сунь-цзы»). Предлагаемый перевод учитывает комментарий Ван Би, который, надо заметить, удачно связывает начало и конец главы. Первый толкователь «Дао дэ цзина» Хань Фэй разъяснял смысл этой фразы в следующих словах: «Человек начинается с рождения и кончается в смерти. Начинаться – значит выходить, кончатся – значит входить». Более осмыслен комментарий Сюань-цзуна: «Прозреть истину – значит родиться. Впасть в заблуждение – значит умереть».

2. Фигурирующий в строках 2 и 3 знак *ту*, согласно словарю «Шовэнь» означает «путник», словарь «Эръя», дает значение «спутник», «товарищ», а Хань Фэй трактовал его как «последова-

тель». Очевидно, здесь подразумеваются люди, которые жаждут жить или (и?) идут к смерти. Между тем Сюй Каншэн, основываясь на архаичном начертании этого знака, считает возможным трактовать его как «дорога» и, соответственно, говорить о «дорогах жизни» и «дорогах смерти».

Употребленное в оригинале выражение «десять есть три» Хань Фэй и Янь Цзунь толкуют как число 13 и отождествляют с девятью отверстиями тела и четырьмя конечностями. Эти тринадцать составляют, по мнению древнейших комментаторов, «орудия жизни и смерти» или «внешние орудия» тела: способ их употребления определяет, будет человек жить или умрет. Хэшан-гун следует этому толкованию, но отождествляет число четыре с органами восприятия (зрение, слух, обоняние и вкусовые ощущения). Фань Иньюань трактует цифру 13 просто как «число сил Инь и Ян для жизни и смерти». Некоторые позднейшие комментаторы видят здесь указание на традиционные для Китая понятия «семи видов чувств и шести желаний». Примечательно, что в мавандуйских списках здесь сказано именно «десять *и еще* три». Толкование древних комментаторов кажется вполне разумным и хорошо вписывается в контекст. Из западных переводчиков ему следуют А. Уэйли и Р. Хенрикс. Тем не менее в позднейшей комментаторской традиции принята иная трактовка этого пассажа, согласно которой здесь указаны три разновидности человеческих судеб или, скорее, три вида жизненного состояния (см. также главу LXXVI): на треть нам уготовано долго жить, на треть нам угрожает преждевременная смерть и на треть люди сами навлекают на себя смерть, неразумно распоряжаясь своей жизнью. Согласно Ван Би, «трое из десяти выбирают Путь жизни и живут долго, трое из десяти выбирают Путь смерти и рано умирают, и есть люди, которые рады ощущать себя живыми в жизни, но из-за этого лишаются жизни». По мнению ученого сунской эпохи Сыма Гуана, в первых двух случаях речь идет соответственно о тех, кто «будучи слаб, бережет свою жизнь», и о тех, кто «вследствие своей силы рано погибает». Ван Фучжи обратил внимание на то, что у Лао-цзы говорится только о девяти из десяти человек, и предположил, что Лао-цзы умалчивает о тех немногочисленных мудрецах, которые идут праведным путем и обретают вечную жизнь. Едва ли предположение Ван Фучжи соответствует первоначальному замыслу автора «Дао дэ цзина».

3. Строка 4 выглядит иначе в мавандуйских списках: «Но люди, из-за того, что смотрят на жизнь как на жизнь, все движутся к месту смерти». Это суждение приводится и в толкованиях Хань Фэя. Выражение *шэн-шэн* («видеть жизнь в жизни») повторяется в строке 4. Комментарий Хэшан-гуна к этой фразе гласит: «Люди

стремятся к жизни, а движутся в противоположную сторону».

4. В целом первые шесть строк мавандуйских списков дают заслуживающий внимания параллельный вариант традиционного текста. Приводим их здесь отдельно, следуя интерпретации строк 2 и 3 Сюй Каншэном:

Выходят в жизнь, входят в смерть.
Деяний, относящихся к пути жизни, – три из десяти,
Деяний, относящихся к пути смерти, – три из десяти,
А тех, кто, оттого что видят в жизни только жизнь,
приходит к смерти,
Тоже трое из десяти. Почему так?
Потому, что в жизни они видят только жизнь.

5. Строку 6 обычно истолковывают как «радости жизни», не обращая внимания на удвоение знака «жизнь», что можно понять как «смотреть на жизнь как на жизнь», но также и как «жительствование в жизни». Кстати сказать, то же словосочетание *шэн-шэн* («животворение живого») является хорошо известной формулой действия Пути из «Книги Перемен». Комментарий Хэшан-гуна: «Из-за того, что стремятся к жизненным наслаждениям, отступают от Пути и идут наперекор Небу». Дэцин, намекая на название главы III в «Чжуан-цзы», поясняет: «Люди знают только, как лелеять жизнь, то есть получать плотские наслаждения, но не знают, что нужно заботиться о “главном в жизни”, каковым является сама природа человека».

6. В 7-й строке в мавандуйских списках сказано: «Тот, кто искусен в удержании жизни».

7. Строка 8 в мавандуйских списках также записана несколько иначе: «Идя через холмы, он не избегает тигров и носорогов». Слово «избегать» присутствует и в списке Янь Цзуня.

8. Строка 9 составлена в намеренно туманных выражениях. В оригинале сказано буквально: «не получит удара от латника». В списке Хэшан-гуна сказано: «не избегает оружия». Хань Фэй приводит другую формулировку этой фразы: «Идя на войну, не надевает доспехов». Некоторые переводчики следуют последнему варианту. Согласно разъяснению Люй Хуэйцина, мудрый неуязвим потому, что «не имеет себя» (букв. «тела»): «Я не знаю, что такое мое сердце, а в таком случае не могу знать ни своего тела, ни вещей. Итак, внутри я не вижу себя, а вовне не вижу вещей».

9. Комментарий Хэшан-гуна к последней строке гласит: «Поскольку он не тревожит 13 мест смерти и оберегает свой дух, ему нельзя причинить вред». Выражение «место смерти» встречается в военном каноне «Сунь-цзы», где оно обозначает позицию, обрекающую воинов на верную гибель (согласно Сунь-цзы, мудрый

полководец способен эффективно использовать и такое положение). Однако у Лао-цзы «место смерти» означает нечто другое: оно указывает на точку умственного самоотождествления, фиксации своего «я», которое привносит в существование *смертность*.

10. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

В жизни, помимо всех ее мимолетных удовольствий, есть одна неизбывная радость – радость переживания неограниченного множества возможностей, открытых человеку. Для современных экзистенциальных философов принять эту свободу быть кем угодно и означает жить воистину, «быть живым в жизни». И однако же такой выбор, в своем роде единственный и решительный, равнозначен смерти. В нем есть то, что Александр Кожев (Кожевников) называл «бесцельной отрицательностью», *negativite gratuite*.

Человеческая свобода сводит воедино жизнь и смерть – здесь таится исток трагического мироощущения на Западе. Попробуем отвлечься от трагизма, и мы получим исходную точку рассуждений Лао-цзы: мудрый не ведает опасностей не потому, что дорожит своей жизнью, а потому, что уже вобрал в себя смерть, ибо не имеет своего «я», сам в себе *отсутствует*. На вопрос апостола: «Смерть, где твое жало?» – Лао-цзы мог дать краткий и точный (и известный самому апостолу) ответ: «В себялюбивом “я”». Мы смертны в той мере, в какой привязаны к этой жизни. Как замечает по поводу данной главы наставник Цао Синьи, треть людей от природы живет долго, треть – от природы умирает рано, еще треть стремится насладиться жизнью, навлекая на себя смерть, и только одна десятая способна «целиком положиться на небесную истину и возвратиться к первоизданной подлинности».

Согласно традиции, эта глава, во многом загадочная, почти фантастическая, учит самой простой вещи: ценить жизнь. Но для даосов уважение к жизни равнозначно ее забвению.

Комментарий Ван Би: «Тот, кто умеет беречь жизнь, не считает жизнь – жизнью, и потому в нем негде поселиться смерти. Из всех орудий самым вредоносным является оружие, среди зверей всех опаснее тигр и носорог. Но когда некуда направить оружие, а тигру и носорогу некуда вонзить когти или рог, это значит, что он воистину не обременяет себя желаниями. Откуда же для него взяться смертоносному месту?.. Кто не отступает от корня из-за своих притязаний, не губит своим вожделением подлинность в себе, тот, даже вступив в битву, не понесет урона, а, странствуя по суше, не подвергнется нападению. Слова о том, что следует под-

ражать младенцу и чтить его, заслуживают доверия».

Комментарий Ван Юаньцзэ: «Совершенный человек не ведает ни жизни, ни смерти, а потому не может ни родиться, ни умереть. Поэтому сказано: “Что никогда не умирало, то никогда не рождается”. Все три категории людей, упомянутых в этой главе, заблуждаются насчет высшей истины Великого Пути и потому не могут избежать жизни и смерти. Вот почему те, кто безрассудно полагает, что обладают жизнью, стараются извлечь из нее как можно больше радости, но в конце концов увядают. Те же, кто стремится к пустоте и покою, а не знает, что это самое яркое проявление собственного “я”, заблуждаются больше всех. Однако они не умирают оттого, что не живут. Это значит, что я непроизвольно живу сам по себе, а не считаю себя живым. И пусть даже тело претерпевает изменения, дух непоколебим. Такой человек помещает себя в пустоту, держится за наполненное и все пронизывает собою. В нем есть желания, но они не могут завладеть им. Вот это и есть предел сбережения жизни, который превосходит даже сбережение в себе совершенства».

Комментарий Цзяо Хуна: «Товарищи по жизни, которых трое из десяти, – это те, кто устраивается на этом свете. Товарищи по смерти, которых трое из десяти, – это те, которые дают волю своим вожделениям и забывают о жизни. Тех, кто ищет радость в жизни, – девять из десяти. А тех, кто не знает жизни, – один из десяти. Так Лао-цзы дает знать о сокровенном смысле своего учения. Мудрый не ведает жизни не потому, что презирает ее, а потому, что не живет воистину. Кто может убить того, кто не живет? Поняв то, можно выходить и входить вместе с превращениями и играть со смертью и жизнью».

Комментарий Вэй Юаня: «Лао-цзы в своих речах всегда оставляет что-то недосказанным, чтобы читатель об этом сам догадался. Таких, которые ставят себя позади других, а оказываются впереди, думают не о себе, а сами живут благополучно, возносятся над жизнью в мире и вне мира и не имеют в себе места смерти, в Поднебесной едва ли наберется один из десяти».

LI

Путь рождает их, Совершенство возвращает,
Вещество придает им формы, сила обстоятельств их
завершает:

Вот почему все вещи почитают Путь и ценят
Совершенство.

Путь почитают и Совершенство ценят не по приказу:

Так всегда происходит само собой;
Посему Путь рождает их, Совершенство возвращает,
Они вынашивают их и вскармливают их,
Дают им вырасти, дают им созреть,
Пестуют их, оберегают их.
Все рождает и ничем не обладает.
Всему поспешествует, а не ищет в том опоры,
Всех старше, а ничем не повелевает:
Вот что зовется сокровенным совершенством.

Примечания к переводу

1. В начальной строке сказано буквально: «порождает это» и «возвращает это». Начиная с Хэшан-гуна, принято считать, что речь идет об упоминаемой ниже «всей тьме вещей». Между тем в главе XLII говорится, что «Путь рождает одно». В даосской философии единое есть также единственное, уникальность каждой точки пространственно-временного континуума: то и другое сходится в понятиях «превращений», «великого предела» и «небесного принципа». Хэшан-гун помещает примечательное пояснение: «Совершенство – это одно. Одно распространяет дыхание (*ци*) и тем самым все возвращает».

2. Слово «вещество» соответствует в оригинале термину «вещь» (*у*). Западные переводчики употребляют понятия *substance, matter*, но также «события» (М. ЛаФарг). Фигурирующий в этой строке термин *ши* (переводимый здесь как «сила обстоятельств») крайне труден для перевода. Он обозначает потенциал ситуации, условия или некую совокупную силу развития событий, не совпадающую с видимыми тенденциями. Например, зерно, лежащее в почве, неспособно реализовать свой потенциал развития без воздействия внешних факторов: солнечного света, наличия влаги и проч. Хэшан-гун говорит об «условиях жары и холода». Лу Сишэн определяет *ши* как «претворение своей пользы», У Чэн – как «принцип вещей», а Дэцин – как нечто «неотразимо побуждающее», подобно тому, как «весенняя энергия» оживляет растения, а осенняя – побуждает их приносить плоды (подробнее об этом термине см.: Китайская военная стратегия. Сост. В. В. Малявин. М., 2002. С. 88 и сл.). В мавандуйских списках вместо термина *ши* фигурирует знак *ци* – «способности», «таланты».

3. В 3-й строке в оригинале сказано буквально: «Среди десяти тысяч вещей нет ни одной, которая не почитала бы Путь и не дорожила бы Совершенством». В мавандуйских списках эта строка записана так, как она выглядит в настоящем переводе.

4. В 5-й строке в мавандуйских текстах, а также в списке Фу И употреблен знак «жаловать», «наградить», так что вся фраза читается иначе: «Путь и Совершенство почитают не потому, что за это жалуют (награждают)».

5. Перевод 8-й строки основан на списке Хэшан-гуна и целого ряда списков танской эпохи, где она записана иначе, чем в списке Ван Би. Фигурирующий в тексте Ван Би, а также в мавандуйских текстах знак *тин* (в переводе: «приводить к зрелости») означает «водворять порядок», а также «созидать», «придавать форму». Я следую У И, который толкует его как «созревать». Хэшан-гун разъясняет: «Путь не только порождает всю тьму вещей, но и сберегает в целостности их природу и жизнь. Государь, управляя царством, должен поступать так же».

6. Последние четыре строки повторяют концовку главы X. Понятие «темного совершенства» Ван Би поясняет в следующих словах: «Есть совершенство, но нельзя знать, кто его господин, оно исходит из тьмы сокровенного и потому зовется “темным совершенством”».

7. В этой главе рифмуются строки 7 и 8, причем в каждой из них имеется еще и внутренняя рифма, а также строки 10 – 12.

Комментарии

В глубине туманных и часто парадоксальных речений Лао-цзы таится безмятежный покой, проистекающий из непоколебимого и радостного доверия к самому источнику жизни. Ни одна вещь в мире не рождается и не растет без наличия в ней «вскармливающего совершенства» (такой заголовок дал этой главе Хэшан-гун). Все сущее «само по себе» тяготеет к всеобщему Пути, который бескорыстно одаривает милостями целый мир. Следовательно, люди без принуждения примут власть того, кто достоин быть государем. И если Путь позволяет всему быть тем, что оно есть, для чего переживать за судьбы мироздания?

Толкование Янь Цзуня: «Искусство премудрого знания не спускается с небес, не выходит из земли. Оно внутри нас самих и в вещах вовне нас. Вникая посредством того, что таково само по себе, постигаешь все сущее. Путь – пустота, Совершенство – отсутствие: тогда сердце не пропадает. Небо вверху, Земля внизу, и ничто не изменяет своему месту. Почему так получается? Познавать отсутствие посредством наличествующего – это путь познания человеком вещей. Отсутствующее же в вещах порождает наличествующее, пустое порождает наполненное; прозревая мельчайшее, познаешь явное, всматриваясь в начало, постигаешь конец: здесь нет никакой хитрости, все происходит само собой.

Премудрый человек этому следует и досконально познает Небо. Так можно понять, что Путь посредством опустошения Великой Пустоты все наполняет, а Совершенство посредством отсутствия Великого Отсутствия все созидает. Путь посредством недействующего действия дает всему свойства, а Совершенство посредством несозидающего созидания дает всему форму».

Комментарий Ван Би: «Вещи рождаются, а потом растут; растут, а потом получают форму. Отчего же они рождаются? От Пути. Благодаря чему они растут? Благодаря Совершенству. Благодаря чему они получают форму? Благодаря веществу в них. Что же приводит их к завершению? Ход событий. Вообще рождаются, а усилия получают завершение потому, что у них есть некий источник. А если все откуда-то происходит, оно может происходить только от Пути. Посему, допытываясь до этого источника, мы приходим к Пути. Путь – это то, откуда происходят все вещи, а Совершенство – это то, что обретают все вещи».

ЛII

В мире есть начало,
Его можно считать Матерью вселенной.
Тот, кто постигает мать, чтобы знать ее дитя,
И познает дитя, чтобы держаться за мать,
До конца своих дней избежит опасности.
Завали свои дыры, затвори свои ворота –
И до конца жизни не будешь знать забот.
Раскрой дыры, нагрузи себя делами –
И до конца жизни себя не спасешь.
Прозреть малое зовется просветленностью,
Держаться мягкости зовется силой.
Воспользуйся свечением, чтобы вернуться к светочу –
Так избавишься от опасности для жизни:
Вот что значит претворять постоянство.

Примечания к переводу

1. Упоминаемое в начальных строках понятие «матери всех вещей» фигурирует уже в первом предложении «Дао дэ цзина». Начиная с Хань Фэя, китайские комментаторы единодушно отождествляют «мать вещей» с Путем.

2. В 3-й строке в списке Ван Би буквально сказано: «обретает мать». В списке же Хэшан-гуна и во многих других говорится:

«узнает мать». Хэшан-гун отождествляет «дитя» с «единым» и добавляет: «Познав единое, нужно удерживать Путь и вернуться к недеянию». Со своей стороны, Ван Би поясняет: «Мать – это корень, а дитя – это ветви». По мнению же Су Чэ «дитя» здесь означает «десять тысяч вещей». Люй Хуэйцин предлагает более пространное объяснение: «Найти свою мать – все равно что скрепить договор в своем сердце. Тогда познаешь, что все вещи в мире исходят из меня и ты можешь хранить их в себе. Как же может нечто явленное причинить вред тому, из чего оно проявилось?» Наконец, Дэцин трактует отношения «мать» и «дитя» в традиционных для китайской мысли категориях недвойственности «существа» и «функции».

3. Строка 5 повторяет сентенцию из главы XVI. По ее поводу в китайской традиции существуют две точки зрения: одни комментаторы полагают, что здесь имеется в виду неуязвимость для разного рода внешних опасностей, другие (главным образом даосские толкователи) воспринимают ее как свидетельство о личном бессмертии подвижника Пути, который, «лишившись тела, не погибнет». Современные исследователи единодушно склоняются к первому варианту.

4. Между строками 5 и 6 в мавандуйском тексте А стоит разделительный знак, указывающий на то, что переписчик не видел связи между предшествующей и последующей частями данной главы. В списке из Годяня данная глава тоже начинается с 5-й строки (и заканчивается 10-й). Большинство исследователей полагают, что данный фрагмент первоначально был отдельным высказыванием.

5. Употребленный в 6-й строке знак *дуй* в «Книге Перемен» имеет значение «рот». Согласно толкованию Ван Би, получившему всеобщее признание, этот термин обозначает «то, откуда происходит желание что-то делать». Как указывает Хэшан-гун, здесь имеются в виду органы чувственного восприятия, которые порождают различные стремления и желания. Аналогичным образом Ван Би трактует слово «дверь» в следующей строке. Согласно разъяснению Ду Гуантина, здесь говорится о том, чтобы затворить глаза и уши, благодаря чему «формы и образы смешиваются в сокровенности» и «постигаешь сам себя в забвении форм».

6. В 8-й строке Хэшан-гун приписывает иероглифу *цзи* значение «добавить», «увеличить», в данном случае – «увеличить страсти и желания».

7. Упомянутое в 10-й строке «прозрение малого» – постоянный мотив в «Дао дэ цзине» (см. главы XXVII, XXXII, XXXVI и др.). В «Книге Перемен» оно отождествляется с сокровенными «импульсами» (*цзи*) жизни. Хэшан-гун комментирует: «Едва зачавшееся,

без движения, несчастья и расстройств еще не видны – это малое. Само себя освещающее – это просветленность». Су Чэ делает из этого суждения практический вывод в духе традиционной китайской стратегии: «Вред от беспечности поначалу мал, а впоследствии велик. Знать, что малое станет большим и преградить этому путь – вот что зовется прозрением». Люй Хуэйцин разъясняет этот образ иначе: «Каждый раз, узрев малейшее движение сердца, сохраняешь невозмутимый покой. Так можно чувствовать и проникать своим духом весь мир».

8. Понятие «свечения» (*гуан*) в 12-й строке часто употребляется в древних даосских памятниках в значении «потаенного сияния» внутренней просветленности (см. главу LVIII «Дао дэ цзина» и главу II «Чжуан-цзы»). «Светоч» (*мин*) – обозначение духовной просветленности в ее несотворенной сущности. Согласно Ли Сичжаю, «изначальный светоч» разума разделяется на отдельные органы восприятия и сознание, которые являются как бы его зримым свечением. «Путь течет от корня к ветвям, а в учении нужно идти от ветвей к корню», – заключает Ли Сичжай. Этому толкованию близок перевод Р. Хенрикса (на наш взгляд, излишне усложненный): «Используй лучи, чтобы вернуться к яркому свету». Согласно же разъяснению Цзяо Хуна, «свечение – это применение светоча, а светоч – это сущность свечения». Что касается 13-й строки, то она представляет параллель 7-й строке.

9. В последней строке в мавандуйском тексте А (в тексте В данный знак не читается), а также во многих древних списках говорится о «следовании постоянству» или, согласно принятому нами переводу знака *си* – «преемствовании постоянства». Эти знаки были в древности взаимозаменяемыми, и дело не только в филологических правилах: всякое осуществление, согласно Лао-цзы, есть преемствование, *воспроизведение непреходящего*. Хэшан-гун комментирует: «Когда человек может это исполнить, назовем это “претворять и совершенствовать постоянство”».

10. В этой главе рифмуются строки 1 – 5, 6 – 7, 8 – 9 и 10 – 14.

Комментарии

Еще одна вариация даосской темы «Возвращения к истоку» (название этой главы у Хэшан-гуна). В мире, который представляется нам в словах, образах и понятиях – по-другому представлять мир мы и не можем, – Путь присутствует лишь как акт сокрытия, движения инволюции, «возвращения к истоку». Речь идет об открытии внутренней, «вечно отсутствующей», чисто символической глубины опыта, которая несводима к какой-либо «данности», но и не противостоит ей как отдельная сущность. Отноше-

ния между этим «корнем» и его «ветвями» подобны отношению матери и ребенка, который, выйдя из материнского чрева, стал самостоятельным, но в известном и даже, скорее, наглядно буквальном смысле, являет собой продолжение материнского тела. Открытие такой несказанной глубины в своем жизненном опыте не дает знания и связанной с ним пользы. Вернее, оно приносит только одну пользу: дает ясную, как день, уверенность в причастности к подлинному в жизни, каковым может быть только *вечно-преемственность в метаморфозах*. А тот, кто обладает такой уверенностью, столь же ясно сознает свою непричастность к внешнему миру и, следовательно, неуязвимость для него.

Янь Цзунь резюмирует содержание данной главы в следующих словах: «Человек может войти в Путь, и Путь может войти в человека. Я и Путь входим друг в друга и сливаемся в одно. Храня покой, достигая пустоты, я становлюсь вместилищем Пути. Будучи заодно с вещами, воплощая вездесущий Хаос, возвращаясь к началу, Путь вечно несет меня».

Комментарий Цао Синьи: «Способность видеть мельчайшие семена явлений называется светочем. Беречь в себе предельно мягкое называется силой. Воспользуйся этим рассеянным свечением, чтобы вернуться к изначальному светочу, не надо растекаться вовне, забывая о возвращении, – вот это можно назвать вечным Путем».

ЛIII

Имей я толику знания, то, идя Путем,
Боялся бы только сбиться с него.
Великий Путь так ровен, так широк,
Но люди любят кривые тропинки.
Палаты царские так чисто прибраны,
Поля же заросли бурьяном, житницы пусты.
Носят шелка, расшитые узорами, на поясе мечи,
Вкусно едят и пьют, в домах избыток всякого добра.
Вот что я зову великим разбоем,
Великого Пути здесь нет в помине!

Примечания к переводу

1. В начальной строке выражение *цзе жань* означает «внезапно», «особенно», «твердо». Хэшан-гун приписывает ему значение «большой». Чэн Сюаньин, напротив, толкует его как «мало», «ча-

стица», и ему следуют большинство комментаторов и переводчиков. Вполне приемлемо мнение У Чэна, который понимает эту фразу так: «Если бы у меня вдруг появилось знание...». В обоих мавандуйских текстах в этом словосочетании отсутствует знак *жань*.

2. Перевод 2-й строки основывается на комментарии Хэшан-гуна. Некоторые комментаторы толкуют ее иначе: «Я бы больше боялся плохо распорядиться своим знанием».

3. В мавандуйских списках в конце 3-й строки вместо иероглифа «тропинка» употреблено другое слово, которое может означать «горная тропа». Согласно Хэшан-гуну, здесь имеются в виду «петляющие и крутые тропы».

4. В 5-й строке, согласно пояснению Хэшан-гуна, речь идет о «высоких» и «роскошных» палатах. Ван Би говорит о «чистых и добрых», Цзяо Хун – о «хорошо прибранных» палатах. Ма Сюй-лунь, напротив, полагает, что здесь говорится о «загаженных» дворцах. Я следую традиционной версии.

5. В 8-й строке в мавандуйском списке В сказано просто: «вкусно едят». Комментарий Хэшан-гуна к этой фразе гласит: «Имеют много желаний и не могут насытиться».

6. В 9-й строке последний знак (*куа*) обычно трактуется как «блеск», «слава», «излишество». Согласно пояснению Ван Би, речь идет здесь о славе, добытой нечестным, «воровским» путем. Этой трактовки придерживаются большинство комментаторов и переводчиков. Впрочем, еще Хань Фэй предположил, что здесь говорится о тех, кто являет образец воровства (является своего рода «запевалой» среди разбойников). Это толкование принимает, в частности, Цзяо Хун. Предлагаемый перевод учитывает указанные выше трудности однозначного толкования 9-й строки. Следует заметить, что в последних двух строках имеется игра слов: «разбой» и «путь» в китайском языке звучат одинаково. В списке Фу И и, возможно, в мавандуйских списках эта игра слов обозначена еще явственнее, ибо слово «разбой» повторяется в нем дважды: «Это называется великим разбоем. И этот разбой (*дао*) – вовсе не Путь» (*дао*).

7. В данной главе рифмуются строки 5 – 9.

Комментарии

Мудрость есть довольство. Но жажда чувственного удовольствия губит мудрость, потому что делает человека бесчувственным к тому, что в мире происходит. Вот главный урок для моралистов: забота о духовной чистоте сама по себе способна сделать человека более нравственным, чем самые громкие речи в защиту

добродетели. Чувствительность же делает нас едиными с миром и не позволяет относиться к нему потребительски. В литературе древнего Китая едва ли отыщется еще один образец столь же страстного и искреннего обличения полной аморальности тех, кто использует данную им власть в корыстных целях. Пафос опрощения у Лао-цзы проистекает не из отвлеченных расчетов и даже не из желания научить людей быть добрее и лучше, а из глубоко вошедшего в сердце, подлинно органичного неприятия всякого излишества и всякой фальши. Только тот, кто умеет довольствоваться необходимым, в полном смысле нравственен. Необходимо же человеку только одно: быть в Пути.

Комментарий Люй Хуэйцина: «Благородный муж, посвящая себя Пути, не может не очистить свое сердце до конца. Если сердце его очищено до конца, никакие превратности жизни не поколеблют его покоя, и он будет страшиться только одного: что он не сможет идти по этому Пути. Тем более будет бояться он того, что раскроет свои отверстия, обременит себя делами и перестанет понимать, что такое Великий Путь. Тот, кто не знает свою мать, не способен опознать и своих детей. А это все равно что убирать двор, когда поля зарастают бурьяном, а житницы пусты».

LIV

Того, кто прочно стоит, нельзя повалить.
Того, кто крепко обнимает, нельзя оторвать:
Тому дети и внуки не перестанут приносить жертвы.
У того, кто это пестует в себе, совершенство будет
подлинным.
У того, кто это пестует в семье, совершенство будет в
избытке.
У того, кто это пестует в селении, совершенство будет
долгим.
У того, кто это пестует в царстве, совершененство будет
неизбывным.
У того, кто это пестует в мире, совершенстве будет
всеобъемлющим.
А потому смотри на себя исходя из себя,
Смотри на семью исходя из семьи,
Смотри на селение исходя из селения,
Смотри на царство исходя из царства,
Смотри на мир исходя из мира.
Откуда я знаю, что мир таков?
Благодаря этому.

Примечания к переводу

1. Контекст этой главы и ряда других глав «Дао дэ цзина» (см. главы XLI, X) не оставляет сомнения в том, что в начальной строке имеется в виду совершенство (дэ), которое мудрый «воздвигает» или, как сказано ниже, «пестует» в себе и которое только и может быть незыблемым основанием его жизни. Впрочем, классические комментарии дают более отвлеченные пояснения. Согласно Ван Би, речь идет о том, чтобы иметь «прочный корень», а Хэшан-гун понимает эту фразу как умение «поставить себя и царство посредством Пути». Ли Янь отождествляет «созидание прочной опоры» с процессом творения мира: Путь рождает одно, одно рождает два, два рождает три, и три рождает тьму вещей. Строка 2 содержит, несомненно, аллюзию на известный принцип Лао-цзы «обнимать единое». Впрочем, Ли Янь толкует это как «сохранение матери». Предлагаемый перевод основывается на толковании Хэшан-гуна, которому следуют большинство комментаторов и переводчиков. Ван Би трактует последнее слово скорее как «потерять» Путь (вследствие собственного корыстолюбия). Этому прочтению следует Р. Хенрикс, который переводит: «То, что крепко обнимают, нельзя потерять».

2. Строка 3 древними читателями «Дао дэ цзина» воспринималась как свидетельство вечной жизни того, кто «воздвиг в себе» совершенство, поскольку поминальные жертвоприношения предкам для древних китайцев были своеобразным подтверждением жизни после смерти. Хэшан-гун уже переносит акцент на благотворность собственного усилия: «Тот, кто способен так утвердить в себе Путь, будет жить вечно и не умрет, и ему из поколения в поколение, вовек не переставая, будут приносить жертвы». Ван Би и вовсе отходит от темы личного бессмертия: «Дети и внуки, передавая этот Путь, будут исправно осуществлять жертвоприношения».

3. По поводу слова «это» в 4-й строке и последующих Хэшан-гун поясняет, что здесь всюду имеется в виду «путь». Точнее было бы сказать, что здесь подразумеваются упомянутые выше принципы «устанавливать совершенство» и «обнимать единое». Хэшан-гун толкует «подлинность» как свойство «подлинного человека» (идеального человека в даосской традиции), который «вскормил в себе дух и продлевает свои годы». У Лао-цзы, однако, «подлинность» соответствует внутренней искренности и самодостаточности мудрого, которые внушают людям безотчетное доверие.

4. В строках 4 – 8 в мавандуйских и годяньском списках отсутствует знак, соответствующий в русском переводе предлогу «в»,

что делает грамматическую структуру фраз несколько невнятной.

5. Строку 6 Хэшан-гун толкует как культивирование «почтения к старшим, заботы о младших и обучения неразумных».

6. В 7-й строке в толкованиях Хань Фэя, списках Фу И и в некоторых других вместо «царства» говорится об «уделе» или «области».

7. В 8-й строке в мавандуйских списках употреблен синонимичный знаку «всеобъемлющий» (*пу*) знак «всепроницающий» (*бо*).

8. Строка 9 в оригинале гласит: «От себя зри себя» (вариант: «Собой зри себя»). Подобный перевод в данном случае возможен, но становится неприемлемым по стилистическим соображениям. В этом пассаже слово «смотреть» соответствует знаку *гуань*, который фигурирует в главе I. Комментаторы расходятся в толковании этой фразы. Янь Цзунь говорит просто: «Я сам – мерило других, моя семья – образец для сопоставления с другими семьями...» и заключает аналогией между личностью мудреца и мирозданием: «Правитель – это живот и сердце мира, а мир – это форма правителя». Хэшан-гун видит здесь противопоставление мудрого неразумному, тем самым придавая глаголу «смотреть» значение «судить», «оценивать»: «Исходя из того, кто пестует Путь, смотри на того, кто не пестует Путь: кто погибнет, кто будет жить?» и т. д. Эту трактовку поддерживают многие комментаторы, а среди отечественных переводчиков – А. Е. Лукьянов, который переводит: «По себе сужу о себе, по семье сужу о семье...» и т. д. Ван Би поясняет только последнюю строку пассажа: «Исходя из устремления всех людей в мире смотри на Путь в мире: благоприятен он или противится, приносит удачу или несчастье – он во всем как путь людей». Ван Би, очевидно, хочет сказать, что людские дела и действие Небесного пути, «эмпирей» и «эмпирия» не противоречат друг другу. Эта точка зрения соответствует общим принципам китайского мирозерцания и притом засвидетельствована уже первым речением «Дао дэ цзина». Между тем версия Хэшан-гуна тоже не лишена оснований. В рассматриваемом фрагменте действительно говорится о некоем отношении, но отношении, надо полагать, внутреннем: здесь имеется в виду «тот, кто пестует в себе совершенство» и благодаря этому обретает способность превозмочь свое субъективное «я», но лишь для того, чтобы прозреть в себе «подлинность» существования. Правда, он не судит внешние проявления, а интуитивно «схватывает», «опознает» свое – подлинное бытие. В позднейшей даосской традиции слово *гуань* стало техническим термином, обозначающим медитацию. Здесь отдано предпочтение нейтральному глаголу «смотреть». Простой и эффектный вариант перевода предлагает К. Ларр: «До-

бродетель индивидуальна для себя, семейна для семьи, деревенская для деревни, государственная для государства...».

9. В последней строке слово «это» соответствует местоимению «это» в строках 4 – 8 и принципам, заявленным в первых двух строках.

10. В данной главе рифмуются строки 1 – 3. Кроме того, в строках 4 – 8 имеется внутренняя рифма, что могло предопределить не всегда ординарный выбор последнего знака в отдельных строках.

Комментарии

«Совершенствование созерцания» – так определена тема этой главы у Хэшан-гуна. Мудрый имеет один принцип, одну меру для познания всех вещей в мире. То, что позволяет ему прозреть подлинное в себе, дает ему возможность прозревать и, главное, пестовать истинную природу всего сущего. Давая всему быть тем, что оно есть, он сам не перестает быть в мире. Даосское «недеяние» утверждает безусловную со-общительность всего сущего. Это последовательное расширение предмета знания от себя до всего человеческого мира напоминает процесс совершенствования мудрого, описанный в конфуцианском каноне «Великое Учение», отчего некоторые исследователи усматривают здесь влияние конфуцианской традиции. Правда, в конфуцианстве различные ступени познания требуют и особого отношения к миру, тогда как Лао-цзы говорит об одной универсальной этической мере. Как замечает Дэцин, «премудрого человека ничто не занимает, кроме одной-единственной подлинности». Правда, эта абсолютная мера морали сама по себе... безмерна. Назвать ее можно только безликим словом *это*, которое у даосского автора служит в *сущности* ничего не обозначающим знаком предельной и бесконечной конкретности. Таков ответ Лао-цзы на главный вопрос этики, поставленный Гельдерлином: «Есть ли мера на Земле?».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Что значит “смотреть на себя, исходя из себя”? Я смотрю на то, что во мне есть своего, и так узнаю, что во мне есть от себя самого. Потом я смотрю на то, что есть своего в моем созерцании себя, и так узнаю, что во мне есть такого, что дает созерцать мое созерцание. Благодаря этому я могу понять, что для пестования себя я имею достаточно в самом себе и не имею нужды опираться на что-либо внешнее».

LV

Тот, кто хранит в себе глубину совершенства,
Подобен новорожденному младенцу:
Ни скорпионы, ни осы, ни змеи его не ужалят,
Хищные птицы и дикие звери его не схватят.
Его кости и сухожилия мягки, а хватка крепка,
О соитии не знает, а мужская сила в нем есть –
Ибо семя в нем пребывает сполна.
Целый день кричит, а не хрипнет –
Ибо согласие в нем не имеет изъяна.
Знать согласие означает «быть постоянным»,
Пребывать в постоянстве означает «быть
просветленным»,
Прибавлять что-то к жизни – это предвестье несчастья,
Когда ум повелевает жизненной силой – это насилие.
Кто накопит силу, тот одряхлеет:
Это означает «противиться Пути».
А кто противится Пути, тот быстро погибнет.

Примечания к переводу

1. В начальной строке словом «глубина» передан термин хоу, исходное значение которого – «толщина», каковая, согласно «Книге Перемен», соотносится с Землей. В западных переводах он обычно трактуется как «изобилие» или «полнота». Представляется, что слово «глубина» точнее соответствует как семантике данной фразы (совершенство Пути именно «хранится»), так и духу учения Лао-цзы. Классические комментаторы оставляют этот образ без объяснений. Ван Би замечает только, что «хранящий в себе совершенство не посягает на других».

2. Согласно толкованию Хэшан-гуна, во 2-й строке говорится о том, что человек, «хранящий в себе глубину совершенства», относится к себе так же, как родители заботятся о младенце. Мнение Хэшан-гуна не было принято комментаторской традицией.

3. Перевод 3-й строки сделан по списку Ван Би, который совпадает здесь и с мавандуйскими текстами. В списке Хэшан-гуна и многих других древних списках сказано: «Ядовитые насекомые не ужалят».

4. Перевод 4-й строки основывается на мавандуйских списках, где соблюден параллелизм 3-й и 4-й строк. В традиционном тексте здесь сказано: «Дикие звери его не схватят, хищные птицы его не утащат».

5. По поводу 5-й строки Хэшан-гун поясняет: «Младенец крепко держит вещи, потому что сознание его сосредоточено на одном и незыблемо».

6. В 6-й строке в оригинале сказано буквально: «вырастает сполна». Возможно, перед нами результат цензуры. В мавандуйских списках здесь употреблен знак, имеющий более откровенную сексуальную символику: он означает половой орган в возбужденном состоянии. Большинство западных переводчиков прибегают к более отвлеченным выражениям: «быть полностью сложившимся» (А. Уэйли), «его дух целостен» (У И) и т. п.

7. В 7-й строке говорится буквально: «семя достигает». Хэшан-гун так и поясняет эту фразу: «приходит много семенной силы». Большинство английских переводчиков трактуют это выражение как «сущность находится в высшей точке» (*essence is at its height*). Знак *цзин* означает «семя» или «эссенцию» жизни в ее «тончайшем», одухотворенном состоянии.

8. Начиная с 10-й строки ритмическая структура главы претерпевает резкую перемену: шестисловные строки сменяются четырехсловными фразами, и эта перемена соответствует переходу от конкретных образов к отвлеченным выводам. «Постоянство», упоминаемое в 10-й строке, относится, конечно, к «постоянству Пути» (пояснение Хэшан-гуна). Люй Хуэйцин трактует «познание постоянства» как «претворение судьбы», в котором Путь и Совершенство, то есть полнота существования каждой вещи, сливаются воедино и «постоянно следуют тому, что само по себе таково, ничего не прибавляя к жизни».

9. В 12-й строке говорится буквально о «счастливом предзнаменовании», что явно противоречит контексту (данный знак фигурирует и в мавандуйских списках). Китайские комментаторы, ссылаясь на ряд параллельных древних текстов, потратили немало усилий для того, чтобы доказать – и небезуспешно, – что здесь на самом деле имеются в виду «предзнаменования несчастья».

10. В 13-й строке выражение «жизненная сила» соответствует понятию *ци*. Некоторые переводчики принимают буквальное значение последнего слова в строке – «сила» или (как у А. А. Маслова) «укрепление», но речь здесь явно идет о «насилии» (в таком значении иероглиф *цян* употребляется в ряде других глав «Дао дэ цина»).

11. Последние три строки повторяют концовку главы XXX.

12. В этой главе рифмуются строки 3 – 6 и 8 (причем в 4-й строке имеется внутренняя рифма), а также строки 10 – 13 и 14 – 16.

Комментарии

Для думающего человека наблюдение за младенцем может оказаться чрезвычайно поучительным: оно открывает ему «сокровенные соответствия» жизни (традиционное название главы).

Младенец – само воплощение естественности: все его реакции и рефлексии совершенно произвольны и свободны от диктата сознания. Как говорит в своих комментариях Ван Би, «в его сердце нет ни соперничества, ни желаний». Младенец един с миром и не ведает ни страха, ни обиды, ни сомнений. Даже его крик не несет в себе негативных эмоций – он лишь свидетельствует о естественных потребностях. Отсутствие рефлексии устраняет все преграды для свободного и гармоничного протекания жизненной силы, как это предопределено природой. Может быть, поэтому младенец способен «понимать» свою мать, не имея никакого понимания о мире. Именно младенец есть самый человеческий человек, ибо он способен всегда быть самим собой, ничего о себе не зная. Слова французского философа Ж.-Ф. Лиотара читаются как комментарий к этому речению Лао-цзы: «Лишенный речи, не умеющий стоять прямо, не имеющий устойчивых интересов и неспособный рассчитывать свою выгоду, младенец воистину человек, потому что он огорчается, плачет и обещает все возможное». Но это еще не все. Младенец – образец необыкновенной цельности духа. Вот тут выясняется, что люди устают не потому, что много двигаются, говорят или думают, а вследствие постоянной раздвоенности сознания. Только сон, освобождающий душу и тело от борьбы воли и чувства, приносит настоящий отдых. Поэтому к жизни, утверждает Лао-цзы, нельзя ничего «прибавить», ее можно только освободить. Тот, кто хочет привнести в мир гармонию, должен сначала сам стать гармоничным. И напротив, тот, кто стремится силой овладеть жизнью, неизбежно быстро одряхлеет, ведь он хочет найти своей силе какое-то «разумное» или просто приятное применение. Вывод прост: не старайся жить «своим умом» – и обезопасишь себя от всех напастей.

Комментарий Янь Цзуня: «Младенец вот каков: имеет знание, а оно не проявляется, всему причастен, а не понимает, может – и не двигается, сообразителен, а ничего не умеет, живет – а словно мертвый, действует – а ничего не делает. Так он един с Путем. Он живет неживой жизнью, имеет “я”, которое не знает себя, пользуется бесполезной пользой, не стремится к Пути и Совершенству. Он радуется радости, которая не доставляет радости, и довольствуется желанием, которое ничего не желает. Поэтому он может облечь себя Путем и хранить в себе Совершенство, пребывая в единстве с Небом и Землей».

Комментарий Су Чэ: «Когда Лао-цзы утверждает, что Путь и Совершенство воплощены в младенце, он говорит только об их состоянии и не касается их применения. Младенец живет произвольно, не имеет желаний и потому представляет чистое состояние. Он никак не соотносит себя с вещами, и потому здесь нельзя

говорить о применении».

LVI

Знающий не говорит,
Говорящий не знает.
Завали дыры,
Затвори ворота,
Затупи острые края,
Развяжи узлы,
Смири сияние,
Уподобься праху.
Вот что зовется «сокровенным уподоблением».
Посему нельзя его обрести и быть ему родным;
Нельзя его обрести и быть ему далеким.
Нельзя его обрести и ему угодить;
Нельзя его обрести и ему навредить.
Нельзя его обрести и его почитать,
Нельзя его обрести и его унижить.
Вот чем оно ценно в мире.

Примечания к переводу

1. В одном из древних памятников две первых строки приводятся в следующем виде: «Знаешь – значит не говоришь. Говоришь – значит не знаешь». В списке из Годяня эти фразы имеют важное дополнение. Они гласят: «Тот, кто это знает, не говорит. Тот, кто об этом говорит, не знает». В мавандуйских списках встречается урезанный вариант той же фразы: в них отсутствует слово «это», но употребляется то же глагольное отрицание (*фу*), которое предполагает наличие дополнения. Интересно, что император Сюань-цзун так и поясняет в своем комментарии: «Знать – достичь прозрения. Говорить – доказывать». Традиционный вариант более эффектен, но менее точен: местоимение «это», как в главе LIV и во многих других местах «Дао дэ цзина», указывает на «секрет» даосской мудрости. По мнению Ма Сюйлуна и некоторых других китайских текстологов, данную сентенцию следует поместить в главу LXXXI. Хэшан-гун комментирует ее кратко: «Знающий ценит действие и не ценит слова». Столь же лаконичен комментарий Ван Би: «следует тому, что таково само по себе».

2. Строки 3 – 4 фигурируют также в главе LI. В годяньском списке они переставлены местами. Кроме того, в данном фраг-

менте (вероятно, по ошибке) переставлены местами глаголы, так что эти строки читаются там следующим образом: «Затвори свои дыры, прегради доступ в ворота».

3. Строки 5 – 8 дословно повторяют фрагмент главы IV. И Шуньдин высказал мнение, поддержанное многими, что здесь они были вставлены позднее. Между тем данная глава в ее традиционном виде присутствует уже в годяньском списке, а также в мавандуйских текстах, так что мнение И Шуньдина не может быть принято. Хэшан-гун в обоих случаях толкует «притупление острых краев» как «сдерживание желаний», упоминаемые в 6-й строке «узлы» как «сгустки злобы, не дающие покоя», «смирение свечения» – как «согласие собственной просветленности», а «уподобление пыли» – как «нежелание показывать свою исключительность». Ван Би толкует эти четыре фразы соответственно как «сохранение простоты», «отказ от соперничества», «нежелание показывать себя и отсутствие гордыни». В годяньском и мавандуйских списках строки 4 – 5 и 6 – 7 переставлены местами, а в мавандуйском тексте В 6-я строка начинается с союза «и»: «И развязывает узлы».

4. В словосочетании «сокровенное уподобление» первое слово часто обозначает в «Дао дэ цзине» главное свойство Совершенства, тогда как «уподобление» идентично понятию «сливаться» в предыдущей строке. Вероятно, здесь формулируется центральная идея Лао-цзы: недвойственность Небесного пути и путей человеческих. Комментарий Хэшан-гуна: «Сокровенное – это Небо. Кто способен претворить указанное выше, тот, можно сказать, идет одним путем с Небом».

5. В мавандуйских списках, а также в списке Хэшан-гуна и ряде других в начале строк 10, 12 и 14 стоит знак «также», то есть строку следует читать: «И также нельзя его обрести...» и т. д. Невозможность «обрести» Путь вытекает из его природы как «сокровенного уподобления»: такую реальность нельзя «объективировать».

6. В последней строке употреблен иероглиф «знатный», «ценный», который фигурирует в 14-й строке, где он переведен словом «почитать». Речь идет, конечно, не о ценности, признаваемой в свете. Поэтому трактовать его здесь как нечто «самое ценное» или «ценимое превыше всего» было бы неправильно. Ван Би комментирует: «К нему никто и ничто не могут ничего прибавить». Хэшан-гун, как обычно, предлагает более конкретное толкование: «Сын Неба не может сделать его подданным, плывет вместе с миром, уступчив и избегает вреда, а потому ценен в мире».

7. В этой главе рифмуются строки 4, 6, 8.

Комментарии

«Сокровенное уподобление»: новое название столь важной для Лао-цзы темы «срединности» существования. Мудрый устраняется из мира до... полной неразличимости в нем и в этом смысле – до полной слитности с миром. Лао-цзы добавляет новый штрих: мудрый «не говорит». Это в действительности означает лишь то, что слово мудрого, облекаясь в плоть письмен и звуков, тотчас освобождается от своего общепонятного значения, как бы рассеивается и тает, выявляя неисповедимую глубину осмысленной речи. Слово Пути есть пустота как самое *зияние* бытия. Как часто отмечали китайские комментаторы, оно обнаруживается там, где «и речь, и молчание исчерпывают себя».

Комментарий Янь Цзуня: «Тот, кто постиг Путь, одиноко видит, одиноко слышит, одиноко действует, одиноко существует. Отец не смог бы передать это сыну, а подданный не смог бы передать это правителю. Это подобно тому, как мать знает своего ребенка и младенец – своих родных. Тот, кто вошел в Путь, изрекает слова посредством безмолвия, делает дела посредством надеяния, чистым покоем упорядочивает себя и пребывает с миром в сокровенном единстве».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Предел знания – это знание превечного. Завершается же оно в безмолвии, и без изъятия истины. Говорить посредством слов – значит говорить не о Пути. А поскольку сообщить о знании можно лишь словами, тут есть знание незнания. Вот почему невозможно отказаться от слов, но слова знающего исходят из отсутствия слов. Он говорит так, словно не говорит».

Комментарий Ван Юаньцзэ: «Молчащий не говорит не потому, что держит что-то в секрете. На самом деле он говорит ни о чем».

LVII

Государством управляй прямо,
На войне применяй хитрость
И посредством бездействия завладевай Поднебесной.
Отчего мне известно, что это так?
Вот отчего:
Чем больше в мире запретов, тем люди беднее.
Чем больше народ знает о выгоде, тем больше в царстве смуты.
Чем больше в народе мастерства и сноровки, тем больше безделиц.

Чем больше в стране законов и приказов, тем больше разбойников.

Посему премудрые люди говорили:

Я не действую, а люди сами становятся лучше,
Я привержен покою, а люди сами себя выправляют,
Я не вмешиваюсь в дела, а люди сами богатеют,
Я не имею желаний, а люди сами блюдут простоту.

Примечания к переводу

1. В первых двух строках противопоставляются «прямые», то есть «честные», «регулярные», освященные моральным авторитетом традиции правила управления государством и «нерегулярные» приемы ведения военных действий, военные «хитрости», которые на войне дают наибольший эффект и притом вполне позволительны. В ряде древних списков вместо знака «прямой», «честный» фигурирует знак «должное управление», «политика», что не меняет существенно смысла фразы. В годяньском списке вместо «государство» сказано «удел». Чжан Чжунъюань без серьезных оснований приписывает слову «прямо» значение «покой». Заметим, что сочетание прямых, или нормативных, регулярных, и «необычных» форм военных действий является одним из главных принципов традиционной военной стратегии Китая. О нем упоминается уже в древнейшем китайском военном каноне «Сунь-цзы», составленном, вероятно, не позднее «Дао дэ цзина» (см.: «Китайская военная стратегия». Сост. В. В. Малявин. М., 2002. С. 166). Весьма возможно, что здесь цитируется давно сложившаяся максима управленческой мудрости, – прием вообще характерный для стилистики «Дао дэ цзина». Едва ли правомерно связывать эту заповедь с определенной школой политической мысли древности, как делают А. Уэйли, приписывающий ее «военным стратегам», или Р. Хенрикс, который считает первую строку конфуцианским изречением. В то же время 3-я строка, очевидно, представляет собой отклик школы Лао-цзы на общеизвестный афоризм.

2. Строка 5 отсутствует в годяньском и мавандуйских списках, но в начале следующей строки в них (как и в списке Фу И) имеется вводное слово *фу*, которого нет в традиционном тексте. Большинство переводчиков трактуют эту строку как начальную фразу второй части главы (строки 6 – 9).

3. В начале 6-й строки в годяньском списке вместо выражения «Поднебесная» сказано просто «Небо», что может быть ошибкой переписчика, а может означать именно Небо или правителя. В конце строки вместо слова «бедный» сказано «бунтовать», что

кажется логичным. Правда, этот знак, в отличие от знака «бедный» не рифмуется со знаком «смута» в конце следующей строки.

4. В 7-й строке говорится буквально об «орудиях выгоды». Это выражение встречалось выше в главе XXVI. Почти все западные и отечественные переводчики переводят его как «острое оружие». Между тем древние комментаторы дают ему совсем иное толкование. Согласно Ван Би, имеются в виду «предметы, которые приносят корыстную выгоду». По мнению же Хэшан-гуна и Су Чэ речь идет о разного рода «стратегических планах» или «интригах». В широком смысле «предметом выгоды» можно считать всякое инструментальное знание, поощряющее борьбу между людьми. Как сказано в «Чжуан-цзы», «знание проистекает из соперничества».

5. В 8-й строке в годяньском списке и в мавандуйском тексте А (текст В в этом месте неразборчив) вместо слов «мастерства и сноровки» сказано просто «знания». Во второй части фразы говорится буквально о «странных», «удивительных» вещах, то есть, в сущности, о редкостных и бесполезных вещицах. В переводе Винтсит Чана сказано значительно резче: «порочные вещицы», у Р. Хенрикса – «новинки».

6. В списке из Годяня 12-я строка традиционного текста вынесена на две строки выше и записана иначе: «Я не вмешиваюсь в дела, а люди сами счастливы». Возможно, эта фраза представляет определенную параллель 6-й строке, поскольку под запретами в данном случае подразумеваются табу, имевшие целью обеспечить людям «счастье», то есть благополучие. Комментарий Хэшан-гуна придает этой строке иной смысл: «Я не обременяю повинностями и призывами на службу, люди спокойно занимаются своим делом и поэтому богатеют».

7. Начало 14-й строки в годяньском и мавандуйских списках выглядит несколько иначе: «Я желаю не иметь желаний...». Слово «простота» соответствует в данном случае понятию «необработанное дерево», «цельный ствол» (ny).

8. В этой главе рифмуются строки 6 и 7, 8 и 9, а в строках 10 – 14 имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Человеческая деятельность всегда включает в себя как нормативные, предписанные правилами или обычаями действия, так и действия неординарные, новаторские, не освященные авторитетом традиции, но эффективные. В кругу своих лучше следовать принятым нормам, в противоборстве с врагом допустимо и даже необходимо применять хитрость и обман. Притом честность не-

избежно порождает хитрость (см. ниже комментарий Ван Би). Но мудрость Лао-цзы – это действие «в свете всеединства сущего», своего рода «тотальная практика», которая превосходит противопоставление правила и новаторства и вообще несводима к тому или иному предметному действию. Ее принцип – предоставить каждому пространство его жизненного произрастания, позволить всему сущему *претворить себя*. Еще короче: не делать, а быть. Эта «бытийная» и потому неизбывная, вечносущая деятельность не имеет ни субъекта, ни объекта; она есть чистая общительность, в которой все передается, но никто никому ничего не передает. Даосская традиция утверждает, что мудрость «без-делья» возвращается долгими годами медитации.

Комментарий Ван Би: «Когда государством управляют посредством Пути, в нем царит покой. Когда государством управляют прямо, в нем начинаются военные хитрости.[33] Если же не вмешиваться в дела, можно завладеть миром. Ведь когда порядок устанавливается с помощью Пути, почитают корень и не обращают внимания на следствия, а когда порядок наводят прямо, устанавливают законы, чтобы бороться со следствиями. Тогда и корень не будет прочен, и ветви будут хилыми. Народу не к чему будет стремиться, поэтому он обязательно бросится в военные хитрости».

Комментарий Ли Сичжая: «Я управляю людьми прямою, ибо основа человека – прямота. Я применяю войска, нарушая правила, ибо основа войны – нарушение. Я завладеваю миром посредством недеяния, ибо основа мира – это недеяние. Я соответствую вещам не по собственной воле, а потому, что вещи таковы. Мудрые цари древности умели ко всему миру относиться, как к самому себе, и на все Срединное царство смотреть как на одного человека. Их правление проистекало из сердца».

LVIII

Когда миром правят отстраненно-покойно,
Люди просты и добродушны.
Когда миром правят придирчиво-строга,
Люди хитры и коварны.
Беда – вот где счастья опора,
Счастье – вот откуда приходит беда.
Кто знает, где их предел?
В них нет ничего навек «правильного».
Правильное станет неправильным,
Доброе станет худым,

И люди пребывают в заблуждении с давних пор.
Вот почему премудрый человек
Ровен, а ничего не срезает,
Остер, а ничего не ранит,
Прям, а не идет напролом,
Ярко сияет, а никого не слепит.

Примечания к переводу

1. В начальной строке знак *мэнь* означает состояние «как бы неразумности» (Су Чэ) или отрешенность от мира, потерю интереса к жизни. Хэшан-гун комментирует: «Управляющие всемерно величественны, но кажутся как бы лишенными разума». Су Чэ удачно поясняет: «Мудрый правитель обзревает начала и концы вещей, постигает их великую целостность и отбрасывает мелочную придирчивость». Слово сочетание «отстраненно-бездумно» соответствует удвоению знака *мэнь* в оригинале. Бином *мэнь-мэнь* встречается в главе XX где он, как и в данной главе, противопоставляется словосочетанию *ча-ча* («судят так тщательно»). А. Уэйли неудачно переводит эту строку: «Когда правитель подавлен». В переводе У И: «неприметен и отрешен» (*obscure and withdrawn*).

2. Во 2-й строке словосочетание *чунь-чунь* трактуется Хэшан-гуном как «богатые, щедрые и относятся друг к другу как родные». Согласно пояснению Ван Би, «люди не соперничают друг с другом». В мавандуйском списке В (список А в этом месте неразборчив) употреблен сходный по звучанию знак, также имеющий значение «простой», «безыскусный».

3. По поводу 3-й строки Хэшан-гун разъясняет: «Управление суетливо и нервозно, все только заняты разговорами и делают вид, что слушают». Согласно Ван Би, имеется в виду правление, при котором установлено множество наказаний.

4. В 4-й строке в оригинале сказано буквально: «Людям чего-то не хватает», «люди ущербны», что единодушно понимается комментаторами как недостаток внутреннего совершенства. Многие переводчики принимают буквальный смысл этого выражения. В мавандуйском тексте А вместо «люди» сказано «удел», «страна», что предполагает такой перевод: «В стране всего не хватает» (или «все нуждаются»). Среди отечественных переводчиков этой версии придерживается А. Е. Лукьянов: «Народ в непомерной нужде». Люй Хуэйцин толкует данную фразу как «люди не имеют полноты изначальной цельности», Цзяо Хун – как «люди разочарованы» (поскольку им чего-то не хватает). Последнему толкованию следует Вин-тсит Чан. Настоящий перевод следует толкова-

нию Гао Хэна, который обоснованно считает традиционный текст неудовлетворительным и заменяет слово «не хватает» на знак «лживый», «лукавый». Этой трактовки придерживаются Чжан Чжунъюань, который переводит: «Люди коварны и нечестны», и Р. Хенрикс, предлагающий свою версию: «хитроумны и лукавы». В русских переводах значится «недовольны» (И. И. Семенов, Е. А. Торчинов), «хитры и убоги» (А. А. Маслов), «портит и калечит людей» (А. Кувшинов), «хитры и коварны» (Б. Б. Виноградский). Хэшан-гун поясняет: «Люди отдаляются друг от друга и становятся мелочными».

5. Слово «правильный» («прямой», «праведный») в 9-й строке комментаторы единодушно связывают с обозначенной в предыдущих строках темой круговорота счастья и несчастья, добра и зла. Речь идет о том, что не существует всеобщей, раз и навсегда установленной формулы истины или правильного действия. Во многих западных переводах эта фраза несколько уточнена: «В них нет ничего неизменно правильного». Фань Инъюань дает для знака «правильный» глосс «устойчивый», и ему следует в своей трактовке Чжу Цяньчжи. Во многих древних списках в конце строки добавлен знак «неверный», «порочный». А. Уэйли, учитывая это обстоятельство, переводит: «Нет ни правильного, ни порочного». Вин-тсит Чан, однако, считает конечный знак вопросительной частицей. Между тем Хэшан-гун, игнорируя возможное метафизическое измерение данного суждения, толкует эту и следующую строки как единую фразу, касающуюся политики: «Если правитель не выправляет себя, то, даже если низы прямы, воцаряется обман».

6. Строку 10 Ван Би толкует в духе заглавного высказывания предыдущей главы: управлять государством прямым способом, а войсками командовать, прибегая к хитрости.

7. В 13-й строке в мавандуйских списках отсутствует выражение «премудрый человек». Его присутствие в концовке глав Д. Лау, как мы помним, считает вставкой редактора. Интересно, что начинающаяся с этой строки концовка главы в списке Янь Цзуня отнесена к следующему речению.

8. В 14-й строке слову «ровный» в оригинале соответствует «квадрат» – символ внешней упорядоченности. Хэшан-гун комментирует: «Премудрый человек в поступках своих ровен и прям; он желает вести за собой, а не обстругивать людей». У Чэн предлагает более близкое оригиналу толкование: «У квадрата четыре острых угла, и они могут, подобно острому ножу, поранить людей. Человек, уподобившийся квадрату, не может вертеться и, сталкиваясь с другими, обязательно поранит их».

9. Строка 15 встречается также в конфуцианском каноне «Записки о ритуале», где слово «острый» обозначает край благородной яшмы, который не может поранить. И Ван Би, и Хэшан-гун дают этому понятию глосс «чистый и целомудренный».

10. Перевод 16-й строки основывается на толковании Ван Би.

11. Комментарий Ван Би к последней строке гласит: «Светом своим освещает то, в чем заблуждаются, и не использует свой свет для того, чтобы озарить то, что хранят в сокровенности, поэтому и говорится, что прозрение Пути кажется помрачением».

12. В этой главе рифмуются строки 1 – 2, 3 – 4, 5 – 7, 9 – 10, 14 – 17.

Комментарии

В непрестанном круговороте событий нет такой позиции, которая открывала бы единственно правильный взгляд на мир. Значит ли это, что в жизни нет ничего достоверного? То, что в мире считается правильным, едва ли в действительности таково, но в вечной карусели жизни есть неопределимый исток вещей – нечто, что делает правильное *воистину правильным*, так что как раз поэтому оно не кажется истинным. Видимая неразумность может оказаться глубочайшей мудростью, а с виду убедительное мнение – хорошо замаскированным предрассудком. Есть прямота более глубокая и действенная, чем каждому видная и всем понятная честность. Чуждый условностям благочестия, мудрец внушает миру благоговение перед праведностью, поскольку его совершенство пронизывает всю толщу жизни и служит не ему лично, а всем людям, ведь оно учит превозмогать свое корыстное «я». В этом смысл его «следования превращениям», которое Хэшан-гун объявляет темой данной главы.

Комментарий Янь Цзуня: «Старания об общем благе хуже, чем великое единение в отсутствии помыслов. Желание искоренить ошибки хуже, чем быть преданным, не имея никаких устремлений. Порождаемые обстоятельствами веселье и гнев хуже, чем заслуги надеяния. Из того, что порождается Путем и Совершенством, даже имея к тому любовь, невозможно извлечь выгоду. То, что создается Небом и Землей, никакими усилиями нельзя привести к завершению. Только не имея любви, можно всем пользоваться. Только не предпринимая усилий, можно все претворить. Вот почему мудрые правители возвращались к началу и к первоизданной цельности, а в мире само собою воцарялось спокойствие».

Наставник Цао Синьи поясняет смысл этой фразы словами даосской поговорки: «Нет ни правильного, ни ложного, возвратись к великой срединности». И добавляет: «Когда претворишь

недеяние и предаешься отсутствию дел, все возвращается в первоначальную круговерть Неба. Совершенствующийся муж делает своей сущностью то, что таково само по себе. Когда сущность установлена, можно перейти к применению. Тогда, даже если есть действие, оно будет недеянием».

ЛІХ

В правлении людьми и служении Небу
Нет ничего лучше, чем быть бережливым.
Кто умеет беречь, первым изготовится.
Первым изготовиться означает копить Совершенство.
Кто умеет копить Совершенство, тот все превзойдет.
Если он все превзойдет, никто не будет знать, где его предел.
Кто не имеет предела, может владеть царством.
А кто владеет матерью царства, будет жить долго.
Вот что такое «глубокий корень, прочная основа»,
Это Путь вечной жизни и долгого взгляда.

Примечания к переводу

1. В первой строке Хэшан-гун толкует «служение Небу» как практику личного совершенствования («регулирования тела и удержания духа»). Но еще древний конфуцианец Мэн-цзы называл «служением Небу» «возвращение своей природы». Чэн Сюаньин, следуя влиятельной в его эпоху традиции, отождествляет «служение Небу» со «следованием тому, что таково само по себе». Позднейшие комментаторы почти единодушно отождествляют Небо с телесным «я» и, как следствие, видят в этой строке утверждение в жизни мудрого преемственности внутреннего совершенствования и внешней деятельности, то есть «корня» и «ветвей». Согласно Ван Чуньфу, речь идет о том, чтобы «сделать полным то, что даровано Небом».

2. Выражение «быть бережливым» во 2-й строке по-новому определяет даосский идеал «целостной практики» и стоит в одном ряду с понятиями «недеяние», «сохранение», «цельный ствол», «польза бесполезного» и проч. Хэшан-гун отождествляет эту «бережливость» с любовью, поясняя: «Правитель должен любить богатства народа и не отнимать их. Тот, кто совершенствует себя, должен любить силу жизни в себе и не упускать ее». Линь Сии развивает эту тему, разъясняя, что в этом пассаже говорится

о единстве управления государством и «вскармливания жизни» в самом себе: «Тот, кто может вскармливать жизнь и сберегать ее, будет жить долго». Между тем Ван Би, основываясь на семантике слова «бережливость», имевшего отношение к труду земледельца и хранению зерна, дает следующее толкование: «Бережливость – это призвание земледельца. Земледелец, обрабатывая поле, должен убрать с него все лишнее, и это равнозначно достижению единого. Нужно оберегать целостность того, что делается само по себе, устранять причины болезней посевов, вверху следовать Небесному велению, внизу давать жить народу». Бережливость в данном случае означает сбережение «целостности природы» и накапливание, то есть сохранение, своего внутреннего совершенства. Большинство западных переводчиков передают данный знак словом «бережливость», «экономность», что обедняет смысл оригинального понятия. Р. Хенрикс предлагает более точную формулировку: «keeping things in reserve». Отметим, что русский язык, благодаря тесному родству слов «бережливый» и «бережный», вполне позволяет передать двусмысленность оригинального термина. Есть и нетрадиционные варианты перевода: «отвержение» (*renunciation*) у Чжан Чжунъюаня, «сдержанность» (Я. Дуйвендак), «воздержанность» (А. А. Маслов).

3. В 3-й строке говорится буквально: «рано изготовится». Перевод основан на толковании Хэшан-гуна, приписывающем иероглифу «рано» значение «первый», а иероглифу *фу* – значение «обретать». Толкование Хэшан-гуна согласуется с последующей фразой и принято большинством современных текстологов. А. Уэйли видит здесь указание на даосскую практику «поглощения жизненной энергии» (*ци*), но его предположение не получило признания среди специалистов. Упомянутый знак *фу* имеет также значение «служить», «следовать». Еще Хань Фэй трактовал это выражение как «следовать Пути и подчиняться истине». В одном из древних списков здесь употреблен сходно звучащий знак «возвращаться», что Чжу Цяньчжи считает ошибкой переписчика. Интересно, однако, что Ван Би дает этому слову глосс «постоянство» и трактует это выражение как «рано возвращается к постоянству». Даосский комментатор Ли Янь высказывается еще определеннее: речь идет о «возвращении к изначальному Ян». Наконец, в списке из Годяня здесь употреблен знак «приготовиться» (*бэй*), который ряд китайских исследователей (Яо Най, Чэнь Гуин и др.) считают наиболее достоверным. Р. Хенрикс, впрочем, считает, что *бэй* тождественно *фу*, причем в древности эти знаки произносились почти одинаково. Он следует одной из традиционных (надо признать, весьма невнятной) версий: «рано подчиняется» (идеалу следования Пути).

4. В 4-й строке знаку чун обычно приписывают значение «постоянно», «вновь и вновь». А. Уэйли и Я. Дуйвендак толкуют его как «удвоение накопленной силы».

5. В 7-й строке в годяньском списке говорится «владеть миром».

6. Комментарий Хэшан-гуна к 8-й строке гласит: «Царство подобно собственному телу, а мать – это Путь. Когда человек может сберечь в себе Путь, так что его дух не утомляется, он может жить долго». Комментарий Ван Би: «То, благодаря чему в государстве воцаряется спокойствие, называется матерью. “Накапливать совершенство” означает укреплять свой корень, а затем позволить произрастать ветвям». Позднейшие комментаторы единодушны в том, что «глубокий корень» и «прочная основа», упоминаемые в 9-й строке, обозначают соответственно «жизненную энергию» (*ци*) и «семя жизни» (*цзин*). Их следует сберегать внутри, не позволяя рассеиваться вовне.

7. Выражение «долгий взгляд» в 10-й строке встречается также в даосских памятниках «Чжуан-цзы» и «Люй-ши чуньцю». В позднейшей даосской традиции оно стало техническим понятием, относящимся к технике медитации. Чжан Чжунъюань трактует его как «вечное сознание».

8. В данной главе рифмуются строки 2 – 8 и 10 (причем строки 1 – 2 и 9 – 10 можно рассматривать как одну фразу). Кроме того, в строках 3 – 7 имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Единственный и в своем роде самоочевидный секрет того, кто живет несотворенной цельностью бытия, – это способность *оберегать* сущее, то есть хранить жизненность жизни. Такую способность нельзя приобрести простым усилием воли – ее надо накапливать по капле, теряя – тоже по капле – свои себялюбие и гордыню. Накопление без накопления – это имя для постижения вечнопреемственного. Такое *собрание себя* подобно хозяйствованию на земле: труд тяжелый, а плоды появляются нескоро и часто скудны. Но в этом всеобщем «сбережении» («Сбережение Пути» – традиционное название главы) больше всего нужно остерегаться отождествления своего дела с каким бы то ни было предметным занятием. Жить «бережно» – значит открываться *бездне самоотсутствия* в себе. И так открывать в себе способность *предвосхищения* сущего. Таково подвижничество, благодаря которому мы прикасаемся к вечности и преображаем тяжелый труд в небесную радость «недеяния».

Комментарий Янь Цзуня: «Образы вверху и внизу друг другу соответствуют, внутреннее и внешнее друг другу откликаются,

как тень следует за телом, а эхо – за звуком. Поэтому путь управления государством и основа жизни народа – это быть бережным по отношению к предку. Посему мудрый правитель скрывает свой облик, живет в убогом жилище, отказывается от пяти ароматов, устраняет звуки и цвета, знание свое черпает в неведении, понимание находит в безмолвствующей речи. А посему в сокровенном уподоблении всех вещей мир достигает согласия: там, где видится конец, есть начало, где видится смута – сокрыт порядок; пустое – а наполненное; отсутствует – а имеется; далеко – а близко; и неизвестно, почему так. Одинокое знание, одинокое видение, одинокое действие, одинокое отсутствие: изменяется, не зная постоянства, накапливается без кладовой».

Комментарий Ли Сичжая: «Вовне выправляя других, внутри служа Небу, нет ничего более ценного, чем быть бережливым. Быть бережливым означает бережно относиться ко всему. Когда ум не вырывается наружу – это и есть быть бережливым. Такой человек способен внутри подчинить свой ум, вовне подчинить свое тело. В безмятежном покое накапливается совершенство. Благодаря накоплению без накопления можно все превзойти».

LX

Управлять большим царством – все равно что варить мелкую рыбу.

Если мир упорядочивать посредством Пути,

Злые духи лишатся власти над душами.

Не то чтобы в них не было духовной силы,

Но их сила не сможет больше вредить людям.

И не только их сила не будет вредить людям,

Но и премудрый человек не будет вредить им.

Коль эти оба не будут причинять друг другу вред,

Их совершенства сольются и в себе упокоятся.

Примечания к переводу

1. В толковании начальной строки китайские комментаторы, начиная уже с Хань Фэя, сходятся в том, что чистить и потрошить «мелкую рыбку» – слишком хлопотное и неблагодарное занятие: лучше варить ее целиком. Так и в управлении государством не следует слишком вникать в административную рутину и все время пытаться поправить дело. «Если в управлении царством чересчур радеть о законах, начнется смута», – поясняет Хэшан-гун.

Оригинальное толкование выдвигает Ли Янь: «Маленькое царство – это пустотно-отсутствующее. Пустотно-отсутствующее пронизывает Небо и Землю и составляет одно великое отверстие».

2. Строку 3 Хэшан-гун разъясняет следующим образом: «Злые духи не смеют являть свою духовную силу и нападать на людей». Трактровка Хэшан-гуна принята традицией. Употребленный в оригинале знак гуй обозначал «враждебные» или «чужие» души умерших, соотносившиеся с «темной» силой Инь. Между тем в «Дао дэ цзине» помимо этой главы нет ни одного упоминания о духах, и нет никаких оснований полагать, что Лао-цзы придавал значение их существованию. По мнению Ли Яня, здесь имеется в виду гармония «небесной» и «земной» душ человека. Комментатор сунской эпохи Фань Инъюань полагал, что мудрец так искусно восстанавливает гармонию сил Инь и Ян, что мертвые не могут самочинно вторгаться в мир живых. Но уже его современник Су Чэ высказал мнение, что здесь на самом деле имеются в виду не духи, а «злые люди». Такой трактовки придерживаются почти все современные толкователи, что, впрочем, не отменяет актуальности темы о достижении согласия между «миром людей» и «миром призраков».

3. В 6-й строке в мавандуйских списках отсутствует слово «людям». Р. Хенрикс высказывает предположение, что здесь могут подразумеваться не люди, а злые духи, то есть правление идеального царя в мире Ян тоже не может вторгаться в царство Инь. Это предположение остается чисто гипотетическим.

4. Последнюю фразу Хань Фэй истолковывает следующим образом: «Совершенство верхов и низов смешивается и осеняет собою народ». Комментарий Хэшан-гуна: «Люди имеют свой порядок в мире Ян, а духи имеют свой порядок в Инь. Люди могут целиком сбересть свою природу и жизнь, а духи могут сохранить свою духовную силу». Смысл последнего высказывания, вероятно, в том, что «премудрый человек» способен вместить в себя и тем самым «преобразить» силу духов, включив ее в высшую гармонию. Во всяком случае, именно так понимались в Китае отношения даосских наставников с обитателями загробного мира. Тем не менее большинство толкователей полагают, что в двух последних строках имеются в виду правитель и его подданные. Надо признать, что оригинал допускает оба указанных толкования: действие Пути в равной мере касается и политики, и духовной жизни. Как считает Вэй Юань, концовка главы означает, что «совершенство земного и потустороннего миров, а также правителя и подданных приходит к цветущему согласию и сполна почивает на людях».

5. В этой главе рифмуются строки 1, 3, 5, 7, 9.

Комментарии

Чем больше мы стараемся свести разнообразие жизни к одному всеобщему порядку, чем настойчивее ищем формальное единство вещей, тем более чуждым и враждебным кажется нам окружающий мир. Не удивительно, что современная цивилизация, являющаяся собой триумф технико-административной рациональности, породила огромный сонм призраков, преследующих и даже, можно сказать, терроризирующих «цивилизованное сообщество». Действительность, изгнанная в область неразумного и запретного «иногo», возвращается в облике угрожающих демонов. Лао-цзы напоминает – и его напоминание более чем когда-либо уместно сегодня – о том, что подлинное единство бытия есть *полнота разнообразия*. Мудрый политик умеет примирять людей и демонов посредством своего великого смирения, которое равнозначно «сбережению сущего». Не вмешиваясь в естественное течение событий, он дает всему быть и тем самым, как ни странно, указывает каждой вещи ее действительное место. «Занимать свое место» – так определена тема этой главы в комментарии Хэшагуна. Поистине, мы становимся теми, кто мы есть, лишь находясь в гармонии с другими. Всеобщая мера добродетели есть смирение, или жизнь-с-миром.

Комментарий Ван Би: «Путь все приводит к согласию, и тогда духи не вредят людям. Когда духи не вредят людям, тогда не знают, что духи – это духи. Путь все приводит к согласию, и тогда премудрый человек тоже не вредит людям. А когда премудрый человек не вредит людям, то тоже не знают, кто он таков. Полагаться же на тенета власти для того, чтобы воздействовать на вещи, – это упадок правления».

Комментарий Ли Сичжая: «Править государством – это побочное занятие премудрого, и вроде варки мелкой рыбешки. А все крайности и странности Путь приводит к одному, оттого призраки не имеют духовной силы. Когда в нас совершенно нет желания вредить людям, это распространяется даже на потусторонний мир духов, и духи ничему не могут причинить урон. В таком случае сердца людей и призраков встречаются и обретают покой».

Комментарий Вэй Юаня: «Когда люди болеют, они дорожат врачом. Когда у них случается несчастье, они почитают духов. Когда у власти мудрый правитель, у людей мало желаний, а когда у людей мало желаний, они здоровы и ведут правильный образ жизни. В таком случае они не имеют недугов в теле и не несут наказаний в жизни. Тогда они не думают о духах. Когда существа блюдут то, отчего они таковы, духовная сила ничего не может к

этому добавить. Тогда никто не знает, что духи – это духи, а мудрецы – это мудрецы. Вот предел Пути».

LXI

Большое царство – как низина, куда стекаются воды:
Средоточие мира, Сокровенная Родительница мира.
Самка всегда одолеет самца покоем, и, покоясь,
пребывает внизу.
Посему большое царство возьмет малое, если будет
ниже его,
Малое царство будет взято большим, ибо находится
ниже его.
Вот так, себя ставя ниже, забирают других
И, стоя ниже, дают другим взять себя.
Большое царство хочет только объединить и пестовать
других,
Малое царство хочет только примкнуть к другим и им
послужить.
Чтобы те и другие смогли получить то, что хотят,
Большому царству подобает быть внизу.

Примечания к переводу

1. Перевод начальной строки основывается на толковании Хэ-шан-гуна, в котором уточняется и без того вполне очевидный ее подтекст: «В управлении большим царством нужно быть подобным большой реке и морю, которые находятся там, куда стекают все потоки». Аналогичный комментарий предлагает Ван Би: «Река и море велики, а находятся внизу, поэтому все потоки устремляются вниз. Большое царство велико, а ставит себя ниже всех, поэтому весь мир устремляется к нему». Между тем, согласно Ли Яню, благодаря единству Пути «пустота может стать наличием, а пустое – наполненным». Пустота и отсутствие, добавляет Ли Янь, «пронизывает Небо и Землю и составляет одну великую открытость».

2. Во 2-й строке в мавандуйских списках «средоточие мира» и «сокровенная женственность» переставлены местами. Комментаторы единодушно считают упоминаемое здесь «средоточие» самой низкой точкой мира, куда стекают все потоки, то есть центром, который привлекает к себе все царства. Как поясняет У Чэн, «большое царство – это место, вокруг которого собираются малые

царства, подобно тому как все воды в мире стекают туда, где они собираются». Таков же Великий Путь, о котором в «Чжуан-цзы» сказано: «Добавляй в него – и он не переполнится; черпай из него – и он не оскудеет». О «Сокровенной Родительнице» см. главу VI. Разъяснение У Чэна гласит: «Самка не двигается первой и тем привлекает самца. Самец же дергается первым, чтобы привлечь самку. Тот, кто движется, потеряет. Тот, кто покоится, приобретет».

3. Комментарий Ван Би к 3-й строке гласит: «Благодаря своему покою может всегда быть внизу, и поэтому вещи влекутся к ней».

4. Строку 5 еще цинский комментатор И Шуньдин предложил читать в страдательном залоге, как и принято в настоящем переводе. Предложение И Шуньдина подтверждается мавандуйскими текстами, где подобная конструкция фразы представлена со всей очевидностью. Речь идет о том, что малое царство будет взято под покровительство большим. В настоящее время многие исследователи принимают эту версию. Традиционный же вариант фразы можно прочесть как формулу политической стратагемы: малое царство, умаляя себя, способно усыпить бдительность сильного соседа и воспользоваться его беспечностью. Хэшан-гун предлагает свое толкование: «Здесь говорится о том, что не существует царств больших или малых. Когда умеют владеть людьми и пестовать их, не бывает промахов и упущений». А. А. Маслов без видимых оснований трактует глагол «брать» как «завоевать доверие»: «Великое государство, занимая нижнюю позицию, завоевывает доверие малого государства».

5. Строку 8 западные переводчики обычно переводят как: «поглотить и пасти других». Новое прочтение предыдущего пассажа позволяет приписать этим двум глаголам положительный смысл – «объединить и пестовать» – как, собственно, и делает Хэшан-гун в только что процитированном комментарии. В комментарии к данной строке Хэшан-гун повторяет свое прежнее высказывание: «Большие царства собирают малые, пасут и пестуют их». Чжан Мошэн разъясняет смысл этого высказывания следующим образом: «Иногда собирают, чтобы привлечь к себе упования малых царств, а иногда собирают, чтобы добиться доверия больших царств».

6. Комментарий Ван Би к двум последним строкам гласит: «Малое царство, ставя себя ниже всех, сберегает себя и только, но не может привлечь к себе мир. Когда же большое царство ставит себя ниже всех, весь мир устремляется к нему».

7. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

Мы встречаем в этой главе отклик на политическую обстановку в конце царствования Чжоу – эпоху невиданно обострившегося соперничества между отдельными царствами, что сопровождалось, разумеется, поглощением более слабых и мелких уделов их могущественными соседями. От такого мыслителя-отшельника как Лао-цзы менее всего можно было бы ожидать интереса к дипломатии. И тем не менее патриарх даосизма выступает как автор одной из самых оригинальных дипломатических концепций, где во главу угла ставится принцип самоумаления. В человеческом мире такое самоумаление есть не что иное, как «совершенство умаления» (название этой главы у Хэшан-гуна), и оно составляет сущность социальных ритуалов. Исповедуемый Лао-цзы принцип отношений между силами разной величины действует двояко: он позволяет «брать» самому и позволяет «быть взятым» другими – сообразно существующей иерархии сил. Если, согласно Лао-цзы, бытие есть со-бытие и в конечном счете сама со-бытийность вещей, а жизнь, по своей сути, – это чистая со-общительность, то даже союзы государств, как и союзы людей, вполне естественны и служат интересам как сильных, так и слабых партнеров. Цзян Шэн в своих комментариях к «Дао дэ цзину», которые приводит Цао Синь, уверяет, что, если применить принцип «собирающего совершенства» в мировой политике, большие государства достигнут безопасности и благополучия через три года, государства средних размеров – через семь, а малые государства – через десять. «Если же результата не будет, – добавляет Цзян Шэн, – следует собрать все доски, с которых печатают “Дао дэ цзин”, и сжечь их». Впрочем, в собственно даосской традиции данная глава толковалась как руководство по возвращению в себе эликсира вечной жизни: «течение вод» отождествлялось с собиранием жизненной энергии в нижнем Киноварном Поле (*даньтяне*), взаимное «овладение» больших и малых царств соотносилось с отдельными моментами циркуляции жизненной энергии в организме и т. д.

Комментарий Дэцина: «Когда благодаря покою пребываешь внизу, большое укрывает малое, а малое способствует большому. В таком случае, беря что-либо, легко приобретаешь. Большое, укрывающее малое, – это как мать, которая растит дитя. Малое способствует большому – это как дитя, прислуживающее матери. Здесь всего легче и удобнее достигать общения душ».

LXII

Путь – это хранилище всех вещей,
Сокровищница для добрых людей и убежище для
недобрых.
Красивыми речами можно торговать,
Славными поступками можно привлечь почитателей.
Пусть человек недобр – бывало ли так, чтоб его
отвергали?
Посему, когда восходит Сын Неба или жалуют Трех
Князей,
Не подносите им яшмовые жезлы и четверки коней,
А лучше, сидя покойно, вручите им этот Путь.
Древние ценили этот Путь – что же он такое?
Разве не сказано: «Кто ищет с ним, тот обрящет,
Кто провинился, тот, обладая им, уцелеет»?
Вот почему его ценили в мире.

Примечания к переводу

1. По поводу первой строки классические комментаторы не дают конкретных разъяснений, ограничиваясь указанием на то, что речь идет об «укромном месте» (Ван Би), о чем-то «глубоком и отдаленном», невольно внушающем чувство почитания, подобно внутренним покоям дома (Су Чэ), или о «хранилище, которое все вмещает в себя» (Хэшан-гун). По мнению У Чэна, здесь имеется в виду юго-западный угол дома, где, согласно обычаям древних китайцев, приносились жертвы предкам и хранились ценные предметы и запасы провизии. Современные переводчики следуют этому толкованию, но придают ему весьма несходные смысловые оттенки: большинство видят здесь упоминание о «кладовой» или «хранилище», прочие же говорят о «святилище» или «святыне» (согласно переводу И. И. Семененко). Выражения «Волшебная кладовая» или «Волшебная сокровищница» служат обозначением Пути в «Чжуан-цзы». Между тем в мавандуйских списках эта фраза выглядит иначе: «Путь – это то, куда стекаются все вещи». (Вариант: «то, как все течет»). Чжан Чжунъюань предлагает нетрадиционное (и едва ли приемлемое) прочтение: «Путь пребывает в глубине всех вещей».

2. По поводу 3-й и 4-й строк Хэшан-гун поясняет: «Добрый человек считает Путь своим сокровищем и потому не отходит от него. А в трудный час осознаешь важность самоумаления».

3. В 5-й и 6-й строках выражения «красивые слова» и «славные поступки» употреблены, по всей видимости, в положительном смысле. Как поясняет Ван Би, «когда о Пути произносят прекрасные слова, никакие товары не сравнятся с ними в цене. Когда

Путь осуществляют в славных поступках, на них откликаются за тысячу ли». Перевод этих строк основывается на пунктуации и толковании традиционного текста в списках Хэшан-гуна и Ван Би (в списке Фу И при аналогичной пунктуации 6-я строка начинается словами: «Почитаемые слова...»). В трактате «Хуай Нань-цзы» эти две фразы читаются иначе: «Красивыми словами можно торговать и купить ими почет, красивыми поступками можно привлечь почитателей». Ряд комментаторов и переводчиков (Юй Юэ, Ма Сюйлунь, Чжу Цяньчжи, Вин-тсит Чан и др.) следуют варианту «Хуай Нань-цзы». В мавандуйских списках пунктуация совпадает с традиционной, но 6-я строка имеет несколько иной смысл: «Славными поступками можно заслужить похвалу людей». (Три Князя, *сань гун* – титул высших сановников в древнем Китае.)

4. Яшмовые скипетры и диски, а также четверки лошадей были в чжоуском Китае символами державной власти. Строка 7 напоминает высказывание в главе XXVII. В ее толковании классические комментаторы расходятся: по мнению Ван Би, здесь говорится о том, что даже недобрый человек должен держаться Пути, чтобы уберечь себя, Хэшан-гун же считает, что мудрые правители древности не пренебрегали даже дурными людьми и с помощью Пути оказывали на них благотворное влияние. Этому толкованию следуют Янь Цзунь и большинство позднейших комментаторов. На нем же основан и предлагаемый здесь перевод, хотя контекст позволяет принять и вариант Ван Би. По мнению некоторых комментаторов (см. ниже суждение Люй Хуэйцина) речь здесь идет о том, что Путь не отвергает и плохих людей. Это мнение принимает, в частности, Вин-тсит Чан. Наконец, Р. Хенрикс предлагает еще одно прочтение: «Даже если что-то люди считают недобрый – как можно это отвергнуть?».

5. Перевод 11-й строки основывается на варианте, присутствующем в мавандуйских и почти всех древних списках за исключением списков Хэшан-гуна и Ван Би, где она читается немного иначе: «Посредством поиска обретаешь». Толкование Хэшан-гуна гласит: «Ищет далеко, а находит в самом себе».

6. В данной главе рифмуются строки 1 и 2, причем во 2-й строке имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Путь и без долгих объяснений интимно внятен и понятен каждому, ибо он есть точка притяжения всего сущего, *тайное упование* всех людей. Его опознает в себе всякий, кто ищет его, потому что он есть сама творческая мощь жизни. Как выразился Янь

Цзунь, «думать о Пути – все равно что вспоминать родного человека». Выраженный в слове или воплощенный в поступке, он без уговоров и посулов привлекает к себе весь мир. Вот почему тот, кто претворяет Великий Путь, не отвернется даже от злодея, и тот же злодей, как бы ни упивался он своим злодейством, не сможет отойти от всеобщности Пути (в оригинале оба эти суждения блестяще высказаны одной фразой). Лао-цзы – великий проповедник абсолютного добра: он говорит о любви, которая не умирает даже там, где царят рознь и ненависть.

Комментарий Янь Цзуня: «Когда живешь в свете, волю нужно держать в тайне, а облик скрывать, вид иметь такой, будто чем-то испуган и чем-то обделен, нужно распрямляться и сгибаться в соответствии с обстоятельствами, довольствоваться тем, что есть, не волноваться из-за утрат, стремиться вниз, словно вода, и так доходить до предела отсутствия. Весь мир будет откликаться такому человеку, и поэтому он может владеть государством. Красивые слова и славные поступки не доставляют никаких хлопот. Разве кто-нибудь из древних отвергал людей? В речах нужно следовать Небу и Земле, в поступках нужно быть в согласии с сердцами людей. Достигай славы, но не выставляй ее напоказ, имей заслуги, но не держись за них. Следуй тому, что таково само по себе, и не стремись им завладеть. Тогда к тебе придет вся тьма вещей».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Даже недобрые люди знают, чем красива красота и что славного в славе. Путь относится к людям, как Небо и Земля: Небо все покрывает, Земля все поддерживает, но они не произносят красивых слов и не совершают славных поступков. Как же можно в таком случае отвергать даже недобрых людей?»

Комментарий Е Мэндэ: «Не бывало такого, чтобы даже невежественная женщина, стремясь к Пути, не обрела его. Тот, кто познал его, даже если он повинен во многих прегрешениях, мгновенно очистится и станет пуст».

LXIII

Действуй, не действуя.
Делай, не делая.
Находи вкус там, где вкуса нет.
Находи большое в маленьком и многое в малом.
На зло отвечай совершенством.
Готовься к трудностям, пока легко,
Предвидь великое в пустячном:

Все трудное в мире происходит из легкого,
Все великое в мире происходит из ничтожного.
Премудрый человек никогда не стремится к величию –
И потому может стать великим.
Кто легко раздает обещания, тот не заслужит доверия,
Кто многое считает легким, познает много трудностей.
Вот почему премудрый человек все считает трудным –
И вовек не испытывает трудностей.

Примечания к переводу

1. Начальная и две последующие строки допускают и иной перевод (правда, определенно декларативный): «Действие – не действие, дело – не дело, вкус – не вкус». Гао Хэн и Чжан Чжунъюань следуют иному прочтению: «Действие и недействие, работа и не работа...» и т. д. Ван Би комментирует: «Пребывать в недеянии, наставлять без слов и ощущать вкус в безвкусном – вот предел доброго правления». Комментарий Хэшан-гуна: «Свершают, следуя течению, поэтому ничего не создают. Когда ко всему готовы, не имеют ни забот, ни дел. Погружены в глубокую думу, уносятся мыслями далеко, и это значит, что вкушают Путь». Надо заметить, что отрешенность от вкусовых ощущений издавна считалась в Китае признаком мудрости. Достаточно вспомнить пример Конфуция, который, по преданию, услышав однажды звуки древней музыки, «три месяца не чувствовал вкуса мяса». У Лао-цзы, как мы помним, праведный Путь «пресно-безвкусен». Кроме того, слово «безвкусный» означает также «лишенный особенностей», «неприметный», что позволяет связать начальные сентенции данной главы с темой «срединности» праведного Пути.

2. Строка 4 слишком лаконична и допускает разные прочтения. Буквально она гласит: «Большое маленькое много мало». Целый ряд китайских текстологов считают эту фразу незаконченной. Янь Линфэн, основываясь на толкованиях книги Лао-цзы в «Хань Фэй-цзы» предлагает следующую ее реконструкцию: «Большое рождается из маленького, многое рождается из малого». Чжу Цяньчжи, основываясь на содержании главы LXIV, приходит к сходному выводу. Ван Би оставляет данную фразу без комментария, а Хэшан-гун предлагает такое толкование: «Хочешь великого – вернись к маленькому, хочешь многого – вернись к малому». Таким образом, Хэшан-гун приписывает глагольное значение второму и четвертому знакам. Его прочтение согласуется с начальным изречением в главе LX: «Управлять большим царством – все равно что варить мелкую рыбу». Мнение Хэшан-гуна подробнее обосновывает Дэцин: «Люди в свете считают большим

высокое положение, а многим – щедрое жалованье. Однако же Путь предельно пуст, мал, безвкусен и ничего не имеет в себе. Премудрый человек отвергает заслуги и славу, отказывается от “большого” и “многого”, а берет “маленькое” и “малое». Вот два варианта, соответствующих такой трактовке: «Большое – маленькое. Многое – малое» (Б. Б. Виноградский); «Умаляй великое и делай большое малым» (А. А. Маслов). Тем не менее большинство современных китайских исследователей и западных переводчиков считают глаголами первый и третий знаки, приходя в результате к предлагаемой здесь версии. Идея «проникновения в мельчайшее», предполагающая способность видеть вещи как бы через увеличительное стекло, в большей мере соответствует даосскому миросозерцанию. Между тем в списке из Годяня данная строка соединена с 13-й строкой традиционного варианта: «И в большом, и в маленьком чем больше дел считаешь легкими, тем больше испытываешь трудностей». Примечательно, что в годяньском списке текст данной главы ограничивается тремя начальными и тремя заключительными сентенциями.

3. В 5-й строке знак «совершенство» (дэ) многие переводчики переводят словом «добродетель» или «доброта», что кажется по меньшей мере неточным. Комментарий Хэшан-гуна к этой фразе заставляет вспомнить первостепенное значение *символической глубины* вещей в философии Лао-цзы: «В претворении Пути и осуществлении блага несчастье устраняется еще до того, как зарождается». Данное суждение кажется откликом на известное высказывание Конфуция, который полагал, что на зло «следует отвечать прямотой» (в общепринятом переводе: «отвечать по справедливости»). Ма Сюйлунь считает, что эта строка выпадает из контекста и предлагает переместить ее в главу LXXIX. С этим предложением нельзя согласиться. Как отмечал уже Люй Хуэйцин, мудрец у Лао-цзы «большое и маленькое считает одним», и тем более не станет делать различие между условными понятиями добра и зла.

4. В 8-й и 9-й строках в мавандуйском тексте отсутствуют (но, несомненно, подразумеваются) слова «события» и «непременно», которые фигурируют в традиционном списке. Для перевода на русский язык мавандуйский вариант даже удобнее.

5. Пояснение Хэшан-гуна к 11-й строке гласит: «Весь мир приходит к нему». Отметим, что эта строка повторяет фразу в главе XXXIV, что является, скорее всего, случайным совпадением.

6. Строка 14, согласно пояснению Хэшан-гуна, означает, что мудрец «стремится поставить заслон делам».

7. В данной главе рифма отсутствует.

8. В годяньском списке данная глава записана в сильно сокращенном виде, а несколько строк традиционного текста сведены в одно высказывание. Эти особенности годяньского варианта могут отражать первоначальное состояние текста «Дао дэ цзина», а могут быть и следствием ошибок переписчиков. Ниже приводится годяньский вариант:

Действуй, не действуя.
Делай, не делая.
Находи вкус там, где вкуса нет.
В делах больших и малых чем кажется легче, тем труднее.
Вот почему премудрый человек считает их трудными
И потому никогда не испытывает трудностей.

Комментарии

Люди в мире почитают все «великое» и презирают все «ничтожное». Великий парадоксалист Лао-цзы не упускает случая посмеяться над тщетой людских притязаний на роль разного рода «деятелей» – притязаний, которые, кажется, не имеют под собой никакой почвы кроме косности общепринятого мнения. Он предлагает «думать о начале» (так названа эта глава у Хэшан-гуна). Это означает, что он предлагает не «переоценивать ценности», а превзойти их или, точнее сказать, *вникнуть* в них: тот, кто умеет видеть малое большим, развивает в себе ту необыкновенную духовную чувствительность, то «упреждающее понимание», без которых не может быть и «бережного» отношения к бытию. Храня всеобъемлющее беспристрастие и покой сердца, мудрый доходит до постижения изначальных, непостижимо малых «семян» явлений и... становится господином видимого мира.

Комментарий Су Чэ: «Премудрый человек посредством Пути рассматривает большое и маленькое, множественное и малочисленное как одно. Зло – это то, что не забывается в человеческих чувствах. Когда же забывается и любовь, и ненависть, платить за зло будет все равно, что платить за добро. Премудрый человек приводит к единству большое и маленькое, множественное и малочисленное, всего опасается и все считает трудным – как может он не свершить всего?»

Разъяснение Хуан Чжэньжэня: «Великий Путь укоренен в срединности и обыкновении. Каждый человек может постичь и превратить его. Как же можно прозреть его изначальный облик? А так, как стирают одежду: грязь с одежды не сойдет сама от дуновения ветра, одежду следует аккуратно стирать, и тогда она ста-

нет как новая. Если же только тереть ее что есть силы, не только грязь не смоешь, но можешь и порвать ее. В деле совершенствования надлежит продвигаться постепенно, не прилагать слишком больших усилий, и тогда можно научиться следовать пути срединности».

LXIV

Что покоится, то легко удержать.
Что еще не проявилось, то легко упредить.
Что хрупко, то легко разбить.
Что мелко, то легко рассеять.
Действуй там, где еще ничего нет.
Упорядочивай там, где еще не разладилось.
Дерево толщиной в обхват вырастает из крошечного ростка,
Башня в девять этажей начинается с комка земли.
Путь в тысячу ли начинается с одного шага.
Тот, кто воздействует на это, разрушит его.
Тот, кто крепко держится за это, потеряет его.
Вот почему премудрый человек не действует и ничего не разрушает,
Ни за что не держится – и ничего не теряет.
Когда успех уже близок, люди часто все портят.
Кто в конце так же осмотрителен, как в начале, не изведает неудачи.
Посему премудрый человек желает нежелания и не ценит редкие в мире товары.
Он учится не быть ученым и уводит всех от заблуждений.
Посему он во всех вещах поддерживает то, что таково само по себе – и ничего не делает.

Примечания к переводу

1. Во 2-й строке говорится буквально о том, что «еще не имеет видимых признаков». Хэшан-гун поясняет: «Когда вождедения и напасти еще не обрели внешнюю форму, их легко пресечь». Ван Би в своем комментарии к первым двум строкам обращает внимание на причины, позволяющие «легко» достигать успеха: «Наслаждаясь покоем, не забывать об опасностях и поддерживать такое состояние. Строить планы, памятуя о гибели, и, не обретая

заслуг, достигать господства: вот почему здесь сказано, что это легко».

2. Выражение «мельче всего» в 4-й строке соответствует в оригинале термину «мельчайший» (вэй), который характеризует символическую матрицу опыта, первичные микровосприятия, соответствующие «семенам» вещей. Хэшан-гун дает маловразумительный комментарий: «Мельчайшее и еще не имеющее формы легко рассеивается».

3. Строка 5 в списке из Годяня читается немного иначе: «Действуй там, где ничего нет». Традиционный текст в этом месте кажется более логичным и приемлемым.

4. Строку 8 древние комментаторы истолковывают в том смысле, что башня «воздвигается из самого низкого места» (котлована?). Я следую более соответствующему контексту толкованию У Чэна.

5. В 9-й строке сказано буквально: «начинается из-под ног». В мавандуйских списках эта строка выглядит совсем иначе (как показал К. Сима, то же касается списков Янь Цзуня и комментария «Сяньэр»): «Холм высотой в сотню и тысячу саженей начинается из-под ног». В годяньском списке глава заканчивается этой строкой. На этой же строке, заметим, заканчивается и рифмованный пассаж. Остальная часть главы находится в другом месте и явно не имеет с ней связи. Примечательно, что две следующие строки встречаются также в главе XXIX.

6. Комментарий Хэшан-гуна к 10-й строке гласит: «Заботиться о делах губительно для того, что таково само по себе. Заботиться о справедливости губительно для любви и человечности. Заботиться о красоте губительно для духа».

7. По поводу 14-й строки Хэшан-гун предлагает пояснение, опирающееся больше на обыкновенный здравый смысл: «Когда успех почти достигнут, люди становятся жадными до званий и славы и сами все губят». В годяньском списке присутствует (в несколько измененном виде) только начальная часть этой фразы: «В подходе к делам (следует поступать так)...»

8. Упомянутые в 16-й строке «редкостные товары» Ван Фучжи понимает как вещи, которые не нужны для поддержания жизни и потому представляют собой «крайний соблазн». У каждой вещи, продолжает Ван Фучжи, «есть истина ее самобытности, люди же ее не понимают и потому причиняют вещам вред».

9. Выражение «учиться не быть ученым» в 17-й строке можно понимать также как: «учиться не учиться», «учиться тому, как разучиваться». В списке из Годяня сказано наоборот: «наставляет не наставлять». Янь Цзунь понимает это выражение как «досконально постигать утонченный предел». Согласно Ван Би, премуд-

рый человек учится, не учась. Что же касается Хэшан-гуна, то он в своем комментарии устраняет парадоксальность данной сентенции: «Премудрый человек учится тому, чему люди не могут научиться: люди учатся многознайству и хитрости, премудрый человек учится тому, что само по себе таково; люди учатся выправлять мир, премудрый человек учится выправлять себя». Аналогичным образом предыдущую строку Хэшан-гун толкует в том смысле, что премудрый человек желает то, чего не желают обыкновенные люди. Толкованию Хэшан-гуна следует Цзян Сичан, который, правда, полагает, что такое учение преследует цель исправить заблуждения людей. Из западных переводчиков эту версию принимает А. Уэйли. Я. Дуйвендак трактует знак 20 («заблуждения») как «пройденное», «прожитое», получая следующий вариант: «Мудрый возвращается туда, где прошли все». Этому прочтению следуют Б. Б. Виноградский и А. Е. Лукьянов.

10. Конец последней строки в одном из вариантов этой главы в годяньском списке читается несколько иначе: «...и ничего не может делать». Впрочем, ее формулировка в другом варианте совпадает с традиционной версией. Мавандуйские списки тоже совпадают с традиционным текстом, но в них, как и в годяньском тексте, фигурирует отрицание *фу*, усиливающее сослагательную модальность, то есть: «не стал бы делать».

11. В этой главе рифмуются строки 1 – 2, 4, 6 и 7, 8 – 9, а также 16 – 17.

Комментарии

В этой главе получает новое развитие тема «упреждающего понимания» – главная тема нескольких предыдущих глав. Всегда полезно не спешить, «увидеть малое как большое» и вникнуть в *исток* того, что происходит вокруг и в самом себе. Такова практическая, всем понятная сторона мудрости Лао-цзы. Это вглядывание во «множество чудес» воспитывает особенную чувствительность духа, извечно бодрствующее или, точнее, непрестанно пробуждающееся сознание, каковое есть именно предельная полнота опыта, «жизнь преизобильная». В этом состоянии внутренней просветленности сознания – секрет творческого потенциала духа. За видимым «неделанием», «незнанием», «отсутствием желаний» подвижника Пути таятся и особое действие, и особое знание и первозданное, незамутненное субъективностью желание (Чжуан-цзы говорил в этой связи об «одухотворенном желании»). Речь идет об особом усилии, даже, можно сказать, сверхусилии, которое Хэшан-гун, давая тему этой главе, определяет как «удержание мельчайшего». Ибо, поистине, правильно начать, суметь предвос-

хитить грядущее – значит обеспечить успех всего дела. Оттого же истинное творчество более всего чуждо торопливости: оно не позволяет смешивать желаемое с действительным. Все свершается «само собой», но *благодаря* творческому состоянию. Вот почему «премудрый человек» Лао-цзы оказывается порукой всему существующему и в том числе людским заблуждениям.

В целом глава является прекрасной иллюстрацией идеи символической матрицы существования, предвосхищающей все сущее. Тот, кто постиг этот исток жизни – эту абсолютную «таковость» бытия, – способен жить в общительности со всем сущим в мире, то есть, как говорит Лао-цзы, «поддерживать то, что таково само по себе в других». Еще одно важное определение совершенства добродетели по Лао-цзы.

Ван Би: «Хотя покидают отсутствующее и входят в наличное, по причине его малости и хрупкости невозможно иметь великие заслуги, и поэтому говорится: “легко”. Здесь говорится о том, что нужно быть особенно осторожным в конце. Нельзя не держаться этого, даже если оно отсутствует, и не может не рассеиваться, даже будучи мельчайшим. Если не держаться отсутствующего, возникнет наличие. Если не рассеивать мельчайшее, родится великое. Поэтому в конце надо быть столь же осмотрительным, как и в начале. Тогда ни в чем не будет неудачи».

Комментарий Ван Юаньцзэ: «Премудрый человек всегда находит покой в том, что дает покой. Он держится, ни за что не держась, и потому говорится: “легко удержать”. Существование “мельчайшего” порождает сердце. Если упреждать то, что еще не появилось, разбивать то, что хрупко, и рассеивать то, что мелко, можно сберечь безмятежный покой. Там, где нет делания, действует то, что таково само по себе. Там, где ничего не накапливается, накапливается то, что таково само по себе. Чем больше уходит первое, тем больше накапливается второе, а премудрый человек того не замечает. Простые люди слишком полагаются на то, что видят и слышат. Я же, учась не учиться, обращая внутрь себя зрение и слух, исправляю людские заблуждения, дабы поддержать путь того, что таково само по себе».

Комментарий Дэцина: «Премудрый человек, ища постоянство, каждое свое побуждение и каждую мысль прозревает там, где еще не появилось ни одной мысли, и удерживает это. Стоит только начать действовать одной-единственной мысли, и тут же появляется видение и знание».

Цзяо Хун предлагает извлечь практический урок из проповеди «предваряющего прозрения» у Лао-цзы: «Столкнувшись с большой трудностью, нужно хранить полный покой и отрешенность от этой трудности. В таком случае Великий Путь свершится сам

собой. Вот что называется истинным величием».

LXV

В древности те, кто умел претворять Путь,
Не желали с его помощью просветить людей,
А применяли его так, чтобы сделать людей
простодушными.
Людьми трудно управлять оттого, что они много знают.
А потому тот, кто знанием управляет царством, – вор
царства.
А кто незнанием управляет царством – счастье царства.
Кто знает эти две истины, тот для всех образец.
Всегда знать образец называется «сокровенным
совершенством».
Сокровенное совершенство так глубоко!
Простирается так далеко!
С ним все вещи вечно возвращаются.
Вот тогда воцарится Великое Согласие.

Примечания к переводу

1. В мавандуйском тексте А первая строка начинается со слова «поэтому», что подразумевает связь с предыдущей главой. Но скорее всего мы имеем дело с иным начертанием знака «древность», фигурирующего в мавандуйском тексте В и в традиционном варианте.

2. Комментарий Хэшан-гуна к 3-й строке гласит: «Когда народ наставляют посредством Пути и Совершенства, делают его простодушным и безыскусным, не знающим обмана и хитростей». Ван Би в этом контексте тоже отождествляет «просвещение» (здесь употреблен тот самый термин *мин*, который в других местах «Дао дэ цзина» обозначает духовную просветленность) с «ловкостью и обманом», а «простодушные» – с «сохранением подлинности и следованием тому, что таково само по себе». Фань Инъюань подчеркивает, что речь идет не об обмане людей, а о том, чтобы они «следовали тому в них, что таково само по себе, и не руководствовались дотошным частным мнением». Очевидно, что переводить это понятие словом «невежество», как делают большинство западных переводчиков, не совсем правильно.

3. В 4-й строке в мавандуйских текстах сказано просто: «потому что есть знание», причем употреблен нейтральный термин «зна-

ние» в отличие от «знания, сопряженного с искусностью», «многознайства» в традиционном тексте. Разъяснение императора Сюань-цзуна: «Когда низы просвещают в мудрости Пути, они полагаются на знание в своих отношениях с верхами. Тогда ими трудно управлять».

4. В мавандуйских списках 5-я и 6-я строки имеют иную и по своему не менее осмысленную конструкцию: «Тот, кто знанием знает царство, – вор царства. Тот, кто незнанием знает царство, – благо (дэ) царства».

5. Перевод 7-й строки основывается на списке Хэшан-гуна и почти всех прочих древних списках. У Ван Би и, что примечательно, в мавандуйских текстах говорится «может все расследовать» или «разобрать». Расхождение между двумя вариантами незначительно.

6. Определение «сокровенного совершенства» имеется в главе LI. Хэшан-гун поясняет по этому поводу: «Премудрый человек так глубок, что его нельзя измерить, и так отдален, что его нельзя достичь». Вин-тсит Чан переводит китайский термин словом «стандарт», Р. Хенрикс – словом «принцип».

7. Строку 7 Ван Би поясняет следующим образом: «Возвращаются к подлинности». Аналогичную трактовку выдвигает Линь Си: «Вместе с вещами возвращаться к началу». Хэшан-гун же трактует слово «возвращаться» (*фань*) как перевертывание, движение наоборот: «Человек сокровенного совершенства возвращается не к тому, к чему возвращаются вещи: все вещи хотят прибавить к себе, а сокровенное совершенство хочет дать другим». Таким образом, мудрец живет «наоборот», и именно поэтому позволяет всему быть тем, что оно есть.

8. Выражение Великое Согласие в последней строке в оригинале означает буквально «великое следование». Речь идет, несомненно, о следовании «тому, что таково само по себе» (мнение Линь Си) или, согласно Хэшан-гуну, «следовании небесной истине». Еще один средневековый комментатор, Лю Чжунпин, толкует это выражение как «открытие небесного» в вещах и «осуществление бездеятельности».

9. В данной главе рифмуются строки 7 – 10, а в строках 5 и 6 имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Великие умы всегда неудобны для толпы. Их безукоризненная приверженность истине пугает людей посредственных. Не каждый решится утверждать, что человечество не сможет жить счастливо до тех пор, пока не перестанет искать опору в своем

инструментальном разуме и не поймет, что изощренность ума равнозначна забвению того, что «бытийствует в бытии». Мудрец восстанавливает в себе «чистое совершенство» (тема данной главы, согласно Хэшан-гуну). Чистота же исцеляет: это горькое лекарство возвращает людям, если они решатся его принять, духовную цельность. Чжан Чжунъюань справедливо указывает, что «незнание» у Лао-цзы означает не невежество, а *возвращение к младенчески-чистой цельности опыта*, в котором мы реально и непосредственно переживаем всеединство сущего. И приобщаемся к силе вселенской гармонии.

Комментарий Ван Би: «Знание – это упорядочивание. Тот, кто правит, исходя из знания, зовется вором. Нужно “заваливать дыры и затворять ворота”, добиваться отсутствия знаний и желаний. Когда воздействуют на людей знанием и искусствами, в них просыпается лукавый ум. Когда же хитростью пытаются поставить заслон людскому притворству, люди, распознав такие уловки, научаются обходить их. Чем изощренней становятся мысли, тем больше плодится обмана и притворства».

Комментарий Су Чэ: «То, что в древности называли знанием, было полнотой знания Пути и способностью обозреть начало и конец вещей. Вот почему его ценили. Люди же неспособны это знать и погрязают в малом знании. Если их просвещать в этом, вред будет великий. Поэтому мудрый правитель их не просвещает, и тогда прегрешения людей невелики. А если управлять людьми знанием, люди будут в ответ тоже пользоваться знанием, и отношения между верхами и низами будут как между разбойниками».

Разъяснение Цао Синьи: «Почему Лао-цзы считает, что простодушие – семя Пути? Он говорит не о глупости, а о способности вникнуть в состояние первозданного хаоса, когда нет ни мыслей, ни понятий. Внезапно является проблеск сознания – и это есть мое изначальное бытие, которое не рождается и не умирает. Я посредством подлинной воли удерживаю его и не отпускаю. Если говорить по существу, дух – это единое. Есть желание, и тогда есть два. А с возникновением противоречивых мыслей мы входим в мир скверны и вступаем на путь жизни и смерти. Только когда есть одно сердце, есть праведная мысль и нет порочных мыслей: вот в чем пребывает Путь!»

В этой главе говорится о пути взращивания жизни внутри и управления государством вовне с тем, чтобы люди были чисты и цельны, искренни и преданны и соединялись в великом совершенстве сокровенных превращений. Однако позднейшие поколения не поняли наставлений Лао-цзы, и некоторые люди даже полагали, что Лао-цзы проповедовал оглушение народа. В дей-

ствительности он призывал не к темноте и невежеству, а к тому, чтобы люди были просты и честны».

LXVI

Реки и моря потому могут быть господином горным
ручьям,
Что они расположены ниже всего.
Вот так они владеют ручьями в горах.
Посему премудрый человек, желая быть над людьми,
Должен в речах своих быть ниже их.
А желая быть прежде людей,
Должен в поступках своих быть позади их.
Вот почему премудрый человек стоит над людьми, а
людям не тяжело.
Он стоит впереди всех, а людям не страшно.
Вот почему весь мир восхваляет его без пресыщения.
Он ни с кем не соперничает, и мир не соперничает с
ним.

Примечания к переводу

1. В первых двух строках «горные ручьи» соответствуют в оригинале выражению «сто долин». Во 2-й строке в годяньском списке есть слова «способны» и «горные ручьи», так что она читается: «Что они способны быть ниже горных ручьев». По поводу этой темы, уже неоднократно звучавшей выше (см. главы VIII, XXXII, LXI), Хэшан-гун поясняет: «Горы и моря находятся ниже всего, поэтому все потоки втекают в них подобно тому, как все люди склоняются перед государем».

2. В 4-й строке словосочетание «премудрый человек» отсутствует в списке Ван Би, но имеется почти во всех прочих древних списках, включая мавандуйские тексты. В списке из Годяня здесь отсутствует слово «посему». Кроме того, строки 4 и 5 переставлены в нем местами и, что еще важнее, в нем отсутствует слово «желая», так что 4-я строка читается так: «То, что премудрый человек стоит прежде людей, происходит оттого, что он ставит себя позади них».

3. Строка 5 повторяет темы глав XLII и XX.

4. Комментарий Хэшан-гуна к 8-й строке гласит: «Премудрый человек, стоя над людьми как владыка, не ущемляет низы своим почетом и знатностью, поэтому люди смотрят на него снизу вверх».

и не чувствуют бремени».

5. Строку 9 Хэшан-гун разъясняет в следующих словах: «Люди относятся к правителю как к отцу и матери, и не думают, что он может причинить им вред».

6. В 10-й строке в годяньском и мавандуйских списках отсутствуют слова «вот почему...». В годяньском списке слово «восхваляет» (букв. «выдвигает вперед») записано другим знаком, который сходен по начертанию и смыслу со словом, употребленным в традиционном тексте.

7. Большинство исследователей не находят в этой главе рифмы, некоторые же полагают, что в ней рифмуются строки 5 и 7.

Комментарии

Простая истина для каждого руководителя: не выказывать свое тщеславие, не демонстрировать свое превосходство над окружающими и тем более не унижать их даже безобидным с виду апломбом, ибо так можно только оттолкнуть людей от себя. Амбиции начальника – тяжкое бремя для подчиненных. Мудрый должен уметь быть всегда *другим*; он хочет того, о чем не догадывается толпа. Это значит, что он живет не для себя, кем бы он себя ни считал. И если он живет «для человечества», то делает это во всяком случае неприметно для других. Его отказ от соперничества – не скромность или робость, а внутреннее состояние бдения, равнозначное забвению всего внешнего и преходящего. Не иметь своего частного взгляда, своего корыстного «я» – значит быть безбрежным и все в себя вмещающим, подобно океану. Мудрый дает всем жить так, как им живется, и поэтому способен сплотить людей, не навязывая им никаких принципов и правил общезжития.

Комментарий Янь Цзуня: «Путь и Совершенство не порождают тьму вещей, а тьма вещей рождается сама. Небо и Земля не хранят в себе все живое, а все живое само себя поддерживает. Вещи, существуя сами по себе, не требуют иметь царя, но каждая вещь – сама себе царь. Посему Небо и Земля обладают бесконечным разнообразием, а Путь царствует над ними. Светлое начало блистает на тысячу ладов, а Небо царствует над ним. Темное начало простирается необозримо, а Земля царствует над ним. Род человеческий устраивает свое бытие, а премудрый человек царствует над ним. Пернатые твари парят в вышине, а Божественный Феникс царствует над ними. Мохнатые существа рыщут вокруг, а Единорог царствует над ними. Чешуйчатые создания плавают в пучине вод, а Дракон царствует над нами. Среди вещей нет единого образца, но каждая вещь сама правит собою. Почему так

происходит? Нет вещи, которая не воплощала бы в себе Путь и не соединялась бы с согласием».

Комментарий Дэцина: «Достижение состояния “отсутствия себя” – это совершенство не-борения. Речь идет не об отказе от противоборства, а о том, что сознание не соперничает с вещами. Чжуан-цзы называл это забвением себя и мира».

Комментарий Цао Синь: «Главный смысл этой главы состоит в том, что принцип совершенствования себя, семьи, государства и мира един, и этот принцип – отсутствие соперничества. Скромность и готовность стоять ниже других – всего возвышеннее и почетнее. А тот, кто ставит себя выше других, не будет пользоваться уважением. Вот и в деле личного совершенствования жизненная энергия прежде должна собраться внизу, а потом подняться и преобразить дух».

LXVII

Все в мире говорят, что мой Путь велик, да как будто ни на что не годен.

Да, велик – и оттого как будто ни на что не годен!

Будь он для всего пригоден, давно бы уже измельчал.

Есть у меня три сокровища, я бережно их храню:

Первое – это любовь,

Второе – бережливость,

Третье – нежелание быть первым в мире.

Благодаря любви я могу быть отважен.

Благодаря бережливости, я могу быть щедр.

Благодаря нежеланию быть первым, я могу

главенствовать в мире.

А быть отважным, отбросив любовь,

Быть щедрым, забыв бережливость,

Быть впереди, не умея быть позади, –

Это верная гибель.

Ибо любовь приносит победу тому, кто нападает,

И оберегает того, кто защищается.

Когда Небо желает кого-то спасти,

Оно окружает его любовью, словно прочной стеной.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в списке Хэшан-гуна, Фу И, а также в мавандуйских текстах и целом ряде других списков отсутствует

слово «путь». Многие исследователи считают это ошибкой, поскольку проповеди Лао-цзы совершенно чуждо самовосхваление. Однако ошибка эта слишком распространена, чтобы считать ее только случайностью. Обратим внимание на то, что в первой строке речь идет о суждениях других людей, вторая же строка представляет собой, как мы увидим ниже, иронический ответ на него. Хэшан-гун поясняет, что здесь говорится о величии «совершенства» Лао-цзы. Впрочем, сам Лао-цзы называет свой Путь великим в главе XXV. Упоминание о «величии» Пути (или самого Лао-цзы, представляющего этот Путь в своей жизненной позиции) в первой строке является, возможно, откликом на эту саморекомендацию даосского патриарха, но откликом, исполненным недоумения. Вопрос в том, как трактовать ключевое для начальной части главы выражение *бу сяо*. Оно может означать «быть непохожим», а также «ничтожный», «маленький» и вместе с тем «непригодный». Именно последнему смыслу следует Хэшан-гун в своем толковании начальных строк: Лао-цзы уничижает себя (или умаляет свое учение), чтобы «не подвергнуть себя опасности» и не позволить своей мудрости стать частью вредоносного «управления с тщательными разбирательствами». Дэцин прямо указывает: «Быть негодным – значит не находить никакого применения». Цао Синь также поясняет: «Вроде бы ни к чему не годен, ни на что не похож». Выражение «быть годным» в данном случае удачно подчеркивает возможность инструментального использования «мелких» предметов. Что касается Ван Би, то он помещает краткий комментарий лишь к 3-й строке, где утверждает, что «быть годным» означает «потерять то, что делает вещь великой». Следовательно, выражение *бу сяо* в начальной строке следует читать как разъяснение эпитета «великий». Позднейшие толкователи с редким единодушием трактуют это выражение в том смысле, что Путь «ни на что не похож» (ибо «смутен, не имеет формы» и т. д.), а если бы был похож на какую-либо вещь, то был бы не великим, а «мелким». Су Чэ уточняет, что «непохожесть» Пути означает, что его бытие противоположно общепринятым понятиям: «Путь велик потому, что не похож ни на одну вещь, и его круговращение составляет совершенство. Для него тупое – острое, а отход – наступление. Его действие не согласуется с людскими понятиями». Западные переводчики в большинстве своем следуют подобному толкованию, которое, при всей его логичности, кажется несколько натянутым и притом лишаящим оригинал элемента иронии (см., в частности, переводы Б. Б. Виноградского и А. Е. Лукьянова). Напомним, что в другом контексте «мельчайшее» или «маленькое» объявляются в «Дао дэ цзине» свойствами Пути и его «первозданной цельности». Хотя трактов-

ка Ван Би вполне приемлема, я предпочитаю следовать толкованию Хэшан-гуна и Дэцина. Как явствует из остальной части главы, здесь речь может идти также о том, что мудрец у Лао-цзы отличается просто странным, неординарным поведением. Приведем также два примера нетрадиционного толкования: «Мир говорит, что меня нельзя определить и нельзя ни с чем отождествить» (Чжан Чжунъюань); «Все говорят: Небо провозгласило мой Путь великим, но он как будто ни на что не годен» (К. Ларр). Параллельные варианты перевода трех первых строк главы, которые позволяют судить о присутствующей в них игре смысла, представлены ниже:

Все в мире говорят, что мой Путь велик, да вроде ни к чему не годен (ни на что не похож).

Да, велик! И именно потому ни к чему не годен (ни на что не похож; не мал).

Будь он годен (похож; мал), давно бы измельчал.

2. В мавандуйских списках первые три строки записаны иначе и в целом выглядят следующим образом:

В мире говорят, что я велик.

Велик – и потому не похож (ни на что не годен).

Не похож (ни на что не годен) – и потому именно велик.

Этому варианту следует Е. А. Торчинов, который, подобно Янь Цзуню (см. ниже комментарии), толкует выражение *бу сяо* как: «не похож на великое», что и оказывается признаком подлинного величия. Этот вариант нельзя с уверенностью считать единственно правильным. Другая версия, поддерживаемая Р. Хенриком и большинством китайских исследователей, ставит акцент на «странности» поведения даосского мудреца: «ни на кого не похож». Вероятнее всего, выражение «ни на что не похож» указывает на несоответствие мудрости Лао-цзы мирскому мнению: как заявляет даосский патриарх, «низкий человек», услышав о Пути, делает его предметом насмешки.

3. Чэнь Гуин считает, что первые три строки не связаны с остальными. С этим мнением нельзя согласиться. В последующих строках содержится апология «странностей» поведения человека Пути.

4. В 5-й строке большинство западных переводчиков передают оригинальное китайское понятие словом «сострадание». Однако акцент на сочувствии к страданию неправомерно сближает учение Лао-цзы с буддизмом. Лао-цзы имеет в виду, собственно, родительскую любовь. Согласно Хэшан-гуну, речь идет о том, чтобы «любить народ, как детей». Такой же любви к своим подчинен-

ным, заметим, требовали от полководца древние китайские зна-токи военного дела. Другие варианты перевода этого термина на западные языки: «доброта», «забота», «милость». Люй Хуэйцин называет сущностью такой любви «мягкость и слабость», кото-рые способны одолеть сколь угодно твердую вещь.

5. Употребленное в 6-й строке понятие «бережливость», несо-мненно, стоит в одном ряду с понятием «бережливости» (обозна-ченным другим иероглифом) в главе LIX и понятием «щедрости» в главе XLI.

6. По поводу 8-й строки Хэшан-гун поясняет: «Благодаря любви и человечности можно быть отважным в претворении преданно-сти и сыновней почтительности». Единение любви и отваги в данной фразе заставляет вспомнить о тесной связи «великого сострадания» и «великой храбрости» в буддийском учении.

7. В 9-й строке Хань Фэй-цзы трактовал «щедрость» (или «широ-ту души») как расширение земель царства, ибо «искусный полко-водец бережет своих воинов, отчего подданные в царстве мно-жатся, а его владения расширяются».

8. Комментарий Ван Би к 10-й строке гласит: «Лишь тот, кто ставит себя позади других и отстраняется от себя, способен стать тем местом, куда возвращаются все вещи. Тогда он может “дать завершение всем орудиям для пользы Поднебесной”» (цитирует-ся древний комментарий к «Книге Перемен»).

9. Упомянутая в 14-й строке «погибель», как указывают мно-гие китайские комментаторы, означает не просто смерть, но, ско-рее, утрату жизненности, мертвенность поступков и суждений того, кто теряет их внутреннюю опору, каковой являются «три сокровища» мудрого.

10. По поводу строк 15 и 16 Хэшан-гун разъясняет: «К тому, кто обладает любовью и человечностью, примкнет народ и разделит его мнения и помыслы. Поэтому он на войне одержит победу над врагом».

11. Последние две строки в мавандуйских списках выглядят несколько иначе. В них говорится: «Когда Небо хочет кого-то воз-высить, оно оберегает его любовью». Согласно толкованию Хэ-шан-гуна, Небо «одаривает» такого человека «любовью и чело-вечностью». Согласно же разъяснению Су Чэ, «когда человек рас-крывает свое сердце и нет ничего, чего бы он не любил, тогда все вещи становятся его крепостью».

12. В этой главе рифмуются строки 8 – 10.

Комментарии

Поступки, идущие от ума и субъективных чувств, безжизненны и с какой-то неотвратимой фатальностью навлекают несчастья. У всех наших мыслей и действий должен быть общий корень, который делает и красивым, и успешным всякий поступок, пусть даже по виду странный и неразумный. Чтобы очистить в себе этот корень, нужно отречься от себялюбия и научиться любить. Любовь – двигатель праведного Пути, мать удачи и счастья. Лао-цзы – великий проповедник абсолютной любви, не знающей градаций симпатии и влияния обстоятельств, и, в сущности, лишенной сентиментальности. Это любовь, счастливо слитая со справедливостью.

Комментарий Янь Цзуня: «В мире все вокруг обманчиво, его сияние слепит взор, истина и ложь перепутаны. Поэтому премудрый человек кажется не похожим на себя. Ибо муж, постигший Путь, видит во внешнем погибель и живет срединным. Он наполнен внутри, а кажется пустым, непостижимо-смутен, словно лишен всего, с виду простодушен и унижен, бежит от славы и власти, не следует обычаям, но возвращается к истоку вместе с Небом и Землей.

Дела же любви таковы: подлинное в них – высшее согласие, способность в покое обретать единство с Небесным сердцем. Если затронуты чувства, не раздражаться гневом; если угрожают оружием, не подниматься войной».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Великий Путь растекается привольно, он может пролегать и вправо и влево, нет места, где бы его не было. Мы полагаем, что он пребывает в отсутствии, а он не в отсутствии: вот что значит “как будто не похож”. Вот почему Путь велик. Во всех вещах есть Путь, и нет вещей вне Пути. А если бы Путь был на что-нибудь похож, это означало бы, что, помимо Пути, существует какая-то вещь».

Комментарий Цао Синьи: «В жизни нужно первым делом оберегать свои три сокровища. Исток Пути таится в незримом и неслышном, в предельно сокрытом и тонком. Это то, что называется одухотворенной пустотой. Она есть нечто предельно малое, как говорится – “крохотная жемчужинка”. У того, кто обрел ее, в сердце воцарятся человечность и любовь. Как говорил Конфуций? “Я хочу человечности – и вот она, человечность!” Разве возвращение эликсира бессмертия означает нечто другое?».

LXVIII

Умеющий воевать, не воинственен.

Умеющий сражаться, не дает волю гневу.

Умеющий одерживать победу над противником, не борется с ним.

Умеющий управлять людьми, ставит себя ниже их.

Это зовется совершенством миролюбия.

Это зовется силой использования людей.

Это зовется «соответствием Небу», пределом древности.

Примечания к переводу

1. В мавандуйском списке В (но не в списке А) первая строка начинается словом «поэтому». По-видимому, она воспринималась переписчиком как непосредственное продолжение предыдущей главы. В оригинале сказано буквально: «искусный воин...». Согласно Ван Би, здесь имеется в виду полководец. Тот же знак *ши* в более широком значении «муж» встречается в главах XV и XLII.

2. Комментарий Хэшан-гуна ко 2-й строке гласит: «Тот, кто умеет применять Путь на войне, не позволяет зародиться в своем сердце ничему дурному, но вырывает зло в зародыше».

3. Перевод 3-й строки основывается на списке Хэшан-гуна и ряде других древних списков. В тексте Ван Би и в мавандуйском списке В (в тексте А соответствующий знак не поддается прочтению) сказано несколько иначе: «не противостоит противнику». Правда, согласно Ван Би, эту фразу следует понимать как «не борется». Хэшан-гун поясняет: «Тот, кто умеет побеждать посредством Пути, сблизается благодаря человечности, держится на расстоянии благодаря совершенству, не борется с противником, а противник сам покоряется».

4. В 5-й строке сказано буквально: «совершенство отсутствия соперничества». В 6-й строке в мавандуйских списках сказано просто: «использование людей». Этот вариант отличается более четкой ритмической структурой.

5. Последняя строка обычно читается как одно предложение и переводится следующим образом: «Это зовется верхом сочетания с Небесной древностью» (И. И. Семенов) или: «Это зовется следованием Небу и Пределу древности» (А. А. Маслов). Словосочетание «небесная древность» выглядит весьма странно, и, например, Я. Дуйвендак вовсе опускает слово «древность». Не менее странным кажется и выражение «предел древности». Я следую прочтению Р. Хенрикса, который полагает, что слова «человек» и «небо» рифмуются, и на этом основании разделяет последнюю фразу на две части. Между тем Ма Сюйлунь, Ци Тун и ряд других китайских текстологов считают слово «древность» в последней строке излишним и переводят ее следующим образом: «Это зовется преде-

лом соответствия Небу» (из европейских переводчиков так поступает Я. Дуйвендак). Подобное мнение, однако, не имеет под собой сколько-нибудь серьезных оснований. Чжан Чжунъюань предлагает нетрадиционное толкование: «Быть вне пространства и времени».

6. В этой главе рифмуются 1 – 4 и 5 – 7 строки.

Комментарии

Быть мудрым – значит внимать беззвучному гласу высшей гармонии, позволяя раскрываться внутреннему совершенству каждой вещи. Совершенство мудрого подобно благотворному воздействию природных сил, которое незаметно, но непрестанно питает все живое и одолевает всякую вражду. Ключевое слово этой главы – «соответствие Небу», то есть причастность животворному всеединству бытия, каковая делает возможными и великое смирение, и великую любовь. Все это означает одну простую вещь: мудрый руководитель ничего не навязывает подчиненным, а напротив, предоставляет им все возможности сполна раскрыть свои таланты.

Комментарий Люй Хуэйцина: «Действовать посредством надеяния – это Небесное совершенство. Тот, кто достигает надеяния, становится подобным Небу, и к этому нечего добавить».

Комментарий Ли Сичжая: «Премудрый человек даже своего “я” не имеет и тем более ни с кем не враждует. Он соответствует всем вещам, следуя неизбежному. Поэтому он может совершенством покорять людей, а люди с радостью ради него идут на смерть. Вот что называется “соответствие Небу, предел древности”».

LXIX

У знатоков военного дела есть такое суждение:
«Я не смею быть хозяином, а лучше буду гостем.
Я не смею продвинуться на вершок, а лучше отступлю
на шаг».
Это называется: «выступать, не выступая»,
«Закатывать рукав, не обнажая руки».
«Побеждать, не враждуя»,
«Держать в покорности, не применяя войск».
Нет большего несчастья, чем презирать противника.
Кто презирает противника, разбрасывает свои
сокровища.
Посему, когда войска сходятся для жестокой битвы,

Кто скорбит, тот победит.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в мавандуйских списках добавлен знак «говорится», так что вся фраза читается: «У знатоков военного дела есть суждение, которое гласит...». По общему мнению толкователей, под «знатоками военного дела» подразумеваются теоретики школы «военных стратегов» (*бин цзя*).

2. Изречение во 2-й строке Хэшан-гун комментирует следующим образом: «Хозяин – это тот, кто действует первым. Это значит, что не следует первым поднимать войска». Иными словами, «хозяином» здесь считается та из воюющих сторон, которая берет на себя инициативу, начинает действовать первой. Ли Янь предлагает более отвлеченное толкование: он называет «хозяином» того, кто «прилагает ум, имеет намерения», а «гостем» того, кто хранит в себе «чистый покой, небесную подлинность». Отметим, что в военных канонах древнего Китая термин «хозяин» часто употребляется в другом значении: таковой считается та из сторон, которая первой заняла место предполагаемого военного столкновения. В этом смысле «хозяин» имеет преимущество перед «гостем». Здесь и далее Лао-цзы излагает главный принцип традиционной китайской стратегии – так называемое «следование ходу событий». Этот принцип не имеет ничего общего с пассивностью, а напротив, предполагает постепенное накапливание стратегического преимущества (что в Китае называли «потенциалом войска») в позиционной борьбе и упреждение противника в нанесении решающего удара.

3. Строки 4 – 7 разъясняют высказанные выше положения соответственно последовательности развития военных действий. «Выступать, не выступая», означает завоевывать стратегическое превосходство, не ввязываясь в противостояние, а используя сложившуюся обстановку и потому как бы без видимых усилий и незаметно со стороны. В этом смысле данная сентенция, как справедливо замечает Р. Хенрикс, стоит в одном ряду с высказываниями: «действуй, не действуя», и «делай дела, не занимаясь делами». Если рассматривать эту строку как параллельную двум последующим, то последний знак *син* следует понимать как существительное. Исходя из этого, Д. Лау, например, переводит: «Иди вперед, когда нет дороги». Подобный вариант, однако, едва ли передает подлинный смысл оригинального высказывания.

4. По поводу 5-й строки Хэшан-гун разъясняет: «Хотя как будто в гневе закатываешь рукав, нет руки, которой можно ударить». Однако, согласно другому пониманию этой фразы, в ней говорит-

ся не об имитации военных действий, а напротив, о скрытности наносимого удара. Другие варианты: «вытягивать руку, не показывая ее» (Вин-тсит Чан), «закатывать рукава, не имея руки» (Я. Дуйвендак, А. А. Маслов), «бороться, не прибегая к оружию» (У И), «боевитость без боевитости» (И. И. Семененко), «отбиваться без рукопашной» (А. Е. Лукьянов).

5. В мавандуйских списках строки 6 и 7 переставлены местами. В 7-й строке говорится буквально о том, что следует «крепко держать», «прочно контролировать» покоренного неприятеля, не прибегая к силе оружия. Отметим, что некоторые переводчики выдерживают антиномическую форму оригинала, например: «действовать, не действуя; вооружаться безоружностью; противостоять врагу без врага; применять оружие, не будучи вооруженным» (Чжан Чжунъюань).

6. Под «сокровищами», упоминаемыми в 9-й строке, большинство комментаторов понимают «три сокровища», о которых говорится в главе LXVII. Впрочем, в глоссах Хэшан-гуна это слово толкуется как «тело». Р. Хенрикс считает возможным рассматривать главы LXVII–LXIX мавандуйских списков как единую главу.

7. Слово «скорбит» в последней строке толкуется китайскими комментаторами по-разному. Хэшан-гун отождествляет его с «глубокой любовью», упоминаемой в главе LXVII. Согласно Ван Би, «скорбь» в данном случае соответствует позиции того, кто «не ищет выгоды, не избегает вреда, сожалеет о сражении и потому должен победить». Эту трактовку поддерживает И Шуньдин, и ее считает допустимой Сюй Каншэн. Юй Юэ вообще считает присутствие этого знака ошибкой переписчика и предлагает заменить его словом «уступать». Толкование Хэшан-гуна кажется наиболее предпочтительным: «скорбь», порождаемая любовью, есть спутница той необычайной чувствительности духа, которая позволяет овладеть стратегическим преимуществом и одерживать победу.

8. В этой главе рифмуются строки 2 – 3, 5 – 6, а также 4 и 7.

Комментарии

Не следует забывать, что Лао-цзы – один из патриархов китайской военной стратегии. Но это, без сомнения, самый мудрый патриарх, которого интересует не техника достижения военной победы и тем более не ее плоды, а загадочные, даже парадоксальные законы противоборства, приносящие победу тому, кто знает о «трех сокровищах» жизни, а потому умеет уступать, сдерживать себя и... любить. Любить даже своего врага, и притом не из каких-либо метафизических или сентиментальных, а в своем роде чи-

сто *практических* соображений. Во всяком случае, Хэшан-гун определил тему этого речения как «Сокровенная польза» (речь идет, надо полагать, о пользе любви). Выпад Лао-цзы против тех, кто ни во что не ставит противника (и, следовательно, любит себя), противоречит многим европейским привычкам ведения войны. Но справедливость суждений даосского мудреца даже и для реального противоборства подтверждается, помимо прочего, старинной поговоркой китайских мастеров кулачного боя, гласящей: «Наноси удар так, словно целуешь женщину». В любом случае, победит тот, кто более чувствителен. А тот, кто чувствителен в делах войны, воистину, не может не скорбеть.

Комментарий Су Чэ: «Человеку со скорбящим сердцем помогут и Небо, и люди. Даже если он не хочет победить, он не может не победить».

Комментарий У Чэна: «Здесь говорится о сокровище любви. Знатоки военного дела утверждают, что, идя войной, надо пребывать в положении гостя и это значит быть только вынужденным соответствовать действиям противника. Пройти вперед на вершок трудно, а отступить назад на шаг легко. Так и надо поступать: не предпринимать военных действий самому, а только соответствовать этим действиям. Не выступать означает: хотя и выступил, а как будто не выступаешь. Не покорять означает: хотя применяют войска, а как будто их не применяют. Не враждовать означает: хотя перед тобой стоит противник, а как будто противника нет».

LXX

Мои слова очень легко понять
И очень легко исполнить.
Но никто в мире не может их понять,
Не может их исполнить.
Мои слова имеют предка.
Мои дела имеют государя.
И оттого, что люди этого не понимают,
Они не понимают и меня.
И если тех, кто понимает меня, мало,
Значит, во мне есть что ценить.
Вот почему «премудрый ходит в рубище, но хранит
яшму у груди».

Примечания к переводу

1. В мавандуйских списках в первых двух строках отсутствует слово «очень», а в конце каждой строки добавлена частица *e*, выполняющая функцию предиката и сообщающая законченность фразе. Как отмечает Вэй Юань, люди в свете не могут исполнить заветы Лао-цзы именно потому, что он проповедует смирение, самоумаление.

2. В 3-й строке в мавандуйском тексте А вместо слова «мир» говорится «люди». Комментарий Хэшан-гуна к строкам 3 и 4 гласит: «Люди не любят мягкое и слабое, а любят твердое и сильное».

3. В строках 5 и 6 в мавандуйском тексте А слова «предок» и «государь» переставлены местами. Хэшан-гун в своем толковании следует буквальному смыслу обеих фраз: «В словах есть предок-корень, в делах есть правитель и подданные, высшие и низшие». Согласно же Ван Би, здесь имеются в виду «господин всех вещей» и «господин всех дел». Люй Хуэйцин указывает, что «предок слов – это надеяние и то, что таково само по себе». Су Чэ отмечает, что «нельзя постичь предка, не отринув слова, и нельзя постичь государя, не отвлекшись от дел».

4. По поводу строк 9 и 10 классические комментаторы дают сходные разъяснения: понимающие Лао-цзы редки, потому что «постигшие Путь малочисленны» (Хэшан-гун), «речи Лао-цзы глубоки» (Ван Би). Дэцин дает более изысканное, хотя и явно произвольное толкование: Лао-цзы в действительности учил «внезапному просветлению», но эту истину смог перенять от него только Конфуций. По этой причине слову «тогда» Дэцин приписывает значение «подражать», получая в итоге фразу: «Подражать ценному во мне». Впрочем, как отмечает У И, в «Дао дэ цзине» вообще нет случаев употребления знака *цзэ* в глагольном значении.

5. Последнюю строку Ван Би поясняет в следующих словах: «Ходить в рубище – значит уподобляться пыли. Хранить у груди яшму – значит лелеять свою подлинность».

6. В этой главе рифмуются строки 9 – 10. Кроме того, строки 1 и 3, 2 и 4, а также 7 – 8 заканчиваются одинаковыми знаками, что тоже производило эффект присутствия рифмы.

Комментарии

Лао-цзы говорит о том, что «легко знать» и «легко сделать», потому что он предлагает только предоставить всему быть тем, что оно есть «само по себе». Его истина слишком проста и обыденна для толпы, вечно ищущей чего-то новенького и изощренного – того, что льстит самолюбию субъективного, самоизолирующегося «я». Принять истину Лао-цзы способен лишь тот, кто понимает, что слова могут быть чем-то несравненно более весомым и

грандиозным, нежели орудие самоутверждающегося интеллекта: они способны приобщать к творческой силе бытия.

Лао-цзы не ищет Архимедовой точки опоры, которая позволяет перевернуть мир. Но воистину принять эту бездну превращений, какой является жизнь, может лишь тот, кто постиг абсолютную ценность смирения и доверился вечнопреемственности в переменах. Таков Лао-цзы: ничем не примечательный и ни на кого не похожий, умеющий видеть величайшую тайну в самой гуще обыденного. Кто может знать такого человека? «Знание – трудно»: так определяет Хэшан-гун тему этой главы.

Комментарий Ван Би: «Знать можно, “не выходя со двора” и “не глядя в окно”, а потому здесь сказано: “очень легко понять”. Все свершают надеянием, а потому здесь сказано; “очень легко исполнить”. Поскольку ослеплены вожделением, сказано: “не могут понять”. Поскольку гонятся за выгодой, сказано: “не могут исполнить”».

Комментарий Ли Сичжая: «Если у меня есть знание, люди благодаря этому знанию могут распознать и меня. Вот почему знание в мире – это не принадлежность великого государя и всеобщего господина. Что же в нем ценного?»

LXXI

Знать, а казаться незнающим, – вот совершенство.
Не знать, а думать, что знаешь – это болезнь.
Только тот, кто знает свою болезнь, способен не быть
больным.
Премудрый человек не подвержен болезням.
Он знает, что такое болезнь, и потому не болеет.

Примечания к переводу

1. Первая строка может быть истолкована по-разному. Так, Хэшан-гун противопоставляет «знание» и «незнание» как внутреннее состояние и внешнее выражение: «Знать Путь, а говорить, что не знаешь, – вот совершенство». Этому толкованию следует, например, У И, который считает его наиболее простым и осмысленным. Он переводит: «Тот, кто знает, а не знает, тот лучше всех». Предлагаемый здесь перевод является попыткой максимально сблизить знание и незнание, что свойственно даосской теории знания. Ван Би оставляет данную фразу без комментария, и поясняет лишь следующую строку: «Не знать, что на знание

никогда нельзя опереться, – это болезнь». Большинство западных переводов основываются на этом варианте, поскольку он составляет логическую антитезу второй строке. В таком случае в первой строке говорится о «знании тщеты знания». Наконец, приемлем и по-своему весьма убедителен еще один вариант: «Знать, что не знаешь». А. Уэйли предлагает видоизмененный вариант того же толкования, который возвращает нас к первому прочтению: «Знать, когда у тебя нет знания, – это лучше всего». Подобная трактовка может быть подкреплена текстами «Чжуан-цзы», где мудростью часто именуется «знание незнания» и фигурирует оппозиция «малого знания» и «большого знания». Из отечественных переводчиков этот вариант принимают А. Е. Лукьянов и Б. Б. Виноградский, который превращает «знание» в «осознание»: «Осознание не-осознания – ориентация вверх. Не-осознание осознания – болезнь».

2. В мавандуйском тексте А (но не в тексте В) 2-я строка может быть прочитана иначе: «Не знать, что (не) знаешь, – это болезнь» (букв. «не знать не знать»). Некоторые исследователи (У Фусян, Р. Хенрикс) считают именно эту конструкцию аутентичной. Правда, традиционный вариант столь же осмыслен и притом составляет точную параллель предыдущей фразе. Ему следует уже Хэшан-гун, который поясняет: «Не знать Путь, а говорить, что знаешь, – это болезнь совершенства». Единственный недостаток общепринятой интерпретации – необходимость вставить слово «полагать» или «думать». Фигурирующий в оригинале знак «болезнь», «недуг» переводится на западные языки также словами «недостаток» (*defect, flaw*), «изъян» (А. Е. Лукьянов), «затруднение» (*difficulty*) и даже «вина» (*fault*).

3. Строка 3 отсутствует в мавандуйских списках.

4. Строка 4 в мавандуйских текстах начинается со слова «Поэтому...». Р. Хенрикс читает две последние строки одним предложением.

5. По мнению Цзян Сичана, три последние строки в традиционном списке слишком многословны и невняты, и их следует заменить вариантом, вошедшим в энциклопедию «Тайпин юйлань» (X в.): «Премудрый человек не имеет болезни, поскольку знает свою болезнь. Только тот, кто знает свою болезнь, не болеет». Хэшан-гун комментирует: «Премудрый человек не имеет болезни нарочитого знания и скорбит о том, что у обыкновенных людей есть такая болезнь. Поскольку он по этой причине не похож на других, он не подвержен болезням. Премудрый человек в своем стремлении к полному знанию полагается на незнание, желая, чтобы в мире царили безыскусность и простота, преданность и прямодушие».

6. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

Если подлинное знание дается нелегким усилием внутреннего совершенствования, то не является ли некой разновидностью болезни и, может быть, самой опасной, наша готовность считать знанием те сведения, которые мы без труда получаем от мнений света или логических доказательств? «Знание – болезнь» – вот название этой главы у Хэшан-гуна. Большинство людей наивно полагают, что обладают достоверным знанием. Среди философов на Западе, начиная с Сократа, распространено мнение, что «мыслящий человек» может удовлетвориться просто знанием того, что он ничего не знает. Даосский мудрец не таков: он знает, сколь обременительно знание человека, который обладает знанием. Впрочем, он в равной мере не утверждает и того, что лишен знания. Он готов признать, что имеет некое знание, но только это знание чрезвычайно смутно, «крайне неопределенно» (выражение из «Чжуан-цзы»), и оно предстает незнанием всякий раз, когда мы пытаемся его определить. Таким образом, в подвижнике Пути есть что-то и от обыкновенного человека, и от западного философа, и все же он другой. Он – мудрец. И его мудрость состоит просто в способности честно признать, что он не знает и что он... знает. Мудрость Пути, как часто говорили в Китае – это «незнающее знание» или «осознание незнания». Тот, кто «опустошил себя» и отказался от предметного знания, способен все постичь, ибо он открыт бездне мировых превращений.

Комментарий Цзяо Хуна: «Благодаря знанию входят в Путь, благодаря незнанию претерпевают превращения. Когда в пустоте рождается воля и прозреваешь то, что находится внутри чистого покоя, тогда вдруг возникают все горы и реки, и жизненные образы кружат голову: так появляется болезнь. Премудрый человек не может устранить знание и в этом он – как простой человек. Но он знает, что знание – болезнь и потому исцеляется от своей болезни без всякого лекарства. “Зная, казаться незнающим” означает: жить и не считать себя живым».

LXXII

Когда в народе не страшатся грозной власти,
Придет великая гроза.
Не стесняй людей в их жилищах,
Не причиняй вред жизни других.

Лишь когда людям не вредят,
Они сами не вредят другим.
А посему премудрый человек знает себя, но не
показывает себя,
Любит себя, но не ценит себя.
Итак, он отбрасывает то и берет себе это.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в мавандуйском списке В (список А почти не поддается прочтению) добавлен знак *цзян*, служащий указателем будущего времени. Это добавление несколько проясняет смысл фразы, но не влияет существенно на ее понимание. Между тем это начальное суждение, как часто бывает в «Дао дэ цзине», допускает различные интерпретации. Его ключевой иероглиф *вэй* может означать и «власть», и «авторитет», и «принуждение», и, наконец, «страх». Хэшан-гун же трактует его как «вред», «напасть»: «Когда люди не боятся маленькой напасти, приходит большая напасть. Большая напасть – это гибель. Те же, кто ее боится, лелеют дух, признают Небо и следуют Земле». Позднейшие комментаторы трактуют знак *вэй* либо как «власть», либо как «внушающий страх» (что в древнем Китае, как и на Руси, было почти неотделимо друг от друга). В первом случае эта фраза означает, что, когда люди не боятся власти, приходит «большая власть», причем такое прочтение в свою очередь может быть истолковано двояко: либо в государстве воцаряется тирания, либо правитель осуществляет идеал правления посредством «недеяния». Последний вариант (которому следует, в частности, Цао Синьни, а среди отечественных переводчиков – А. А. Маслов) удачно сформулирован по-английски в переводе М. ЛаФарга: «When the people are not in awe of your majesty then great majesty has been achieved». М. ЛаФарг, по сути, следует пониманию А. Уэйли, который трактует «Великую Власть» как Небо. Во втором случае (ему следует из китайских толкователей Цзяо Хун, а среди западных переводчиков – Вин-тсит Чан, И. И. Семенов) фраза читается следующим образом: «Когда люди не боятся того, что внушает страх, приходит великий страх» (в переводе И. И. Семенов – «беда»). Возможно, наконец, приписать знаку *вэй* в обоих случаях разное значение, получив в двух первых строках игру слов. Подобное прочтение в целом наилучшим образом соответствует стилистике «Дао дэ цзина», и на нем основывается настоящий перевод. Аналогичная игра слов, связанная с термином «подавлять» различима ниже, в строках 5 и 6. Надо признать, что версия М. ЛаФарга соответствует контексту главы и тоже вполне прием-

лема. Правда, она противоречит китайской комментаторской традиции, которая утверждает, что народ должен «страшиться власти», а под «великим ужасом» понимает «кару Неба» за неуважение к власти. Ближе к китайскому пониманию перевод А. Уэйли: «Не беспокойся о том, что твоя власть притесняет людей. Еще более могучая власть позаботится о них». К сожалению, элемент сознательного цинизма, присутствующий в таком прочтении, делает вариант А. Уэйли весьма чуждым духу учения Лао-цзы.

Су Чэ придает зачину главы философскую глубину, противопоставляя здесь «страх» и «великий страх». Первое, согласно его толкованию, относится к страху обыденному, обусловленному ограниченными, преходящими обстоятельствами, второе – к метафизическому ужасу, который не имеет предметного содержания и связан с переживанием безграничности и безмерности в человеческом существовании. В таком случае и последующая фраза неожиданно обретает новый и глубокий смысл: нельзя стеснять людей в повседневной жизни, невольно вынуждая их осознать присутствие бездны в их опыте, что невыносимо для обыкновенных людей. Но может быть, Лао-цзы, напротив, хочет, чтобы люди открыли в себе эту бездонную пустоту и так стяжали мудрость Великого Пути?

2. В 3-й строке в списке Ван Би вместо слова «узкий», «стеснять» употреблен сходный по звучанию иероглиф, который означает «знакомый», но в данном контексте тоже имеет значение «стеснять». Хэшан-гун и Ван Би относят это высказывание на счет духовного совершенствования самого государя. Так, Хэшан-гун поясняет: «Здесь говорится о том, что сердце, пребывая в духе, должно быть раскованным и мягким и не должно быть суетным и стесненным». Большинство современных исследователей считают такое толкование слишком отвлеченным. Вариант А. А. Маслоу: «не сгоняй народ с его мест» не имеет лингвистических оснований.

3. Строку 4 многие комментаторы понимают как «подавлять жизнь» или «пресыщаться» (И. И. Семенов). Я следую толкованию У Чэна, который понимает это выражение как «ненавидеть и отвергать жизнь», а также «причинять вред жизни».

4. Строки 5 и 6 Хэшан-гун вновь толкует как правило внутреннего совершенствования: «Только у того, кто не подавляет дух, очищает сердце от мирской пыли, целомудрен и не имеет желаний, дух будет ничем не стеснен».

5. По поводу строк 8 и 9 Хэшан-гун разъясняет: «Сам любит свое тело, дабы защитить свои жизненные силы, и притом не ценит мирскую славу».

6. Последняя строка означает, согласно Хэшан-гуну, что мудрец не показывает и не ценит себя, но знает и любит себя.

7. Рифма в этой главе отсутствует.

Комментарии

Простая истина Лао-цзы – из тех, которые «легко знать» и «легко осуществить»: правитель не должен досаждать своим подданным и причинять им несчастья хотя бы ради того, чтобы избежать общего «великого несчастья» в своем царстве. Ибо так уж устроен человек: если причинять ему неприятности, он обязательно ответит тем же. Мудрый в этом мире неприметен или, точнее сказать, *прозрачен*: сквозь него просвечивает великая правда жизни. Ключевая фраза этой главы, давшая ей название, – «любовь к себе». Это мудрая любовь, которая совершенно не ценит себя. Но слова о «великом страхе», вселяющем в человечество смутную тревогу, возможно, напоминают о том, как трудно исполнить простой завет любви. Немногим дано принять пустоту, которая составляет глубочайшую истину человеческого существования.

Комментарий Ван Би: «Жилище – это чистый покой надежды, жизнь – это скромность и как бы нехватка. Когда отходят от чистого покоя и предаются вожделениям, отбрасывают скромность и полагаются на власть, все приходит в расстройство, а народ впадает в пороки. Тогда правитель уже не может своим авторитетом сдерживать народ, а народ не подчиняется его авторитету. Тогда и в верхах, и в низах нет порядка, и Небо ниспосылает свою кару».

Комментарий У Чэна: «Когда не стесняют жизнь людей и боятся того, что должно внушать страх, тогда не причиняют вред жизни и великий страх не наступает. Хотя премудрый человек знает внутри путь любви к себе, он хранит совершенство в себе и тайно наследует просветленности, так что его знание предстает как незнание. Сказанное выше о том, что отсутствие страха навлечет великий страх, обращено к толпе. Премудрый же человек не несет в себе страха и ничем себя не стесняет. Он знает и любит себя, а со стороны кажется, что он не выступает вперед и не ценит себя».

Комментарий Дэцина: «В этой главе разъясняется способ отстранения от телесных желаний и приобщения к Пути. Когда люди не боятся малых прегрешений и начинают вредить жизни, рано или поздно является великий страх, а великих страх – это наказания государства и бедствия Неба и Земли. Люди умеют только ценить свое тело, а не знают, что наша природа едина с

Великой Пустотой. Считать своей природой тело – все равно что считать великим океаном каплю воды. Потому сказано: “Не стесняй своего жилища”. Поэтому премудрый человек знает, как ценить свою природу, но не видно, чтобы он очень заботился о своей жизни».

Комментарий Хуан Чжэньжэня: «Внушающее страх – это Небесная истина, и преступить через нее всего труднее. Боятся Небесной власти, ибо она сокровенна и незрима. Когда же доходят до приказаний, ритуал и справедливость погибают. Тогда милость Неба уже не спасет, кара Неба уже не напугает. Древние цари почитали себя и претворяли недеяние, проникались утонченностью созидательных перемен. В себе знали это, а миру никоим образом не показывали».

LXXIII

Тот, кто смел в удали, погибнет.
Тот, кто смел в скромности, будет жить.
Из этих двух одно полезно, другое вредно.
Небо чего-то не любит – кто знает тому причину?
Даже премудрый здесь затруднится с ответом.
Путь Неба: не борется, зато искусно побеждает,
Не говорит, зато искусно откликается,
Не призывает, а все приходит само,
Не вдается в частности, а все искусно рассчитывает.
Небесная Сеть широка и редка,
Но из нее ничто не ускользает.

Примечания к переводу

1. В мавандуйском списке А в конце строк 1 и 2 добавлена номинативная частица *чжэ*, что придает фразам именно тот вид, который они имеют в настоящем переводе. «Смелость» (*юн*) – одна из главных добродетелей конфуцианства, но у Лао-цзы она занимает явно подчиненное положение и допускается лишь в союзе с «осторожностью», как в этой главе, либо с «любовью» (см. главу LXVII). Тем не менее и для Лао-цзы добродетель требует мужества, пусть даже это мужество отказа от фальши публичности и возвращения к своей природе. Ниже становится ясным, что выбор быть или не быть смелым зависит от знания «воли Неба», едва доступного даже высшему мудрецу. Согласно комментарию Ван Би, «даже с разумением премудрого человека трудно быть

смелым, давая волю своей удали, что же говорить об обыкновенных людях?» Поэтому «удаль» в этом пассаже явно осуждается и близка по смыслу русским понятиям «наглости», «окаянства». Как поясняет У Чэн, речь в данной фразе идет о том, кто «смеет творить зло». Такой человек будет обязательно наказан Небом (см. заключительное высказывание главы). Я. Дуйвендак соотносит начальные строки данной главы с максимами военной стратегии в главе LXIII. В обоих случаях, по его мнению, речь идет о принципе «недеяния». Чжан Чжунъюань, разделяя это мнение, поясняет, что смысл «недеяния» у Лао-цзы заключается в «свободе от действия».

2. Упомянутых в 3-й строке «двоих» древние комментаторы соотносят с упомянутыми выше двумя типами людей. Ван Би поясняет: «Оба смелы, а плоды их действий неодинаковы, польза и вред отличаются друг от друга». Хэшан-гун предлагает аналогичное толкование. Я следую мнению У И, который считает, что выражение «эти двое» указывает на жизнь и гибель.

3. Строка 5 отсутствует в мавандуйских списках, а также списке из Дуньхуана и некоторых других. Целый ряд исследователей (Ло Чжэньюй, Си Тун, Ма Сюйлунь, Гао Хэн) считают ее вставкой, дублирующей высказывание в главе LXIII.

4. В 7-й строке выражение «не говорит» следует понимать, скорее, как «говорит неслышно» (см. комментарий к главе XXIII). Разъяснение Хэшан-гуна: «Небо не говорит, а вещи в надлежащее время сами откликаются друг другу». К. Ларр толкует эту фразу иначе: «Небу подчиняются, не получая от него приказаний». Вариант Чжан Чжунъюаня: «Ничего не прося, внезапно получают ответ».

5. Строку 8 Р. Хенрикс переводит иначе: «Никто не призывает его, а оно приходит само». Этот вариант кажется менее логичным и противоречит толкованиям классических комментаторов (Ван Би в этой связи вспоминает о сравнении Пути с океаном, вбирающим в себя все потоки). Чжан Чжунъюань читает эту фразу следующим образом: «Успех не призывают, а он приходит сам собой».

6. В 9-й строке выражение «не вдается в частности» указывает на покой и безмятежность, которые сопутствуют некоему всеобъемлющему видению. В переводе И. И. Семененко – «умеет немышленно замыслить» (в оригинале подобного противопоставления нет). Другие варианты: «расслаблен, но превосходит всех в организации» (М. ЛаФарг); «медлителен, но в намерениях всеобъемлющ» (А. А. Маслов); «без усилия обладает всякой мудростью» (К. Ларр); «такая беспечность – а совершенствование замыслов» (Б. Б. Виногородский), «чисто-спокойно, но искусно в замыслах» (А.

Е. Лукьянов).

7. Большинство переводчиков трактуют подробнее концовку главы: «Небесная сеть редка, редки ее ячейки, но из них ничто не ускользает». Ван Би оставляет две последние строки без комментария, тогда как Хэшан-гун приписывает им морализаторский смысл: небесные силы «не упускают из вида ни добро, ни зло, содеянные людьми». Заключительный афоризм данной главы стал основанием учения о моральном возмездии в даосизме.

8. В этой главе рифмуются строки 1 – 3, 7 – 8, 9 – 10. В строке 4 имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Всегда полезно «смирить свое сияние» и «уподобиться своему праху», ведь действительность не обязана соответствовать нашим представлениям и желаниям. Нужно перестать думать о реальности и научиться просто жить ею. Находить *свой* ответ на все вопросы. Есть в этих рекомендациях очевидная моральная подоплека: Лао-цзы учит *мужеству смирения*. Тут есть и положительный идеал: тот, кто примет «простые советы» даосского учителя, сможет явить через свой покой вездесущую матрицу существования. Не обременяя себя заботами, он просто позволит всему сущему встать на свое место и каждому получить по заслугам. Мудрый, как мы помним, «берет свою жизнь от Неба». И так обретает свою свободу, которая есть только открытость открытости бытия.

Комментарий Янь Цзуня: «Начала и концы, счастье и несчастье, уход и возвращение – ничто из этого не находится вне Неба, и невозможно его избежать».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Люди не способны на сокровенное постижение Пути, а ценят только знание. Коли они желают только наслаждаться жизнью, они станут презирать смерть, а коли они презирают смерть, то не будут бояться власти. Тогда Небо, дабы сделать ясной грозную силу власти, насылает на них бедствие. Тот, кто любит себя, относится к себе бережно, но себя не ценит. Он бережлив, но оставляет жизнь и потому не имеет бремени жизни. Поэтому он отбрасывает болезнь знания и выбирает здоровье незнания».

Комментарий Ли Сичжая: «Те, кто смел в своей удали, ступают по лезвию меча. Те, кто смел в своей осмотрительности, идут Срединным путем. Тех, кто ступает по лезвию меча, ждет несчастье. Тех, кто идет Срединным путем, ждет счастье. Но люди не догадываются о своем счастье. Вот почему так трудно идти Срединным путем».

LXXIV

Люди не боятся смерти,
Как можно запугать их казнями?
Если сделать так, чтобы люди всегда жили в страхе
перед смертью,
А мы могли бы поймать шальных и казнить их –
Кто бы тогда осмелился быть таким?
Всегда есть главный палач, который казнит.
Но казнить людей вместо главного палача –
Все равно что рубить деревья вместо старшего
дровосека.
Из тех, кто возьмется рубить деревья вместо старшего
дровосека,
Редко кто сумеет не поранить себе руку!

Примечания к переводу

1. В начальной строке во многих древних списках присутствует слово «всегда», а в мавандуйском тексте В (текст А в этом месте не поддается прочтению) добавлены слово «если» в начале и соединительный союз *це* в середине фразы, так что строка читается следующим образом: «Если люди постоянны и боятся смерти». Д. Лау пренебрегает союзом *це* в своем переводе (что не лишено оснований), тогда как Р. Хенрикс настаивает на разделении фразы и предлагает читать ее следующим образом: «Если люди постоянны (в своем поведении) и тем не менее не боятся смерти...». По мнению Р. Хенрикса, такая конструкция параллельна структуре 3-й строки. Правда, в 3-й строке аналогичная композиция фразы, по-видимому, не подразумевает противопоставления.

2. Во 2-й строке в мавандуйских списках говорится не о «смерти», как в традиционном тексте, а о «казнях».

3. Слову «шалые» в 3-й строке в оригинале соответствует выражение «творящие странности», которое в западных изданиях переводится как «порочные» (Вин-тсит Чан), «те, кто ведет себя ненормальным образом» (Р. Хенрикс), «плуты» (У И), «те, кто строит козни» (И. И. Семенов). Е. И. Торчинов без должных оснований трактует это слово как «тешиться». Согласно разъяснению Ван Би, речь идет о тех, кто «ведет себя странно и баламутит народ». Хэшан-гун называет их просто «преступниками». Император Сюань-цзун говорит о тех, кто «распускает свои чувства и дает волю своим вождениям». Просторечное русское слово

«шальной» удачно передает главные смысловые оттенки китайского термина.

4. Строка 4 в мавандуйских списках вновь более подробно по сравнению с традиционным текстом. Она гласит: «Если люди постоянны и с необходимостью боятся смерти, всегда должен быть главный палач». Мы встречаем в этой строке слегка завуалированный намек на неотвратимость возмездия, посылаемого Небом (см. предыдущую главу). Комментарий Хэшан-гуна: «Главный палач – это Небо. Располагается высоко, а нисходит низко и воздаст людям за их проступки. Небесная сеть обширна и редка, но из нее ничто не ускользает». Ван Би оправдывает существование «главного палача» необходимостью разделять «тех, кто идет наперекор, и тех, кто следует» (Небесному Пути?). Позднейшие комментаторы с удовольствием приравнивают расправу законного государя над всякого рода «разбойниками и мятежниками» каре, исполняемой не волей человека, но самим Небом.

5. По поводу последних четырех строк Хэшан-гун помещает следующий комментарий: «Небесный Путь воплощает в себе высшую разумность, главный палач имеет постоянное занятие: весной все рождается, летом растет, осенью созревает, зимой сохраняется. Если люди захотят подменить своими делами эту размеренную работу, они уподобятся неопытному работнику, который возьмется рубить деревья вместо умелого дровосека: они не смогут справиться с материалом, да еще и руки себе поранят. От их работы проку не будет». В свою очередь Сюань-цзун называет «утратой небесного согласия» попытку людей подменить работу «главного палача».

6. Некоторые текстологи отрицают наличие рифмы в данной главе. По мнению же Чжу Цяньчжи, в ней рифмуются три последние строки.

Комментарии

Лао-цзы развивает свое парадоксальное – одновременно утопичное и практичное – учение о наведении порядка... посредством «недеяния». Если предыдущая глава определяется у Хэшан-гуна как «Опора на действие» (надо полагать, действие Неба), то на сей раз речь идет о «сдерживании соблазнов». Прежде всего – соблазна поправить дело наказаниями. Очередная простая истина: даже самые суровые наказания не удержат людей от преступлений. Значит ли это, что спокойствия в мире достичь вообще невозможно? Согласно Лао-цзы, – отнюдь нет. Задача правителя – восстановить естественный и потому столь же ненасильственный, сколь и неизбежный порядок человеческой жизни, который

будет сам регулировать себя и сам собою устранять «дурных людей», которые ему противодействуют. И пусть кому-то кажется, что некая высшая сила карает этих смутьянов за их безрассудство. Мудрый правитель не станет возражать против этого убеждения...

Важно увидеть в этой главе очередную вариацию темы прозрения мудрым «сокровенно-утонченных» превращений бытия. Именно прозрение этих тончайших «семян» явлений делает мудреца правителем, который управляет (как бы) от имени самого Неба – совершенно органично, безупречно справедливо и без насилия. Прав Ницше: миром правят идеи, пришедшие неслышными шагами. А всякая трескучая, внешне доказательная идеология – это «топорная» работа, от которой не поздоровится самим ее создателям.

Комментарий Люй Хуэйцина: «Люди, несомненно, устроены так, что не боятся смерти. Только не стесняя их жизнь и ничего не отнимая от нее, можно сделать так, что они будут бояться власти и серьезно относиться к смерти. Если изловят и предадут смерти дурных людей, а остальные не будут бояться смерти, казни будут бесполезны. Как же должен поступать тот, кто правит миром с помощью Пути? Есть бессменный палач, нужно только не подменять его, казня других, и этого довольно. Когда же в наказаниях исходят из понятий добра и зла, а не из Небесного начала, это и называется “подменять в казнях главного палача”».

Основатель династии Мин Чжу Юаньчжан в предисловии к новому изданию «Дао дэ цзина», выпущенному в годы его царствования, написал: «Взойдя на престол, мы долго не ведали Пути прежних царей. Многих мы спрашивали об этом, и каждый отвечал по-своему. Однажды, просматривая разные книги, мы раскрыли “Дао дэ цзин”, и увидели, что язык его прост, а смысл глубок. Потом мы прочли в нем такие слова: “Люди не боятся смерти. Как можно запугать их казнями?”. В то время порядок в мире только начинал устанавливаться. Люди были дерзки, а чиновники порочны. Даже если утром предавали казни десять преступников, к вечеру уже сто человек совершали такое же преступление. Не подтверждает ли это, что слова канона верны? Тогда мы отменили смертную казнь и повелели держать преступников в тюрьмах или отдавать их в работы. Не прошло и года, как наше сердце было утешено. Так мы уяснили себе, что этот канон повествует об изначальном корне всех вещей, и что он есть великий наставник государей и высшее сокровище подданных, а во все не книга о способах получения эликсира бессмертия!»

LXXV

Люди голодают оттого, что верхи забирают себе зерно.
Вот отчего голодают люди.
Людьми трудно управлять оттого, что верхи деятельны.
Вот отчего ими трудно управлять.
Люди ни во что не ставят смерть оттого, что верхи
слишком любят жизнь.
Вот отчего люди ни во что не ставят смерть.
Поистине, те, кто живет без мысли о жизни, лучше тех,
кто ценит жизнь.

Примечания к переводу

1. В начальной строке сказано буквально: «верхи облагают тяжкими зерновыми податями». В мавандуйских списках здесь отсутствует слово «верхи», зато присутствует слово «забирают», которое только подразумевается в традиционном тексте. Хэшан-гун поясняет, что «верхи, собирая подати, отнимают у низов слишком много зерна».

2. В 3-й строке в мавандуйских списках сказано: «Людьми нельзя управлять...». В конце же строки, перед словом «действовать» добавлен знак *и*, выражающий причинность, то есть «верхи имеют свои причины действовать». Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Людьми нельзя управлять потому, что правитель имеет много желаний и любит что-то предпринимать». Согласно же разъяснению Линь Си, здесь говорится о том, что «управляющие чересчур полагаются на свои познания и искусность».

3. Выражение *цин сы* в 5-й строке И. И. Семененко переводит как «не придают значения смерти», Е. А. Торчинов – как «легкомысленно относятся к смерти», большинство английских переводчиков предлагают: «take death lightly». Согласно Хэшан-гуну, речь идет о том, что верхи, желая наслаждаться жизнью, «жадны до выгоды и тем подвергают себя опасности».

4. Две заключительные строки имеют в оригинале несколько неуклюжую конструкцию: «Только те, кто не действует ради жизни, только это достойнее того, чтобы ценить жизнь». Согласно разъяснению Хэшан-гуна, имеются в виду те, «кто не мечтает о титулах и жалованье, не стремится к богатству и выгоде, кого Сын Неба не может сделать своим подданным, а владельцы князья не могут сделать своим слугой».

5. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

Лао-цзы, как безупречно честный и вдумчивый советник государей, самым резким образом предостерегает хозяев этой жизни от упоения властью и могуществом. Предостерегает в первую очередь по соображениям практической политики: гармония между верхами и низами жизненно необходима государству. Но в этом напоминании есть и куда более глубокий практицизм непосредственного жизненного опыта: корень важнее верхушки, покой души важнее самой громкой славы. Воистину живет тот, кто ничем не дорожит в этой жизни.

Комментарий Ван Би: «Здесь говорится о том, что пороки народа и неустройство в управлении идут от верхов, а не от низов. Народ же следует верхам».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Мудрый правитель бездеятелен, а народ сам по себе богатеет; он не имеет желаний, а народ сам собой возвращается к простоте. Претворяйте недеяние, и народ обратится к добру. Любите покой, и народ выправится сам собой. Мудрый же правитель не имеет своего взгляда, ибо остерегается отстраниться от себя, и не ценит себя, ибо остерегается потерять свою жизнь».

LXXVI

Человек, рождаясь, мягок и нежен.

Умирая, он тверд и напряжен.

Когда все вещи, трава и деревья, живут, они мягки и гибки.

А умирают они сухими и жесткими.

Посему жесткость и напряженность – спутники смерти,

Мягкость и нежность – спутники жизни.

Вот почему, коли войско сильно, оно не победит.

А если дерево крепко, оно сломается.

Крепкое и большое будет внизу.

Мягкое и слабое будет вверху.

Примечания к переводу

1. В начальной строке в большинстве западных переводов говорится, что «человек при рождении мягок и слаб». Янь Цзунь поясняет: «Когда человек рождается, у него кости нежные, сухожилия мягкие, кровь течет свободно, сердце и воля собраны воедино». Слово «слабый» можно толковать и как «расслабленный», что точнее передает дух философии Лао-цзы.

2. Во 2-й строке в мавандуйских текстах есть два дополнительных знака, которые проясняют смысл содержащегося в ней образа: «Когда человек умирает, он вытягивается, твердый и напряженный». Хэшан-гун поясняет две первые строки следующим образом: «Когда человек рождается, он несет в себе согласие жизненных сил, обнимает полноту духа, а потому мягок и расслаблен. Когда человек умирает, согласие жизненных сил в нем исчерпывается, дух пропадает, поэтому он тверд и напряжен».

3. В списке Фу И и целом ряде других древних списков в 3-й строке отсутствуют слова «все вещи», которые действительно кажутся здесь лишними. Тем не менее, они присутствуют и в мавандуйских списках.

4. В 5-й строке в мавандуйских списках сказано: «Поэтому говорится...». Встречающиеся в строках 5 и 6 слова «спутники» следует понимать как «принадлежат смерти» и «принадлежат жизни». Хэшан-гун поясняет: «Мягкие и гибкие живут, сухие и жесткие умирают».

5. В 7-й строке некоторые переводчики вместо эпитета «сильный» говорят о «негибком», «косном» войске. Ван Би поясняет: «Сильное войско творит бесчинства в мире и тем вызывает всеобщую ненависть, а потому не может победить».

6. В конце 8-й строки в списке Ван Би фигурирует малопонятный в данном контексте знак *бин* («войско»). Согласно Ван Би, его следует понимать так: «к нему прибавятся вещи». В списках Хэшан-гуна и Фу И стоит знак «вместе», «сообща», который некоторые комментаторы отождествляют со сходным по начертанию знаком «обнимать», «сдавливает». Хэшан-гун предлагает пояснение, сходное с толкованием Ван Би: «Когда дерево велико, ветки и листья совместно живут на нем». Дэцин, развивая это толкование, видит в образе дерева аллегорию «пустоты сердца» и поясняет: «Ветви и листья достигают согласия и расцветают благодаря тому, что их пронизывает жизненная сила. А потому пустотность сердца и мягкость будут внизу. Если же дерево сжимать и наклонять, оно станет жестким, и его сила будет внизу». Тем не менее традиционное толкование данной фразы не кажется убедительным. Добавим, что в мавандуйском тексте А здесь фигурирует знак «приходить к концу», «погибать», (он же употребляется во 2-й строке), а в тексте В – близкий ему знак «соперничать». Гао Хэн, основываясь на словаре «Эръя», утверждает, что эти знаки тождественны слову «сгорать». По мнению же большинства современных исследователей и публикаторов «Дао дэ цзина», вместо знака *бин* («войско») следует читать отчасти сходный с ним по начертанию знак «ломаться». Именно этот знак фигурирует в цитатах из «Дао дэ цзина», которые приводятся в даосских книгах

«Ле-цзы» и «Хуай Нань-цзы». М. ЛаФарг, стремясь добиться цельности фразы, употребляет в своем переводе слово «топор»: «Когда боевой топор слишком тверд, нельзя победить. Когда дерево твердо, приходит топор».

7. В мавандуйских списках в заключительной строке сказано: «Мягкое, слабое и маленькое будет внизу». Образы в двух последних строках Ван Би трактует как «корень дерева», «ветви дерева». Подобное толкование не позволяет отдать предпочтение «мягкому и слабому». Хэшан-гун предлагает сходное пояснение, внося в него, правда, оценочный момент: «Большие деревья находятся внизу, маленькие деревья находятся вверху. Небесный Путь подавляет сильное и поддерживает слабое. Это следствие того, что таково само по себе».

8. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

Лао-цзы – на редкость вдумчивый наблюдатель жизни. Общеизвестные вещи служат ему поводом для раскрытия глубоких истин, о которых не догадываются обыкновенные люди. Мягкость и слабость не ценят в мире, где в чести сила и твердость. Но мягкость и слабость юной жизни навевают китайскому мудрецу мысль о внутренней расслабленности и некоей абсолютной уступчивости, в которых воплощается высшая полнота и гармония бытия, и, следовательно, вечное движение, свобода, не столько даже жизнь, сколько *жизненность* духа. Это вечное ускользание живой жизни, подобное мягкому течению вод, и есть наша самая прочная основа. Основа наших творческих сил: то, что надежнее всего, способно дать самые неожиданные результаты. Мы ближе всего к себе как раз тогда, когда мы необычнее, даже фантастичнее всего. Но такой путь к «обретению себя» посредством преодоления себя нужно начинать с простого совета, который служит темой данной главы в комментариях Хэшан-гуна: «Бойся быть сильным». Воистину силен тот, кто знает бессилие всякого насилия.

Комментарий Люй Хуэйцина: «Путь сам по себе не имеет форм и ничему не противоборствует. Тогда весь мир придет к мягкости и расслаблению, а люди и не заметят этого. Потому, если говорить общепонятными образами, человек, пока он жив, мягок и нежен, а когда умирает – тверд и напряжен. Выходит, что все имеющее форму умирает, когда оно твердо, и живет, когда оно мягко. Что же говорить о Пути, который формы не имеет? Небо благодаря тому, что оно есть воздух, находится вверху, а Земля вследствие того, что она обладает формой, находится внизу. Воздух мягок и

податлив, форма тверда и неуступчива. Подданные своими действиями служат верхам. Государь своим надеянием оберегает низы. Посему твердое и прочное находится внизу, а мягкое и нежное находится вверху. Так можно знать, что мягкое и нежное одолевает твердое и сильное».

Комментарий У Чэна: «На войне показывать слабость своего войска – это глубокомысленная хитрость. Если противник недооценит мои силы и отнесется ко мне несерьезно, я одержу победу. Если же я буду показывать свою силу, это легкомысленное бахвальство. Противник тщательно приготовится к битве, и я не смогу победить. Правила стратегии требуют: когда противник приближается, надо быть скромным, как юная девушка. А когда он откроет дверь, надо бросаться, как вырвавшийся на свободу заяц, чтобы противник не успел ничего предпринять.[34] У дерева слабая и раскачивающаяся часть – это верхушка и ветви, а то, что прочно стоит, – это нижняя часть ствола. Войско подобно дереву: сильное войско, которое будет побеждено, – это нижняя часть дерева. А то, что противник не сможет одолеть, – это верхняя часть дерева. Отсюда можно знать, как человеку следует вести себя. Слабое и нежное все люди почитают и позволяют им находиться наверху».

LXXVII

Небесный Путь – это как натягивание на лук тетивы:
Верхний край надо опустить вниз,
Нижний край надо поднять вверх.
Если слишком длинно, укоротить, если слишком коротко, удлинить.
Так и Путь Небес: отнимает лишнее и прибавляет недостающее.
Путь же людей не таков:
Отнимают недостающее и добавляют к тому, что в избытке.
Кто способен, имея излишек, отдать его миру?
Только человек Пути.
Вот почему премудрый человек
Действует – и не держится за сделанное,
Имеет успехи – и не привязан к ним,
И не имеет желания показывать свою мудрость.

Примечания к переводу

1. По поводу начального пассажа главы, который настолько ясен, что едва ли требует комментария, Хэшан-гун поясняет: «Небесный Путь сокрыт и незрим, поэтому прибегают к образам вещей, чтобы поведать о нем».

2. Строка 5 в мавандуйских списках начинается словом «Поэтому...». Комментарий Хэшан-гуна гласит: «В Небесном Пути высшее – это срединность и согласие».

3. Строку 7 Хэшан-гун комментирует: «Люди в свете отнимают у бедных и преподносят богатым, берут у слабых и передают сильным».

4. Строка 8 в обоих мавандуйских списках гласит: «Кто способен, имея излишек, отдать его Небу». Скорее всего, мы имеем дело с результатом ошибки переписчика, забывшего написать последний знак в слове «Поднебесная». Впрочем, мавандуйский вариант тоже не лишен смысла. Р. Хенрикс высказывает ничем не подкрепленное предположение, что изначально фраза могла читаться следующим образом: «Кто способен, имея излишек, отдать его тому, кто ничего не имеет?»

5. Строка 12 встречается также в главах II, X и LI. В мавандуйских списках она записана несколько иначе: «Действует и не владеет сделанным». Хэшан-гун комментирует: «Премудрый человек претворяет совершенство, но не ждет награды».

6. Строка 13 также с небольшими изменениями повторяет строку в гл. II. В начале заключительной строки в мавандуйском списке В (текст А не поддается прочтению) добавлены слова: «Если так, то...». Комментарий Хэшан-гуна к заключительной сентенции гласит: «Он не хочет, чтобы люди знали о его мудрости, утаивает свои заслуги и не присваивает славу, ибо боится, что Небо отнимет у него все лишнее». Как замечает Цзян Сичан, слово «мудрость» (*сянь*) употребляется в «Дао дэ цзине» как синоним слова «богатство». Такая трактовка согласуется с комментарием Хэшан-гуна. Согласно разъяснению Ван Би, здесь подразумевается человек, который, «будучи полным, может быть совершенно пуст, может отнять от наличного, чтобы восполнить отсутствующее, смирить свое сияние и уподобиться праху. Премудрый человек, обладая Путем, не хочет показывать свою мудрость, ибо он не желает нарушить равенство в мире».

7. По данным Чжу Цяньчжи, в этой главе рифмуются строки 1 – 4, а также 9 – 10.

Комментарии

Не бывает мудрости без сокровенной глубины знания. Здесь эта глубина предстает как несходство «Небесного Пути» и «путей

людских». Работа Небес заключается в том, чтобы уравновесить противоположности и устранять все излишнее; в ней воплощается, как мы уже знаем, *путь срединности*. Поэтому тот, кто следует Небу, во всех вещах прозревает нечто *иное*. Человеческая же правда – это произвол и, следовательно, всегда означает нечто крайнее и чрезмерное: прибавление к тому, чего и так имеется с избытком, и уменьшение того, чего не хватает. Мудрый укореняется в Небесной истине и потому способен отдавать все лишнее (а лишнее в действительности – это *все, что имеется*). «Потеряв себя», он становится свободным от путей людских. Поскольку он не предпринимает никаких субъективных действий, он, разумеется, не отождествляет себя с содеянным.

Комментарий Лу Сишэна: «В “Книге Перемен” сказано: “Путь Неба устанавливается силами Инь и Ян. Ян поднимается вверх, Инь опускается вниз. Когда Ян поднимается до предела, Небо опускается, когда Инь опустится до предела, Земля поднимается. Так опускается то, что вверху, и поднимается то, что внизу. Только Путь может отнять от того, что имеется в избытке, и передать туда, где не хватает. Согласно “Книге Перемен”, отнять от низшего и передать высшему называется “потерей”, а отнять от высшего и передать низшему называется “прибытком”. Низ – это основа. Вот почему в мире премудрого человека называют ни на что не похожим”».

Комментарий Люй Хуэйцина: «Путь Неба – это только надеяние. Там, где надеяние, нет ничего личного. А там, где нет ничего личного, устанавливается равенство. Небесный Путь не нарочно сгибает то, что вверху, и поднимает то, что внизу. Он полагается на то, что таково само по себе в вещах. В таком случае то, что вверху, не может не опуститься вниз, а то, что внизу, не может не подняться. Мудрец берет за образец Небо – и только».

Комментарий Вэй Юаня: «Небесный Путь ненавидит стяжательство и любит уступчивость подобно тому, как лук теряет свои свойства, если его всегда держать расправленным. Тот, кто находится вверху, должен умалить себя – и тогда находящийся внизу возвысится. Тот, кто имеет в избытке, должен отдать – и тогда сжавшийся распрямится».

LXXVIII

В целом мире нет ничего мягче и слабее воды,
Но вода лучше всего побеждает то, что прочно и твердо,
Ибо ничто не может ее изменить.
То, что слабое одолевает сильное, а мягкое – твердое,

Знает весь мир, а исполнить никто не может.
Вот почему премудрые люди говорили:
Кто берет на себя грязь царства,
Может быть господином его алтарей.
Кто берет на себя несчастья царства,
Может быть повелителем мира.
В прямых речах все говорится словно наоборот.

Примечания к переводу

1. По поводу первых двух строк Хэшан-гун поясняет: «Вода мягка и слаба, в круге она круглая, в квадрате – квадратная. Если преградить ей путь, она остановится, направить ее куда-то – она потечет. Вода может просачиваться в гору и проходить сквозь скалу, она точит железо и стирает бронзу. Ничто не может добиться большего успеха, чем вода».

2. В отношении 3-й строки в комментаторской литературе существуют три интерпретации. Ван Би, Хэшан-гун, Сюань-цзун толкуют ее следующим образом: «Ничто не может заменить воду». Согласно другой интерпретации, иероглиф *и* («изменить») имеет здесь значение «относиться пренебрежительно», то есть к этому «нельзя относиться с пренебрежением». Третий вариант представлен, например, в комментарии Люй Хуэйцина, который пишет: «Хотя вода способна изменяться без конца, она никогда не утрачивает то, что делает ее водою». Подобное прочтение, принимаемое большинством современных толкователей (и подтверждаемое, в частности, текстом на каменной стеле), кажется более значимым: речь в нем идет о предельной мягкости как неизменной природе воды. Правда, К. Ларр берет в этом толковании именно мысль об изменчивости воды и переводит: «Небытие в воде делает ее изменчивой». По мнению Ма Сюйлуня, 2-ю и 3-ю строки следует переместить в главу XLIII.

3. Строки 4 и 5 в мавандуйских списках переставлены местами, а в 4-й строке вместо слова «мягкий» сказано «вода».

4. По поводу 5-й строки Хэшан-гун поясняет: «Ибо стесняются быть униженными, а любят силу». В мавандуйских списках эта глава содержит противительный союз «а», отсутствующий в традиционном тексте.

5. Строка 6 в мавандуйских списках содержит дополнительный знак «говорить», что позволяет перевести ее следующим образом: «Суждения премудрых людей гласят...».

6. В комментарии Хэшан-гуна к 7-й строке говорится: «Если государь способен принять на себя грязь царства подобно тому, как море вбирает в себя мелкие потоки, он навеки сбережет алта-

ри царства» (имеются в виду алтари духов Земли и Пяти злаков, считавшиеся символом благоденствия государства). Янь Цзунь понимал «грязь» в этом контексте как нечистоты. Во многих западных переводах «грязь» трактуется более отвлеченно как «унижение», «позор».

7. Заключительную сентенцию многие китайские ученые прошлого столетия считали выпадающей из контекста. По мнению Гао Хэна, она представляет собой позднейший комментарий, слившийся с основным текстом. Некоторые ученые рассматривают ее как начальное изречение следующей главы.

Тем не менее, присутствие этой фразы именно в конце данной главы засвидетельствовано мавандуйскими списками. Очевидно, данное суждение является своеобразным заключением к двум предыдущим, парадоксальным по своему смыслу строкам. Такой вывод в особенности подкрепляется мавандуйскими текстами. Комментарий Хэшан-гуна к последней строке гласит: «Здесь высказаны прямые слова, а люди в свете того не знают и думают, что в них говорится все наоборот». В оригинале употреблен знак *фань*, который в главе XL обозначает «действие Пути» как «возвращение» или «обратное» действие. В данном случае речь идет, очевидно, о том, что истинное совершенство предстает как униженность. Люй Хуэйцин в качестве примера такого суждения приводит слова древнего царя Чэн Тана: «Преступления во всех пределах мира лежат на мне одном». Су Чэ принадлежит общепринятое среди позднейших комментаторов разъяснение: «Прямые слова согласуются с Путем, но противоречат мнениям света». Дэцин переинтерпретирует эту формулировку: «В мире согласующиеся с Путем прямые речи считают противоречащими ему». Наконец, Сюань-цзун вводит в эту сентенцию временное измерение: «Кажется, что прямые речи поначалу идут наперекор свету». В ряде переводов предлагается несколько иное прочтение этой строки: «Правильные суждения кажутся своей противоположностью». Вариант А. Е. Лукьянова: «Истинное высказывание кажется парадоксом».

8. В этой главе рифмуются строки 4 – 6, 7 – 8, 9 – 10. Кроме того, в строках 4 и 11 имеется внутренняя рифма.

Комментарии

Легко ли осуществить на деле «простые истины» Лао-цзы? Не труднее, чем воде течь туда, куда она стремится сама собой, обтачивая по дороге массивные валуны, подмывая скалы, просачиваясь сквозь самый прочный гранит. Кроме того, вода – образец непреклонной воли и неистощимого терпения, которые делают

такой сильной слабую во всех других отношениях женщину. Существует только одно, для подавляющего большинства людей совершенно непреодолимое препятствие для того, чтобы мы могли стать подобными воде: наша гордыня. Почему я должен делать эту скучную работу? Почему я должен отвечать за неустройство окружающей жизни? Но все-таки не обязательно обладать мудростью Лао-цзы для того, чтобы понять простую истину: только тот, кто умеет быть внизу, кто познал в себе самого ничтожного человека в мире, достоин быть господином мира. Тема данной главы, как она определена еще у Хэшан-гуна, – «Положись на доверие».

Комментарий Ли Чжи: «Нападая твердым на твердое, можно добиться победы, но это твердое непременно сломается. Поэтому нападать на твердое лучше всего посредством мягкого. Мягкое не ставит срок для победы, но побеждает само собой. Поэтому сказано: “Его нелегко изменить”. Быть правителем Поднебесного мира и сделать так, чтобы во всех четырех пределах не было злых людей, невозможно. Даже если очень хотеть искоренить их, это будет напрасный труд. Получается поэтому как бы нечто противоположное прямым речам, но на самом деле это и есть прямые слова в мире. Тут следует тщательно поразмыслить».

Разъяснение Цао Синьи: «Лао-цзы назвал воду высшим благом. Если говорить в понятиях Пяти стихий, Небо первой породило воду, и вода среди них стоит на первом месте. Люди должны помнить о примере мягкости и слабости воды и понимать, что вода обладает необычайной внутренней силой. Никакая сила не может изменить природу воды. Тот, кто способен принять на себя унижение, находится как будто ниже других, а на самом деле стоит выше всех. Более того, нельзя ни на мгновение отречься от питающей жизнь силы воды. Кто сделает так, тот погибнет».

LXXIX

Когда мирятся после большой ссоры,
Непременно остается обида.
Как можно счесть это благом?
Вот почему премудрый человек держит левую часть
договора
И ничего не требует от других.
Человек совершенства будет блюсти договор,
Человек без совершенства будет собирать подати.
«Небесный Путь не выказывает пристрастия,
Но он всегда с добрым человеком».

Примечания к переводу

1. В начальной строке сказано буквально: «большого гнева», «большого возмущения». Согласно Хэшан-гуну, речь может идти об убийстве или нанесении увечья, которые караются смертью преступника или нанесением ему увечья, что не может рассеять чувство возмущения и обиды «в добром человеке». Ван Би комментирует несколько иначе: «Если договор не исполняется, может вспыхнуть большой гнев. Даже если уладить дело по-доброму, чувство обиды все равно не пройдет». Ли Янь видит в этой сентенции наставление для духовного совершенствования: мудрый не должен никому «выказывать пристрастия, и тогда он ни на кого не будет таить обид». По мнению У И, «большая ссора» (или «большая беда») относятся к тираническому правлению.

2. По поводу 4-й строки Хэшан-гун поясняет: «Здесь говорится о том, что, даже если недоволен один человек, Небесный разум все равно утрачен. Как можно в таком случае по-доброму уладить ссору?»

3. *Левая часть договора.* В древнем Китае контракты писались на двух половинках бамбуковой дощечки. Должник записывал свой долг на левой половине, а кредитор – на правой. Соответственно, обязанностью должника было точное соблюдение условий договора, и он не имел права выдвигать какие-либо требования к кредитору. Согласно разъяснению Хэшан-гуна, главная добродетель мудрого – безупречное доверие, не подкрепляемое какими-либо документами. В комментаторской традиции эта фраза толкуется двояко: согласно одному взгляду, в «счастливых» делах благоприятна левая сторона (см. главу XXXI); согласно другому толкованию, мудрый добровольно выбирает приниженное положение. Чжэн Ляншу предположил даже, что жители Чу считали почетной левую сторону. Между тем в мавандуйском тексте А (но не в тексте В) написано, что мудрый «владеет *правой* частью». Вполне возможно, что это разночтение, как полагает Сюй Каншэн, является результатом ошибки переписчика. Р. Хенрикс, однако, склонен считать аутентичным именно такой вариант, предполагающий, что мудрец (по китайским представлениям, обязательно правитель) имеет власть над людьми, но не пользуется ею. Аналогичным образом понимает данную фразу К. Ларр. Интересно, что Чжан Чжунъюань придерживался подобной трактовки еще до обнаружения мавандуйских манускриптов. В свете этого прочтения А. А. Маслов отчасти перетолковывает оригинал: «Мудрецы, беря в руку левую часть бирки, не требовали взыскания долгов с народа». А. Е. Лукьянов предлагает еще более отвлече-

ченный вариант: «Совершенномудрый человек, соблюдая договор, не взыскивает с людей».

4. Строка 6 в мавандуйских списках начинается со слова «Поэтому...».

5. В 7-й строке имеется в виду существовавший в чжоускую эпоху особый порядок сбора податей в виде десятинного налога (чэ). Поскольку сборщик податей только отбирает у других, а сам ничего не дает взамен, его занятие не предполагает отношений доверия, которое внушает «человек совершенства». Комментарий Хэшан-гуна: «Правитель, не обладающий совершенством, доверяет только имея расписки, а потому теряет власть над людьми». Ван Би кратко замечает, что «собирать подати – это упущение правления».

6. Суждение о «беспристрастности» Неба в 8-й строке созвучно высказыванию о том, что «Небо и Земля не обладают человечностью» (см. главу V). Как отмечает Гао Мин, заключительная сентенция главы в несколько измененном виде встречается в других памятниках той эпохи и, возможно, была распространенной поговоркой. Сходное изречение присутствует также в гл. XLII. Ли Сичжай поясняет последнюю строку следующим образом: «Небесный Путь не выказывает пристрастия, но никогда не отходит от добра».

7. В этой главе рифмуются строки 1 – 3, 6 – 7, 8 – 9.

Комментарии

Люди ссорятся и мирятся, спешат помочь другому, а потом... сожалеют об этом. Но если только реагировать на происходящее, разрешать конфликты лишь после того, как они примут открытую форму, невозможно ни достичь подлинного мира, ни сделать действительно доброе дело. Лао-цзы советует не торопиться, но и не быть беспечным, а спокойно и последовательно искать в себе незыблемое основание добродетели. Такая основа есть, и отыскать ее не так уж трудно – нужно только полностью отринуть себялюбие, отстраниться от той иллюзии своего «я», которая питает наши ненасытные вожделения. Все люди – дети одной матери, и в жизни нам нечего выбирать. Верной опорой мудрому станет само Небо – не потому, что оно выказывает ему особое благоволение, а просто потому, что мудрец пожинает то, что сам сеет. Земное же выражение совершенства мудреца есть безупречное доверие, которое он внушает всем людям. Мудрец – порука всего благого, что есть в мире. Соответственно, традиционное название этой главы – «Доверие к договору».

Комментарий Су Чэ: «Возмущение происходит от безрассудства, а безрассудство происходит от природы. Кто познал природу, тот не ведает безрассудства. Чему же тут возмущаться? Когда, не зная, как устранить корень, пытаются уладить дело с ветвями, то, даже если по виду есть согласие, внутри все равно кипит возмущение. Тогда заключают договор, чтобы пресечь противоборство. Мудрец имеет ту же природу, что и все люди, но он показывает свою природу другим, чтобы они знали, как искоренить безрассудство и вернуться к своей природе. Небо не оказывает никому особого благоволения, но “всегда с добрым человеком”. Это потому, что мудрец не имеет в договорах своего личного интереса».

Комментарий Чэн Сюаньина: «Здесь, говорится о наличии и отсутствии, приятном и неприятном и прочих противоположностях. Даже если отрешиться и от наличия, и от отсутствия, мы все равно будем держаться взгляда: “Ни наличия, ни отсутствия”. Совместить противоположности и достичь Срединного Единства – это только “первое сокрытие”. Здесь еще нет “второго сокрытия”. Премудрый человек воплощает в себе Путь, соединяет в пустоте действие и бездействие, поднимается над всеми суждениями. Вот почему он обретает жизнь вечную».

Комментарий Дэцина: «Здесь говорится о благодеянии отсутствия помышлений у мудрого. Он только дает другим и ничего не требует взамен. А если жить помышлением о выгоде, из милости родится гнев, из гнева родится милость. Даже уладив большую ссору, требуют удовлетворения. А когда его не дают, неизбежно появляется возмущение. Премудрый человек не требует возмездия, и в этом он подобен тому, кто владеет левой половиной договора он как будто не владеет даже тем, что имеет. Он теряет в человеческом, но приобретает в небесном. Ибо ему подают не люди, но само Небо. Это называется “все, идущее от Неба, – выгода”. Но разве обыкновенным людям легко понять это?»

LXXX

Лучше царству быть маленьким, а населению – редким.
Пусть у людей будут десятки и сотни орудий,
Но пользы от них искать не нужно.
Пусть люди будут почтительны к смерти
И не уезжают далеко от дома.
Даже если есть лодки и повозки, пусть на них никто не ездит.

Даже если есть пики и стрелы, пусть никто не берет их в руки.

Пусть люди завязывают узелки вместо письма.

Пусть люди наслаждаются едой и любят свою одежду,

Имеют покой в своем жилище и радуются своим обычаям.

Пусть будут видны соседние селения

И оттуда доносятся лай собак и крик петухов.

А люди до самой старости и смерти друг с другом не знаются.

Примечания к переводу

1. По поводу первой строки Ван Би разъясняет: «Даже маленькое царство с редким населением еще можно вернуть во времена древности, что же говорить о большом государстве с многочисленным населением? Поэтому маленькое царство приведено здесь для примера». Комментарий Ван Би явно искажает мысль Лао-цзы: речь идет о некоем идеальном состоянии общества, где люди живут спокойной, самодостаточной жизнью, не побуждающей их искать что-либо на стороне или даже «возвращаться в древность». Комментарий Хэшан-гуна ближе к истине: «Премудрый человек, даже если он управляет большим государством, относится к нему как к малому царству, воспитывает скромность и бережливость, пресекает излишества и роскошь...».

2. Строку 2 Я. Дуйвендак переводит: «Пусть даже будут орудия для десятков и сотен человек». Некоторые китайские ученые (Ху Ши, Гао Мин), а также переводчики трактуют выражение «десятки» и «сотни» как «в десятки и сотни раз больше». В списках Хэшан-гуна и Янь Цзуня в этой строке между знаками «сто» и «орудия» стоит слово «люди», и в результате Хэшан-гун разбивает строку надвое, получая, согласно его толкованию, две фразы: 1) «Люди имеют десятки и сотни слуг, но знатные и презренные друг на друга не посягают»; 2) «Люди не пользуются своими орудиями». Мнение Хэшан-гуна представляется совершенно произвольным. Перевод этой строки основывается на ее трактовке в комментарии Ван Би и практически всеми современными переводчиками. Некоторые исследователи (в частности, Юй Юэ, Р. Хенрикс, А. А. Маслов, А. Е. Лукьянов) полагают, что речь идет не о «земледельческих» (как сказано у Хэшан-гуна) или прочих орудиях, а об оружии, так что Р. Хенрикс переводит эту фразу следующим образом: «Пусть будет оружие для “десятков” и “сотен”, но не пользуйся им». Однако, как указывают Си Тун и Чжу Цяньчжи,

в древности было принято считать различные предметы по десяткам и сотням. К тому же о ненужности использования оружия говорится ниже. По мнению Чжу Цяньчжи, оба толкования приемлемы. Ряд японских текстологов (Ямамото, Коянаги и др.) видят здесь упоминание о «человеческих талантах». Данная трактовка, которой среди отечественных переводчиков придерживается И. И. Семененко, плохо согласуется с контекстом.

3. Некоторые западные переводчики рассматривают две части 4-й строки как одно предложение. Так поступает, например, К. Ларр: «Пусть люди боятся умереть во время путешествия». Однако и Ван Би, и особенно Хэшан-гун рассматривают две части этой фразы как самостоятельные высказывания. В мавандуйских списках данная строка выглядит иначе и может быть прочитана следующим образом: «Пусть люди будут почтительны к смерти и держатся подальше от прощания» (в списке В сказано: «подальше от странствия»). Возможно, мы имеем дело с ошибкой переписчика, а, возможно, как предполагает Р. Хенрикс, речь идет о том, чтобы «отставить подальше мысль о прощании» (в смерти?). По мнению же Сюй Каншэна, мавандуйский текст не отличается по смыслу от традиционного варианта.

4. По поводу 7-й строки Хэшан-гун высказывается кратко: «Не будет обиды и ненависти в мире».

5. Комментарий Хэшан-гуна к 8-й строке гласит: «Люди откажутся от писем, вернутся к простоте и будут доверять друг другу без расписок».

6. А. Грэхэм обращает внимание на то, что заключительная часть этой главы (строки 8 – 13) приводятся Сыма Цянем как описание блаженных времен мифического правителя Шэньнуна, родоначальника земледелия. По мнению А. Грэхема данный пассаж восходит к учению так называемой «школы земледельцев».

7. По поводу концовки главы Хэшан-гун кратко поясняет: «У людей не будет страстей и желаний». Ван Би помещает аналогичный комментарий. Таким образом, оба комментатора связывают любовь к путешествиям с желанием извлечь какую-то выгоду для себя. Пояснение Сюань-цзуна: «И там, и здесь царит довольство и нет никаких стремлений».

8. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

«Правдивые слова кажутся своей противоположностью». Многие отважатся, как это сделал Ван Би (см. выше примеч. 1), признать в нарисованной Лао-цзы картине идеального общества реально выполнимый проект общественного устройства. Чэн Сю-

аньин, например, увидел в упоминаемом здесь государстве аллегория сердца, а в орудиях, которыми не следует пользоваться, – намек на органы чувств, неспособные доставить правильное знание о мире.

Считать ли даосскую «утопию» полемической альтернативой существующим порядкам? Все, что мы знаем о Лао-цзы, не дает оснований так полагать. Но есть еще одна версия: принять эту поэтическую утопию, сложенную из образов столь же натуралистических, сколь и ирреальных, откровенно символических, за правдивое свидетельство о покое и радости просветленного, то есть целомудренного духа, который обретает полноту в саморассеивании (отчего его жизнь не поддается изложению). Речь идет о полной гармонии человеческого сознания и бытия или даже, точнее, быта, когда в обществе нет никакой почвы для соперничества и, следовательно, в нем нет ни злобы, ни насилия, ни тоски. Этот опыт внутреннего «совершенства» или, как выражался Чжуан-цзы, «Небесной освобожденности», формирует особый язык *выразительного безмолвия*: люди, живущие так, «не знают друг с другом» (Лао-цзы), «не угождают друг другу» (Чжуан-цзы). Правда их жизни выражается в абсолютно «ином» – ином даже по отношению к «инаковости» Неба или смерти. Недаром, согласно некоторым спискам, жители утопии Лао-цзы, не желая «знаться друг с другом», в равной мере «никогда не прощаются друг с другом». Метафора лжет о себе и так выдает истину. Правда Пути – это вечно ускользающая граница всех «жизненных миров» человечества, мерцание «образа без образа», незримый исток и скрытое завершение самых простых и самых долговечных упований сердца. Но также знак цельности человеческой практики, которая не отрицает «предметной деятельности», но и не подчиняет ей человеческий дух. Этой главе традиция дала название «Одинокое бытие»: таков принцип *разсоциализирующей социальности* Лао-цзы. Даосский патриарх рисует образ общества, которое совершенно реально и не может не быть именно в своей *невозможности*. Здесь «забвение себя» – акт в высшей степени безответственный – подтверждает великую ответственность человека перед миром.

Комментарий Янь Цзуня: «Мудрец, управляя маленьким царством, превращает беду в счастье, а опасность – в покой. Он богат лодками и повозками и имеет крепкое воинство. Он может, а не делает, знает, но ничего не предпринимает, скрывает себя и устраняет все прелести. Он просто трудится, а потом отдыхает, летом носит один халат, зимой надевает поверх второй. У него все есть, а кажется, что ничего нет. Ибо он все устраивает посредством Пути, все охватывает Совершенством и един с людьми».

Комментарий У Чэна: «Лао-цзы жил во времена упадка династии Чжоу, когда большим государством с многочисленным населением было уже трудно управлять. Нужно было иметь маленькое царство и немного народа, чтобы люди не смотрели по сторонам, а были довольны собой. Если люди никуда не отправляются, они и не имеют нужды в лодках, повозках и оружии. А если восстановить древний порядок завязывания узелков, не понадобится заключать письменные обязательства. Тогда всякая пицца будет казаться сладкой, а всякое платье – красивым. А люди будут заботиться только о своей земле».

LXXXI

Правдивые слова не ласкают слух.
Ласкающие слух речи не правдивы.
Добрый человек не искусен в спорах.
Тот, кто искусен в споре, – не добрый человек.
Знающий человек не нагружен знаниями.
Тот, кто нагружен знаниями, – не знающий человек.
Премудрый человек не накапливает.
Чем больше он отдает другим, тем больше имеет сам.
Путь Неба – приносить пользу и ничему не вредить.
Путь мудрого – действовать и не мешать другим.

Примечания к переводу

1. В начальной строке сказано буквально «Заслуживающие доверия слова не красивы». В английских переводах говорится также «сладкие», «приятные» (*sweet*) или «манерные», «нарочитые» (*showy*). Хэшан-гун поясняет, что «заслуживающие доверия слова лишены красоты, просты и безыскусны». Ван Би предлагает более отвлеченное толкование: «Слова, внушающие доверие, не красивы. Их существо – в правдивости. Искусные мыслители не спорят. Их основа – первоизданная цельность (Цельный Ствол)». Юй Юэ предлагает читать первые две строки иначе: «То, что вызывает доверие, не красиво. То, что красиво, не вызывает доверия».

2. Строки 3 – 6 в мавандуйском тексте В (текст А в этом месте не поддается прочтению) заметно отличаются от традиционного варианта. Они гласят:

Те, кто знает, не нагружены знаниями.
Те, кто нагружен знаниями, не знают.

Тех, кто добр, немного.
А тех, кого много, не добры...

И Д. Лау, и Р. Хенрикс трактуют две последних строки следующим образом: «Тот, кто добр, не имеет много. А тот, кто имеет много, не добр».

3. Перевод 4-й строки основывается на толковании Хэшан-гуна, который трактует слово «спорить» как «умение искусно говорить».

4. В 7-й строке выражение бу бо (в переводе «не нагруженный знаниями») Хэшан-гун трактует как «удержание одного начала». Ван Би дает сходное объяснение: «достигающий предела в одном». Таково же толкование Су Чэ: «Премудрый человек обнимает единое – и только». Мудрость Лао-цзы есть именно сохранение полноты всеединства.

5. Перевод 8-й строки соответствует ее общепринятому толкованию китайскими текстологами и западными переводчиками. Согласно Ван Би, к мудрецу, умеющему все отдавать, «все приходит». Р. Хенрикс предлагает несколько иную версию: «Израсходовав все, что имел для других, он имеет даже больше». Комментарий Хэшан-гуна: «Чем больше он делает для других, бескорыстно одаривая их и распространяя совершенство, тем больше сам наделен совершенством». Люй Хуэйцин напоминает в этой связи, что мудрец у Лао-цзы «как будто ни на кого не похож».

6. Строка 10 в мавандуйском списке В начинается со слова «Поэтому...». Комментарий Хэшан-гуна гласит: «Небо порождает всю тьму вещей, любовно вскармливает их и дает вырасти, ничему не причиняя вреда». Разъяснение Ван Би: «Когда наследуют пользе, проистекающей от Неба, не вредят друг другу».

7. Перевод заключительной строки у Чжан Чжунъюаня: «Путь, которому следует мудрый, состоит в том, чтобы трудиться и не требовать признания». По мнению Ма Сюйлуня, эту фразу следует перенести в главу LXXVII. Комментарий Ван Би: «Те, кто следует небесной выгоде, друг друга не ранят». Согласно разъяснению Люй Хуэйцина, не соперничает тот, кто сумел свои действия преобразить в недеяние, а свое «я» превратить в «не-я».

8. В этой главе рифма отсутствует.

Комментарии

В этой заключительной главе как будто суммируется самое существенное в учении Лао-цзы – недаром Хэшан-гун дал ей название «Проявление действительного» (впрочем, в мавандуйских текстах две последние главы помещены между главами LXVI и LXVII традиционного списка). Как бы то ни было, для Лао-цзы в

жизни есть нечто реальное и подлинное, скрытое за всеми условностями человеческих мнений, но наполняющее каждый миг сознательного и вольного существования. Есть понимание, которое предшествует всем понятиям, и есть действенность, без которой не случается ни одна метаморфоза жизни. Лао-цзы ведет речь о *первых* вещах, которые делают возможными и сознание, и человеческую деятельность. Он говорит о пространстве духовного свершения, где все отдается, но никто ничего не присваивает, где никто ничем не владеет – и ничего не теряется. Совершенен тот, кто приобретает, теряя, и, значит, – тот, кто сумел претворить в себе *всеобщего предка*. Подвижник Пути, заявляет Лао-цзы, накапливает, ничего не откладывая впрок. Он знает, что нет ничего более успешного, чем разделить успех с другими. Его часто считают безумцем, но правильнее сказать, что он живет без-умственно, понимая это в духе афоризма Э. Сьорана: «Только безумец способен переходить от сна к яви, ничего не теряя».

Комментарий Цзяо Хуна: «Некоторые говорят, что книга Лао-цзы позволяет читателям познать его учение, и потому в ней явлена великая красота. Эта книга досконально рассматривает сущность всех вещей, и потому в ней доказывается великая истина. Однако эти люди не знают, что есть истина, которая лишена красоты, и есть истина, которую нельзя выявить доказательствами. И есть великая мудрость, которая не имеет ничего общего с нагруженностью знаниями. Почему? Потому что пять тысяч слов книги Лао-цзы повествуют о Пути не-накопления. Там, где ничего не накапливается, сердце не имеет за что зацепиться. Когда накапливают, не накапливая, это значит, что говорят, не говоря. А если следовать Пути накопления и быть привязанным к своему мнению, чем больше будешь говорить, тем более ничемными будут твои речи. Такие люди не следуют Пути Неба. Следовать Пути Неба означает приносить пользу другим и не вредить им. Путь мудрых в том, чтобы действовать и не соперничать. Если уяснить эти истины, можно больше чем наполовину понять Лао-цзы. Тогда останется только “забыть слова” и постигать сердцем, с усердием читая эту книгу».

Примечания

1

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

2

Lao-Tzu. Te-Tao Ching. Translated with an introduction and commentary by R. G. Henricks. NY: Ballantine Books, 1989. P. XV.

3

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

4

Новейшие исследования рифмованных пассажей в «Дао дэ цзин» подтверждают их близость системе рифм в древнейшем китайском каноне «Книга Песен». Эти пассажи могут восходить ко времени жизни Конфуция. См.: Лю Сяогань. Лао-цзы. Тайюэй, 1986. С. 14–17.

5

Chan Alan K. L. Two Visions of the Way. A study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu. Albany: State University of New York Press, 1991. P. 119.

6

Шишо синьюй (Новое изложение рассказов, в свете ходящих). Гл. VI, 63. Cf. A new account of tales of the world. Tr. by R. B. Mather. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. P. 124. Многие высказывания, включенные в это собрание анекдотов из жизни ученой элиты тех времен, кажутся экспромтом, шутливыми или полемическими репликами, но в китайской традиции они обре-

ли весомость классических оценок.

7

Делез Ж. Различие и повторение. СПб, 1998. С. 156.

8

Ши Дэцин. Гуань лао чжуан инсян лунь (О влияниях Лао-цзы и Чжуан-цзы). Тайбэй, 1974. С. 37.

9

См.: Малявин В. В. Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового времени. М., 2000.

10

В оригинале употреблено широко известное у нас слово гунфу, которое в китайской традиции означает вершину духовного совершенствования, а если говорить конкретнее – ту чистую действительность, которая пронизывает все моменты актуализации реальности.

11

Ши Дэцин. Гуань лао чжуан инсян лунь. С. 45–46.

12

Интересно, что параллелизм афористического высказывания и анекдота свойствен литературной традиции другого важнейшего учения Китая – конфуцианства. См.: Малявин В. В. Конфуций. М., 2001. С. 33.

13

Waley A. The Way and its Power. London: Alien & Unwin, 1934. P. 99. А. Уэйли видит в «Дао дэ цзине» произведение поэта, который не заботится о логических связях понятий, всецело доверяясь мистической силе своего «внутреннего совершенства». Читая это собрание разрозненных изречений, пишет А. Уэйли, мы то и дело должны «с беспечностью пьяного перешагивать через пропасть, почти не сознавая, как мы попали на другой берег» (Там же. С. 96). Из этого вывода, как нетрудно видеть, выпадает внутренняя рефлексивность даосского автора, сопутствующая метаязыку канона. По той же причине трудно согласиться с мнением А. Уэйли (и многих других), который считает «Дао дэ цзин» «крайне полемичным произведением».

14

LaFargue M. The Tao of the Tao Te Ching. Albany: State University of New York Press, 1992. P. 197–199.

15

LaFargue M. The Tao of the Tao Te Ching. P. 208.

16

Согласно традиционным даосским формулам, «сердце содержит в себе еще сердце», «жизнь хранит в себе еще большую жизнь» и т. д. Столь же показателен характерный для даосской литературы сюжет о присутствии «еще одного мира» внутри священной пещеры или тыквы-горлянки, – традиционного символа универсума.

17

Толкованию Чэн Сюаньина близка предложенная недавно Р. Эймсом и Д. Холлом трактовка Пути как «поля», которое задает условия существования его отдельных «фокусов», соответствующих индивидуальным «совершенствам». В обоих случаях Путь предстает «отсутствующей основой» любой перспективы созерцания. Hall D., Ames R. Thinking from the Han. Self, Truth and

Transcendence in Chinese and Western Culture. Albany: SUNY Press, 1999. Подробнее о современных интерпретациях этой важной категории китайской мысли см.: От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. Ред. Л. Н. Ворох, А. И. Кобзев. М., 1998. Ряд западных исследователей продолжает настаивать на правомерности толкования дэ как «добродетели», особенно с учетом исходного латинского значения («мужество», «сила») этого слова. См.: Chan Wing-tsit (tr.). The Way of Lao Tzu. Indianapolis: Bobbs-Merrill 1963. P. 11–12.

18

Bachelard G. La poetique de la reverie. Paris, 1960. P. 125.

19

Castoriadis C. World in Fragments. Stanford University Press, 1997. P. 11.

20

Thome Y. Fang, The Chinese View of Life. Taipei: Linking, 1980. P. 99.

21

Обратим внимание на то, что у китайских мыслителей речь идет именно о сосуществующих и до некоторой степени даже соотнесенных друг с другом перспективах созерцания, соответствующих местонахождению в мире. Понятия «субъекта» и «объекта» появились в китайском языке лишь в XX веке и обозначаются словами «хозяин» и «гость», по-прежнему подчеркивающими взаимную обусловленность того и другого.

22

Г. Башляр отмечает нечто подобное в отношении мира грез, где «человек и мир пребывают в сообществе опасностей». И в другом

месте: «Грезящий не чувствует себя брошенным в мир. Скорее, мир предстает его гробом». Bachelard G. Poétique de l'espace. P. 163; его же: Poétique de la reverie. Paris, 1960. P. 135. О радостном приятии смерти как стихии творческой метаморфозы в даосизме см. заключительные сюжеты в гл. VI «Чжуан-цзы», а также рассказы о смерти жены Чжуан-цзы и самого философа (гл. XVIII и XXXII).

23

Лао-цзы. Обрести себя в Дао. С. 98.

24

Напомним, что «рассеивание» (*сань*), «разграничивание» (*цзи*) считалось в китайской традиции творческим принципом.

25

Фрагменты комментария к «Дао дэ цзину» танского знатока военной стратегии Вэн Чжэня см. в книге: Китайская наука стратегии. Сост. В. В. Малявин. М., 1998. С. 21–26.

26

Отметим, что такое интеллектуальное знание входит в число главных добродетелей конфуцианства, а в древних книгах по военной стратегии объявляется первым достоинством полководца.

27

В тексте не поддаются прочтению три знака. Возможно, здесь сказано: «подкрепили друг друга».

28

См.: Малявин В. В. Сумерки Дао. Китайская культура на пороге Нового времени. М., 2001. С. 113–114.

29

Традиционное в древнем Китае истолкование понятия совершенства, основанное на принципе омофонии.

30

По предложению У И знак «отбрасывать» заменяется на сходный по начертанию и звучанию знак «помещаться», «пребывать».

31

Так Конфуций определял заслуги мудрых царей древности, служивших для него образцом высокой «человечности».

32

Здесь цитируется древний комментарий к «Книге Перемен».

33

По предложению Юань Баосиня, знак «прямой» заменяется на знак «войско».

34

Здесь упоминаются классические постулаты китайской военной стратегии, представленные в военном каноне «Сунь-цзы». См.: Китайская военная стратегия. Сост. В. В. Малявин. М., 2002. С. 197.