



ПИСАТЕЛИ
И УЧЕНЫЕ
ВОСТОКА

В. В. Малявин

ЧЖУАН-ЦЗЫ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы

ПИСАТЕЛИ
И УЧЕНЫЕ
ВОСТОКА

В. В. Малявин

ЧЖУАН-ЦЗЫ

Москва 1985

Редакционная коллегия

А. С. Герасимова (секретарь), Г. Ф. Гирс,
 Л. Ф. Керцелли, Е. А. Лебедев, А. Д. Литман,
 Ю. М. Нагибин, Н. И. Никулин, Б. А. Розенфельд,
 В. И. Семанов, В. Ф. Сорокин, Э. Н. Темкин,
 Н. Т. Федоренко, В. В. Цыбульский,
 Е. П. Чельшев (председатель), П. М. Шаститко,
Л. З. Эйшлин

Ответственный редактор

Л. П. Делюсин

Книга посвящена литературному и идейному наследию выдающегося китайского мыслителя, одного из основоположников даосизма Чжуан-цзы (IV—III вв. до н. э.), оказавшего глубокое влияние на формирование философской, художественной, религиозной традиций в Китае. Подробно анализируются литературная концепция Чжуан-цзы, основные понятия его философии, исторические и культурные корни его мировоззрения, особенности его социальной позиции.

М 4603020000-226 171-85
 013(02)-85

© Главная редакция восточной литературы
 издательства «Наука», 1985.

В настоящую серию входят очерки о выдающихся поэтах, писателях и мыслителях Востока различных исторических эпох. Авторы книг рассказывают об их творчестве, жизни и деятельности, об их роли в развитии своих национальных культур, об их вкладе в мировую литературу и науку.

Вопросы литературного и научного творчества писателей и ученых восточного мира раскрываются на широком историческом фоне своего времени. Главное внимание при этом уделено показу достижений культуры и науки соответствующих стран и народов.

В ы ш л и:

- В. Г. Эрман. Калидаса (1976).
В. А. Бейлис. Воле Шойинка (1977).
В. В. Малявин. Жуань Цзи (1978).
С. П. Картузов. Алекс Ла Гума (1978).
Б. Я. Шидфар. Абу Нувас (1978).
Е. П. Челышев. Сурьякант Трипатхи Нирала (1978).
П. А. Гринцер. Бхаса (1979).
А. Н. Сенкевич. Хариванш Рай Баччан (1979).
С. Д. Серебряный. Видьяпати (1980).
В. Н. Кирпиченко. Юсуф Идрис (1980).
Л. Е. Бежин. Се Линъюнь (1980).
Е. Я. Калининкова. Разипурам Кришнасами Нарайан (1981).
Б. Я. Шидфар. Ибн Сина (1981).
Г. Д. Иванова. Мори Огай (1982).
Дж. Х. Дорри. Сеид Мохаммед Али Джамаль-заде (1983).
Э. А. Али-заде. Махмуд Теймур (1983).
Л. Л. Громковская. Токутоми Рока. Отшельник из Касуя (1983).
А. С. Сухочев. Кришан Чандар (1983).
А. Д. Литман. Сарвепалли Радхакришнан (1983).
И. Д. Серебряков. Бхартрихари (1983).
В. Н. Горегляд. Ки-но Цураюки (1983).
М. Л. Вольпе. Чинуа Ачебе (1984).
С. Я. Анкрава. Сароджини Найду (1984).
Б. Я. Шидфар. Абу-ль-Аля аль-Маарри (1985).
Е. А. Западова. Пи Моу Нин (1985).
Е. П. Челышев. Сумитранандан Пант. Певец Гималаев (1985).
З. Н. Петруничева. Гурузада Аппарао (1985).

Эта книга может показаться не совсем обычной для исследований в жанре творческой биографии, которые объединяет серия «Писатели и ученые Востока». Читатель не найдет в ней ни биографии в собственном смысле слова, ни личной драмы, ни изложения законченной системы идей, ни даже летописи приобретений мысли в ее вечно незавершенном поиске истины. Отчасти виной тому скудость сведений о древнекитайском философе Чжуан-цзы, которому посвящена книга. Но главная причина — в особенностях творческого наследия и жизненной позиции самого Чжуан-цзы или тех, кто скрыт от нас за этим именем.

Нет нужды пояснять, что древний автор, и тем более автор восточный, не имел и в силу своеобразия его исторической эпохи не мог иметь биографии, соответствующей современным представлениям о неповторимой индивидуальной личности и ее творчестве. Эту «небиографичность» Чжуан-цзы и его мысли нельзя считать лишь анахронизмом и тем более путать с обезличенностью. В жизни есть область, где ни один человек не может смотреть свысока на других. Это область поисков людьми взаимопонимания, без которого не может быть и взаимного уважения. Мы должны понять творчество Чжуан-цзы не только как документ давно ушедших времен, но и как свидетельство человека о самом себе, быть может странное для нас, но в конце концов не более ограниченное и условное, чем наше представление о самих себе.

Хотя в наше время историю искусства и науки нередко сводят к перечню первооткрывателей идей и методов, мы должны помыслить о том, что такой взгляд на творчество задан особым и не единственно возможным складом культуры, что творчество по истокам и назначению своему не может не быть собирательным и жизнеспособная мысль не рождается в одиночестве. Того, кто замыкается в себе, преследует страх быть поглощенным чужой и враждебной стихией. Поэтому он боится доверять своим мечтам и, следовательно, быть свобод-

ным по отношению к ним. Но мы должны помыслить и о том, что человек сам может освободить себя от этих страхов. Нужно помыслить о том, что человек не обречен выбирать между ледяной пустыней анонимного обмена информацией, где ничего не происходит и не может произойти, и фатально-разрушительным столкновением противоборствующих жизней.

Наследие Чжуан-цзы зовет к преодолению этих подразумевающих друг друга крайностей псевдокоммуникации. Оно говорит о естественном содружестве непреходящего и неповторимого, индивидуального и сообщительного. Оно говорит о музыкальной полноте бытия, в которой самопознание становится неотделимым от соучастия в мировой жизни, а общее не господствует над частным, подобно тому как музыка, собирая звуки в одно целое, раскрывает несравненность каждого из них. Оттого же, не стремясь быть оригинальным, Чжуан-цзы неподдельно, неподражаемо индивидуален в каждой своей мысли и интонации, в каждом образе, термине, сюжете, ибо он говорит о свободе быть кем угодно, о свободе быть. Его творчество напоминает о том, что изучение чужой культуры — это повод не столько для подтверждения устоявшихся взглядов, сколько для их пересмотра. За ним не стоит «писатель» или «ученый», созданный по образцу современных представлений или являющийся полемическую оппозицию им. Его творчество предстает своеобразным зеркалом, которое помогает человеку опознать неведомый образ полноты своего существования, диалектически необходимым (на Западе не меньше, чем на Востоке) моментом человеческого самопознания. В таком случае Восток перестает быть отметкой на географической карте и становится вехой духовного ландшафта человека. Вехой, которая указывает на скрывающегося за всеми образами человека его двойника — неуловимого и вместе с тем не позволяющего человеку утратить сознание своего единства. Это такой образ человека, который, говоря словами Чжуан-цзы, «не может быть» и «не может не быть». Возможно, этот образ покажется кому-то слишком ускользающим и двусмысленным. С этим можно согласиться. Но с не меньшим основанием можно утверждать, что нет ничего постоянного непостоянства и здравомысленнее парадокса. Да и как искать один-единственный «правильный» образ человека, когда мы даже не знаем, где, собственно, границы человека? Ведь даже утверждаемое всеми

религиями присутствие священной реальности, не терпящей «скверны человеческого», или жестокость, которую принято называть «бесчеловечной», осознаются нами как сугубая принадлежность человека.

Позволить свершаться диалогу всех голосов мира, позволить всему быть тем, что оно есть, и в этом бесконечно превосходить самого себя — вот миссия человека и подлинно человеческое начало мироздания в представлении Чжуан-цзы. Но хотя Чжуан-цзы признавал равноценность всех форм опыта, хотя его наследие толковалось и толкуется в наши дни на десятки разных ладов, заветы Чжуан-цзы не имеют ничего общего с интеллектуальной вседозволенностью — благодушной и зловещей. Как ни неопределенна позиция Чжуан-цзы, она предельно определена в истине со-общительности. И открыть эту истину — значит измениться самому. Ибо, как сказал древний автор, у каждого спящего свой мир, но лишь пробудившиеся от сна живут в одном общем мире.

Маски Чжуан-цзы, лики человека

Греки оставили нам антитезу Реки Времени и непреходящей Истины как чего-то вечно памятуемого, вечно пребывающего в потоке забвения. Но пропасть между тем и другим кажется порой не столь уж непреодолимой. Даже вопреки доводам рассудка воображение может подсказать нам, что в безграничной перспективе время сжимается в вечность; река впадает в океан или, вернее, возвращается к своему истоку. Работа времени, по сути, двусмысленна: бесшумные струи Леты непрерывно смывают «муть мгновений», обнажая неколебимый покой бездны, и непрестанно скрывают бездну под мятущимися волнами преходящего.

Есть в истории имена, значение которых угадывается только в беспредельной перспективе времен. Имена загадочные не в силу связанных с ними обстоятельств, а потому, что они безмерно превосходят их; превыше всего потому, что они приоткрывают завесу времени в преходящем и повседневном, в прахе мира сего. Имена, вошедшие в историю как вехи вечности. Их обладатели проходят перед миром непонятыми, а часто и незамеченными. У них своя, далекая от мирских путей судьба: чем меньше они значат для своего поколения, тем более они значимы для всех времен. Потому что, как сказал поэт, в их «залив вкатило время все, что ушло за волнолом». Среди этих имен есть и такое: Чжуан-цзы.

Имя Чжуан-цзы носит один из самых больших философских трактатов древнего Китая, лежащий у истоков даосской традиции. Нет оснований сомневаться, что Чжуан-цзы (его личное имя было Чжуан Чжоу) — реальное историческое лицо. Но сведения об этом человеке крайне скудны и происходят из источников, не слишком заслуживающих доверия как мемуарные свидетельства. Краткую и единственную в древнекитайской литературе биографическую справку о Чжуан-цзы поместил в своих «Исторических записках» знаменитый историк древнего Китая Сыма Цянь. По сведениям Сы-

ма Цяня, Чжуан-цзы жил во второй половине IV в. до н. э. и умер в начале следующего столетия. В то время, традиционно именуемое эпохой «Борющихся царств» («Чжаньго»), на территории древнего Китая существовало несколько самостоятельных государств. Чжуан-цзы был родом из небольшого царства Сун, располагавшегося в южной части равнины Хуанхэ, почти в самом центре тогдашней китайской ойкумены. Если верить Сыма Цяню, Чжуан-цзы в молодости был смотрителем плантаций лаковых деревьев, а потом, не желая более сковывать себя государственной службой, ушел в отставку и зажил жизнью «свободного философа». Даже среди ученых мужей своего времени он выделялся «широтой познаний» (примечательно, что Сыма Цянь употребляет в данном случае диалектное слово «куй», пришедшее из южнокитайской литературной традиции). Вот, собственно, и все, что мы знаем о Чжуан-цзы со слов Сыма Цяня — историка по долгу службы. К этому можно добавить, что древние летописи действительно упоминают о существовании в царстве Сун знатного рода Чжуан. Последний еще на рубеже VII—VI вв. до н. э. был разгромлен, после того как его вожди приняли участие в неудачной попытке дворцового переворота, и с тех пор навсегда сошел с политической сцены. По обычаям той эпохи наш философ должен был считаться отпрыском поверженного рода.

Все прочие известия о даосском философе (в том числе и приводимые Сыма Цянем) относятся уже к его литературному образу, каким он складывается из текста трактата, приписываемого ему. Конечно, этот образ по-литературному символичен. Но ничего «литературного», нарочито глубокомысленного в нем нет. Чжуан-цзы неизменно предстает простым, скромным, начисто лишенным тщеславия человеком. Он живет в бедности и даже «плетет сандалии», но не чувствует себя стесненным и со смехом отказывается от предложения стать советником всесильного правителя. Он беседует с учениками, друзьями, а то и с черепом, лежащим в придорожной канаве, удит рыбу, смеется, рассказывает о своих снах, любит рыбу, резвящимися в воде, — короче говоря, живет бесхитростно и не претендует на звание мэтра. Ни тени высокомерия, ученого чванства, холода души. Чжуан-цзы живет в свое удовольствие и утверждает, что мир его радует. Он весел даже тогда, когда хоронит жену и умирает сам. Его ирони-

ческая и все же неподдельно дружеская улыбка никогда не позволит превратить лик древнего даоса в маску безучастного и бездушного «восточного мудреца».

Чжуан-цзы не играет в таинственность. Но он обезоруживающе анонимен. Мы ничего не знаем ни о среде, в которой он вырос и жил, ни о его учителях и учениках. Обо всем этом ничего не знал уже Сыма Цянь спустя два века после Чжуан-цзы. Конечно, покров анонимности, окружающий древнего философа, угоден традиции, но пример Сыма Цяня подсказывает нам, что этот покров был не просто соткан усилиями многих поколений поклонников Чжуан-цзы, но и в известном смысле — плод мировоззрения даосского мыслителя. Действительно, по трудам самого Чжуан-цзы не так-то легко определить культурные параллели его философии. К примеру, Чжуан-цзы любит обращаться к музыкальной метафоре, но (в отличие от Конфуция и других древних авторов) ничего не говорит о том, какая музыка ему по душе. Речи его являют настолько буйное смешение жанров и стилей, что можно лишь недоумевать, какая литературная традиция могла бы вместить в себя столь многоликого писателя. Чжуан-цзы не единожды заговаривает о своей идеальной стране, но нам остается лишь гадать, какой тип общества он имеет в виду. Еще чаще он говорит о своем идеале «настоящего человека», но все так же туманно. Что можно сказать, например, по поводу такого портрета? «Настоящие люди древности не знали, что такое радоваться жизни и отворачиваться от смерти, не гордились появлением на свет и не противились уходу из мира. Отрешенно они приходили, отрешенные уходили, не доискиваясь до начала, не устремляясь мыслью к концу, радуясь тому, что даровано им, и самозабвенно возвращаясь к своему естеству. Разум таких людей погружен в забытие, облик бесстрастен, чело величественно. Прохладные, как осень, и теплые, как весна, они следовали в своих чувствах течению времен года. Они пребывали в безграничной гармонии с миром, и неведомо, где положен им предел...»

Герои Чжуан-цзы не столько даже странные, сколько именно неведомые люди — хотя бы потому, что «неизвестно, где положен им предел». Но — и притом по той же самой причине — кто скажет, что они люди навеки непонятные или недоступные? Ведь они, не имея предела, могут быть повсюду.

Да разве и мы сами не можем стать другими, подобно тому как проснувшийся человек не похож на того, кем он видел себя во сне?

«И ты, и я — это только сон, — говорит Чжуан-цзы устами одного из своих персонажей. — Вот нелепые речи! Но если даже через десять тысяч поколений встретить мудреца, который знает их смысл, то покажется, что минула одна ночь...»

Как бы ни был долог сон, для пробудившегося человека он сжимается в одно мгновение. Но кто знает, не является ли пробуждение всякий раз приглашением к очередному сну? Что бы ни существовало на свете, всегда оказывается, что есть еще и *другое*. Все возможно. Нет истины более банальной и все же более способной стать, будучи воспринятой серьезно, источником неистощимого размышления. Ведь она учит постигать безграничный мир безграничных возможностей.

Нет, не все так просто обстоит с Чжуан-цзы, даже если он иногда кажется простаком. Попробуем отыскать ключ к загадке даосского мудреца в тексте книги, носящей его имя.

Эта книга прошла долгий путь становления. В каталоге императорского книгохранилища, составленном на рубеже нашей эры, упоминается трактат «Чжуан-цзы», состоящий из 52 глав. Спустя три с половиной столетия имели хождение списки, насчитывавшие 26 или 27 глав. Окончательный же вид трактату на рубеже III—IV вв. придал его классический комментатор Го Сян, который выделил в нем 33 главы, разбив их на три категории: «внутренние», «внешние» и «смешанные». Осуществленная Го Сяном редакция текста получила всеобщее признание. Древнейшие известные версии трактата представлены рукописными фрагментами, относящимися к эпохе Тан (VII—IX вв.). Наиболее же надежными из целиком сохранившихся версий книги можно считать ее печатные издания, появившиеся в XI—XII вв.

Наивно думать, что древние переписчики донесли до нас наследие почти анонимного мудреца, не потеряв и не исказив ни одного его слова. В произведениях древней китайской литературы имеется около 60 ссылок на пассажи из «Чжуан-цзы», которые отсутствуют в существующих текстах книги. Известны также названия нескольких исчезнувших глав, и остается только надеяться, что они хотя бы частично вошли в сохранившийся до нашего времени корпус текстов.

Совершенно уникальные трудности сопряжены с филологическим анализом трактата. Чжуан-цзы — не Конфуций, как по своему темпераменту, так и по положению в китайской традиции. Приписываемая ему книга всегда привлекала внимание не столько скрупулезных книжников, сколько мистиков и поэтов, искавших в ней не банальной ясности, а творческого вдохновения. В сущности, серьезная редакторская работа над ней началась лишь с прошлого столетия и все еще далека от завершения, ибо этот даосский памятник пострадал от ошибок безвестных компиляторов и переписчиков так, как, наверное, ни одно другое произведение древней китайской литературы. Но главные сложности создают стилистические особенности языка Чжуан-цзы, насыщенного диалектизмами, редкими словами, аллюзиями на неизвестные нам сюжеты и другими сложными для расшифровки риторическими приемами. Крайне осложняет дело и писательская манера Чжуан-цзы — самобытного, даже уникального в китайской традиции художника слова, стоящего выше словарных норм и грамматических правил. В результате истолкователь трактата слишком часто вынужден решать, имеет ли он дело с очередной ошибкой переписчика, очередной подделкой позднейшего интерполятора или же со словесной фигурой философа-поэта. Слишком часто переводчик Чжуан-цзы вынужден сбиваться на пересказ, то и дело спотыкаясь о фразы, которым можно приписать прямо противоположный смысл. Читатель, который даст себе труд прочесть единственный полный русский перевод «Чжуан-цзы», выполненный Л. Д. Позднеевой¹, убедится сам, как сложно дать вразумительное истолкование Чжуан-цзы, заботясь одновременно о верности оригиналу и законах русского языка.

Отдельно стоит проблема аутентичности дошедшего до нас текста трактата. В Китае она была поставлена давно, и старые китайские комментаторы потратили немало сил и времени, пытаясь установить, что в книге принадлежит самому Чжуан-цзы. Сейчас нет нужды входить в детали их изысканий. Во «внешнем» и «смешанном» разделах трактата есть немало фрагментов, содержащих недвусмысленные свидетельства их позднего происхождения — вплоть до начала II в. до н. э. Однако попытки найти универсальные критерии аутентичности текста не выходят за рамки произвольных расчетов, основанных на личных взглядах и впечатлениях

их авторов. Опыт датировки трактата по ряду лингвистических признаков, предпринятый советским китаеведом А. М. Карапетянцем, дает основания говорить о наибольшей стилистической однородности «внутреннего» раздела книги. Впрочем, и в других ее частях нет текстов, явно выпадающих из литературной традиции, заложенной Чжуан-цзы.

Очевидно, что проблема аутентичности приписываемой Чжуан-цзы книги едва ли разрешима чисто филологическими средствами. Зная общую картину древнекитайской мысли, мы можем, конечно, говорить о влиянии на Чжуан-цзы других философских школ, тем более что Чжуан-цзы был превосходно осведомлен о них. Трудность, однако, в том, что еще никому не удавалось выявить сущность исторического явления, изобразив его только результатом воздействия разрозненных факторов. Но, быть может, путь нам подскажет позиция самого Чжуан-цзы? Классический отзыв о даосском философе сохранился в последней главе его книги, где содержится обзор философских учений древнего Китая. Мы читаем там:

Смутное, безбрежное, лишенное формы; пребывающее в превращениях без единообразия. Жизнь ли, смерть ли? Небо и Земля едины со мной? Подвижен просветленный дух — куда так загадочно уносится, откуда так внезапно является? Вся тьма вещей — словно раскинутая сеть, и нет в ней начала. Древние учили и такому взгляду на мир. Чжуан Чжоу воспринял эти наставления и последовал им. В невнятных речах, сумасбродных словах, дерзновенных и необъятных выражениях он давал себе волю, ничем не ограничивая себя, и не держался определенного взгляда на вещи. Он считал, что мир погряз в скверне, и ему с ним не о чем говорить... Он скитался вместе с духом Неба и Земли, но не смотрел свысока на тьму вещей, не судил об «истинном» и «ложном» и хранил целомудрие в мире обыденного. Хотя писания его вычурны, дерзновенность их безобидна. Хотя речи его сумбурны, беспорядочность их доставляет удовольствие. В них таится неизбывная полнота смысла. Вверху он странствовал вместе с тем, что творит вещи; внизу дружил с тем, что превосходит жизнь и смерть, не имеет ни начала, ни конца. В основе своей он необъятно широк и непосредствен. В истоке своем он бездонно глубок и раскован: можно сказать, все охватил и достиг совершенства! И все же его истина соответствия переменам и постижения вещей безмерна и неуловима. Как она безбрежна, как темна! Невозможно ее исчерпать.

Нет сомнения, что автор этого вдохновенного отзыва знал о Чжуан-цзы не понаслышке. Так смело и так правдиво о сунском философе больше не писал никто. Каждое слово здесь дает богатейшую пищу для размышлений. Но прежде всякого анализа эта сочная ха-

рактеристика зовет к широкому взгляду на вещи, к проникновению в «необъятную основу» мысли, неисчерпаемую «полноту смысла», к преодолению какой бы то ни было «точки зрения». Возможно ли такое?

Чтобы понять «необъятную основу» мыслей Чжуан-цзы, постичь «неизбывную полноту смысла» его речей, требуется усилие особого рода. Для этого недостаточно быть готовым понять какую-либо идею, мысль или точку зрения, ведь «друг Неба и Земли» не держался «определенного взгляда на вещи». Книга Чжуан-цзы населена десятками очень непохожих друг на друга персонажей, но мы не находим среди них протагониста даосского писателя. В этой книге звучат сотни разных голосов, но мы не слышим среди них авторского голоса. Течение мысли Чжуан-цзы предстает как галерея причудливых и даже нелепых масок неведомого лица, которые самой своей нелепостью напоминают о том, что они — только маски. Это течение, таким образом, предстает не только вызывающе легкой игрой без границ и правил, но и нескончаемой чередой самоотрицаний, т. е. как бы ошибок, промахов, «творческих неудач». Чжуан-цзы играет со всем и вся, а игра слывет занятием не-серьезным и бесполезным. Если мы не хотим счесть философа из царства Сун безответственным насмешником или неумелым мыслителем, без конца противоречившим самому себе (а так действительно оценивали Чжуан-цзы многие в самом Китае), мы должны стараться отыскать смысл в самой бессмыслице его «сумасбродных речей».

Оценка наследия Чжуан-цзы в конце концов зависит от того, что мы ищем — удовлетворимся ли мы созерцанием наличного или будем всегда искать нечто *другое*? Удовлетворимся ли мы поисками предполагаемого «первоначального ядра» доктрины и его позднейшей трансформации, созерцанием игры идейных «влияний» и «заимствований» или будем стремиться к целостному восприятию всей суммы данных нам форм мысли, к признанию имманентной ценности каждой из них, к раскрытию их единой перспективы, не зависящей от субъективных факторов? Будем ли мы в конечном счете стремиться к выявлению законченной «системы философии», за которой стоит гипотетический — всегда гипотетический, конечно, — индивидуальный автор или будем внимать непосредственно жизненному росту мыслей, их вольному и бесконечному потоку, предполагающему по-

стойянное переформулирование идей и тем, наличие диалога и возможность свободного участия в нем для каждого? Выбор здесь касается не только оценки творчества Чжуан-цзы. Он имеет прямое отношение к пониманию природы и задач мышления в целом. Речь идет о том, удовлетворимся ли мы доступными наблюдению историческими моментами мысли или будем искать «родовой момент» мысли, ее, так сказать, предысторию, осязающую ее историю?

Думается, второй подход в данном случае предпочтительнее по крайней мере по двум причинам. Во-первых, он созвучен позиции самого Чжуан-цзы, который не хочет отказывать в праве на существование ни одному из всех голосов мира. Он и сам говорит разными голосами. И это не сократический диалог, который представляет собой скорее замаскированный монолог интеллекта. Это действительно диалог, столкновение разных опытов, которое отнюдь не завершается рождением условной истины. Ведь Чжуан-цзы, как мы уже знаем, «не держался какого-либо определенного взгляда на вещи». Есть основания полагать, что кредо даосского философа принципиально несводимо к одному знаменателю, к некоей «системе идей». Например, Чжан Цзундун в своем недавно опубликованном исследовании философии Чжуан-цзы довольно убедительно показал, что в книге даосского философа присутствуют совершенно разные и даже взаимоисключающие мировоззренческие позиции: в ней можно обнаружить и метафизику и отрицание метафизики, монизм и плюрализм, утверждение реальности объективного мира и сведение его к субъекту и т. д.² Мы должны либо счесть книгу Чжуан-цзы случайным нагромождением противоречивых мыслей, либо искать в ней некую сверхсистему, объемлющую даже бессистемность. Ясно, что перспективен только второй путь.

Во-вторых, избранный нами подход избавляет от необходимости прилагать к чужой системе мышления априорные ценности, установки и классификационные схемы, создавая фатальный разрыв между исследователем и объектом исследования. Ведя к целостному постижению реальности, этот подход отнюдь не означает отрицания единичного и, следовательно, истории мысли. Но он требует переоценки самого понятия движения, включения идеи векторного и необратимого времени исторического движения в более широкую концепцию

многоплановых, разнонаправленных, обратимых изменений.

Наконец, — и это, пожалуй, главное — такой подход ничуть не предполагает поверхностного эклектизма и других проявлений интеллектуальной беспринципности, но, напротив, дает четкие критерии исторической и типологической оценки фактов именно потому, что позволяет поставить их в единую перспективу всех движений мысли.

Теперь проблема индивидуального своеобразия Чжуан-цзы преобразуется в проблему взаимодействия различных точек отношения к миру в его творчестве. Преимущество новой формулировки в том, что она позволяет соединить в одно целое и внутренний строй мысли Чжуан-цзы, писателя на редкость многоликого, и судьбу его наследия в Китае, где оно со временем превратилось в своеобразный знак сверхличной истины, стало традицией, не утратив своей индивидуальности и своего уникального места в китайской культуре.

О метаморфозах мысли Чжуан-цзы отчасти можно судить по содержанию самого трактата. Наряду с чередой многозначительных символов, туманных иносказаний, фантастических ситуаций в нем, особенно в его «внешнем» и «смешанном» разделах, содержатся формулы и пассажи, которые читаются как разъяснения или толкования этих многосмысленных образов и картин.

Та же тенденция прослеживается в судьбе наследия Чжуан-цзы. Многие термины, ставшие ключевыми в даосской традиции, были найдены много позже Чжуан-цзы или получили внятный философский смысл благодаря его толкователям. С тех пор как в III в. писания Чжуан-цзы вновь обрели популярность, полторы сотни китайских ученых оставили после себя комментарии к трактату, не говоря уже о бесчисленных литературных произведениях, развивающих темы из Чжуан-цзы. И надо сказать, что древний даосский философ удовлетворял самым разным убеждениям, интересам и вкусам. Его трактат стал священной книгой в традиции религиозного даосизма, и к нему не менее охотно апеллировали китайские буддисты. В цивилизации Китая и всего Дальнего Востока наследие Чжуан-цзы с равным успехом питало философское умозрение и религиозную аскезу, художественное творчество и науку, воинские искусства, политическую и этическую мысль и пр.

Чжуан-цзы в Китае — это не просто очередная «система философии». Это плоть и кровь китайской культуры и мысли. Но было бы неверно ставить знак равенства между Чжуан-цзы и его толкователями. Хотя на Чжуан-цзы любили ссылаться позднейшие даосские и буддийские проповедники, Чжуан-цзы не был религиозным учителем и не противопоставлял земную жизнь некоей высшей жизни. Хотя позднейшие поэты и художники никого из древних не призывали так часто в свидетели, как Чжуан-цзы, он не был ни поэтом, ни теоретиком искусства. Хотя к Чжуан-цзы обращались средневековые метафизики, сам он не оставил после себя метафизической доктрины и даже, как мы увидим, был индифферентен к метафизике. Средневековые комментаторы любили искать систему в наследии Чжуан-цзы и устанавливать логическую последовательность в расположении глав его книги. В самом же тексте книги нет и намека на какую бы то ни было систематизацию изложения.

Совместим ли Чжуан-цзы с его позднейшими толкователями? И если да, то на каких условиях? Проблема единства и различия в исторических судьбах даосской традиции имеет определенные параллели в самой организации рассуждения в даосских трактатах. Впрочем, слово «трактат» совсем не подходит к даосским сочинениям. Даосы принадлежат к мыслителям, не стремящимся к системности и ясности изложения. Вместо последовательного движения мысли, складывающегося в цепь логических доказательств или по крайней мере логически проверяемых суждений, повествование в даосских книгах распадается на обособленные фрагменты и являет причудливое переплетение разных литературных стилей и форм: притч, мифологических сюжетов, логической аргументации, парадоксов, патетических монологов, пародийных диалогов и т. д.

Чжуан-цзы не просто свободно распоряжается своим богатейшим арсеналом выразительных средств. Он даже не пытается различать речь истинную и ложную и нигде не говорит, как говорит, например, Платон, «здесь кончается философия, отсюда начинается миф». Чжуан-цзы внушает неотвязное чувство условности всяких альтернатив и нежелание выбирать между ними. Он последовательно выступает против любого экстремизма и не хочет отдавать предпочтение чему-то одному в любой паре оппозиций, будь то сон или явь, жизнь

или смерть, истина или ложь и т. д. Среди притч Чжуан-цзы нет более популярной и более свойственной его неподражаемой манере, чем та, в которой рассказывается, как однажды философу приснилось, что он — маленькая бабочка, порхающая среди цветов. Проснувшись, Чжуан-цзы не мог решить, Чжуан-цзы ли он, которому снилось, что он бабочка, или бабочка, которой теперь снится, что она — Чжуан-цзы.

В писательской манере Чжуан-цзы есть одна неизбывная тайна — тайна более безусловная и вместе с тем более непосредственная, более близкая внутренней жизни человека, чем загадка «темных» изречений Гераклита или интеллектуальных диалогов Платона. Это тайна иллюзорности бесспорно реального и реальности призрачного. Даже если Чжуан-цзы кажется изощренным выдумщиком, он ничего не выдумывает. Гениальная наивность притчи о Чжуан-цзы и бабочке служит верным знаком того, что перед нами не просто фантазия, не «литература», а отображение чего-то воистину бывшего — того, что сам философ именовал «великим пробуждением среди великого сна».

В мире нерешенного и неясного Чжуан-цзы открывает простор для, быть может, самой благородной работы духа: постигать неведомое в обыденном и великое в малом; прозревать смысл там, где разрушена риторика «всепонимания» и смысла нет.

Как же нам толковать Чжуан-цзы? Любое толкование есть экзегеза, парафраз оригинала, призванные сделать ту или иную ситуацию более знакомой. (Нет, однако, гарантии, что толкователь попросту не обошел молчанием то, что осталось непонятным ему, и не подменил достоверность описания упорядоченностью и последовательностью изложения.) Но Чжуан-цзы принадлежит к числу тех необычных рассказчиков, которые в известном заставляют ощутить неизвестное. Он требует от нас осознать, что все понятное ровно настолько же непонятно. Шокирующий стиль Чжуан-цзы требует какой-то совершенно новой, поистине невозможной экзегезы.

Он требует усомниться в несомненном и научиться понимать еще непонятное и непонятное; знать именно то, чего мы не знаем. Но почему бы и нет? Каждому известно, что он понимает и, более того, лучше всего понимает именно то, о чем не может сказать. И разве смерть, единственная абсолютно непостижимая вещь

в этой жизни, не является, быть может, и самым универсальным импульсом размышления и познания?

Мы должны принять эту посылку о неопишемости истины — быть может, единственную в философии Чжуан-цзы. Принять ее настолько серьезно, чтобы не думать, что Чжуан-цзы, вступая в противоречие со своими собственными утверждениями, пытается описывать неопишемое. Чтобы понять даосского писателя, потребно усилие совершенно особого рода. Нужно уметь внимать внеобразному языку, в котором знаменательная способность слова исчерпывает себя; нужно уметь, ничего не принимая всерьез, каждое мгновение своей жизни становиться, говоря словами Чжуан-цзы, «таким, каким еще не бывал». Нужно уметь, одним словом, открывать себя неограниченному полю опыта, отказываясь ограничивать себя, отказываясь даже от отказа ограничивать себя. Усилие понимания Чжуан-цзы равнозначно полной свободе от усилий.

Откуда все же это стремление Чжуан-цзы переставить местами и даже попросту смешать понятное и непонятное, эта неопределенность в главном вопросе мышления — вопросе о природе реальности? Не оттого ли, что различные виды суждений и опыта равно подчинены у Чжуан-цзы некоей высшей реальности, раскрывающей себя как неопределенное единство всего сущего? Такое единство превосходит различие и тождество и потому не может быть ни названо, ни описано. Оно скорее подсказывается тем или иным способом — парадоксальными суждениями, контрастным соположением высказываний или, если говорить о максимально широком контексте, группой смутно-подобных символов. Нанизывая свои притчи и сбивчивые монологи. Чжуан-цзы словно разыгрывает вариации одной и той же неведомой сюиты. Общей чертой его стиля является своего рода метафорический базис организации суждений по принципу «единство через контраст». Читая Чжуан-цзы, мы бродим в лесу емких образов и смелых метафор — этих знаков неизъяснимого и вездесущего присутствия высшей реальности. Таковы, к примеру, метафоры Огромного кома, Материнского чрева. Оси круга, Плавленного котла, Огня, Водной глади, Сети, Океана и др. О состоянии мудреца, прозревшего истину, сообщает другой ряд метафор: Забытье, Утренняя ясность, Остывший пепел, Сохлое дерево. Каждый из этих образов вполне самостоятелен. И каждый из них что-то

сообщает о той реальности, которой они принадлежат совместно, как нити, сплетающиеся в необозримый узор. Реальности неизреченной, ибо истина здесь присутствует в тот момент, когда она не видна.

Узор символов, рассеянных вокруг нефиксированного, неявленного центра, мог бы послужить удобной моделью для того метода интегрального изучения культуры, к которому располагает даосская традиция. Этой модели соответствует главный принцип организации мышления не только в даосизме, но и в магистральной линии всей китайской мысли — линии «Срединного», или «Царственного», пути — всеобъемлющего, безусловно позитивного, побеждающего всякий раскол и отъединенность, но и не подчиняющего бытие одному привилегированному началу. Ничто не мешает распространить нашу модель и на область сопоставлений китайской традиции с другими культурами. Во всех случаях нашей целью должен быть не поиск аналогий, не отождествление тех или иных феноменов духовной жизни, а воспроизведение всеобъемлющей системы мышления, отдельные элементы которой, сохраняя свою самобытность, взаимно проясняют друг друга. Поэтому нам нет необходимости ни принимать каждое слово Чжуан-цзы на веру, ни смотреть на его творчество как на давно изжитый и представляющий только антикварный интерес этап мысли. Нужно понять, что речь идет о такой истине, перед которой не только комментаторы даосского мудреца, но и сам он и каждый из нас находятся в равном положении. Придя к нам из неведомой дали времен, наследие Чжуан-цзы служит открытию неведомого в нас.

Разумеется, намечаемый здесь подход к Чжуан-цзы нужно отличать от встречающихся в литературе попыток истолковать даосизм в таких расплывчатых категориях, как «жизненная позиция», «склад ума», «умонастроение» и т. п., — попыток, рожденных, в сущности, стремлением избежать уже известных нам трудностей анализа творчества даосского философа. Еще чаще европейские, да и современные китайские авторы, прошедшие школу западной философии, стараются целиком перевести взгляды Чжуан-цзы в ее термины. Нередко они пытаются воссоздать философский синтез даосизма, и движут ими не только школьные привычки. Требование «знать» заключено в самом сердце европейской мысли — именно оно соединяет столь несоединимые в остальном Афины и Иерусалим. Логическая

всеобщность законов разума всегда считалась на Западе прообразом подлинного бытия, и редко кто из творцов ее классической философской традиции допускал, что мыслитель может пренебречь концептуальным совершенством и воспринимать реальность чисто ситуативно, без «почему» и «зачем» — как поэт, который, говоря об уникальном, вскрывает безусловное единство вещей.

Даже беглого знакомства с западной литературой о Чжуан-цзы достаточно для того, чтобы увидеть ее предвзятость в отношении даосского философа. Мы найдем в ней немало рассуждений о «Едином» и «Абсолюте», но не встретим достойной оценки того факта, что в основе даосского мирозерцания лежит все-таки категория «превращения». (Да и что такое, в самом деле, «философия превращения всего во все»? Что-то вроде Овидиевых «Метаморфоз» — чтение странное и наивное.) Западные авторы охотно говорят о понятии «истинно-сущего» в даосизме, но не желают замечать, что реальность в даосской мысли понимается именно как предел всякой сущности, в том числе, разумеется, и «истинно-сущего». Западные исследователи в духе требований классической эстетики упорно разыскивают аллегорический, сугубо инструментальный смысл образов Чжуан-цзы, отворачиваясь от того очевидного обстоятельства, что эти образы довлеют себе и, по признанию самих даосов, заслуживают лишь прозвища нелепицы.

Должны ли мы подозревать даосов в лукавстве, когда они заявляют, что их правда проще всяких слов о ней и всякая попытка «вывести» истину тщетна и даже чревата духовной смертью? И если даосские мудрецы действительно хотели сказать то, что находят в их книгах рационально мыслящие систематизаторы, то почему они выражались так «иносказательно»? Думается, единственно серьезный подход к наследию Чжуан-цзы состоит в том, чтобы принимать его таким, каково оно есть, и стремиться искать истину, о которой говорит Чжуан-цзы, в обыденном, для каждого открытом и каждому внятном — или невнятном — смысле его речей.

Если говорить шире, измерение даосской традиции европейским аршином кажется не слишком плодотворным занятием, даром что оно обещает удобный и короткий (даже заранее известный) путь к мудрости даосов. Собственно, в самом инструментарии подобного изучения нет ничего предосудительного. Но наша задача должна состоять, очевидно, не в том, чтобы удостове-

ряться в наличии или отсутствии у Чжуан-цзы тех или иных видов знания, различаемых в современном мире, а в том, чтобы осознать сами условия его философствования. Легко показать, что эти условия специфичны в каждой культурной традиции, что в истории человечества в противоположность тому, что до последнего времени думала о себе европейская философия, не существует ни универсальной точки отсчета мысли, ни универсальных принципов философии. Неудобно даже напоминать о том, что европейские, китайские или индийские понятия никогда не являются эквивалентами и не имеют общей системы координат. Между тем нет более распространенной и более незаметной ошибки, чем отвернуться от неизвестного, назвав его известным словом. Слишком часто за маской «объективности» европейцев, изучавших чужие традиции мысли, скрывалось нежелание видеть в этих традициях равного партнера в философском диалоге, отношение к ним как пассивному «объекту исследования», годному только на то, чтобы лишний раз подтвердить их собственные представления, или, наконец, сугубо музейное любование ими. Слишком долго Запад был занят «демистификацией» чужих культур. Никогда не будет поздно посмотреть, не сможет ли изучение этих культур послужить демистификации самого Запада.

Очевидно, что изучение философских традиций чужих культур должно охватывать весь их антропологический контекст. Во многих отношениях ему суждено быть одновременно противоположностью философии в узком (традиционном) смысле слова и дополнением к ней, ибо ее предмет есть как раз то, что прежде оставалось за рамками философской рефлексии. Вместо рассмотрения внутренних законов мысли антропологически мыслящий философ обращается к предшествующей пониманию реальности, его призвание — вслушиваться в беззвучные шаги идей. Вместо того чтобы конструировать «систему философии», претендующую на универсальность, но никогда не оправдывающую этой претензии, он изучает соотношения мысли и немислимого, присутствие пред- истории мысли в ее истории — формы, которые свидетельствуют о единстве человека более широко и безусловно, чем отвлеченные представления об общности человеческого мышления и природы.

Наследие Чжуан-цзы дает богатейшую пищу для размышления о значимости такого рода антропологиче-

ской перспективы в философии. Всеми признано, что оно удовлетворяет самой взыскательной рефлексии, что Чжуан-цзы, приемлющий только абсолютные мерки и наделенный блестящим диалектическим даром, быть может, наиболее «философичен» из всех древнекитайских мыслителей. И все же мир Чжуан-цзы не вмещается в привычные рамки философии. По крайней мере предполагается, что философ должен говорить серьезно. Как же назвать тогда этого сочинителя «вздорных речей», этого рассказчика досужих побасенок, не желающего быть ни серьезным, ни правдоподобным? Но как ни несерьезен Чжуан-цзы, он выдвигает претензии, немислимые по меркам европейских философов. Ибо кто из них рискнул утверждать, что их занятие может принести блаженство и силу, возвышающие человека даже над бессмертными небожителями? Мудрецу Чжуан-цзы не грозит участь, вполне возможная среди европейских философов, — быть титаном в мысли и пигмеем в жизни.

Чжуан-цзы нарочито отвергает всякое умствование. Он советует «праздно гулять среди беспредельной шири». Звучит, как у Розанова: «ковырять в носу и смотреть вдаль». Именно так: «волочить свой хвост по грязи» и «воспарять за облака», быть другом Земли и Неба, быть в себе вне себя. Эти крайности уживаются в Чжуан-цзы органически, не стесняя, а, наоборот, высвобождая друг друга. И все речи даосского философа — призыв к людям высвободить себя для жизни. Мир Чжуан-цзы живет, в нем нет места закоснелости и мертвечине, в нем непрерывно что-то случается. В нем все вещи пребывают на свободе, подобно тому как привольно парят в небесах птицы и резвятся в воде рыбы, столь часто привлекающие взор даосского писателя. И, словно отпущенная на волю птица, свободно парит речь Чжуан-цзы, прихотливая и безыскусная.

В известном смысле Чжуан-цзы — самый антифилософский философ. Он не просто отвергает философию, замыкающуюся на созерцании мысли. Он отрицает некоторые приемы самообоснования мысли, фундаментальные для философской традиции Запада. Дело не в недоверии Чжуан-цзы к разуму, а в его нежелании отворачиваться от полноты человеческого существования. Отсюда внимание даоса к бессознательному, сну, трансу и другим «необычным» формам опыта, которых избегает благоразумная академическая философия.

Так философ ли Чжуан-цзы? Возможно, это как раз тот самый случай, когда любой ответ лишь испортит вопрос. Речь идет о переоценке самого понятия философии. Если современная этнография сумела найти понятие культуры, охватывающее даже тех, кого прежде называли «дикарями», то философия, поставленная в антропологическую перспективу, ищет общую основу всех форм самосвидетельств мысли, даже таких, которые далеки от сферы традиционной философии. Точнее сказать, поиск предьстории мысли неизбежно ведет к антропологии, ищущей природные истоки культуры. Тот факт, что в наши дни этнология стала едва ли не главным полем битвы философских школ, лишний раз показывает, в каком направлении движется размышление человека о самом себе.

Готовность преодолеть старые представления в данном случае не означает интеллектуального произвола. Никакого догматического психологизма *Einfühlung'a*, «вживания» в чужой опыт. Никаких попыток использовать чужую культуру в качестве полемической подмены своей собственной. Преодолеваются именно анархическое своеволие индивидуальных мнений, ложные дихотомии, рожденные автономностью рассудка, дуализм без полутеней, устанавливаемый традиционным культурным самосознанием: либо «варвары», или «чужие», либо «такие же, как мы».

Выше мы обмолвились, что избранный нами путь исследования требует от нас вечно искать другое. Речь идет не о логической антитезе: не о минусе, который является лишь зеркальным отражением плюса, не о «нет», которое является лишь вывернутым наизнанку «да». Речь идет о постижении предела всех форм, об умении постичь «другое» как универсальную среду посредования и преобразования вещей; о способности увидеть в другом продолжение того же, подобно тому как пробудившийся от сна Чжуан-цзы ощущает себя спящим.

Китайская мысль способна стимулировать поиск указанного интегрального единства, ибо в ней мы находим блестящее развитие идеи универсального Различия; Единства, разрешающего бесконечное множество различий. Эта мысль не знает оппозиций идеального и материального, духовного и телесного, разума и чувства, эмпирического и рационального, субъективного и объективного — всех этих оппозиций, которые в конце кон-

цов сводят реальность к «принципам». Китайской традиции чужд академический интерес «знать все больше о все меньшем». Быстро была изжита в ней и тенденция к образованию замкнутых систем мысли, которая была побеждена идеей «единого назначения всех дорог в мире». И впервые это интегральное мирозерцание с позиций «всепроницающего единства» было провозглашено именно Чжуан-цзы. Последняя глава его книги открывается словами:

Много нынче знатоков искусства упорядочивать мир. Каждый из них считает, что к содеянному им ничего нельзя прибавить. Но в чем же состоит то, что древние называли искусством дао? Отвечу: нет ничего, где бы его не было. Спрашивают: Откуда выходит духовность, откуда является просветленность? Мудрецы из чего-то черпают мудрость, правители благодаря чему-то обретают власть — и все это происходит из Единого.

Итак, у начала всего — Единое. Всякое философствование, все слова, образы и пути сообщают об одном и том же и к одному и тому же призывают. Но это единое, которое есть не-единое. Тут кроется причина той многозначности терминологии, которая является одной из самых приметных и смущающих европейских исследователей черт китайской культуры. Мы обнаруживаем, что в Китае понятие мудрости, или «искусства дао», в равной мере относилось к управлению государством и религиозной аскезе, к этике и искусству, к науке и технике. Точнее сказать, «искусство дао», согласно китайской традиции, лежит в основе, делает возможным все виды знания и практики. Это и есть то, «благодаря чему» все существует, и вместе с тем нечто, не отделенное от ограниченных форм. Владеть искусством дао означало в Китае быть одновременно Правителем и Магом, Философом и Подвижником, Художником и Мастером, будучи Никем.

«На прочные доспехи непременно найдется острое оружие» — гласит даосская максима. Стремление систем мысли к совершенствованию есть стремление к их собственной гибели, к самопреодолению. Идеальная система немедленно рухнет, как пирамида, поставленная на свою вершину. «Великое единое» в даосской мысли — это то, куда рушатся все мыслительные конструкции, когда они изживают себя. Это конец всякой самоизоляции и мир всепроницающего Другого.

Чжуан-цзы любит высмеивать догматических философов, свободных только опровергать других, а внут-

ренне поработанных собственными предвзятыми идеями. Создателям систем, пребывающим в иллюзии, что они свободны для истины, противостоят наследники традиции. Внешне стесненные рамками последней, они в действительности свободны преодолевать их изнутри, предпочитая даруемую опытом соотнесенности с Другим глубину сообщения об истине поверхностной оригинальности самоизолирующегося субъекта.

Возможно, в судьбе наследия Чжуан-цзы — «частного мыслителя», ставшего символом всей китайской цивилизации, — отобразился этот принцип Традиции, принцип безусловного единства без унификации. Нечто подобное мы можем наблюдать и во внутренней организации мысли Чжуан-цзы, основные категории которой связаны между собой более непосредственно и неоспоримо, чем это может быть сделано средствами логико-грамматической экзегезы. Именно в этом пункте старые китайские комментаторы, довольствующиеся составлением глоссов, упускают из виду действительную глубину мысли древнего даоса. Соответствия, выведенные из текстуальных сличений, предстают в данном случае вторичными и несущественными перед лицом всеобъемлющей, неопишуемой и необоснуемой логически спаянности категорий. Речи Чжуан-цзы, по выражению его древнего последователя Жуань Цзи, замечательны тем, что ведут «к постижению высшей идеи» (конфуцианство же Жуань Цзи называл «учением о частностях»). Или, как с чисто китайской простотой, часто кажущейся европейцам непозволительной наивностью, выразился другой китайский толкователь Чжуан-цзы, Сяо Тяньши, «внутренняя, внешняя и смешанная части [книги «Чжуан-цзы». — В. М.] в действительности выражают только дао. Поняв это, можно говорить об учении Чжуан-цзы».

История восприятия наследия Чжуан-цзы в современном мире составила бы увлекательный и, без сомнения, поучительный сюжет. Но она достойна быть предметом специального исследования. Достаточно сказать, что творчество древнего даосского писателя всегда сравнивали и сравнивают с самыми разными, порой очень далекими друг от друга мыслителями Запада — и древними, и в особенности новыми. Одни исследователи разыскивают мифологическую и шаманистскую основу учения даосов, другие находят в нем поразительные параллели принципам современной науки или эстетическим нормам современного искусства³.

Каждое такое сопоставление может быть оспорено. Что является бесспорным, так это необходимость и даже произвольность самих опытов такого сопоставления. Они заданы условиями современной эпохи с ее интенсивным взаимодействием культурных традиций и, более того, общими закономерностями развития культур. Только встреча с миром формирует личность. Только сталкиваясь с другой культурой, люди понимают, что они обладают культурой. Но диалог культур требует отказа от замкнутости умозрительной мысли. Он требует, как ни странно, отказа от постулирования условий познания и диалога. Условие подлинного диалога — отсутствие условий.

Подчеркнем, что осмысления требует не только та или иная часть интерпретации творчества Чжуан-цзы, но и сам факт множественности этих интерпретаций. Присутствие в книге Чжуан-цзы многих авторских голосов и неоднозначность оценки даосского писателя в современном мире должны быть поняты как явления одного порядка и, более того, как свидетельства неких универсальных закономерностей мышления. Но что значит признать, что идея или образ доступны бесконечному переосмыслению, что размышление может стать свободной творческой игрой, что человек раскрывается как бесконечная перспектива бытия? Это значит прежде всего отказаться от самозамыкания мысли в философии сущности.

Исторически осмысление антропологической перспективы в изучении культур стало возможным благодаря преодолению наследия абстрактно-гуманитарного рационализма. Как известно, главным действующим лицом последнего был чистый субъект, выявлявший путем самосозерцания предположительно универсальные законы мышления. Требование самотождественности, гносеологической неподвижности сознания означало, однако, не что иное, как самоограничение жизненного опыта; мерой истинности оказывалась самоизоляция от мира. Философ классического рационализма искал в себе истину ценой самоопустошения. Чем более сознавал он свое интеллектуальное величие, тем острее ощущал свою ограниченность в реальной жизни. И чем больше была его уверенность в обладании твердым знанием, тем отчетливее сознавал он себя в положении того, кто нарушает нерушимые для него границы субъективистски-догматического эго. История идеалистической фи-

лософии Запада есть помимо прочего последовательное углубление темы неприступной и все же постоянно престаупаемой границы в человеке. Внутренняя противоречивость субъективистского рационализма отобразилась в целом ряде важных явлений в культуре Нового времени: в мотивах трагической воли и нигилизма, в формировании стильной литературы как образа преступного желания, в романтическом образе «проклятого поэта», вкусе к экзотике, которая в качестве проекции привычного, но запретного на непривычную, чуждую среду тоже может рассматриваться как форма компенсации самоощущенности. Тому же типу психологического по своему содержанию рационализма соответствовали модные в прошлом веке исторические или этнографические повествования, которые гласно или негласно основывались на идее единства чувственной природы людей.

В современной западной философии основной формой критики спекулятивных синтезов гуманитарного рационализма стали поиски формальных структур, призванные выявить заново универсальные критерии истины, но на сей раз без помощи суверенной воли субъекта. Установки структурализма делают его программу несбыточной. Во-первых, поиск априорных структур, имеющих свое собственное, не зависящее от внешнего мира содержание, обнаруживает типично картезианскую боязнь смысла и ведется ценой опустошения, обезличивания культурных форм. Во-вторых, накладывая на реальность «структуры мышления», структурный анализ обречен вращаться в порочном кругу совпадения результата и теории. Сами по себе эти структуры только интерпретативны и не могут быть приравнены к языку как структуре порождающей. Несостоятельна и претензия структурализма на раскрытие схем переводов друг в друга различных «кодов» культуры, поскольку в свете структуралистского антиреализма частота наблюдаемых соответствий между объектами не может считаться критерием истинности.

Очевидно, что ни самоизолированный субъект классического рационализма, ни анонимная субъективность структурных теорий (оборотной стороной которых является иррациональное самоутверждение индивидуальной воли) не могут стать основой жизнеспособного и творческого диалога культур. Такую основу можно найти лишь в признании человека существом историческим, т. е. существом определимым, но вместе с тем

способным изменяться, открытым миру и потому не вмещающимся в какое бы то ни было определение. Всегда будучи чем-то, человек никогда не равен себе. Среди живых существ он единственный, кто обладает привилегией сознавать себя в той мере, в какой он узнает, что он не есть и чем стремится быть. Он единственный, кто знает, что такое испытывать собственную неопределенность. Он не может не стоять вне мира, речью и мыслью отделяя себя от мира. Но это осуществимо лишь постольку, поскольку он остается с миром и означаемое не оторвано от означающего. И если в сердце человеческого существования сокрыт разрыв, не следует ли отсюда, что в человеке все незавершенно, незаконченно, что все в нем — дорога? В китайском определении мудрости как Пути (дао) сокрыт смысл куда более глубокий, чем тот, который может быть установлен средствами анализа. Мы не сможем познать себя иначе, как установив дистанцию по отношению к самим себе. И кто знает, быть может, чем больше будет эта дистанция, тем скорее мы будем у цели. «Величайший путешественник не выходит со двора». Мы должны принять буквальный смысл древнего даосского афоризма.

Парадоксы межкультурного диалога, основанного на презумпции «инаковости» (по слову А. Я. Гуревича) чужого мышления, неоднократно отмечались в литературе. «Не можем ли мы, — спрашивает, например, французский философ П. Рикёр, — за пределами предполагаемого критикой разрыва, в посткритической наивности, приблизиться к тому, что одновременно наиболее удалено от нас и наиболее нам близко?.. Напряжение между „своим“ и „чужим“ является частью интерпретации, посредством которой мы прилагаем к самим себе определенный смысл данной традиции». Описанную П. Рикёром ситуацию нельзя рассматривать статически. Миссия философско-антропологического исследования, очевидно, не ограничивается объяснением. Путешествие к универсальным основам культуры окажется во благо, только если оно изменит самого путешественника. Речь идет о переменах, не вычисленных наперед, непреднамеренных и потому вполне свободных, но в то же время методически последовательных. Речь идет, по существу, о жизненном росте культуры, о самоопределении культуры через определение границ человеческого существования. Только решимостью преодолеть данность на-

личествуемого бытия выявляется творческий процесс человечества, определяемый стремлением сохранить культуру перед лицом постоянной угрозы ее гибели.

Человек — не данность, не «явление». Он постоянно перерастает сам себя. Он существует и, более того, становится человеком, лишь вопрошая о своем бытии. Но нельзя думать, что его бытию суждено остаться предметом вечного недоумения. В самой решимости человека вопрошать о себе таится безусловный ответ всем вопросам о сущности человека. Ибо вопросы эти возникают не на пустом месте. Они подразумевают существование чего-то в человеке, что побуждает его задавать их, что делает их возможными. И чем меньше в данном случае уверенность в обладании знанием, тем, как ни странно, больше его уверенность в наличии этого сокрытого условия всякого размышления, этой первичной правды человека, которая может быть постигнута мыслью, но не может быть предметом ее манипуляций. Человек не может уйти от правды. Но он может прийти к ней.

Безусловно, путь «от себя к себе» неуловим для логических формул, он превосходит дуализм, устанавливаемый языком: двигаясь вперед, мы возвращаемся здесь назад, поднимаясь вверх — опускаемся вниз, выходя вовне — входим вовнутрь. В этом диахронном движении — вся природа реальности, которая дана нам не как тезис, а как некое свершение, действие, событие. Именно: со-бытие, соположение фактов бытия, которое представляет собой как бы границу сознания и бытия, одновременно соединяющую и разъединяющую их. Ему соответствует решимость восстановить порядок вещей, предшествующий нашей способности противостоять вещам; решимость все определить, оставляя все на своих местах. Акт «понимания» этой глубинной динамики бытия и мышления преодолевает ограниченность субъективизированного сознания. Через осознание неизбежности и неустранимости раскола он возвращает к совершенной целостности мира. Он ведет к нашему общему дому, который, по словам Т. С. Элиота, есть

Вся жизнь, горящая в каждом миге,
И не просто жизнь одного человека,
Но и древнего камня, который нельзя разгадать...

Жизнь древнего камня: вечность, сжатая в пространство. Беспредельное, ставшее конкретным. Вот знаки

реальности, никогда не оставляющей равнодушным, но вечно ничьей. Эта реальность — «упрямый факт» (выражение А. Н. Уайтхеда) неуничтожимости мира, взятого как целое; она есть, если прибегнуть к китайскому термину, всеобъемная «пустота», неотделимая от феноменального мира. В необозримой перспективе всепроникающей пустоты вещи не отсылают к некоей метафизической реальности, а сами открывают себя, утверждая безусловный характер своего индивидуального бытия. Так мы постигаем Безусловность различий в универсальном не-различии. Американский поэт Э. Паунд, ссылаясь на древнего китайского философа Мэн-цзы, по-своему выразил восприятие мира в его «конкретной пустотности»:

В мире есть, сказал Мэн-цзы, только
Phenomena. Monumenta.
В природе есть надписи,
для которых слова не нужны,
дубовый лист никогда не лист платана...

«Монументальные феномены», нюансы, превращенные в фундаментальные факты бытия, загадка контрастного единства преходящего и неизменного, индивидуального и всеобщего — вот название той предшествующей языку и пониманию реальности, которая выявляется в перспективе человеческого самопознания. Это познание удостоверяет бесконечное в конечности вещей. Оно основывается не на провозглашении бесконечности человека, а на принятии его конечности.

В такой перспективе размышления мир прозревается в не-дуальности всего сущего, превосходящей логику тождества и различия; часть не отъединена от целого, всякое отношение между вещами чревато тождеством. Любое расположение объектов свидетельствует о неявленной структуре подобных частей. Причинный детерминизм здесь уступает место соучастию бытию как бесконечной силе посредования. Так, в свете изоморфизма образов всеобщий поток метаморфоз каждый момент выявляет неуничтожимость «мира в целом» и, следовательно, неуничтожимость жизни, как бы ни были быстротечны ее проявления.

Этот изоморфизм образов имеет не только внешнее, пространственное измерение, но и распространяется на само бытие. Он устанавливает реальность как своего рода избыток бытия, силу — как избыток силы. Говоря словами древней китайской поговорки, «дед проис-

ходит из воды, но он холоднее воды». Принципу Оккамовой бритвы, запрещающему без оснований умножать сущности, принцип изоморфизма, или соучастия бытию, противопоставляет образы «тела в теле», «зародыша в материнском чреве», «света в свете» и т. п. Идее счислимости всего и вся здесь противостоит перспектива мышления, о которой говорится в диалоге Чжуан-цзы, не сохранившемся в тексте его книги, но известном из других источников:

— Есть ли предел у мира?

— За беспредельным есть еще беспредельное.

Понятие изоморфизма, или не-дуальности бытия, позволяет поставить вопрос о природе понимания образов мира и, в частности, даосских текстов. Не отвлекая от конкретности фактов и в то же время требуя их интерпретации в свете неявленной целостности, он обосновывает совпадение разрыва и преемственности, единичности отдельных фактов и всеобщности их внутренней перспективы. Парадоксальная природа понимания в данном случае удачно сформулирована Л. Витгенштейном, заметившим: «Мы говорим, что понимаем предложение в том смысле, что оно может быть заменено другим, означающим то же самое; но также и в том смысле, что оно не может быть заменено никаким другим». Смысл — это тождество в различии, вездесущее Другое, которое можно «открыть» или «узнать», но нельзя описать. Понимание каждого высказывания должно быть опосредовано пониманием реальности как совершенной целостности, но эта целостность не существует вне единичного факта данного высказывания. И если реальность есть безграничная перспектива, непрозрачная для всякого ограниченного взора, ее открытие предстает одновременно как ее сокрытие.

Сколько же нужно для понимания? Каков тот минимум смысла, создаваемого рассуждением, который позволяет понять осмысленность вещей? Пока мы можем сказать лишь, что понимание начинается там, где порядок суждения, как бы преодолевая сам себя, выводит нас к порядку существования. Мы можем связать эту способность с поэтической функцией слова, отменяющей обыденное использование языка как средства описания объективированного мира. Такое воссоздание «поэзии смысла» противостоит лингвистическому редукционизму, попыткам формализации языка.

Акт воскрешения смысла знаменует возвращение к всеобъемлющей цельности сознания — истоку самосозерцающей мысли, для нее необъятному, неисчерпаемому и в этом смысле «забытому». Умозрение держится «узрением» безбрежного; знак держится словом, а слово — символом. В таком случае философствование приобретает характер прояснения забытых посылок мысли, оно ведет в обратном направлении по пути, пройденному мыслью. Неважно, с чего начинать; в центр окружности можно попасть из любой ее точки; всякий факт сознания может стать указателем к средоточию смысла. Здесь для мышления открывается возможность стать подлинно безусловным, не потеряв в методической строгости. Мы движемся как бы обратно движению мысли и, придя к концу наших размышлений, обнаруживаем, что пришли к их истоку, что мы только вспоминали, а не двигались вперед. Но мы сознаем, что иного пути к себе и быть не могло.

Такая задача мысли во многих отношениях кардинально отличается от понимания акта мышления европейской философией классического разума. Если там мысль обосновывалась волей к унификации субъекта за счет субъектно-объектного расщепления мира, то в философии всеобъемлющей «пустоты» сознание, наоборот, «отпускается на волю» в своей первоизданной полноте. Философ «забытого истока мысли» не хочет отрывать себя от мира, «я» от «не-я» и допускает множественность субъекта ради всеобъемлющего единства всего сущего. Такова позиция восточной мысли, которая в разных своих формах открывает глубину нежелания в человеке.

Нежелание, о котором идет речь, означает в действительности реабилитацию желания, всякой устремленности в спонтанной жизни природы. Оно высвобождает силу опосредующего воображения, способного привести к пониманию, примиряя экзистенциальные разрывы, о которых свидетельствуют символы сознания. Оно открывает и одновременно устанавливает реальность как интимное другое. Так, истина является как Встреча с Другим через бесконечно большое расстояние — всегда неожиданная и все же ожидаемая; как испытание, освобождающее нас от иллюзий и определяющее безусловное значение жизни; как чистое соприкосновение, близость ради близости, превосходящая самое понятие достоверности. Хотя понимание в данном случае требует

участия творческой интуиции, оно не ограничивается ею. Реальность есть форма отношения отношений, и мы приходим к ней опосредованно, путем методически последовательной критики нашего опыта. Эта реальность, заданная нашему пониманию, несводима ни к опыту, ни к знанию, но объемлет и то и другое.

Высказанные выше замечания о не-дуальности и всеобъемлющей пустоте как существенных свойствах бытия, о не-желании как сугубо человеческом начале мира, о забытье как способе раскрытия реальности подготавливают нас к восприятию даосского учения, где все эти понятия играют ключевую роль. Подчеркнем еще раз, что речь идет не о системе философии и даже не об определенной культурной традиции, а о традиции, не имеющей форм, о темной в своей необозримости перспективе бытийствования, которая хранит в себе все самосвидетельства человека. Универсальной средой посредования этих самосвидетельств, связующей воедино диалог культур и самопознание человека, предстает понятие (по сути, не-понятное) вездесущего Различия как не-различения. Разумеется, в требовании осознать, что всегда имеется еще и что-то «другое», понять не-понятное и помыслить не-мыслимое сокрыт неистребимый парадокс. Но этим требованием живет, в нем произрастает человек, даже если жизнь для него — это предмет не знания, а не-знания. Разве не ему вольно или невольно повинуются исследователи культур, которые способны прийти к пониманию разумности самых разных систем классификации вещей, что предполагает наличие у них некоей неформулируемой, не опирающейся на какие-либо аксиоматические посылки рациональности как бы второго порядка? Чжуан-цзы называл эту способность в человеке думать, не испрашивая на то санкций рассудка, умением «летать без помощи крыльев». И пусть физика или биология утверждают, что человек не может летать. Ощущение полета не чуждо человеку.

Выяснить значение указанной неартикулированной сверхрациональности, предваряющей и охватывающей собой все исторически наблюдаемые системы логики, — дело будущего. Пока можно сказать лишь, что постижение ее предполагает размышление о пределе понятий, в котором те переходят в «другое». Подобный переход составляет самое существо подобной сверхлогики. Это означает, что чем менее различима такая

сверхлогика, тем несомненное ее присутствие. Она есть внесущностный Предел, который все собирает и все разделяет. Книга Чжуан-цзы рождена размышлением об этом пределе и о его значимости в человеческой жизни; размышлением, как нельзя более актуальным в наш век встречи всех культур человечества, старых и новых.

Каков же наилучший порядок рассмотрения наследия Чжуан-цзы? На этот вопрос можно ответить по-разному. Но в любом случае не следует считать писания даосского философа нагромождением осколков различных форм восприятия мира. Нас не должна обманывать видимая беспорядочность или легкомысленный тон его рассуждений. За ними скрывается единство более высокого или, если угодно, более глубокого порядка, нежели единство внешнее, формализованное. Выявление этого единства, этой «высшей идеи», или «необъятной основы», «бездонного истока» мудрости древнего даоса (если отнестись внимательно к тому, что он сам говорит о своем творчестве), и является нашей задачей. В книге, обращенной к широкому читателю, да позволительно будет пренебречь филологическими нюансами и пожертвовать «полнотой освещения» ради как можно более обстоятельной — хотя по необходимости вечно незавершенной — экспозиции «забытого» средоточия мыслей древнедаосского писателя. Разумеется, помимо ускользающего присутствия этой «высшей идеи» Чжуан-цзы в книге, ему приписываемой, есть и попытки формализации верховного постижения дао, и рациональные схемы, принадлежащие всей китайской традиции, и не слишком успешные имитации однажды найденного литературного приема. Всегда найдутся любители пожать не ими посеянное. Но правда пути древнего даоса страдает от их усилий не больше, чем поверхность алмаза от прикосновения человеческого ногтя. Примем же слова Чжуан-цзы за своего рода разночтения, варианты единого Слова, за одну неисчерпаемую «глоссолалию», памятуя о том, что в поиске правды нет аутентичного текста, а есть лишь аутентичный опыт. Опыт, который не принадлежит никому.

Книга Чжуан-цзы всегда привлекала и будет привлекать читателей смелостью мысли и фантазии, непринужденным остроумием, глубиной и точностью суждений о самых разных предметах. И все же главный секрет ее обаяния в другом — в чем-то, что кажется не-

сравненно более невидным, простым, безыскусным: в ней запечатлен сам поиск человеком своей правды, осуществляемый с предельной искренностью и полным доверием к себе, сам внутренний путь человека от себя к себе. И более того: просто искреннее желание начать этот путь. Ибо у этого пути есть начало, но у него нет конца.

Хотя Чжуан-цзы, как никто из древнекитайских философов, защищает права критического умозрения, нет худшей услуги его делу, чем попытка изобразить его обладателем некоего набора законченных и объективных истин. Соответственно изложение в этой книге не подчинено какой-либо отвлеченной схеме. Несмотря на выделение отдельных тем в творчестве Чжуан-цзы, оно призвано не столько различать, сколько соединять, — вскрывая некие безусловные — невыразимые, но и не замаскированные — связи между понятиями и мотивами даосизма. Впрочем, композиция книги до некоторой степени воспроизводит движение даосской мысли как возврат к реальности, которая сокрыта не на отдаленных вершинах умозрения и не в глухих уголках сознания, а постоянно присутствует и действует в самой гуще жизни.

* * *

Отдельный и очень сложный вопрос — перевод текстов Чжуан-цзы. В большинстве случаев я даю свои собственные переводы, которые, как правило, заметно отличаются от существующих в нашей литературе версий. Я поступаю так не потому, что считаю мои переводы безупречными, но для того, чтобы исправить ошибки и неточности предшествующих переводчиков и подчеркнуть, когда это возможно, выделяемые мною особенности учения Чжуан-цзы. В какой-то мере переводы можно считать частью авторского текста, учитывая все необходимые, отчасти высказанные выше и как нельзя более уместные в данном случае оговорки насчет анонимности слова как неистощимой глоссололии. Тем не менее для желающих сличить мои версии с работой других переводчиков и с оригиналом в скобках дается ссылка на соответствующие страницы перевода текстов Чжуан-цзы Л. Д. Позднеевой, наиболее доступного для русского читателя.

Время жизни Чжуан-цзы, равно как и расцвет классических школ китайской мысли, совпали с периодом наиболее радикальных перемен в жизни древнего китайского общества. Никогда более бег китайской истории не был столь стремительным и напряженным, как в эпоху Борющихся царств — эпоху вызревания китайской империи со всеми ее институтами, ценностями, интеллектуальной традицией, которым была суждена более чем двухтысячелетняя жизнь. В жизненности императорского Китая — причина жизненности идейного наследия эпохи Чжаньго, как бы ни был отличен ее политический и духовный климат от условий централизованной империи.

Сочинения Чжуан-цзы и его ученых современников известны как памятники мысли. Но они должны быть прочитаны и как исторические свидетельства в полном смысле слова, т. е. как свидетельства не отдельных социальных фактов, а целостного облика эпохи. Эта работа еще далека от завершения.

Коль скоро эпоха Борющихся царств — увертюра к истории императорского Китая, говорить о ней во многих отношениях означает говорить о всем последующем историческом развитии Китая. Это был один из, так сказать, родовых моментов китайской истории, значение которого далеко не исчерпывается его хронологией. Избежим поэтомо обычного исторического экскурса с его беглым перечнем имен, дат и событий и попытаемся наметить динамику исторического развития той эпохи в сплетении и противоборстве ее основных сил и тенденций.

Переходный характер эпохи Чжаньго по-своему остро сознавался уже ее современниками, единодушно считавшими себя свидетелями межвременья. Самостоятельные царства, составлявшие тогда круг китайской цивилизации, увязли в трясине междоусобных войн (историки подсчитали: в среднем по две в год). Одни боролись за верховенство, другие — просто за выживание, но мера страха и жестокости была одна на всех. Ни дипломатического этикета, ни рыцарского кодекса никто не признавал, и с побежденными, даже с царями, не церемонились. Отсутствовала политическая стабильность и внутри царств: интриги, вероломные убийства, узурпации престола повсюду были повседневной реаль-

ностью царских покоев. Это был поистине железный век — век распространения железа и век железной воли к власти, до предела циничной и никого не щадящей.

Среди воюющих государств почти затерялся домен чжоуского вана, когда-то, несколько веков назад, являвшегося верховным правителем, а потом долгое время считавшегося таковым. Институты чжоуской династии давно уже устарели, и ко времени жизни Чжуан-цзы дом Чжоу растерял последние остатки своего авторитета. Но он оставил в наследство честолюбивым политикам новой эпохи идею политического единства и смутный идеал «благого правления». Тут кроется вся двусмысленность и неопределенность нового исторического этапа: никто не верил в реставрацию Чжоу, дело же политического объединения находилось в руках тиранов. Желанной цели приходилось добиваться негодными средствами.

Между тем в свое время царствование чжоуского дома, можно сказать, положило начало китайской цивилизации. Чжоусцы отказались от шаманистской концепции царской власти и дали ей этическое обоснование в понятии «Небесного повеления на царствие», которого удостоиваются за персональные доблести. Они дали отчетливую идею политики как набора определенных норм регламентации общественной жизни и отчетливую идею культурного самосознания. Но главное, они открыли историю. Если архаическая культура повсюду выражает отношения непосредственного обмена с природой, то культура Китая с чжоуских времен искала себя в «зеркале истории», в котором осуществлялось посредование между вновь открытой глубиной образов природы и соответствовавшей ей внутренней глубине в человеке. Открытие истории, таким образом, сопровождалось началом метафизического осмысления окружающего мира.

Чжоуская государственность, подобно другим ранним цивилизациям, была воздвигнута на идеях упорядочивания мировых сфер, изоморфизма общественного и природного, человеческого и космического, на патетическом утверждении исключительных привилегий государя как фокуса вселенной и посредника между мировыми стихиями. Все эти темы прочно вошли в культурный багаж императорского Китая. Но во многих отношениях чжоуское общество резко отличалось от обще-

ства времен Чжуан-цзы. Костяк его структуры составляла строжайшая иерархия, определявшаяся отношениями родства. В экономике чжоусцы остались верны архаической системе редистрибуции, т. е. централизованного перераспределения продукта в соответствии с иерархией статусов. Весь их общественный уклад предполагал сохранение застойных и малопроизводительных форм хозяйствования.

Сегодня мы с трудом представляем, что значили для чжоуской аристократии важнейшие ценности ее культуры — символика дара или мистики рода, воплощенные в пышных ритуалах, для которых отливались прекрасные бронзовые сосуды. В середине I тысячелетия до н. э. в жизни и сознании древних китайцев происходят радикальные перемены, вызванные целым комплексом экономических факторов: использованием железа, быстрым ростом производительности земледелия, развитием торговли, появлением крупных городских центров и пр. В деревне распалась родовая структура, и на смену ей пришла община мелких хозяйств с ее стихийным неравенством и приматом экономических связей. Богатство оказалось влиятельной общественной силой, хотя оно не было — и никогда не стало в Китае — силой самостоятельной. Общая тенденция развития состояла в формировании сильной деспотической власти, способной мобилизовать все материальные и людские ресурсы государства. Новый деспотизм покоился на укладе эксплуатируемой им крестьянской общины и на бюрократической организации с ее апологией индивидуальных талантов и заслуг. Союз и противоборство центральной власти и влиятельных людей на местах, взаимодействие бюрократии, крупного землевладения и торгового капитала определяют отныне течение китайской истории.

Характер перемен, связанных с возникновением императорского Китая, до сих пор остается предметом оживленной дискуссии. Иного, наверное, трудно ожидать там, где речь идет о фундаментальных закономерностях китайской истории. Многие говорят за то, что мы имеем дело с указанным К. Марксом переходом от архаической к вторичной докапиталистической формации, отличающейся от первой наличием эксплуатации и классов. Для наших целей наиболее интересен выдвигаемый некоторыми исследователями тезис о незавершенности формационной перестройки в древнем

Китае, о сугубо переходном и как бы двойственном характере общества императорского Китая, где классовое господство обосновывалось в категориях общинного порядка, а частная собственность выступала в форме общей собственности. Есть основания предполагать, что деспотизм в Китае, как, вероятно, всегда и везде, был признаком деформации общества, его взрастившего. Это, разумеется, не может помешать нам рассматривать императорский Китай как целостный исторический феномен.

Смена эпох всегда сопровождалась сменой богов. Не был исключением из этого правила и Китай времен Борющихся царств. К примеру, у Сыма Цяня помещен рассказ о Симэнь Бао (V в. до н. э.), правителе области Е близ Хуанхэ. Симэнь Бао прославился тем, что пресек местный обычай принесения девушек в жертву (в жены) богу реки Хэбо и изгнал руководивших ритуалом шаманов. Он также построил большую оросительную систему и расселил на орошенных землях крестьян. Симэнь Бао впоследствии сам стал местным божеством. Преемником же речного бога он оказался потому, что, укротив своенравную реку и заставив ее служить людям, он как бы перенял божественную силу Хэбо и тем самым «убил» его. Можно сказать, что рассказ о чиновнике — победителе Хэбо являет собой нечто вроде «скрытого мифа». Черты такого мифа еще отчетливее обнаруживаются в легендах о чиновнике Ли Бине, назначенном правителем в юго-западную область Шу. Там Ли Бин силой своих чиновничьих регалий победил в схватке бога реки, который, как и Хэбо, был божеством родовой общины и получал в жены местных девушек. Подобно Симэнь Бао, Ли Бин вел крупные гидротехнические работы (что, согласно одной из версий легенды, и вынудило речного бога вступить в поединок с чиновником) и был обожествлен. Правда, как и в случае с Симэнь Бао, последнее обстоятельство не упоминается в историографической традиции служилой элиты.

Легенды о Симэнь Бао и Ли Бине обнажают не только религиозную подоплеку административной власти в императорском Китае, что хорошо известно, но и историческое содержание этой религиозности как преодоления архаической религии. Не этот ли импульс «взлета» сакральности впоследствии обеспечил превосходство над буддизмом и даосизмом религиозной идеи

империи в Китае, где представители императорской власти всегда были высшими авторитетами в делах божественных? Новая религиозность, как подсказывают те же легенды, воплощалась в божественной планиметрии и божественной технологии империи, сколь бы странным ни казалось в наши дни единение религии и технологии. Она превосходила архаическую религию, ибо империя сложилась на развалинах родового строя. И она являла собой «ее своеобразный гипостаз, поскольку древневосточная деспотия была, по выражению К. Маркса, «более высокой общиной», поскольку она подчинила себе сельскую общину, не разрушив ее замкнутости.

Здесь кроются истоки параллелизма «большой» и «малой» традиции в Китае — продукта раскола единой родо-племенной культуры. Утверждение исключительности власти монарха и банальности всякого иного существования — две стороны этого процесса. Нетрудно показать, что жизненность архаической культуры обеспечивается определенным уровнем эмоционального переживания или глубины опыта — уровнем переживания жизни и смерти в экстатическом соучастии космической реальности как самоопределении. Между тем при сопутствующем складыванию государства распространении унифицированных форм культуры на большой территории единение неизбежно осуществляется за счет формальной рационализации, пренебрежения внутренним опытом ради внешнего контроля. Постепенно инициационное, мистерияльное содержание архаической культуры оказывается соотнесенным с идеей трансцендентного порядка, сосредоточивается в пределах тайных братств, питает ростки элитарной философии. Наиболее же устойчивые ее формы, ставшие фрагментами забытой тайны, консервируются в фольклоре и быте. Простонародье, знакомое только с этими формами, превращается в профанов — ту самую массу «глупого люда» (юй минь), которая в представлении ученых мужей китайской империи не ведала, что творит. В добавление к рассказу о Симэнь Бао заметим, что противопоставление «великого пути» имперской политики и шаманистских обрядов — популярная тема в традиции имперской элиты. Культура императорского Китая являет собой как бы симбиоз двух стволов, один из которых гордо вознесся в недоступную для простых смертных высь имперской планиметрии, а другой глубоко врос в прах

земли, усеянной обломками наследия архаической эпохи.

Несомненно, в преданиях о Симэнь Бао и Ли Бине запечатлена универсальная тема в истории человеческой культуры. Эти китайские чиновники, поселившиеся в храмах покоренных ими локальных божеств, стоят в одном ряду с победителем змея Пифона и хозяином Дельфийского святилища Аполлоном и аналогичными героями в мифологиях многих других народов. Но в Китае очень рано, по крайней мере с момента появления письменной традиции, миф подвергся переработке в историческое и морализаторское повествование. С легкой руки дворцовых писцов, создателей китайских канонов, древние боги превратились в добродетельных мужей — правителей, сановников, отшельников и прочих исторических персонажей.

Эта пластическая операция, ставшая возможной благодаря уникальной в своем роде преемственности между идеями родового тела и государства в Китае, была проделана столь решительно и прошла настолько незаметно для современников той эпохи, что в нашем веке исторической критике пришлось приложить немало усилий, чтобы ее распознать.

Так в имперской традиции архаический миф был радикально преодолен и разрушен, но древнекитайская деспотия не создала принципиально новой формы религиозного мировоззрения. Нельзя не поражаться странной двойственности цивилизации императорского Китая: при наличии резкого разрыва с мифологией, почти без остатка вытесненной историческим — точнее, квазиисторическим — сознанием, а также индивидуалистических тенденций в культуре, чисто профанной теории государства, высокой степени рационализации государственного устройства, развитой научной и технической мысли эта цивилизация унаследовала фундаментальные черты архаического сознания: родовой концепт социума и власти (государство сводилось к «телу династии»), мифологему мирового тела, сакрализацию космоса, соединение религии и технологии в нео-магии мистического соучастия мировому процессу. Ибо нельзя понять идеологию китайской империи, не увидев в ней перевод первобытной священной магии на язык морализаторской космологии.

Подчеркнем, что склонность древних китайцев к историзации повествования отнюдь не означала при-

страстия к истории в ее принятом греческом понимании, т. е. как прошлого, которое еще сохраняется в памяти людей. Скорее наоборот: их мысль устремлялась к тому, что прочно забыто и что, может быть, навеки останется сокрытым пологом тайны, — к неизъяснимо блаженным временам «Великого единства», «Всепроницающей целостности» древности. История по-китайски, как «древность — современность» (гу—цзинь), оказывается утопией, полемической оппозицией и парадигмой настоящего, проекцией экзистенциальных разрывов, выражением устремленности и побуждения к действию, т. е., в сущности, не чем иным, как мифом в исторических одеждах. Историческое сознание китайцев не порвало с мифом вечного возвращения и тем самым — с мифологическим сознанием вообще.

Кризис чжоуской культуры был прежде всего кризисом архаического ритуала, его расчленением на сугубо формальный этикет и закон, нравственный подвиг и магическое действие. Все эти аспекты культуры получили в дальнейшем самостоятельное существование. Но уже в чжоускую эпоху наметился характерный для китайской традиции путь к преодолению этого кризиса, выразившийся в акценте на экономии выразительных средств в ритуале, сдержанности и самоуглубленности его участников. Данный путь, оставляя проблематичным статус ритуала как определенного действия, делал ритуал скорее нереализуемой, но безусловной этической и эстетической нормой. Учитывая сказанное о судьбе архаической мифологии в Китае, не следует ли определить форму миропонимания и организации культурного материала, представленную в китайской цивилизации, как своего рода скрытый, безобразный миф и неявленный, внефеноменальный ритуал, иначе говоря — ритуал универсализированный и слившийся с жизнью? Последний выражен в категории «ли» — той самой, которая подарила миру выражение «китайские церемонии». В архаическую эпоху это понятие относилось к поклонению духам, а в императорском Китае стало универсальным законом государственной жизни, нормативной позицией власти, принципом социализации в культуре, где мудрость, авторитет и власть остались нераздельны. Оно стало важнейшим экзистенциальным измерением культуры в императорском Китае.

В концептуальном отношении ритуал есть прообраз религиозного дуализма, предполагающего несводимость

двух форм бытия, двух типов сакральности (например, мужской и женской, центральной и периферийной и т. д.). Но, разделяя, он соединяет и знаменует внеаналитическую «встречу непримиримых противоположностей», которая, по замечанию М. Элиаде, «хотя и представляет собой новое творение по отношению к непосредственно предшествовавшей стадии полярного антагонизма, есть в то же время возвращение к первоначальному состоянию, когда противоположности существовали в нерасчлененной всеобщности». Обоснование неопределенной тотальности предвечно бытийствующего (не бытия западной философии!) стало главной, хотя и неразрешимой логически задачей китайской мысли.

Действие «ритуалистической модели» мысли можно наблюдать практически во всех областях культурного самосознания в Китае. Вся общественная жизнь там осмыслялась в категориях ритуальной соборности, нераздельной целокупности водного потока: не следует прилагать усилий для того, чтобы заставить поток течь в том направлении, куда он стремится по своей природе, но горе тому, кто вздумает преградить ему путь. В безбрежном потоке социально-космического бытия царит не-дуальность всепроницающего животворного духа (именно: дуновения — фэн) имперского правления, с одной стороны, и его объективированных, ограниченных форм, заявляющих о себе в обыденной действительности, локальных обычаях, нормах поведения и т. п. (су) — с другой. К персоне монарха всего ближе то, что наиболее от него удалено, — анонимная стихия народной жизни. Ее фоном, как на старинных европейских портретах, выступает целый мир; монарх, как Единственный, разом, без переходов становится Всем. Истинное согласие достигается через различие, единичное не-принужденно изливается во всеобщее. Парадигмой человеческого существования в китайской мысли выступает образ водного потока, все частицы которого свободно взаимодействуют между собой, будучи захвачены общим движением.

В древнекитайской концепции ритуалистического социо-антропо-косма мы встречаем разновидность того характерного для древневосточных цивилизаций типа мировоззрения, который французский историк Р. Бертело назвал астробиологией. Р. Бертело определил астробиологию как «взаимопроникновение идей астрономического закона и растительной или животной жизни.

С одной стороны, все наполнено жизнью, даже небо и звезды; с другой, все подчинено количественным, периодическим законам, которые являются законами необходимости и законами гармонии...» Астробиологию по праву можно назвать первым опытом рационального осмысления действительности. В Китае она на все времена стала идеологической санкцией имперской государственности и ее культурной традиции.

Где искать исторические предпосылки ритуалистического мировоззрения в Китае? Очевидно, не в том или ином «общественном состоянии», идея которого чужда китайской цивилизации. Можно предположить, что подлинным базисом имперского порядка, превосходившего общество и даже этнокультурные традиции (как мир «обычаев» — су), был определенный тип производства, а именно интенсивное земледелие при ручном труде. Китайская империя была прежде всего фактом хозяйственной экологии в том смысле, что высокая интенсивность земледелия и господство ручного труда были двумя разными следствиями единой экологической ситуации в китайской деревне — ограниченности ресурсов и демографического давления. Разумеется, производственный фактор сказывался только в кризисные моменты истории, но этого было достаточно, чтобы определить ее течение. Опосредуя отношения общества и государства, он исключал жесткую связь между ними, утвердив в качестве политической идеи империи ритуальную собранность.

Сущность империи как факта хозяйственной экологии находила мистифицированное выражение в проповедуемых имперской элитой культуроцентризме и религиозном авторитете власти. У правителей империи не было необходимости вмешиваться в хозяйственную жизнь деревни, но каждый год полевые работы полагалось начинать лишь после оглашения специального приказа. Имперская идеология требовала верить, что без незримого участия («веяния») императора не могла наступить весна и взойти всходы на полях. Империя была прежде всего «мифом империи», скрывавшим за квазиобщинным идеалом паразитизм ее властителей и доминирующую роль частной собственности в общественной жизни.

Миф поверх мифа. Миф после мифа. Таким с разных сторон предстает смысл перемен в культурном самосознании, связанных с формированием имперской ци-

визаций. Речь идет, по существу, о хорошо известной преемственности мифа и идеологии, маркирующих различие между реальным и фигуральным. Но в широком смысле эта преемственность зовет к пересмотру наших взглядов на сущность изменений, к рассмотрению их не в привычных оппозиционных категориях, а как манифестаций единой реальности. Значимость изменений может быть выявлена лишь в свете их общего контекста. Предстоит продумать концепцию перемен, происходящих внутри одного целого; перемен, представляющих как «незаметное смещение» мира.

Какому же образу мира и человека соответствует «скрытый миф» имперской традиции? Надо сказать, что само преодоление архаического наследия осуществлялось на пути ритуалистической недуальности, ведя к двум параллельным открытиям: открытию трансцендентного порядка, превосходящего старых богов, и открытию имманентности этого порядка миру и человеческому существованию. Такова идея Пути-дао, о котором в каноне «Записки о ритуале» сказано: «Путь благородного мужа очевиден и сокрыт. Даже невежественные мужчины и женщины могут его постичь, и даже мудрейший не может познать его исток...»

Новая концепция «пути всех путей» соответствует, как уже было сказано, зарождению метафизики. На этой стадии развития мысли первоначальные представления о сакральной силе, воспринимавшейся чисто феноменально и как нечто необычное, перерастают в идею абсолюта как скрытой основы мира, источника мирового движения и незыблемой Судьбы всех вещей. В обоих случаях божественное предстает укорененным в человеке и в то же время превосходящим его. Но в противоположность, например, иудейско-христианской традиции в Китае идея трансцендентного порядка не была соотнесена с антропоморфными характеристиками прежних божеств. В китайской традиции абсолют-дао сугубо безличен, и стяжание его могущества, соответствуя полному раскрытию человеческой природы, требует «сверхчеловеческих» усилий, устранения всего субъективного, чувственно и рассудочно обыденного. И наоборот: антропоморфные боги архаической религии оказались фактически на положении демонов, оборотней, т. е. тех, кто обладает человеческим обликом и смертоносным для человека «нутром».

Столь радикальная трансцендентность универсаль-

ного Пути в китайской мысли дополняется столь же радикальным утверждением его имманентности миру и человеку. Реальность в Китае никогда не субстантивировалась и не отождествлялась с первоначалом, отличным от мира изменчивых вещей. Она была, если здесь уместен парадокс, «сущностью перемен», принципом движения, превосходящим всякие принципы. Она была именно дорогой — потому-то понятие дао никогда не теряло связи с его буквальным значением. Как писал на рубеже нашей эры ученый Ян Сюнь, Путь-дао — это дорога, по которой ездят всякие экипажи, или река, несущая на себе всякую лодку. Путь-дао — это сам поток жизни, от которого, как сказано в «Записках о ритуале», «нельзя отойти ни на мгновение». Между небесным и человеческим в действительности нет зазора, на реальность нельзя «смотреть». Едва ли не самая примечательная черта классической китайской культуры — отсутствие вкуса к созерцанию статичных форм. Пышная явленность церемониала, сладкозвучие музыки, монументальность архитектуры, пластика человеческого тела неуклонно отвергались ею. Разрушение форм архаического ритуала и мифа было настолько полным, а стремление интериоризовать их содержание настолько сильным, что в древнем Китае не сложились театральная или скульптурная традиции. Объективированной красоте, располагающей к созерцанию, китайское искусство противопоставляет внутреннее видение, постижение жизни изнутри, проникновение в скрытую силу вещей, растворение в объекте созерцания.

Двойное развертывание реальности в ее трансцендентном и имманентном планах знаменует начало нового — критического и рефлексивного вопрошания человека о мире и о себе. Оно знаменует начало философии. И первым среди китайских философов по праву считается Конфуций, открывший внутреннее нравственное измерение жизни человека и его трансцендентную значимость. Вся система конфуцианской мысли построена на этической связи внутреннего и внешнего, утверждающей безусловное значение того и другого. Конфуцианство настаивало на публичности морального действия, так что ревностные его поклонники, даже находясь в одиночестве, «держались так, словно принимали почетных гостей». Но его отличает акцент на интериоризации морального идеала, полной автономности, «глухою уединении» идеального человека. Даже стыд был

в конфуцианстве категорией сугубо внутренней жизни, что позднее позволяло погруженным в «глубокое уединение» представителям имперской элиты пренебрегать этикетом без ущерба для своей репутации. Аналогичным образом строгий партикуляризм и элитизм сочетался в конфуцианстве с пафосом безбрежности претворившего Судьбу мудреца.

Противостояние автономности и всеобщности, конкретного и универсального, внутреннего и внешнего в человеке находило разрешение в концепте иерархии с ее принципом всеобщего «равенства в неравенстве». Символика конфуцианского ритуала имела дифференцирующую функцию и каждому предписывала его место в мире, указывая каждому его Судьбу (мин). Понятие судьбы перешло в конфуцианство из чжоуской идеологии, но в конфуцианстве абсолютный характер судьбы стал абсолютной мерой нравственного подвига человека. Соответственно самое понятие человеческой природы в конфуцианской мысли включало в себя как неморальную биологическую данность жизни, так и способность к нравственному самосовершенствованию.

Конфуциева проповедь очертила основы китайской традиции. Она впервые определила культуру как синтез жизненной спонтанности, нравственного усилия и верности традиционным формам — этим знакам всеобщности. Она впервые сделала человека хозяином самого себя, потому что она сделала его мостом к самому себе. Она стала первым и принципиально консервативным опытом гармонизации общества и государства на основе семейных добродетелей. Тем самым она очертила круг классических тем китайской культуры и главнейшую из них — проблему претворения (в Китае говорили «наполнения» или, лучше сказать, «восполнения») судьбы, приравненной к природе; поиска себя в том, что превосходит субъективные тенденции. Наконец, она открыла внутренний мир человека с его понятиями нравственной ответственности, выбора и раскаяния. Как обладатель «воли» (чжи) к реализации Судьбы, человек наделялся энергией, необходимой для поддержания жизненной гармонии космоса; он вставал в центр мирового процесса.

Конфуцианство стало главным элементом культурной традиции служилой элиты империи (недаром само слово «конфуцианец» в древности было синонимом слова «ученый»). Хранители этой элитарной культуры извест-

ны под разными именами — например, «благородный муж» (цзюнь цзы) или «достойный человек» (сянь жэнь). Но чаще всего их называли ши. В чжоуском обществе так именовали воинов или приближенных знатных аристократов, привязанных к своим господам узами личной преданности. «Если вкушал пищу этой семьи, должно разделить и беду этой семьи» — гласил кодекс их чести. Те, кто называли себя ши в эпоху Борющихся царств, унаследовали свойственный их предшественникам пафос служения, но теперь он приобрел черты внутренней аскезы, а сами ши рассматривались как специалисты в делах администрации и политики, а также — в свете культуранцентристской концепции государственности — как нравственно безупречные мужи, необходимые для осуществления «благого правления».

Ши новой эпохи утратили связь с архаическим социумом, его ценностями и его религией; зачастую они теряли связь с родными местами и даже с родственниками. Теперь они искали рациональные основания своего бытия в самих себе и служили не столько тому или иному лицу, сколько отвлеченной идее. Ключевой темой культуры ши стала тема «превозмогания обыденности» (чао су), обладания «возвышенной волей», питавшая их политические амбиции, чувство собственного достоинства, их протест против привилегий умиравшей аристократии. Отныне образ ши оказался прочно связанным с культом личных доблестей и стал идеалом, который, однако, не имел точного социального адреса. Акцент на личных достоинствах «ученого служилого человека» придавал ему внесловный характер. Популярнейший миф традиции ши — миф о добродетельном муже, поднявшемся из безвестности до положения советника государя.

Если говорить конкретнее, основы традиции ши были заложены главным образом так называемыми «странствующими учеными» (ю ши), искавшими применения своим талантам и удовлетворения своих амбиций при дворах правителей различных царств и уделов, где они выступали в роли «рассуждающих гостей» (шуй кэ) или «гостевых советников» (кэ цин). Эти пришлые дипломаты, стратеги, администраторы, наставники внушали государям куда больше доверия, чем аристократы, кичившиеся своими врожденными правами. Некоторые из них, найдя приют на чужбине, без колебаний поднимали руку даже на свое родное царство. В среде

странствующих чиновников-профессионалов и независимых учителей мудрости сложились все классические школы китайской мысли. Различия во взглядах не мешали им отчетливо сознавать свою принадлежность к общему кругу идей и, главное, свою великую миссию «водворять порядок в поднебесном мире». Вся мудрость правителей, в их представлении, сводилась к умению окружить себя «настоящими ши».

В понятии «странствующие ши» емко отразилась историческая роль первых философов Китая: будучи свободными от архаических традиций, быть свободными для нового универсального образа культуры; стоя вне условностей прежних культур, вырабатывать новое миропонимание, адресованное каждому. Наряду с новыми идеями первые философы создавали и новые формы социальной общности, основанные на сочетании тех же принципов индивидуального выбора и универсализма, — школы, общины и даже целые академии. Разумеется, нельзя упрощать картину духовной жизни той эпохи. Нарождавшаяся имперская цивилизация не порвала и не могла порвать с архаическим наследием. Изгнанное из городов, служивших катализаторами прогресса, приобретшее в значительной мере негативную и оппозиционную окраску, это наследие продолжало играть огромную роль в жизни древних китайцев. Все изобразительное искусство Китая еще несколько столетий питается его образами и сюжетами. При отсутствии собственно театральной традиции любимым зрелищем жителей древнего Китая всех состояний были поединки человека со зверем — мотив сугубо архаический. Удивляться надо скорее не тому, как много места архаическая культура занимала в сознании современников Чжуан-цзы, а тому, как мало отражена она в традиции ученой элиты. И среди ши были такие, которые не столько шли навстречу грядущему Левиафану империи, сколько цеплялись за узы, связывавшие их с прошлым. Это в особенности касается южных областей тогдашней китайской ойкумены, где в период Чжаньго уже сложившаяся традиция светских служилых людей столкнулась с еще живой и влиятельной архаической религией.

Несмотря на пестроту рядов «странствующих ши» и силу древних пережитков, политическая раздробленность благоприятствовала пропаганде нового идеала служилого человека. «Лучше заполучить одного ши, чем десять тысяч ли земли» — гласила популярная во вре-

мена Чжуан-цзы поговорка. Правители царств и знатные аристократы, остро нуждавшиеся в умелых и надежных помощниках, соперничали между собой в привлечении знатоков наук и искусств; меценатство стало мерой респектабельности их дворов. Наиболее удачливые из странствующих ученых действительно задавали тон в политике, решая порой судьбы целых царств. Известная свобода, предоставлявшаяся обстановкой политического раскола и перестройки культуры, повлияла и на характер их отношений с патронами. Хотя идея личной преданности не умерла в сознании современников, отношения между «гостевыми учеными» и их патронами мыслились как дело, сулящее взаимные выгоды, как своеобразный контракт, выгодный для обеих сторон («как на базаре» — пояснял один древний автор).

Политический и моральный авторитет ши имел, однако, и свои теневые стороны. Те, кто добивались репутации «истинного ши», требовали от власть имущих особых знаков внимания. Более того, самым надежным способом заработать политический капитал был отказ от почестей или даже приглашений ко двору, дабы не дать повода быть заподозренным в корыстолюбии и тщеславии. Демонстрация своей «возвышенной воли» была тем более необходимой, что «достойными мужами» не рождались, а становились; претензии на собственную исключительность должны были получить публичное признание. Однако далеко идущие, не сказать космические по своим масштабам, претензии ши наталкивались на тенденцию к усилению деспотической власти. Утверждать свою независимость в отношениях с государем значило открыто бросить вызов его державным полномочиям. Поэтому власть имущие и претенденты на звание ши были вовлечены в особую ритуальную игру признания социального лица обоих партнеров — игру, требовавшую необычайной деликатности и отнюдь не исключавшую трагического исхода.

В соперничестве за авторитет между правителем и «честным ученым», несомненно, проглядывают черты ритуального поединка как формы принесения искупительной жертвы. Во всяком случае, гибель добродетельного мужа от руки деспота — второй популярный миф традиции ши, уже в древности обросший пространном мариологом. А в III в. до н. э., когда уже явственно обозначились контуры новой грандиозной деспотии, ее

идеологи зачислили «странствующих ученых» в разряд «паразитов» общества. Нарождавшаяся империя поставила хранителей идеалов ши перед мучительным выбором: погибнуть или раствориться в бюрократии.

Драматическая конфронтация правителя и «достойного мужа» переживалась особенно болезненно в древности, когда имперская государственность находилась в стадии становления, и она навсегда осталась центральной темой традиции служилой элиты Китая. В ней сошлись многие важные противоречия социальной и духовной жизни древних китайцев. Глубоко противоречива была сама практика еще незрелой бюрократии, делавшая унижительное положение бюрократии в целом условием самоутверждения каждого отдельного чиновника, сочетавшая безличный контроль с апологией индивидуальных достоинств, идеологию вождизма — с требованием поиска «безвестных талантов», сугубо внутренних подвиг «возвышенной воли» — с требованием его публичного признания, представление о службе как единственном жизненном идеале — с утверждением его неосуществимости. В этих противоречиях и превыше всего во взаимном влечении и противоборстве государя и «благородного мужа» отражались помимо прочего экзистенциальные напряжения Судьбы как начала интимного и вселенского.

Эти противоречия не могли быть разрешены ни путем интеллектуального синтеза, ни верой, ибо имперсональная судьба существовала безотносительно к личности. Обладая достоинством полной беспристрастности, она могла внушать только доверие, что не мешало ей представлять силой разрушительной и даже зловещей. «Претворение Судьбы» оставалось, в сущности, несбыточной, но и неизбывной надеждой. Эта надежда могла бы осуществиться, если бы в мир пришел идеальный правитель, способный оценить каждого по достоинству. Но когда ожидать его? Быть может, как полагал Мэн-цзы, такой человек рождается раз в 500 лет?

Кто знает! Ведь «небо не говорит...»

На долю благородного мужа, обуреваемого возвышенными помыслами, но лишённого возможности претворить их в жизнь, оставался только «ропот одинокого» — тот «глас вопиющего в пустыне», который не в одном Китае дал толчок литературному творчеству.

Молчание небес подсказывает неуловимое средоточие духовной жизни ши — разрыв, который мог быть

преодолен опосредующим воображением, но не устранен им. Здесь исток «бесконфликтной драмы» героя китайской традиции, где горечь отъединенности всегда соседствует с покоем сопричастности мировому порядку. Здесь истоки сокрытого в самом сердце культуры ши опыта «тоски на чужбине», вечного странничества, принимаемого безоглядно и мужественно. Решимость жить для правды превращается здесь в решимость умереть ради правды независимо от того, провозглашается ли она сдержанно-стоическим тоном, как у Конфуция и продолжателей его дела, служит ли источником необычайного эмоционального напряжения, как в традиции «Чуских строф», или празднуется как акт освобождения в школе Чжуан-цзы. В любом случае только смерть заполняет пустоту «небесного молчания».

Неловкое безмолвие, которым держится коллизия правителя и ши, лишний раз напоминает о том, что жизненность социальных понятий — в их неопределенности, что сама социальная идея в раннеимператорском Китае была воздвигнута на неизъяснимых послылках. Эта коллизия имела не только политическое, но и экзистенциальное измерение, и примечательно, что магистральную линию китайской мысли определили конфуцианство и даосизм — учения, с равной энергией, хотя и в очень разных формах проповедовавшие реализацию своего интимного удела в беспристрастной Судьбе. И наоборот: популярное в древности учение Мо-цзы, восстававшего против поиска трансцендентного начала в имманентном порядке мира и скорее противопоставлявшего человека природе, довольно быстро исчезло как самостоятельное направление мысли.

Странствующие ученые занимались также разработкой процедур административного контроля и оценки заслуг подданных в интересах деспотической власти. Их рецепты легли в основу бюрократической организации в Китае. Наконец, заметную роль в обществе ши играли разного рода маги, астрологи и предсказатели, знатоки секретов телесного бессмертия.

Чиновники и шаманы. Чиновники-маги. Чиновники-мистагоги. «Внутри святой, снаружи государь». Оппозиция и соединение этих начал очерчивают культурный горизонт духовного мира ши. Поскольку классические школы китайской мысли имели общую культурную основу, общие идейные мотивы, общую проблематику и терминологию, было бы наивно предполагать, что ка-

кая-либо одна схема их классификаций, включая традиционную, может претендовать на универсальность. Какими бы критериями ни пользоваться при оценке этих школ, мы всегда столкнемся с переходными, смешанными, не поддающимися учету формами. Различные виды сочленения конфуцианства, даосизма, легизма, отчасти даже моизма сообщают, с одной стороны, об общей основе китайской традиции, а с другой — об исторически и доктринально допустимых границах интерпретации идей.

Даосизм — одно из самых сложных образований в древнекитайской системе мысли эпохи Чжаньго. По счастью, мы можем судить об идейной среде формирования взглядов Чжуан-цзы почти из первых рук. Несмотря на свою обезоруживающую наивность, Чжуан-цзы — отнюдь не доморощенный философ. Этот писатель, выделявшийся «широтой познаний», был превосходно осведомлен об идейной борьбе своего времени и критически осмыслил ее. В последней главе его книги содержатся обзор философских школ той эпохи и их классификация, — кстати сказать, не совпадающая с традиционной. Как ни разнятся взгляды упоминаемых там философов, у них есть и некие общие основания, свойственные их положению профессиональных интеллектуалов. Начать с того, что все они апеллировали к универсальному и единственно верному, с их точки зрения, мировому порядку — прообразу универсальных законов разума. Так, провозглашенный Мо-цзы принцип «всеобщей любви» был усвоен даже противниками его доктрины, в частности софистом Хуэй Ши. Ряду других фигурирующих в данной главе философов приписывается принцип «равного отношения к вещам», или «поравнения вещей», усвоенный и развитый самим Чжуан-цзы. Обращение философов к всеобщности рациональных принципов предопределило и прочие особенности их мирозерцания и социальной позиции: их индивидуализм, проявлявшийся, помимо прочего, в требовании осознания и осуществления своего индивидуального долга, их претензии на роль учителей мудрости, их пацифизм, вера в мирное и справедливое разрешение политических конфликтов.

Но доверившись силе интеллекта, став первым — и последним — в китайской истории поколением свободных мыслителей, призвавших разум править миром, философы эпохи Чжаньго неизбежно должны были вопло-

тить в своей судьбе и внутренние противоречия чистого умозрения. Из той же верности универсальным законам разума им пришлось отказываться от той самой независимости, которая позволила им открыть эти законы. Начав с восстания против конфуцианского традиционализма и обещания предъявить миру универсальные критерии истины и лжи, эти философы запутавшись в спорах об определении понятий, в конце концов призвали «отречься от себя, презреть знание». Подобные лозунги странствующих ученых находились в таком резком противоречии с их собственными индивидуалистическими посылками, что грандиозные общественные проекты «любителей рассуждать» никого не соблазнили из сильных мира сего. Единственным реальным прототипом их утопии разума стал призрак деспотической государственности, грозивший поглотить самих прожектеров.

Чжуан-цзы остро сознает ограниченность идейной программы странствующих ученых и успех их деятельности. Он потешается над нравами устроенного ими «рынка идей» и сравнивает их общественные реформы с ловлей пескарей в придорожной канаве, едва способной прокормить самих рыбаков. Среди торговцев изысканным интеллектуальным товаром он один толкует о «бесполезности» своей истины. Однако он без устали ведет речь о пользе бесполезного.

Но где стоит сам Чжуан-цзы и другие даосы? Термин «даосизм» (дао цзя) относительно позднего происхождения. Он появился во II в. до н. э. и охватывает чрезвычайно разветвленное течение мысли в древнем Китае. Вся сумма идей, объединенных под рубрикой даосизма, может показаться невероятной смесью. Так, отличить Чжуан-цзы от Лао-цзы нетрудно даже впервые заглянувшему в их книги. И по меньшей мере странно видеть Чжуан-цзы, службу бросившего и ее презиравшего, в одной компании с теоретиками деспотической власти и бюрократии. Тем не менее среди многочисленных попыток провести границу между отдельными даосскими мыслителями и между даосизмом в целом и другими направлениями китайской мысли нет ни одной убедительной. Надо полагать, не без причины.

Подобно конфуцианству, даосизм учит открытию трансцендентного в том, что имманентно человеческому существованию. Ему свойственно и фундаментальное для китайской традиции отождествление мудрости с властью. Но найти ключ к архитектонике даосской мыс-

ли сложнее, ибо синтез, на который нацеливали даосы, носил более радикальный в интеллектуальном и более универсальный в культурном отношении характер, чем в конфуцианстве. Найти этот ключ тем труднее, что даосы всегда особенно настаивали на неизъяснимости мудрости и противопоставляли истинную, скрытую власть власти явленной и только кажущейся. В конце концов трудно доверять книгам, которые написаны теми, кто утверждал, что им не о чем говорить с миром.

Многое в позиции Чжуан-цзы становится понятным в свете известных нам трудностей «претворения Судьбы», как понимали его претенденты на звание «достойного мужа». Чжуан-цзы презирал чиновничью карьеру, не желая марать себя «грязью мирской суеты». Сама идея отвержения государственной деятельности возникла, разумеется, задолго до Чжуан-цзы. Уже Конфуцию в его странствиях приходилось встречаться с отшельниками, считавшими учителя Куна мелочным и ограниченным человеком. Среди них был и «безумец Цзе-юй из царства Чу», которому в книге Чжуан-цзы приписывается следующая тирада, обращенная к Конфуцию: «О феникс, феникс! Как померкла доблесть твоя! На грядущее нет надежды, к прошлому нет возврата. Когда в Поднебесной царит праведный путь, мудрецы исполняют свое назначение. Когда в Поднебесной нет праведного пути, мудрецы живут сами по себе. А ныне они только спасаются от казни! Счастье легче пуха — никто не может его удержать. Несчастья тяжелее земли — никто не может их избежать. Довольно, довольно нести добродетели людям. Опасно, опасно выверять свой путь на земле. Колючие травы, не раньте мне ноги! Стебли с шипами, не раньте ступни мне!»

Только пессимизм и эмоциональный накал декларации чуского безумца выдают интерес ее автора к загадке «встречи Судьбы». В остальном она выглядит разоблачением иллюзий тех, кто, подобно Конфуцию, хочет исправить мир. Чжуан-цзы и его единомышленники любили подчеркивать тяготы и опасности служебной карьеры, перед которыми блекнут все награды и почести. Они, конечно, знали, что взлет честолюбивых ученых слишком часто заканчивался их казнью или нанесением им увечий в качестве наказания. Но главное, жажда власти, политическая деятельность отравляет и губит душу. Литературным даром и неистощимой фантазией Чжуан-цзы создан классический репертуар сати-

рических образов, разоблачающих пороки государственных и ученых мужей: их тщеславие, интриганство, невежество, мелочность, бездушие, стяжательство, лицемерие. Чего стоит одно сравнение именитого сановника с вошью в свиной щетине, которая живет припеваючи... покуда щетину не опалит огонь! А войны между царствами с подлинно свифтовским сарказмом уподобляются баталиям между государствами лилипутов, размещающимися на рожах одной улитки. «На левом рожке улитки находится царство рода Жун. На правом рожке — царство рода Мань. Однажды взялись они воевать друг с другом за землю. Людей положили несколько десятков тысяч, за убежавшими охотились десять дней и еще пять, а уж после того разошлись по домам...»

Увязнуть в трясине людской суеты, даже если эта суета прикрывается высокими словами, само по себе достойно презрения. Но приговор Чжуан-цзы еще более строг: тот, кто живет, подобно записным моралистам, с мыслью о своем «добром имени», кто посвящает себя служению абстрактным идеям, теряя чувство реально-го, тот в его глазах превращается в заживо погребенного. Могущественных царедворцев философ сравнивает то с мертвой черепахой, хранимой, как реликвия, в золотой шкатулке, то с нарядно украшенным жертвенным быком, то с птицей, которую вкусно кормят, но держат в неволе. Вместо того чтобы быть мертвой черепахой в дворцовых покоях, не лучше ли, заключает Чжуан-цзы в своем обычном ироническом ключе, «быть черепахой живой и волочить хвост по грязи»? Жизненная независимость — величайшее достояние человека в представлении даосского мыслителя.

Чжуан-цзы — проницательный свидетель краха иллюзий «странствующих философов». И он не хочет повторять их ошибок. Мораль? Не бывало еще подлеца, который не клялся бы ее именем. Награждать за заслуги и наказывать за проступки? Злодея наказаниями все равно не исправить, а порядочный человек и без награды будет жить честно. Государство? Пусть оно существует, но так, чтобы его никто не замечал. Вот веселые истины этого заклятого врага всех невежд, убежденных в том, что они знают, «как надо», всех тех, которые ищут руководство на все случаи жизни. И первыми среди них стоят знатоки «социальной инженерии» деспотизма, меряющие людей безликим стандартом «угломера и отвеса» государственных законов, мечтающие всех за-

тащить в прокрустово ложе уставов и ради торжества единой меры готовые, по крылатому выражению Чжуан-цзы, «вытягивать ноги уткам, отрубать ноги журавлям». Сравнение регламентов и законов с плотницким инструментом не случайно, ведь насилие и технический процесс имеют общую основу: превращение вещей в чистый объект, пассивный «материал для воздействия». Пытка, будучи обычной технологичной по форме, технологична и по самой своей сути.

Чжуан-цзы на редкость прозорливо для своей эпохи разглядел агрессивность и массовую паранойю, скрывавшиеся за демагогией деспотического порядка. Он сумел увидеть, что внешнее насилие есть не более чем продолжение насилия внутреннего, и его кажущаяся немотивированность обманчива. Ибо исток насилия — в самом стремлении гипостазировать ценности, помыслить сущности, опредметить себя и мир. Зло, утверждали даосы, появляется в тот момент, когда начинают призывать делать добро ради добра. И всякая дискурсия, всякая самоапология несет на себе родовое пятно этого первичного насилия, которое, будучи мерой отъединенности человека от мира, оказывается на самом деле не чем иным, как его бессилием. Отсюда вся двойственность отношения Чжуан-цзы к известным ему идеологам цивилизации — конфуцианцам и моистам. Он гневно клеймит этих любителей красивых фраз о «гуманности», «справедливости», «культурных достижениях» и т. п., которые не замечают или не желают замечать, что общество, в котором они проповедуют, превращено с их помощью в толпу колодников, ожидающих лишь своей очереди положить голову на плаху. Но он и снисходительно смеется над ними, ведь их величественные проекты общественного спасения точно очерчивают сферу человеческой беспомощности.

Есть обстоятельства, отчасти проясняющие истоки сложной гаммы чувств даосского писателя с его способностью смеяться от души, накладывающейся на скрытые и лишь изредка прорывающиеся наружу горечь, неудовлетворенность, негодование. Как уже упоминалось, Чжуан-цзы, был, вероятно, выходцем из опустившихся аристократов, что само по себе делало его положение весьма двусмысленным. Кроме того, он жил в маленьком царстве, зажатом среди могучих соседей и до такой степени открытым нашествиям извне, что оно заслужило у его современников прозвище — «место, где

сходятся в битве четыре стороны света». Добавим к этому, что Чжуан-цзы довелось быть свидетелем агонии родного царства, когда жестокость дворцовой жизни там достигла редких даже для той смутной эпохи размеров. И еще одно немаловажное обстоятельство: царство Сун было основано потомками покоренной чжоусцами иньской знати, и его жители сохраняли некоторые традиции иньской культуры. Сейчас очень трудно определить, в чем именно заключалось своеобразие обычаев и нравов сунцев, но оно было достаточным для того, чтобы сделать их объектами насмешек их соседей и героями множества ходячих анекдотов. (И недостаточным, чтобы счесть их варварами, подобно жителям далеких южных областей. Черед последних фигурировать в анекдотах пришел позднее.) Самое любопытное, что некоторые из этих анекдотов приводятся в тех частях книги Чжуан-цзы, которые единодушно признаются аутентичными. Таков Чжуан-цзы: писатель, чья способность посмеяться над собой сродни гоголевскому неразличению смеха и плача.

Но, смеясь или плача, Чжуан-цзы восстает против мертвечины и скрытой жестокости имперской технологии и имперской демагогии. Он против узды для лошадей, ярма для буйволов, клеток для птиц, конформизма в человеческом обществе. Он за полнокровную, естественную, привольную жизнь для каждого живого существа. Шестой палец на руке может показаться лишним, но и его нельзя отрубить безболезненно. Конечно, для того чтобы думать подобным образом, совсем необязательно быть даосом. Отрицание искусственных разграничений, устанавливаемых цивилизацией, апология имманентной ценности всякой жизни были заметным фактором в интеллектуальной жизни эпохи Чжаньго. Известно, что в одно время с Чжуан-цзы и не так далеко от него к югу жили так называемые «философы-земледельцы», заявлявшие, что правители должны пахать землю наравне с крестьянами. Эти утописты жили целой колонией, где они пытались осуществить на деле свой идеал равенства. Другой популярный в то время философ, Ян Чжу, объявил мудростью умение прожить целиком и с наибольшим наслаждением отведенный каждому жизненный срок. Главный принцип Ян Чжу: ничем не жертвовать из данного тебе природой ради внешних приобретений, обладание целым миром не может компенсировать потери даже одного волоса.

Но позиция Чжуан-цзы, взятая как историко-культурное явление, намного сложнее какой бы то ни было умозрительной идеи и даже шире всей традиции ши. Он превосходно знает общество «странствующих ученых». Он знает изнанку его фасада и тени его блеска. Но он стоит в стороне от него и зовет к пересмотру ценностей культуры ши как чиновников или людей, достойных службы. Более того, в творчестве философствующего «простака из Сун» мы наблюдаем вторжение в идеологию ученой элиты иного типа духовности, открыто враждебной безличной и престижной, устанавливающей иерархию и классификационные схемы мудрости, — духовности, сопряженной с опытом индивидуального и экзистенциального общения с космической Силой. Чжуан-цзы охотно обращается к образам, почерпнутым из шаманистского наследия, эзотерической практике аскетов и отшельников и поет дифирамбы таинственным «божественным людям», обладающим сверхъестественными способностями. Но он не претендует на звание магистра оккультных наук и не ищет спасения в безлюдных горах.

Интересная попытка разъяснить отношение Чжуан-цзы к идейным течениям его времени содержится в 15-й главе его книги, где выделены пять категорий ученых мужей: «мужи горных ущелий», ушедшие от мира из презрения к нему; «мужи, упорядочивающие мир», всякого рода реформаторы и моралисты; «придворные мужи», держащие бразды правления; «мужи рек и морей», проводящие дни в праздности вдали от людей; «мужи аскетических упражнений», взыскующие вечной жизни. «Но правда мира, — говорится в заключение, — в том, чтобы быть возвышенным без горделивых дум, воспитывать себя, не думая о гуманности и справедливости, править, не имея заслуг и славы, пребывать в праздности, не скрываясь на реках и морях, жить долго без аскетических упражнений, обо всем забыть и всем обладать, быть безыскусным и не ведать пределов...» (с. 210).

Очевидно, цель Чжуан-цзы состоит не в том, чтобы выбрать тот или иной «принцип», а в том, чтобы преодолеть ограниченность всякого принципа и всякой точки зрения. Хотя, к примеру, влияние Ян Чжу заметно в некоторых главах «смешанной» части книги Чжуан-цзы, последнему чужд гедонизм и теоретические подсчеты выгод и убытков в жизни. Он требует неизмеримо боль-

шего: лелеять жизнь посредством «отрешения от жизни». Хотя Чжуан-цзы восхищен аскетическим подвигом отшельников, он не признает необходимости порывать с миром, и даже служба не помеха его мудрости. Одним словом, позиция Чжуан-цзы есть последовательное разоблачение всякой видимости, объективированной формы, всякой попытки универсализации частного опыта, всякой аргументации, опирающейся на логику-грамматические категории или исторические прецеденты. В этом суть даосской критики мысли — критики принципиально умеренной, так сказать профилактической.

Чжуан-цзы предстает как бы маргинальной фигурой основных линий китайской культуры: идеологии служилой элиты, «малой мифологии» фольклора, религии бессмертия со всеми ее магико-окультурными аксессуарами. Это не значит, конечно, что он не может оказаться в известном смысле центральной фигурой китайской традиции в целом. Но с Чжуан-цзы нужно быть настороже и не судить о нем по тому, что лежит у него на поверхности. Чжуан-цзы шутит, когда он серьезен, и серьезен, когда шутит. Жизненный идеал Чжуан-цзы — полная «бесполезность» и неуловимость для тенет мирской жизни, где бы ни находиться в мире. Чжуан-цзы не верит ни в химеры интеллекта, ни в бунт против разума. Он ищет скрытые родники, питающие жизнь духа, и говорит о том, чтобы жить не для других и не для себя, а для чего-то в нас, что бесконечно нас превосходит. Он учит не «образу жизни», а освобождению от какого бы то ни было образа жизни. Он требует абсолютной неприметности жизни, которая оказывается равнозначной ее вездесущности.

В литературе давно стало избитым штампом сталкивать героического мыслителя с его «жестоким веком». Наследие Чжуан-цзы заставляет вновь задуматься над этой привычной коллизией. В эпоху неприкрытого государственного террора и краха идеологии «свободных философов», когда лицемерие и цинизм стали принципом государственной политики, а самоликвидация мысли и духовное рабство казались неизбежным исходом размышления, даосский мыслитель сумел без мелодраматического пафоса встать на защиту независимости и свободы духа и найти оправдание им там, где кончаются рационально обоснуемые истины. Чжуан-цзы — свидетель глубочайшего кризиса доверия к человеку в том отношении, что истина, по его убеждению, лежит «вне

человеческих понятий» и Путь истинный — выше путей человеческих. Но это значит лишь, что человеку уготовлена несравненно более великая участь, чем то может быть постигнуто мыслью, ограничивающей бесконечность жизни в конечных понятиях. Чжуан-цзы сравнивает нормы культуры с постоянными дворами на пути к истине. Мудрые люди могут остановиться в них на ночлег, но не задерживаются там. Наутро они снова пускаются в странствие по неведомым дорогам беспредельных пространств. Но послушаем самого Чжуан-цзы:

Хуэй Ши сказал Чжуан-цзы: «У меня есть большое дерево. Люди зовут его цзюй. Его ствол так искривлен, что к нему не привесить отвес. Его ветви так извилисты, что к ним не приладить угольник. Оно стоит у дороги, но плотники не смотрят на него. Таковы и ваши речи: велики, да нет от них проку, оттого люди и не внемлют им».

Чжуан-цзы сказал: «Не доводилось ли вам видеть, как выслеживает добычу дикая кошка? Она ползет, готовая каждый миг броситься направо и налево, вверх и вниз, но вдруг попадает в ловушку и гибнет в силках. А вот як: огромен, как заволокшая небо туча, но при своих размерах не может поймать даже мыши. Ну, а вы говорите, что от вашего дерева пользы нет. Почему бы вам не посадить его в Деревне, которой нет нигде, в пустыне Беспредельной шири, и не блуждать вокруг него в недеянии, не находить под ним отдохновение в приятных мечтаниях? Там его не срубят топор и ничто не причинит ему урона. Когда не находят пользы, откуда взяться заботам?» (с. 138).

Философия Чжуан-цзы — приглашение к путешествию вовне себя и все же к себе, к самому удивительному и все же самому естественному для человека путешествию.

Начальная сцена из главы «О равновесии вещей»

Цзыци из Наньго сидит, облокотившись на столик; дышит, внимая небесам, и вид у него такой, словно он отрешился от себя. Яньчэн Янь почтительно стоит рядом.

Яньчэн Янь: Что это? Тело сделалось подобным сохлому дереву, а сердце — остывшему пеплу. Вы, сидящий ныне предо мной, — не тот, кого я видел здесь раньше!

Цзыци: Ты хорошо сказал, Янь! Нынче я похоронил себя. Понимаешь ли ты, что это такое? Ты, верно, слышал флейту человека, но не слышал еще флейты земли. И если даже ты внимал флейте земли, ты не слышал еще флейты неба.

Яньчэн Янь: Позвольте расспросить об этом.

Цзыци: Огромный ком выдыхает воздух, зовущийся ветром. В покое пребывает он. Иной же раз приходит в движение, и тогда вся тьма отверстий откликается ему. Разве не слышал ты его громоподобного пения? Вздыхающиеся гребни гор, дупла исполинских деревьев в сотню обхватов — как нос, рот и уши, как горлышко сосуда, как винная чаша, как ступка, как омут, как лужа. Когда ветер наполняет их, они и воют, и ревут, и кричат, и плачут, и стонут, и лают. Что впереди зазвучит, откликнется вослед. При слабом ветре гармония малая, при сильном ветре — гармония великая. Но стихнет вихрь, и все отверстия замолкают. Разве не так раскачиваются и поют под ветром деревья?

[...]

Яньчэн Янь: Значит флейта земли — лишь вся тьма отверстий. Флейта человека — полая бамбуковая трубка. Но что же такое флейта неба?

Цзыци: Десять тысяч разных голосов! Кто же это такой, кто позволяет им быть такими, каковы они есть, и петь так, как им поется?

.

Яньчэн Янь (обращаясь к себе): Веселье и гнев, печаль и радость, надежды и раскаянье, перемены и неизменность, благородные замыслы и низкие поступки — как музыка, исторгаемая из пустоты, как грибы, возникающие из испарений, как день и ночь, сменяющие друг друга перед нами. И неведомо, откуда все это? Но да будет так! Не от него ли то, что и днем и ночью с нами? Как будто бы есть подлинный господин, но нигде не различить его примет. Делаем его нельзя не довериться, но нельзя узреть образ его!

Слово Чжуан-цзы. Шорох беспредельного покоя. Первое нечаянное чувство, прежде чем приходят слова. Утренняя заря, из-за горизонта льющая свет, в котором люди проводят дни.

Голос Земли, который никогда не умолкает. Голос всех голосов. Невозможное слово.

Но какая фантазия — вообразить землю¹ ртом, раскрытым в немом крике! Как неоспоримо и безусловно, внутренней логикой самого образа разрешаются здесь неразрешимые словесно парадоксы метафизики! Как много навеивает звучная тишина тысячеголового органа: чистая экспрессия музыки без «да» и «нет»; желание; сила интимная и личная, ибо личностей только голос, а знак безличен. Как много еще — нескончаем напев безвестной флейты.

Фантазия? Но когда на освещенной сцене оживают незнакомцы, не захватывает ли нас «магия театра» прежде нашей способности к пониманию и воображению? Разве поэзия не доставляет нам наибольшее наслаждение невнятным трепетом слов? И разве бессловесная музыка не проникает в нас глубже всяких слов? Тем более же музыка безмолвная!

Слова живут дыханием. Дыхание опознается благодаря словам. Глубочайший смысл выразительного акта — несказанное слово-дыхание, которое не создает образов, отделяющих нас от мира. Оно входит в нас дыханием жизни, даже помимо нашей воли открывая нас миру и мир для нас.

Мотив мирового дыхания, первозданного «духа над водами», и ласкового, и свирепого космического ветра универсален в человеческой культуре. Он свидетельствует о единстве человеческого сознания более непосредственным и безусловным, чем то, о котором может сообщить изображение. Чжуан-цзы вводит в литературу мотив абсолютно покойного дыхания, ритма всех ритмов и делает его предметом размышления. Этим определено его место — быть может, уникальное — в истории ли-

тературы и мысли. Этим определен внутренний драматизм его творчества. Ибо как ввести в литературу, в мир знаков, поминутно изменяющих голосу, чистое дыхание? Как сделать предметом изображения то, что составляет суть экспрессии? Эти вопросы возвращают Чжуан-цзы к гениальной наивности открытия мира заново. Возможно, именно они позволяют ему с необыкновенной смелостью (и неподражаемой иронией) вопрошать о единстве несоединимого, о бессмысленности смысла и осмысленности бессмыслицы: «Речь вроде бы не выдыхание воздуха. Говорящий что-то говорит. Но то, что он говорит, всегда неустойчиво. Существует ли в конце концов речь? Или речи вовсе не существует? Считают ее отличной от щебета птенца. Есть ли тут отличие? Или отличия нет?» (с. 141).

В этом до странности наивном пассаже Чжуан-цзы ухитряется высказать все свое отношение к слову и при этом (что он особенно любит) сказать намного больше, чем высказать. Сопоставление человеческой речи с птичьим щебетом делает честь сочинителю «дерзостей». По наивности ли, по прихоти ли фантазии или по какой-либо другой причине даосский автор предлагает читателю вообразить — хотя бы в порядке эксперимента — непривычную ситуацию: что, если слова вдруг лишатся своих общепринятых значений и смысл предложений вырвется из плена грамматики, как птенец, выпущенный из клетки? Китайскому писателю представить это особенно легко; ему достаточно переставлять местами иероглифические знаки. Оказывается, что никакой «семантической катастрофы» в языке не произойдет. Как ни воспринимай речь, всегда будет какой-то смысл и какая-то бессмыслица, хотя положение их относительно друг друга будет подвижным и неопределенным. Чжуан-цзы не пытается вывести какое-либо начало, способное посредовать тому и другому. Нетрудно видеть почему: введение такой категории-посредника сделало бы понятным то, что по определению должно оставаться непонятным, и тем самым лишило бы смысла саму эту категорию. Кажется, все в мире соединимо, кроме смысла и бессмыслицы. И однако же они вечно ходят парой: хочешь иметь смысл, имей и бессмыслицу.

Из сказанного следует, что человек, желающий что-то «понять» или, точнее, «сделать себя понятным», произвольно устанавливает и перемещает рубежи смысла, окруженного бессмысленностью. Но можно также

сказать, что мы наделены способностью понимания даже прежде этого формального акта «понимания», поскольку контрастное единство смысла и бессмыслицы безусловно и неустранимо. Формальное, логико-грамматическое понимание ничего не может добавить к этому первичному пониманию. Неуловимое в своей универсальности, это первичное, имплицитное понимание скрывается обыденным словоупотреблением, но делает возможным всякий определенный смысл.

Так шокирующие измышления Чжуан-цзы оказываются вовсе не дерзостями, а свидетельствованием целомудренной чистоты первичного постижения правды вещей, где смысл и бессмыслица, музыка и слово еще собраны в неопределенном единстве. Это, если угодно, тот опыт Дыхания Земли, о котором говорилось в Прологе. В нем скрывается столь же безусловная (т. е. не требующая опровержения или апологии каких-либо м. з. ний) свобода духа. Он представлен в самоскрывающейся экспрессии выразительного акта, и способом сообщения о нем является не отчужденный порядок дискурсии, а недоуменные безответные вопросы, звучащие как безнадежно-радостные заклинания неуправляемой, но вездесущей реальности. Заклинания безнадежные, потому что эта реальность не имеет адекватного образа. И радостные, потому что они рождены сознанием неотъединенности от нее.

Пусть никакие слова не могут описать немую свободу Чжуан-цзы. Все же ее молчаливо удостоверяет его привольная речь, превосходящая скепсис и парадоксы рассудка. С древности ни одно сообщение о философе из Сун не обходилось без упоминаний о его удивительном писательском почерке. Слишком часто, однако, эти упоминания ограничиваются поверхностными комплиментами «богатой фантазии» даосского писателя и его дару художественного изображения. Но мы уже имеем право предположить, что литературные особенности книги Чжуан-цзы нельзя считать упражнениями в словесности, продуктом досужего сочинительства. Язык Чжуан-цзы заслуживает серьезного к себе отношения именно потому, что он — дерзновенный язык поэта. Писательская манера Чжуан-цзы может и должна стать ключом к пониманию его неизъяснимой свободы.

Мы знаем уже, что речи Чжуан-цзы призваны поведать о понимании, названном нами выше первичным или имплицитным, понимании вездесущем. Были бы

слова, а смысл найдется. Да что там слова! Хоть чирик-кай по-птичьи или слушай журчанье ручья — и это понимание уже будет присутствовать. В таком случае вообще нет нужды о чем-то говорить. Но Чжуан-цзы говорит для других и, стало быть, должен рассчитывать на их восприятие. Он должен поведать о не-ис-поведимом и сделать разумным без-умное. Его задача заключается в том, чтобы внушить неадекватность дискурсивного, логико-грамматического понимания пониманию имплицитному, которое не имеет своего «образа» или «идеи». Это значит, что слова должны употребляться нефункционально, но с оглядкой на их обыденное значение. Отсюда последовательно нарочитое и вместе с тем безусловное, т. е. не допускающее апологии, «сумасбродство» речей даосского мыслителя. Само выражение «безумные речи», которое в Китае прочно пристало к писаниям Чжуан-цзы, встречается в одном сюжете в книге древнего даоса, где рассказывается о том, как Шэньнун (божественный покровитель земледелия, превращенный здесь в даосского послушника) встретил известие о смерти своего учителя: «Шэньнун, сидевший облокотившись на столик, встал, взял в руки посох, но тут же отбросил его и, рассмеявшись, воскликнул: „Небо знало, что я невежествен и распушен, поэтому он оставил меня и умер! Учитель умер, не поведав мне своих безумных речей!“» (с. 250).

Поведение Шэньнуна кажется столь же безумным, как и неизвестные речи его учителя, которые тот благополучно унес с собой в могилу. «Безумство» как демонстративное пренебрежение здравым смыслом составляет характернейшую черту писательской манеры Чжуан-цзы. Мало сказать, что Чжуан-цзы выдумывает своих персонажей. Воображаемый мир даосского писателя нарочито, немыслимо неправдоподобен. Он населен десятками выдуманных по случаю причудливых персонажей, один курьезнее другого. Что же касается личностей всем известных — от мифических героев до Конфуция, — то они поставлены в условия и произносят речи, никак не согласующиеся с тем, что о них было принято думать. Чжуан-цзы охотно наделяет даром речи и природные стихии, и всевозможных тварей, и растения, и всякую вещь. Короче говоря, мир Чжуан-цзы — мир сказочный, где отменены законы реальной жизни, где каждая вещь в любой момент может повести себя самым неожиданным образом, где все может стать всем.

Изредка мы можем различить в фантазиях Чжуан-цзы элемент сатиры, и все же последний остается в его книге вторичным и производным. Фантазии эти рождены все-таки по-детски наивным волюнтаризмом, отчего имена и поступки даосских персонажей часто выглядят совершенно нефункциональными (это можно было заметить уже по приведенному выше рассказу о Шэнь-нуне). Конечно, морочить голову читателю ничего не значащими именами и историями — это тоже своеобразный прием, но такой, который подчеркивает все литературные приемы, изобретенные взрослым умом.

Откровенное, а сплошь и рядом вызывающее неправдоподобие повествования у Чжуан-цзы сообщает кое-что значительное о мире, в котором жил философ. В нем виден ответ «страшному царству слов» — обществу, пораженному небывалым обесцениванием слова, недоверием к нему, но вместе с тем одержимому словесным фетишизмом и открывшему в слове могучее средство контроля над людьми. Никогда еще слово не значило так мало и одновременно так много, как во времена Чжуан-цзы. Изрекая свои потешные байки, даосский писатель словно пародирует пустословие честолобивых краснобаев и стоящее за ним равнодушие к человеку. На фоне неизменно серьезных ученых мужей он произносит свои «безумные речи» шутя и мимоходом, заявляя дословно: «Я тут вам просто так расскажу, а вы уж просто так послушайте...»

Чжуан-цзы направляет острие своей критики против претензий интеллекта на обладание знанием и в особенности его стихийной тенденции сводить реальность к мысленным схемам. В этом пункте позиция Чжуан-цзы неожиданно перекликается с критикой гуманитарного знания в современной философии Запада. Саркастический, хотя и скрытый за обезоруживающей наивностью пафос даосского писателя, утверждающего, что истинный Путь — «вне человеческих понятий», близок ядовитой иронии заключительных слов «Археологии знания» М. Фуко, обращенных к наследникам классического рационализма: «Очень возможно, что вы убьете бога тяжестью того, что вы скажете; но не думайте, что вы делаете из того, что вы говорите, человека, который будет жить дольше, чем он».

Позицию даосского философа невозможно понять, не учитывая переворота в представлениях о человеке, связанного с формированием имперско-бюрократического

государства. Чжуан-цзы восстает против внезапно ставшего реальностью «прозрачивания» человека, превращения его в абстрактного «индивида», колесико государственной машины, материал для статистики. Требование Чжуан-цзы: перестать знать о человеке и позволить ему жить.

Для чего говорить, если говоришь *просто так*? Философствование Чжуан-цзы являет ответ на этот вопрос — ответ безусловный, как самое дыхание жизни, сметающее устанавливаемое интеллектом различие между правдивым и ложным, реальным и воображаемым. Таков мир искусства, способного сделать вымышленное подлинным, а действительное — призрачным. Даосский писатель вскрывает истоки поэзии в той мере, в какой поэзия в ее первозданной, чуждой эстетических претензий форме есть очевидное счастье дыхания, «радость тихая дышать и жить». И подобно поэту, Чжуан-цзы интересуется не тем, что было, а что вообще бывает, и не имеет других критериев истинности, кроме внутреннего опыта единства своей речи. Поэзия живет «тихой», т. е. постороннему глазу невидной, радостью бодрствующего сознания. Вероятно, можно открыть, подобно мольеровскому персонажу, что ты всю жизнь говорил прозой. Но поистине нельзя вдруг узнать, что ты прежде говорил поэтически. Поэзия не преходит.

Однако Чжуан-цзы — поэт необычный. Его «безумные речи», игнорирующие законы жанров и композиции, идущие наперекор «здравому смыслу», постоянно напоминают об условности словесных значений. Его мысль не имеет адекватной себе «формы», его писания являют как бы сам образ рефлексивной природы поэзии. Если традиционный поэт выдает вымысел за действительность, то даосский писатель, нагромождая ситуации одна нелепее другой, готов скорее выдать действительность за вымысел. Он раскрывает секрет поэтической мысли, но не рассказывая о нем, а показывая его. Не преследуя собственно эстетических целей, он разлагает литературный стиль, который всегда является не чем иным, как способом замещения действительного желаемым. Но он делает это для того, чтобы явить желание в его действительности, в его внесубъективном, свободном от эстетических амбиций виде.

Итак, обесмысленному смыслу технократического мира, мира Идеи и Пользы, Чжуан-цзы противопоставляет осмысленную бессмыслицу самосвидетельств пол-

ноты жизни. Речи его «безумны» потому, что они ложны с точки зрения общепринятого смысла слов. О чем бы ни говорил Чжуан-цзы, он всегда говорит о *другом*. И чем более он лжив, тем более сознает он правдивость своих слов. Так желанием высшей искренности даосский писатель приговорен вечно скользить на грани мистификации, вполне им сознаваемой и все же непреднамеренной. Как ни наивны его речи, за ними лежит долгий путь мысли. Неудивительно, что он сам оставил нам глубокомысленную оценку своей манеры говорить. Философ заявлял, что в девяти случаях из десяти он выражает свои мысли «иносказаниями», в семи случаях из десяти — «почитаемыми словами», и, наконец, что он говорит «словами, подобными кубку для вина, которые всегда новые, как забрезживший рассвет, и согласуются с небесным единством».

О чем говорит Чжуан-цзы? Не все обстоит так просто даже с первыми двумя из перечисленных им видов повествования. Названия для них придуманы самим Чжуан-цзы, и среди его современников никто не знал, что, собственно, понимать под «иносказаниями» или «почитаемыми словами». Не составили эти понятия и отдельных рубрик в традиционной китайской классификации словесных фигур. Что касается «слов, подобных кубку для вина», то можно только недоумевать, чему они могут соответствовать в реальной речи. Остается признать: либо Чжуан-цзы по странной неосмотрительности смешал разные вещи, либо что-то в его словах еще недоступно нашему пониманию.

Выходит, чтобы понять Чжуан-цзы, придется гадать о том, что неизвестно не только нам, но даже его современникам и даже, может быть, ему самому! Ситуация не слишком заманчивая, но в известном смысле загаданная самим философом. Ведь его речи призваны не называть, а вызывать к неназванному в них смыслу. Никогда не поймет Чжуан-цзы тот, кто сочтет своей задачей лишь систематизацию и разъяснение того, что наличествует в писании даосского философа, что бы то ни было: Речи Чжуан-цзы требуют от читателя деятельного участия в акте воссоздания или, лучше сказать, высвобождения смысла. Они выявляют речь, еще ничего не значащую, но делающую возможным всякий смысл; речь, в отношении которой полностью свободны и писатель и читатель.

Итак, мы ищем анонимный, никому не принадлежа-

щий смысл. А что может быть анонимнее и осмысленнее афоризма, «мудрого восточного изречения»? Об афористическом стиле даосов сказано немало. Гораздо меньше предпринято попыток понять его значение. «Афоризм, — говорит испанский философ Х. Мариас, — это ложная форма философского высказывания, поскольку мысль в нем предстает отсеченной от своего корня». Суждение Мариаса кажется разумным. Но как насчет истока мысли? Как только мы поймем, что мысль может помыслить свой исток не более, чем огонь — осветить сам себя, мы откроем подлинное философское измерение афоризма. Скажем так: афоризм по своей интенции призван указывать на неадекватность порядка слов порядку бытия и вместе с тем на преемственность слова и бытия. Говорить афористически, — значит говорить, не умея доказать сказанное, говорить без претензий — именно «просто так». Это означает, в частности, говорить, как делает Чжуан-цзы, разыгрывая вымышленные ситуации (то, что соответствует «иносказаниям») или от имени мудрости мира («почитаемыми речами»). Но это значит говорить непроверяемо.

Разумеется, говорить «просто так» не значит проповедовать словесный произвол. Нашему гипотетическому афоризму, поскольку он являет образ познавательного разрыва, должна быть присуща особая семантика. Этот разрыв может имитироваться столкновением двух семантически несвязываемых частей внутри единого высказывания; контрастным единством «смысла» и «несмысла», которое придает тому, что мы называем здесь афоризмом, своего рода семантическую полноту, завершенность, внесубъективный характер. Такой афоризм утверждает, что понятие определяется по его противоположности, что образ есть еще и нечто «другое», что слово — это также то, что не сказано и не сказано, путь — то, что не пройдено и непроходимо.

В итоге такой афоризм исключает субъективистский произвол в обращении со словом. Напротив, слова в нем сами свершают свою судьбу, непредсказуемо и непринужденно переливаясь друг в друга. В нем запечатлена сама жизнь мысли, которая рождается лишь там, где происходит интеграция различных планов бытия. Ведь смысл — это именно со-мыслие, встреча двух значений. Им держатся и в нем сходятся все слова. Речь у Чжуан-цзы — это акт собирания бытия,

Внесубъективная полнота афоризма не отчуждена от нашего сознания. Напротив, как прообраз всеобщей познавательной пустоты, исторгающей нашу мысль (нашу музыку, как сказал бы Чжуан-цзы), она соответствует чему-то более непосредственному и интимному в нас, чем наше ограниченное субъективистское «я», — тому, что составляет самое средоточие нашего бытия, но неподвластно усилиям субъективной воли. Афоризм ничего не доказывает, но он вызывает ко всей полноте нашего жизненного опыта. Не здесь ли следует искать причину обращения Чжуан-цзы к «почитаемым в мире словам» — поговоркам, популярным сентенциям и всякого рода крылатым словам и традиционным формулам, вполне анонимным, но сообщающим о некоем опыте, внятном для каждого?

Начав с оценки афоризма как способа разоблачения обыденного словоупотребления, мы пришли к признанию безусловного и самобытного характера слов, освобожденных от логико-грамматического порядка. Афористический стиль даосов являет одновременно критику и апологию обыденного языка. Реальность, о которой сообщает даосский «афоризм», выступает спонтанной силой посредования логически несочленимых вещей, силой преодоления барьеров, которые мышление воздвигает между нами и нашим опытом. Если такой «афоризм» что-то выражает, то это неуловимый полет между двумя моментами сознания, двумя точками опоры мысли. Мы или, точнее, что-то в нас должно хотеть этой встречи интимного и анонимного, восстанавливающей нашу бытийственную целостность. Отпуская слова на свободу, Чжуан-цзы и сам «не знает» — именно в позитивном смысле не знает, — что он говорит.

«Иносказания» и «почитаемые речи», о которых говорит Чжуан-цзы, действительно предстают величинами одного порядка, но не принадлежащими той или иной классификации тропов. Они являются скорее манифестациями единой реальности и могут накладываться друг на друга. Эта реальность как своего рода праафоризм, или некий всеобщий, обнимающий все словесные фигуры неартикулированный троп, некий универсальный способ преобразования смысла, сопоставима с тем, что Чжуан-цзы назвал «словом, подобным кубку для вина». Это неведомое слово есть антиномическое сопряжение конкретного и универсального, произвольного, преходящего — и всеобщего, неизбывного. Соглас-

но пояснению Го Сяна, имеется в виду округлый сосуд для вина, который «наклонен, когда полон, и прям, когда пуст. Тем более, — продолжает Го Сян, — слова должны следовать вещам, соответствовать переменам». По мнению другого комментатора, Чжан Тайяня, Чжуан-цзы воспользовался образом округлого сосуда для того, чтобы выразить идею «всеобъемлюще-закругленного» слова, обнимающего собой все слова. Оба толкования отражают две стороны аутентичного слова Чжуан-цзы, стоящего между конкретностью отдельных слов и универсальностью бытия, «изменчивыми голосами» (хуа шэн) мира и неведомой гармонией «небесной флейты».

Полезно привести контекст фразы о слове, «подобном кубку для вина»:

Когда нет слов, есть единство. Единство словам не равно, и слова единству не равны. Посему говорится: «Слова не нужны, в Слове нет слов». Всю жизнь говорят, а ничего не скажут. Всю жизнь не говорят, и не остается ничего не сказанного... Без слова, подобного кубку для вина, нового, как забрезживший рассвет, и согласующегося с небесным равновесием, можно ли постичь непреходящее? Все вещи, разделяясь на виды, сменяют друг друга, начало и конец слиты в кольцо, и закон его нельзя отыскать. Это зовется небесным равновесием. Небесное равновесие и есть небесное единство (с. 282—283).

В этом пассаже намечена вся стратегия афористического стиля Чжуан-цзы как созерцания взаимопереходов, взаимных подстановок, неуловимого равновесия слова и молчания в их неопределенном, подвижном единстве; стратегия письма как замещения первозданного, внесубъективного желания; стратегия, позволяющая Чжуан-цзы через собирание слова и молчания возвращаться к истоку всех голосов мира, не отрицая ни одного из них; стратегия речи как науки «говорить, не высказывая суждения». Чжуан-цзы не хочет, да и не может говорить для того, чтобы рассказать, поделиться, научить, доказать, описать. И все же он говорит, поминутно восклицая: «Безумна моя речь!» Чжуан-цзы поступает как поэт, воспроизводя в своих речах «небесное единство». Но он и философ, ищущий идеальную и даже нереализуемую норму слова.

Норму слова, нереализуемую или, точнее, всегда незавершенную, но неотделимую от всего разнообразия феноменального мира. Чжуан-цзы отличает обостренное внимание к жизни в максимально широком, поэтическом смысле этого слова. Чутким ухом вслушивается он в не-

стройный хор голосов вокруг него, улавливая тончайшие оттенки звуковой гаммы. Зорко всматривается он в окружающие его предметы, умея схватывать самые оригинальные их черты. Портретные характеристики его персонажей обычно не лишены хотя и любопытных, но как будто несущественных деталей. Во времена, когда письмо было делом технически весьма громоздким и сочинения плодовитых писателей, вроде того же Хуэй Ши, перевозили на нескольких телегах, подобное внимание к мелочам кажется необыкновенной, даже уникальной для древнего мира роскошью.

Чжуан-цзы, говоря его собственными словами, «есть что сказать». Но это нечто есть дыхание самой жизни, которое существует и про-из-рекается «просто так». Чжуан-цзы совершенно не претендует на тот, пожалуй, самый распространенный вид псевдоучености, который выражает себя в стремлении ограничить значение слов и установить твердый порядок их употребления. Он слишком серьезно и слишком практично относится к жизни, чтобы позволить себе погрязнуть в словопрениях о словах. Нежелание отвлекаться от конкретности сущего и стихии естественного языка во всем их многообразии и многозначности — характернейшая черта мировоззрения и стиля даосского философа. Одно и то же понятие в разных контекстах он зачастую выражает по-новому, не цепляясь за удачно найденное когда-то слово или образ. Многие ключевые символы Чжуан-цзы, которые открывают нам глубочайшие срезы даосского опыта, встречаются лишь единожды. Нередко Чжуан-цзы предлагает сразу два или три варианта одного и того же сюжета, словно предлагая читателю самому постичь их общий неизреченный смысл, восстановить для себя истинное и неслезанное Слово. Его лексикон и его словотворчество действительно кажутся одной «глоссолалией», создаваемой поэтом, знающим, что все слова относятся к одному и тому же, но каждое слово — несравненно.

Стремлению сохранить уникальный колорит слов соответствует незаурядная способность Чжуан-цзы смотреть на мир чужими глазами, прозревать жизнь изнутри самой жизни и притом видеть мир одновременно в нескольких противоположных ракурсах. Его излюбленная манера рассуждения состоит в том, чтобы принять какой-нибудь тезис и тут же отойти от него, столкнуть два разных опыта, две точки зрения и дать понять, что

они обе ограничены, не отбрасывая, но и не отстаивая ни одну из них.

Если панорамное, объемлющее разные перспективы видение мира задает общий контекст мысли Чжуан-цзы, то принцип ее движения можно охарактеризовать как перипатейя (перевертывание ситуации) без конфликта. У Чжуан-цзы разные точки зрения на мир подобны отдельным мирам, непроницаемым друг для друга. Подобный «круговой» ход мысли заманчиво поставить в один ряд с идеей единства слова и молчания на весах «небесного равновесия». Несомненно, между тем и другим существует внутренняя связь. Но сила этого движения, погружающая нас внутрь вещей и тут же выталкивающая за пределы их «жизненного мира», остается загадкой. И притом не просто потому, что она дана, «загадана» нам — семантически в речах Чжуан-цзы ничего заумно-громоздкого как раз нет, — а потому, что вовсе не высказана. Она требует войти в лабиринт мудрости даоса, не имея в руках нити Ариадны и доверяясь только самому себе.

Интересным образцом рассуждения в категориях «проблематичных оппозиций» являются стихотворные строки, помещенные во второй главе трактата сразу после притчи о небесной флейте:

Большое знание безмятежно-покойно,
Малое знание ищет, к чему приложить себя.
Великая речь неприметно-тиха,
Малая речь — один пустой звон.
В малом страхе — осмотрительность,
В большом страхе — раскованность.
Во сне душа отправляется в странствие.
После пробуждения тело открывается миру.
Всякая привязанность — обуза и путы,
И сознание непрестанно бьется в тенетах (с. 139).

Этот поэтический пассаж, задающий Чжуан-цзы тему для долгих рассуждений, кажется цитатой из более раннего источника. Мы впервые встречаем в нем оппозицию двух рядов понятий — «большого» и «малого», — о которой не единожды заговаривает даосский писатель. Обычно он дает понять, что «большое» предпочтительнее «малого», но все же не отменяет его. Вот и в данном случае оригинальный текст настолько туманен, что допустить лишь весьма условный и приблизительный перевод. По мнению японского синолога С. Сирокавы, приведенные строки восходят к древним обрядовым песнопениям, возможно имевшим инициационное содер-

жание. Мы действительно встречаем в них характерную для архаического мифа оппозицию частного и непреходяще-образцового.

Присущее миросозерцанию Чжуан-цзы сопоставление (сополагание) «великого» и «малого» в человеческом бытии наследует древней оппозиции архетипического и частного, священного и профанного. Оно подводит нас к вопросу об отношении даосской традиции к наследию первобытной мифологии и — шире — к проблеме формирования философской мысли в Китае. Проблема эта давно была поставлена применительно к истории западной мысли, но ответы, полученные на материале европейской античности, не обязательно должны быть единственно правильными и возможными. Поиски равномерной эволюции «от мифа к логосу» слишком часто напоминают попытку решить, в духе классической апории, когда именно Куча мифологии превратится в зерна философии. А всякое противопоставление философии мифу должно еще объяснить, почему миф даже после своей исторической смерти остается условием и стимулом философской рефлексии, а в современной Европе, быть может, более чем когда-либо за несколько последних столетий. «Наши привычные истории развития человечества, — пишет, например, индолог Г. Циммер, — нередко совершенно искажают ситуацию, изображая новшеством то, что является возвратом к силе архаических, архетипических форм». Замечание Г. Циммера, высказанное сорок лет назад, метко характеризует один из самых распространенных в востоковедении, и в частности в синологии, пороков.

Если миф не противостоит философии, не следует ли проблему их взаимодействия возвести к проблеме единой перспективы различных форм сознания и мышления? Это требует переосмысления самого понятия мифа. В современной научной литературе часто предпринимаются попытки воссоздать концептуальный образ мифа, стоящий за всеми историческими формами мифотворчества. В числе важнейших его черт обычно называют восприятие мира в его динамическом единстве, неразличение части и целого, знака и означаемого, образа и реальности, а его главной функцией — установление онтологической значимости вещей. Тем самым миф указывает на полноту бытия, которая не может отлиться в адекватные себе формы. Акт самосознания ведет к самоограничению этой первичной данности сущего. Но

движение к спецификации первообраза предполагает и возможность возвращения к дорефлективному истоку мысли и языка, к бытийствованию, предшествующему сущности. Задачей мысли в таком случае становится анамнезис, воспоминание как бы «забытой» рефлексией реальности, внеположенной умозрению. Анамнезис не есть признак умственной косности. Напротив, он соответствует пробуждению рефлексивной мысли, которая стремится определить себя через осознание своего разрыва с тотальностью забытого и своей генетической, хотя неизбежно предстающей таинственной связи с ней.

Нельзя думать, что человек сначала что-то выразил, а потом занялся его разъяснением, что искусство родилось до рефлексивной мысли. Не только миф является условием метафизики, но и метафизика является условием мифа или, лучше сказать, ремифологизации сознания. Возможно, взаимодействие мифа и метафизики очерчивает сферу философии символа, имеющую свою особую, отличающуюся от дискурсивного рассуждения и творческого воображения семантику. Философия символа — улица с двусторонним движением, начало и конец которой слиты воедино, словно в кольце «небесного равновесия» у Чжуан-цзы. Символ не существует вне восприятия; он, по формуле П. Рикёра, «предлагает себя мысли» и тем служит переплавке неопределенной целостности существования в классифицированные наборы сущностей. Это путь последовательного разоблачения, «демистификаций» символа. Но символ держится тотальностью бытия и может возвращать к непроницаемой для рефлексии глубине забвения. Вот почему попытки установить определенное интеллектуальное или психологическое содержание символа принципиально не могут быть обоснованы и, как правило, кажутся произвольными и неправдоподобными.

Так символ способен увлекать мысль в двух направлениях. Он может вести мысль по пути последовательной сегментизации, дискурсии и анализа, познания мира в его знаковом аспекте. И он может являть ей неопределенное единство мира в его непосредственном бытийственном аспекте. В первом случае каждый шаг мысли что-то открывает в мире, во втором, напротив, — что-то скрывает; пониманию же истины как достоверности противопоставляется истина как внутренняя уверенность или правда. Кроме того, два указанных подхо-

да означают соответственно конструирование искусственного языка описания и реабилитацию обыденного языка.

В творчестве Чжуан-цзы мы встречаем оригинальную попытку осмыслить символическую природу мысли и семантику символа. Главным объектом внимания Чжуан-цзы является не тот или иной символ или образ, но сущность символизма как самоценного или синтетического феномена. Одно, очевидно, не равно другому: «символ является существенным понятием символизма не более, чем слово — для языка» (Ц. Тодоров). Цель даосского философа — определение засвидетельствованной символизмом целостной конфигурации сознания. Философствование для него предполагает способность прозревать единую перспективу различных точек отношения к миру. Оно ведет к воссозданию как бы сквозного видения, пронизывающего все образы мира. Недаром даосы называли дао «всеобъемлющим пронизанием», «пустотой» (открытое пространство — среда сквозного видения), а также «пустотой зияющего отверстия», «безбрежным пустым простором» и т. д.

Осознание выразительных потенций образа неразрывно связано с обращением к мифу. Специалисты не без основания говорят о родстве мировоззрения Чжуан-цзы с архаическим наследием. Французский синолог П. Демьевиль назвал творчество даосского философа «первыми шагами метафизики, еще не вышедшей из оболочки первобытной магии». Целый ряд ученых, среди них Т. Ицудзу, М. Митарай в Японии, Н. Жирардо в США и другие, считают философию Чжуан-цзы своего рода творческим переложением шаманистской традиции и древней мифологии. Действительно, Чжуан-цзы не отказывается от свойственной мифу конкретности восприятия пространства и времени, которые имеют для него не столько функциональное, сколько структурно-упорядочивающее значение. Мы наблюдаем у Чжуан-цзы то стремление «расположить материал в обычном пространственном порядке» и ту тенденцию к «точечному» восприятию к «интенсивному сжатию данных опыта», которые Э. Кассирер выделял в качестве характерных черт мифологического мышления. Миры Чжуан-цзы и бабочки, сна и яви, небесного и земного, великого и малого не только обрисованы даосским писателем в конкретно-образной форме, но и раскрыты им как бы изнутри. Каждый из них есть действительно целый мир.

Космос Чжуан-цзы свободен от абстрактно-универсальных «истин».

И однако же есть не менее серьезные основания усомниться в том, что наследие Чжуан-цзы отображает лишь зарождение метафизики в чреве архаической религии. Не странно ли считать младенческим лепетом философии учение, которое сложилось позднее прочих школ китайской мысли и скорее завершает древний этап ее развития? Притча Чжуан-цзы о мертвой черепахе, хранимой государем в золотой шкатулке, открывает нам помимо прочего, что для даоса Чжуан-цзы архаический миф и ритуал были уже мертвы. О том же свидетельствует нарочито фантастический характер его псевдомифологии. Для современников Чжуан-цзы не меньше, чем для столпов греческой философии, миф был только мифом, «сумасбродными и невнятными речами». И хотя Чжуан-цзы не отвлекается от конкретных образов пространства и времени, он постоянно подчеркивает их относительность. Эта загадочная отстраненность от всякого опыта, обещающая, но никогда не обнаруживающая присутствие высшей реальности в физическом мире, составляет фундаментальный импульс размышления у Чжуан-цзы.

Возможно, сравнение с греческой философией поможет уточнить смысл переработки мифологического наследия у Чжуан-цзы. Греческая мысль шла по пути все более отчетливого противопоставления «истинно сущего» видимости, горнего мира его дольному двойнику. Философия в древней Греции родилась именно как метафизика: ее условием стала дубликация мира, разделение его на мир феноменальный и мир умопостигаемый. Главная посылка греческого рационализма заключена в тезисе Платона: «Мир создан по подобию того, что постигается разумом и неизменно». Как отметил еще Ф. Корнфорд, классическая европейская философия воздвигнута на убеждении греков в том, что ассоциации в мысли воспроизводят связи в вещах, а грамматическая структура языка отражает структуру мира. Вершиной логико-грамматического подхода к знанию стала система Аристотеля, наложившего логику на естественный язык. Но и в новое время философия классического разума отворачивалась от критики языка, выдавая правила словоупотребления за законы мышления.

Позиция Чжуан-цзы во многих существенных отно-

шениях противоположна главной линии западной философии. Демонстративный антиреализм Чжуан-цзы противостоит античной эстетике мимесиса, являющего, по определению О. М. Фрейденберг, искусную копию жизни, иллюзию жизни, «скрытое уподобление мертвого с живым». Но видимое неправдоподобие речей даосского писателя не означает нигилистического отношения к реальности подобно тому, как достоверность изображения в античном мимесисе не означает реальности изображаемого. Вкус Чжуан-цзы к гротеску выдает не просто отсутствие вкуса к созерцанию, но и — подспудно — доверие к силе воображения, преодолевающей все наличное и предстающей как сила «последовательной деформации» (выражение А. Мальро). Реальное в даосских текстах не столько описывается, сколько показывается или, точнее, подсказывается. Даосизм есть апология глубокой истины, не понятой «хитроумными греками»: говори правду, но говори ее криво. Пониманию истины как умопостигаемой достоверности Чжуан-цзы противопоставляет истину как безусловную внутреннюю уверенность, обретаемую за пределами логико-грамматического параллелизма означающего и означаемого.

Из всех философов Чжуан-цзы едва ли не единственный, кто не боится признать себя заведомым лжецом и объявляет, что отсутствие аргументации — признак высшей интеллектуальной честности. Он не ищет логический прообраз видимого мира и убежден, что порядок слов никогда не равен порядку вещей. Все его философствование есть последовательное преодоление метафизического дуализма. В отличие от Лао-цзы он даже не стремится создавать «перевернутую» в сравнении с общепринятой систему ценностей, провозглашая истинной силой слабость, мудростью — невежество, добродетелью — отсутствие достоинств и т. д. Для Чжуан-цзы ничто не должно нарушать неопределенного равновесия Небесных весов, ничто не находится в особом отношении к другому. Выбора не существует. Вместо умножения оппозиций и движения к формализации, членораздельности речи-логоса Чжуан-цзы возвращает к неартикулированной целостности мира, слитности звука и смысла в дыхании, совпадению перемен и постоянства в едином потоке. В мире, где ничто не реальнее всего остального, умственные операции оказываются ненужными. Лишь когда понята бесполезность мысли, говорит Чжуан-цзы, можно постичь ее назначение.

Высказанные здесь предварительные замечания о философии слова у Чжуан-цзы требуют долгих разъяснений. Но будем помнить, что сам Чжуан-цзы ничего не излагает и не доказывает. Он лишь дает знать об истине или, если угодно, выпаливает ее одним залпом. Все его слова отсылают к одному, все его образы об одном свидетельствуют. Парадигма его философствования — не разматывающаяся нить Ариадны, а Узел, в котором связаны воедино начала и концы. Поэтому, прежде чем спрашивать, что такое предельная реальность в даосизме, будет бесполезно посмотреть, как Чжуан-цзы ее описывает (в тех довольно редких случаях, когда он за это берется). Вот два характерных пассажа:

Дао подлинно и внушает доверие, не действует и не имеет образа. Его можно получить, но нельзя передать, можно обрести, но нельзя увидеть. Оно само себе ствол, само себе корень. Еще до появления неба и земли оно существовало с незапамятных времен. Оно одухотворяло божества и царей, породило небо и землю. Оно выше зенита, а не высоко, ниже надир, а не низко. Оно родилось прежде неба и земли, а непродолжительно, старше самой седой древности, а нестаро (с. 163).

О, мой учитель, мой учитель! Ты даешь каждой вещи должное ей, а несправедлив. Простираешь милость на десять тысяч поколений, а немилосерден. Старше самой глубокой древности, а нестар. Ты покрываешь небо и поддерживаешь землю, высекаешь все формы, а неискусен (с. 168).

Таковы «безумные речи» Чжуан-цзы. Они безумны потому, что противоречат обыденному порядку употребления слов. Точнее говоря, в парадоксах даосского философа зафиксировано столкновение двух семантически различных уровней рассуждения. Общепринятому смыслу слов противостоит смысл, выражающий итог индивидуальных размышлений, индивидуальный путь мысли. Этот путь устанавливает, что всякое понятие внутренне противоречиво, что А есть одновременно не-А. О формировании подобной диалектики понятия в древнем Китае речь пойдет ниже. Пока же отметим одно ее непосредственное следствие, а именно: утверждение о том, что понятие содержит в себе противоречие, должно быть распространено и на само это утверждение. Отрицание обыденного смысла само подвергается отрицанию. Этот путь мысли и воспроизводится в процитированных фрагментах.

Перед нами структура, которая составляет некую

симметрическую конфигурацию и разворачивается в сопоставлении антиномических форм бытия: конечного и бесконечного, конкретного и универсального, внешнего и внутреннего, живого и мертвого, явленного и скрытого. В даосских текстах подобные оппозиции не вовлечены в причинно-следственные связи. В них все мыслительные субъекты самостоятельны, могут меняться местами, а их координация не может быть определена дискурсивным путем; всякое движение обратимо. Смысл же слова предстает результатом как бы взаимной аннигиляции двух случаев его употребления, как, например, в высказывании: «Быть выше зенита — не быть высоким». Бесконечное проступает (или, точнее, подразумевается) как своего рода самоотрицание конечного, достигаемого самим расположением слов, на уровне текстуры, вне синтаксиса и логических процедур. В парадоксах Чжуан-цзы теория сводится к семантике текста. В них запечатлена работа мысли, которая не устраняет слова ради отвлеченного значения, а, наоборот, возвращает словам способность принимать различные и даже противоположные смыслы, тем самым утверждая неуничтожимость, нередуцируемость слова, безусловную значимость его присутствия, превосходящую искусственно зафиксированные его значения.

Обнажаемая приемом семантической «аннигиляции» безграничная перспектива слова составляет содержание символа, который по функции является посредником между двумя планами бытия, а по форме — словом с необычным значением. Метафоры Небесных ворот, Небесных весов, Узла, Семени могут служить классическими образцами слова, взятого в его символической значимости. Впрочем, слово во всей полноте его смысловых понятий и есть символ.

Символическая информация принципиально отличается от знания, добытого логико-грамматическим путем и выраженного в знаках. Последнее претендует на всеобщность и нормативность в той мере, в какой язык оперирует обобщениями и должен быть всем понятен. Между тем символ индивидуален, легко трансформируется, и его сообщение не поддается систематизации. Это речь, как «брезжащий рассвет», принадлежность меняющегося мира и сознания. А принципиальная невнятность символа, несводимого к одномерному логичизму языка, противостоит столь же принципиальной прозрачности логико-грамматической структуры.

Философия Чжуан-цзы воздвигнута на посылке: «Дао, по сути, вне определений, у слова, по сути, нет постоянного значения». Даосский философ исходит из факта полиморфизма языка и требует признать, что смысл не придан слову, как наклейка вещи, а, как выразился О. Мандельштам, «пучком торчит» из слова. Иначе говоря, он требует рассматривать язык как сумму всех элементов единой матрицы. Не потребностью ли разбить словесные штампы, наивный реализм и психологизм в понимании языка объясняются языковые аномалии и фантастический колорит даосской литературы? Чжуан-цзы разоблачает привычки и предрассудки обыденного использования языка. Но он разрушает, чтобы обнажить нерушимое. Освобождая слова от навязанной им однозначности, он упраздняет язык, чтобы превратить язык в праздник.

Чем универсальнее образ, тем менее он выделяется, тем менее он заметен. Нужно понять, что главный вопрос даосской философии состоит не в том, как выражается реальность, а в том, как она скрывается. Даосское «выражение» как очередной шаг к универсализации образа есть акт сокрытия, служащего открытию предельно конкретного, но предельно неопределенного, открытию как сокрытию нескрываемого. Прозвучавший в прологе возглас «Да будет так!» выдает фундаментальный импульс мысли даосского автора, понимающего, что всякое частное суждение ничего не добавит к символической матрице языка, этой беспредельной сетке различий. Выступая против использования слова в качестве объективированного, условного знака, фиксирующего столь же определенную, четко ограниченную сущность, Чжуан-цзы подчеркивает различие между естественным языком — средой воплощения символических потенций слова — и тем, что можно назвать логически обоснованными утверждениями (бянь).

Слово для Чжуан-цзы не внешняя оболочка или перевод мысли. В слове мысль свершается. Но слово живо творческой стихией «того, откуда появляются слова» (со и янь). Для Чжуан-цзы все слова исторгаются из пустоты: идея, ставшая в даосизме традиционной. Даосский трактат «Гуань Инь-цзы» (VIII в.) открывается словами: «Без присутствия дао нельзя говорить, но о чем говорить нельзя — это дао. Без присутствия дао нельзя помыслить, но о чем помыслить нельзя — это дао». А средневековый комментатор Чжуан-цзы Люй

Хуэйцин выражается не менее определенно: «Нет места, где бы не было дао, и не бывает слов без дао».

Восставая против отчуждающей силы слов, даосский философ приемлет лишь одну мерку слова — его соотнесенность с всепроницающим равновесием дао. Теперь легко предвидеть главное требование, предъявляемое Чжуан-цзы к словам: нужно устранить шум слов, чтобы сделать слышимым немолчный напев мирового хора, убрать краски слов, чтобы явить взору неколебимую данность бытия. Нужно сорвать концептуальное покрывало языка, чтобы обнажить его экзистенциальную значимость. Речь уподобляется абсолютно безыскусному «птичьему щебету». Так дети, еще не различая конвенционального смысла слов, способны наслаждаться музыкой слова. В горниле «семантической аннигиляции» (или «жертвоприношения слов»), практикуемой Чжуан-цзы, слова очищаются от прилипших к ним словарных значений для того, чтобы вести за пределы сказанного, дать раскрыться пронизывающему их вселенскому Ветру. Простота, тишина, природная мощь — вот свойства «лишенного аромата» (по Лао-цзы), «неприметно-тихого» (согласно Чжуан-цзы) аутентичного слова даосов. Ему близки слова, которыми ученый монах Умэнь (XIII в.) пояснял смысл чаньского изречения «Обыкновенное сознание — это и есть дао»:

Весной сотни цветов.
Осенью луна.
Летом прохладный ветер.
Зимой снега.

Если не будешь утруждать ум пустяками,
Всякое время станет прекрасной порой.

Безыскусные, начисто лишённые эстетической претензии слова чаньского монаха кажутся антиподом фантазий Чжуан-цзы. И все же они являют не что иное, как образ мироощущения древнего даоса. В них запечатлен отложившийся в китайской традиции вывод из принятой даосским философом критики языка: всякое слово достаточно для экзистенциального прозрения, если только оно воспринимается в его безграничной перспективе, вмещающей в себя противоположные смыслы. Поэтому главное достоинство слова — не экстравагантность, а искренность, требующая искренности от внимающего ему. Искренней доверительности за пределами расчета и даже убеждений. Изрекая свои «безумные речи», Чжуан-цзы именно без-умствует, говорит без тени

лукавства, не пытаясь подменить или подкрепить самодельной правдой вольные превращения смысла. Этот без-умственный пафос даосской мысли передался всей китайской традиции. Преследующее многих европейских читателей впечатление наивной простоты, бесцветности, однообразия китайских текстов происходит как раз из непонимания их внутренней глубины, их скрытой и лишь на уровне прагматики бытовавшей многозначности, которые делали ненужным явленный алогизм тропов.

Мы видим теперь, что в даосских парадоксах Великого Слова нет ничего от сумасшествия, даже такого, которое принято называть «божественным». За ними стоит вполне трезвое и, можно сказать, вдумчивое отношение к слову как неадекватному, но необходимому средству выражения невыразимого. Для Чжуан-цзы слово есть слово со всеми его достоинствами и недостатками. С его точки зрения, нет мертвой буквы. Есть мертвый читатель. Разъединяя человека и мир, слово служит напоминанием иллюзорности этого разъединения. Воспринятое как зов вселенского Ветра, оно ведет от мышления знакового к мышлению сущностному и растворяется в экспрессивной силе бытия, становится *дыханием бытия*.

В музыке Небесной Флейты оживает изначальная слитность звука, смысла и силы в слове. Вариацию этой темы мы встречаем в бытовавшем среди древних даосов эзотерическом искусстве свиста как соучастия космическому Ветру и сообщения истины (ибо свист этот был принятым среди даосов средством общения на означенном выше уровне «первичного понимания»). Даосский свист — это космическая гармония, воплотившаяся в неповторимости живого голоса. Язык, освобожденный от самого себя в «безбрежной и смутной» стихии пра-языка, ничего не обозначает. Слово не имеет «изначального» смысла, оно только чревато смыслом. Смысл — это только надежда. Язык должен вновь и вновь генерировать в себе присутствие бытия, слова должны «ежедневно обновляться». Истинное слово — это слово, переживаемое как процесс и в предельной конкретности своей откликающееся всей бездной мироздания; слово, высвобождающее силу бытия в вещах.

Такое слово стоит вне слов и молчания, но не является их отрицанием. Скорее наоборот, оно утверждает самоценность того и другого. Пусть в каждый момент времени слышна только часть голосов мирового хора.

В свете совершенного единства разни́ца между пением и паузой исчезает: все голоса звучат и все безмолвствуют. Чему же отдать предпочтение? Или, как рассуждает Чжуан-цзы в характерном для него загадочно-ироническом тоне, «существует ли в конце концов созидание и разрушение? Или же созидания и разрушения вовсе не существует? Когда было созидание и разрушение, Чжао Вэнь (знаменитый музыкант. — В. М.) играл на цине. Когда не было ни созидания, ни разрушения, Чжао Вэнь не играл на цине».

Нет необходимости выбирать между статическим словом и молчанием. Ни то ни другое, говорит Чжуан-цзы, «не может исчерпать предела вещей». Молчание не разрушается и не разрешается словом. Оно очерчивается им, оставаясь «неколебимым присутствием» (дин) бытия, пред-полаганием, пред-восхищением всего сущего и вместе с тем чем-то, что опережает значение слов, некоей «за-умью» словесной стихии. «Тишина» Великого Слова отнюдь не тождественна блеклости слова, превращенного в трюизм. Это слово — волна молчания, смыывающая все установленное и устоявшееся. В нем все ново, все неожиданно, все топорщится, все поперек стоит — именно «торчит пучком». «При сильном ветре — большая гармония». Чем сильнее космический ветер, тем туже натягивается небесный лук, тем грандиознее гармония между словом и молчанием, естественной мощью вещей и любованием вещами.

В философии слова Чжуан-цзы намечена вся эстетическая программа китайской традиции с ее радикальным отождествлением внутренней отрешенности от слов и онтологической вездесущности слова как вечно новой музыки бытия. Чуждые антропоцентристских предрассудков Запада, китайцы никогда не приписывали художнику роль «переводчика» языка природы на язык человека и не предполагали, что природа «ждет» своего воплощения в слове. Да и как может она чего-то «желать», если она непрерывно перерастает самое себя? В этой непосредственности пред-полагаемого людская речь и журчание речки навевают одно и то же. На исток вдохновения художника в китайской традиции указывают строки поэта III в. Цзо Сы:

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

Эти стихи не выражают и не призваны выражать ничего частного. Они говорят о поэзии, для которой автор потребен меньше, чем читатель. Слова поэта должны расступиться перед ничейным и немолкнувшим, все-ленским и все же интимным Голосом мира. Это средоточие своего и чужого, всеобщего и родного и превыше всего самозабвенную устремленность в безбрежное Чжуан-цзы называет «забытьем» и толкует акт забвения с присущей ему виртуозной двусмысленностью. Забытое — это реальность, затемненная и скрытая от нас объективацией слова. Но открыть реальность значит забыть всякий субъективный голос. «Отчего речь замутнена настолько, что существует различие между истинным и ложным?» — спрашивает Чжуан-цзы и предлагает забыть слова, чтобы научиться говорить. Философ изъясняется аллегорически:

Ловушкой пользуются для ловли зайца. Поймав зайца, забывают про ловушку. Словами пользуются для того, чтобы внушить смысл. Постигнув смысл, забывают про слова. Где же найти мне забывшего слова человека, чтобы перекинуться с ним словом? (с. 282).

Ничего не скажешь: остроумно без-умствует Чжуан-цзы, предлагая забыть памятуемое, чтобы вспоминать незабываемое. Слова в представлении даоса существуют для того, чтобы их забывать. Они нужны потому, что они не нужны или, точнее, становятся ненужными. Они живут тогда, когда их нет. Категория забвения играет у Чжуан-цзы определенную функциональную роль: она указывает на момент перерастания мыслью ее концептуальной оболочки, на превращение обособленной и потому бессмысленной вещи в *вещь бытия*. Но забвение также онтологически первично. Ибо миссия языка в даосизме состоит не в том, чтобы что-то «выражать», а в том, чтобы давать свершиться, соприкоснуться с бытием, не обнажая его. «Забывчивое» употребление слов погружает нас в бытийственную значимость выразительного акта.

Такого рода бытийственная основа всего сущего и условие порождения всякого смысла есть нечто «всегда другое». Даосское забвение есть за-бытие (другое бытие), стоящее за логически выведенным, субстантивированным бытием. Это символическая перспектива слов, мерцающая бесконечным рядом значений. Это в конечном счете пробел в концепциях, о котором нельзя рассказывать. Он может только показать себя.

«Не то, что мните вы, природа...»: не «физиология» и не пассивный материал для человеческого воздействия, но — немая, искренняя, творческая выразительность: «Небо и Земля обладают великой красотой, а не говорят. Четыре времени года имеют ясный закон, а не судят. Вещи несут в себе совершенную истину, а не ведут речей...»

Слово Чжуан-цзы должно быть постигнуто в двойном движении от слова к молчанию и обратно. В той мере, в какой язык воспринимается нами как внешняя форма (а другого образа языка мы не имеем), оно призвано превращать зримое в репрезентации в то, что незримо хранится в сердце. Даосский мудрец, погруженный в «забытие», не созерцает истину, как объект, и не владеет ею, как вещью, но истина ближе к нему, чем его собственное «я». Правду он «хранит в груди» (хуай).

Суждение Чжуан-цзы о слове — ловушке смысла служит прекрасной иллюстрацией к рассмотренной выше теме первичной свободы смысла, недоступной и неподвластной предписаниям дискурсии, хотя она хранится (именно: скрывается) всеми высказываниями. Термин «и» («смысл») чаще всего (и, в сущности, наименее точно) передают в западной литературе словом «идея». Вместе с тем он обозначает некое побуждение — помыслы, расчеты, устремления и т. д. Но надо иметь в виду, что постижение «смысла» у Чжуан-цзы знаменует переворот в сознании и восприятии языка. Оно освобождает язык от навязанной ему функции обозначать сущности, а сознание — от его предметности. Оно научает видеть во всех формах жизни беспредметный порыв, чистый зов, являющиеся сугубо конкретной реальностью: даосская правда — это «прозрение Одинокого». Китайцы полагали, что именно эта «возвышенная устремленность» к всеобъемной целостности отличает человека от животных (ведь животное слито со средой). Даосский «смысл» как сосредоточение на целом есть отрицание фиксированного смысла; в нем сходятся крайности «небесного единства» и «каждодневного обновления».

Даосский «смысл» как всеобъемная устремленность воплощает помимо прочего интегральное единство телесной и духовной жизни. Призывая открывать в словах «смысл» динамической реальности, Чжуан-цзы предлагает как бы думать всем телом и доверяться транс-опытному потоку бытия. «Смысл» слов у Чжуан-цзы —

это и Urglaube, доверительность к неведомому, предшествующая всякому опыту, и некая телесная интенциональность, ведь аутентичное слово-жест, подобно телу, погружено в поток времени. Заметим, что иероглиф «и» представляет сочетание знаков «звук» и «сердце». *Пение сердца* или зов сердца к бесконечному — вот пребывающий в словах «смысл», о котором говорит Чжуан-цзы. Этот смысл — вся полнота жизни. В одной из притч философ так и характеризует «небесную музыку»: «Не произносятся слова, а сердце поет». Но постичь «смысл» — значит жизнь пере-жить, увидеть жизнь «прыжком скакуна через расщелину» (образ, несколько раз повторяющийся в книге Чжуан-цзы). Пере-жить жизнь — значит схоронить в себе бесконечность жизни.

Похороны. Излюбленная тема Чжуан-цзы. Ученики хоронят своего наставника Лао-цзы. Друг покойного Цинь Ши пришел проститься с ним, но вместо обычного изъявления скорби трижды издает крик и выходит. На недоуменные вопросы учеников он отвечает:

Поначалу я думал, что покойный был просто человеком, но теперь я знаю, что ошибался. Я пришел выразить соболезнования, и что же? Вокруг старики, плачущие так, словно они оплакивают своих детей, и юноши, рыдающие, точно они потеряли матерей. Сойдясь вместе, они говорят, когда не нужно слов, и плачут, когда не нужно слез. Поистине, они отворачиваются от небесного закона и забывают о том, что врождено им. Древние называли это «бегством от кары небес». Когда настал срок, учитель пришел. Срок истек — и учитель покорился. Когда живешь, повинаясь велениям времени, печаль и радость не войдут в тебя. Древние называли это «царственным освобождением».

Сколько бы хвороста ни принести в руках, он все равно прогорит. Но огонь перекидывается дальше, и никто не знает, где ему конец (с. 148).

«Мир есть вечный и неугасимый огонь». Эта древняя истина, обычно связываемая с именем Гераклита из Эфеса, принадлежит, и не может не принадлежать, всем культурам. Тут вся суть даосской правды: неугасимое пламя «смысла», бьющееся на пепелище слов. Метафора огня передает мотив устремленности, динамической силы бытия, которая в представлении даосов правит миром. Образ всепожирающего огня является также прозрачной параллелью к практикуемому Чжуан-цзы разоблачению обыденного словоупотребления ради воссоздания символического базиса языка. Наконец, образ огня предстает символом дао как антиномического сопряжения взаимоотталкивающегося. Такова даосская логика афронта: вещи утверждают себя в разрушитель-

ной силе вечного огня. Вещи, как сказано у Чжуан-цзы, «не могут устоять перед небом». И все же они утверждают себя в небе. Их истинная природа — «небесная».

Чжуан-цзы, конечно, не ради литературного эффекта изображает похороны. И даже не только потому, что честная философия, как известно с древних времен, есть упражнение в смерти. Истина для него — предмет не познания и не обладания, не раскрытия, а *сохранения*, в исконном его смысле захоронения (и сокрытия). Мудрость — умение видеть истину надежно схороненной, что означает умение охранять и искать ее в одно и то же время, или, как говорит Чжуан-цзы, «в знании остановиться на неизвестном». Но речь идет о сохранении бесконечного и, стало быть, об утаивании неутаимого.

Теперь время спросить о природе опыта, позволяющего Чжуан-цзы различать слова и хранимый ими «смысл». Очевидно, что даосским философом движет сознание ненужности называть вещи обычными именами просто потому, что все слова относятся к одному и тому же. «Безумные речи» Чжуан-цзы есть не что иное, как совершенно сознательное, вдумчивое использование языка. Чжуан-цзы говорит, не принимая слов на веру, но стремясь дать себе отчет, что он говорит. Тем самым он постигает невозможность обозначения всеединства мира. Подобно Лао-цзы, он может лишь «через силу» дать имя реальности:

Мир и я рождаемся вместе, и вся тьма вещей составляет единое со мной. Поскольку уже есть единое, могут ли быть слова? Поскольку я уже назвал единое, могут ли слова не быть? Единое и слово о нем — это два, два и еще одно — это три. Начиная отсюда, даже искусный математик не доберется до конца, что же говорить о простых людях? Так, даже двигаясь от неопределенного к определенному, уже доходишь до трех. Что же говорить, если двигаться от определенного к определенному? Не будем двигаться, дадим увлечь себя этому, и только (с. 143).

Чжуан-цзы говорит «просто так». Но все-таки не может не говорить! Его мысль внемлет лишь единому, потому-то даосский философ не утверждает, что «все есть Единое» (хотя данное утверждение ему часто приписывают). Чжуан-цзы может лишь спрашивать о едином. Последнее есть для него абсолютное «это», от которого отчуждает всякое суждение о нем. Но Единое в равной мере — не молчание, не отсутствие. Позиция Чжуан-цзы ничуть не означает отрицания выразительного акта. Она лишь предполагает осознание того, что «мысль изречен-

ная есть ложь». Но, как говорил Пикассо, искусство — это большая ложь, необходимая для того, чтобы сказать большую правду. Даосский мудрец, хранящий «забытую» реальность внутри себя, абсолютно лжив и абсолютно правдив одновременно.

Размышления Чжуан-цзы могут быть поняты как особый способ интерпретации первичного а-реального образа. Самосознание начинается с превращения этого образа в символ, выступающий внешним коррелятом некоего внутреннего состояния. Хотя не бывает символа без его интимной, чувственной подоплеки, связь между чувством и символом остается скрытой и невнятной — «забытой». Язык же стирает с выражения всякие индивидуальные метки. Отсутствие явленной связи между образами и «выражаемой» ими реальностью позволяет толковать эту связь в терминах каузальных отношений и изображать структуру символа как знаковую систему. Доктринерская метафизика, оторванная от внутренней жизни человека, и стилистический маньеризм в искусстве — вот логический конец подобного пути разработки символа.

Но возможен и другой путь — путь, заключающийся в углублении внутренней перспективы символа, стремлении мысли вернуться к своему забытому истоку — к пустоте, исторгающей музыку, к бесплотному туману, беременному жизнью. Предметом созерцания становятся не просто закономерности мышления, а как бы сам факт бытийствования мысли. Оппозиция причины и следствия, истинного и ложного уступает место двуединству явленного и скрытого; мысль отпускает себя на волю в неуловимых границах целостной матрицы «образа без образа» (слово Лао-цзы). Открытию внутреннего измерения символа соответствует пробуждение сознания перед лицом неисчерпаемой конкретности бытия и вместе с тем отстраненность мысли, недостижимая для рационального мышления. Помещенная в прологе декламация Яньчэн Яня раскрывает чистый покой даосского самосозерцания, отстраняющего от всякой психологической данности, всякой «интенциональности». Здесь мысль ищет себя в чем-то предельно неопределенном и вместе с тем предельно интимном и неведомом одновременно — именно в том, что Чжуан-цзы называл «забытьем».

Даосское «видение» превосходит догматизм феноменологии, исходящий из посылки о том, что всякое сознание есть сознание чего-то. В нем любой опыт дан

как «другое». Речь идет о полной самоотстраненности. «Собой созерцай себя» — сказано в 54-м чжане «Даодэцзина». А Чжуан-цзы рисует образ мудреца, который «глазами видит глаза, ушами слышит уши, сердцем внимает сердцу». Присутствие всеобъемлющего Единого нельзя мыслить, но все же (а точнее, именно поэтому) в нем нельзя усомниться: оно «подлинно и внушает доверие». Так, в даосском «забытии» сходятся или, лучше сказать, «скрыто» предлагают себя друг другу крайности доопытного чистого присутствия бытия и чистого акта сознания, не имеющего качества. Образ мира как Необразованного дерева, Огромного кома, Океана — короче говоря, мира, представляющего непрозрачной вещественностью неведомого, — соседствует в даосской традиции с образом мудреца, погруженного в самозабвенное созерцание пустоты.

Разумеется, даосская проповедь неподатливости бытия рациональному мышлению, отрицание даосами метафизики умпостигаемого смысла и субстанциональности, не имеет ничего общего с интеллектуальной наивностью или обскурантизмом. Напротив, идея контрастного единства чистого сознания и чистого бытования служит основой для последовательной критики любого опыта. Уместнее спросить о семантике связи того и другого.

Эта связь может быть описана в категориях метафорического процесса, рассматриваемого в свете современного расширительного толкования метафоры. Как известно, классическая филология сводила метафору к описательной аналогии, локализованной в тексте. Между тем далеко не каждое переносное значение слова имеет внятный буквалистский прототип. За примерами не нужно далеко ходить. Мы в изобилии находим подобные «беспочвенные» метафоры в лексиконе современной науки, начиная с «черных дыр» в астрономии и кончая «клеякими шариками» в физике микромира. Что же касается единственно интересующей даоса реальности как «мира в целом», не имеющей формы или образа, то она может быть выражена только метафорически. В данном случае метафора, будучи обозначением бытия, предваряющего всякую предметность, выступает в качестве исходной посылки рассуждения. Сосредоточенность Чжуан-цзы на нефиксируемом «смысле» вещей предполагает осознание изначальной метафоричности языка во взаимопроникновении его элементов. Метафора оказывается

неведомым образом аутентичного слова как акта «собрания бытия»; в ней все «идет парой» (лян-син). Крайняя же форма метафоры соответствует видению мира как единого Узла или Сети, где все сопричастно всему. Сами понятия «выражения» и «созерцания», «возвратного движения мысли» или «перспективы», открывающейся в неугасимом горении бытия, оказываются здесь метафорами.

Подход Чжуан-цзы к выразительному акту сопоставим с характерной для модернистского искусства трактовкой художественного образа как «состояния души» (С. Малларме) или «уравнения чувства» (Э. Паунд). Метафора становится тут средством самораскрытия сознания. Она обнажается в тот момент, когда мы начинаем смотреть на мир, интересуясь самим фактом бытия вещей и как бы памятуя о своем собственном состоянии; когда мы вдруг обнаруживаем, что нечто *есть*. Такая метафора несводима к словесной фигуре. Она вообще ничем не выдает себя и может восприниматься лишь прагматически. Отсутствие в китайской традиции разработанной тропологии — лучшее свидетельство господства в ней такого рода неявленной, можно сказать абсолютной, метафоры².

Абсолютная метафора оказывается у Чжуан-цзы прообразом аутентичного слова («слова, подобного кубку для вина») как некоей универсальной словесной фигуры, всеобщей среды смысловой трансформации, собирающей вместе «буквальные» и «переносные» значения, отменяющей все тропы. Ее функция сугубо амбивалентна: она и вводит различия, и стирает их, и проявляет, и скрывает, формирует стиль и упраздняет его. Она совершенно бесполезна, но делает возможным пользование языком! Отменяя метафору как результат переноса условных значений слов, но возвращая мысль к текучей и творческой стихии языка, она становится стимулом созидательной работы мысли, условием рождения смысла. Ведь смысл рождается на перекрестье двух значений.

Вырывая слова из плена их условного значения и логико-грамматического порядка, абсолютная метафора обуславливает загадочную, порой демонстративную алогичность текста. Чжуан-цзы сводит все тропы к абсурду, он мастер иронии и пародирует все подряд: мифологические сюжеты, священные генеалогии, дидактические диалоги, элементы эпоса, методы дискурсии, ходячую мудрость и, наконец, самого себя. В его книге

господствуют лирическая, прерывность и причудливое смешение словесных фигур. Даосский писатель не хочет жертвовать присутствием слов ради «идейного содержания». Как правило, он подчиняет свою речь тому или иному ритмическому рисунку, но он меняет свои ритмы с такой непринужденной легкостью и анархической свободой, притом беспорядочно чередуя рифмованные и прозаические пассажи, что о каком-либо единообразии его текстов говорить не приходится. Чжуан-цзы пишет так, словно он открыт всем ветрам, носящимся в космосе, всем ритмам вселенной. Одним словом, «бредовые речи» Чжуан-цзы не поддаются ни жанровой, ни стилистической квалификации. Бесстильность и жанровая аморфность — фундаментальные черты писательской манеры даоса, который делает саморазложение литературы универсальным способом ее существования.

В «безумных речах» Чжуан-цзы можно усмотреть ироническую атаку на язык некоторых конфуцианских канонов с их жестко заданной рифмой и четким ритмическим рисунком, переходящим нередко в строгий порядок математической структуры и монотонности каталогизирующего перечисления. По мнению венгерского синолога Ф. Тёкеи, «литература каталога» в древнем Китае представляла попытку создать видимость гармонии формы и содержания при отсутствии реального опыта гармонического видения мира. Потеря чувства гармонии засвидетельствована многими памятниками искусства той эпохи, в частности бронзовыми сосудами. На этом фоне обращение Конфуция к форме кратких назидательных сентенций, лишенных эстетических претензий, кажется реакцией на лицемерие традиционной словесности. В них говорит искренность философа, желающего вернуть словам весомость их смысла. И Чжуан-цзы, пародируя все литературные формы, восстает против анахронизмов официальной культуры.

Нежелание Чжуан-цзы следовать словесным клише и условностям стиля выдают его жажду новизны и раскованности мысли, утолимую только метафорой. Чжуан-цзы — писатель-экспериментатор как в языке, так и в плане содержания. Он делает письмо делом риска. Рисую нелепых персонажей и абсурдные ситуации, он рискует не только репутацией серьезного писателя, но и, главное, собственным бытием. Предположительный, испытующий, экспериментальный характер его образов и сюжетов соответствует природе дао, которое предполо-

жительно всякому опыту. Возвещая о безграничном поле опыта, «безумные речи» Чжуан-цзы воспроизводят «действие дао» как испытание границ всякого существования. Экспериментирование Чжуан-цзы предваряет размышление и вместе с тем делает его возможным.

Превосходя оппозицию буквального и переносного значений, бытия и небытия, абсолютная метафора указывает на безатрибутное присутствие бытия, скрываемого рассуждением. Таков фокус метафорического процесса, инвариант всех выразительных вариаций. Но метафора, как отмечал еще Аристотель, несет на себе печать исключительности. Она кладет предел и позволяет преодолеть его. Тем самым она выступает свидетельством постоянно определяющего и переопределяющего себя духа. В ней растет, созидает себя человек, открывающий в данности своего бытия беспредельную перспективу. Мудрость даоса — прозрение собственной исключительности во всем, необъективируемый опыт уникальности универсума. Чжуан-цзы, как уже отмечалось, называет мудростью умение «прозреть себя Одиноким» и так постичь свою безусловную свободу. Впоследствии Го Сян говорил о том, что мудрец живет актом «превращения в Одинокого» (ду хуа).

В той мере, в какой язык Чжуан-цзы должен повествовать об уникальном, преодолевая неконкретный характер языка, слово Чжуан-цзы есть метафора. Стратегия, заметим, противоположная классификационным процедурам, добивающимся конкретизации знаков ценой отворачивания от конкретности вещей. Идеал «превращения в одинокого» позволяет судить об онтологической попытке абсолютной метафоры, каковой является «упрямый факт» бытия: все сущее преходяще, и, стало быть, ничего не существует, и все есть только метафора, но преходящее не переходит. Метафорическая природа истины неизбежно распространяется и на самое понятие метафоры. Этим обуславливается объективная неустранимость абсолютной метафоры и несводимость ее к той или иной системе категорий, в том числе к ряду «метафор». Как показал Д. Спербер, символическое обратно пропорционально знаковому, причем одно является коррелятом и дополнением другого³. Метафора, являя собой как соединение символов высшую форму символизации, лежит вне понятийных структур, но служит расширению сферы организованного знания.

Диалектика метафоры и понятия, представленная в

даосском идеале «забвения слов», позволяет отказаться от нелепой идеи обозначающих символов. Будучи образом бытийственного разрыва между абсолютным субъектом и данными опыта, метафора имеет не знаменательное, а познавательное значение. Она делает возможным само-познание через само-преодоление. Она есть одновременно норма и вызов, утверждение и испытание. В метафоре мы получаем возможность переживать себя и мир в момент творения. Вопрос не в том, что хотел сказать автор художественного произведения, а в том, что он *может* говорить посредством него.

Философия Чжуан-цзы помогает развеять позитивистский предрассудок отождествлять научную точность с редукцией слова к знаку. Она напоминает о том, что метафора неотделима от мысли и является необходимым условием выражения знания, объединяющего известное и неизвестное. Она соединяет идею неадекватности слов опыту с признанием их практической значимости. Но главное, она вскрывает философский базис метафоры, давая понятие необозначаемой реальности и знания без восприятия объектов. Таково всепроницающее, увиденное Одinoким и в Единстве увиденное чистое присутствие бытия, которое Чжуан-цзы и Лао-цзы именовали «пустотой» (сюй) или «не-наличием» (у). Таково даосское «знание без знания» — интимное самосвидетельство бытия как не-сущего. Даосская «пустота» (это слово тоже метафора) не есть ничто, но и не является фактом или объектом, в том числе «абсолютной сущностью» или «ноуменальной реальностью», отличными от феноменального мира. Пустота — это предел всех мыслей и форм. Метафора есть совершенно правдивый способ ее именованья.

Какова бы ни была онтологическая природа даосской пустоты, последняя имеет у Чжуан-цзы прежде всего функциональное значение. Она указывает на исполненную беспредельного смысла пустоту между словами, т. е. на не-связанность суждений и концептов, прерывистый характер дискурсии. Чжуан-цзы обнажает безмолвие, которым держится со-общение. Он разоблачает риторику, маскирующую пустоты в словах, и его речи звучат как безмолвный призыв к создателям умозрительных схем остановиться и понять, что «в рассуждении есть нечто незамечаемое». Его абсолютная метафора — антипод эвфемизмов, отвлекающих от экзистенциальной значимости языка.

Даосская пустота не может быть сведена к определенной «идее». Оттого ей суждено остаться «бесполезной» (ибо вещь полезна только в том случае, если у нас есть ее «идея»). Но Чжуан-цзы говорит о «пользе бесполезного». Сомневаться в эффективности познавательной «пустоты» в даосском понимании может лишь тот, кто не задумывался над закономерностями нашего мышления. Мы размышляем, оперируя теми или иными позициями и альтернативами, и рано или поздно приходим к необходимости заменить их новыми. Другими словами, мы понимаем, что наши прежние понятия не соответствовали реальности. Но и вновь избранные понятия в конце концов разделяют участь старых. В конечном счете мы должны признать, что все идеи и представления коренятся лишь в «пустоте». Но эта всеобъемлющая пустота делает возможным преобразование наших понятий и тем самым — самое движение духа.

В историко-культурном плане идея «функциональной» пустотности слов кажется своеобразной параллелью мифологеме «великой цепи бытия», архаического представления об изначально заданном сопричастии всего всему и, следовательно, о естественности метаморфоз. Этнографы часто отмечают, что так называемые примитивные народы осмысливают мир в категориях универсальной системы соответствий вещей, прочно связывающей человека с природой. Слово часто воспринимается ими как воплощение вселенского порядка и всеобщей трансформации, объемлющей даже беспорядок.

Представление о слове как все пронизывающем духе, дыхании, о душе слова было знакомо и первобытным предкам китайцев. Показательно, что письменное слово возникло в Китае как посредник между людьми и богами, а письменность, совпадающая с понятием культурного начала вообще (вэнь), считалась прообразом сакрального узора космоса, манифестацией всеобщего порядка и самого естества вещей. Первые письма, как верили древние китайцы, проступали на поверхности священных предметов — представление, воспринятое и развитое позднейшей даосской религией.

Примитивная метафора, лежащая в основе культуры, породила классификационные схемы, которые были усвоены канонической традицией и некоторыми философскими направлениями древнего Китая, в первую очередь школой «натурфилософов». Мысль Чжуан-цзы, поглощенного экзистенциальной проблематикой, в целом

чужда и даже враждебна психо-социо-космологическим классификациям. Отвергая логико-грамматическую дубликцию мира, даосский философ возвращается к образу «распластанной сети вещей», но возвращается без наивности мифа, отделяя лицемерие современной ему культуры от непосредственности первозданной метафоры или, точнее, создавая эту метафору заново. Он знает, что «слова канонов — только шелуха древней мудрости». Но он ищет бытийную почву слов, умудренный опытом концептуальных систем. Если миф является переводом невыразимого и неопределенного опыта в известные и конкретные образы и тем самым — способом контролировать неуправляемое, то Чжуан-цзы стремится обнажить безмолвие, скрытое в мифе и наследовавшем ему дискурсивном мышлении.

Философия Чжуан-цзы — не воскрешение древней мифологемы и даже не комментариев к ней. Это скорее неведомый образ ее. Образ, являющий новую ступень самопознания. Чжуан-цзы много говорит о возможности превращения всего во все, но его рассуждения пропитаны неистребимой иронией, ибо они рождены откровением несовершенства всякого опыта. Если даосскому мудрецу суждено превратиться, то уже непременно в «плечико насекомого» или «печень крысы»! Если дао есть повсюду, то уж перво-наперво в экскрементах! В подобных заявлениях нет напускной бравады, хотя ее находили многие читатели Чжуан-цзы в самом Китае. Это истинная царственная ирония. Тут вся философская программа древнего даоса, постигающего бытие духа под знаком праха и ищущего реальность через ее обратный образ. Мудрец, сказано у Лао-цзы, «умеряет свой свет и уподобляется своему праху». Философия дао — это археология жизни, наука следов вечности.

Подчеркнем еще раз: в речах Чжуан-цзы, славящего детскую непосредственность, нет ничего примитивного или наивного (кроме гениальной наивности уметь видеть мир в момент рождения). Чжуан-цзы стоит вне мифа и все же на новом уровне — уровне внефеноменальной пустоты — реабилитирует идею встроенности человека в космическую систему соответствий. Мерой «одиначества» или индивидуальности даосского мудреца оказывается его соотнесенность со всеобщим. Данное обстоятельство иногда служит поводом для сближения даосского мирозерцания с внешне сходными нормами культуры в других цивилизациях, в частности с миросо-

зерцанием европейского средневековья⁴. Следовало бы поэтому уточнить своеобразие позиции Чжуан-цзы.

Главная норма средневековой культуры Европы — иерархический порядок и реалистический символизм, т. е. преломление высшей реальности в земных формах. Эта норма делала задачей мысли раскрытие providенциального замысла, а задачей словесности — наложение высшего порядка на видимый мир (и то и другое, впрочем, предлагалось уже античным наследием). В средневековом синтезе, обязывавшем художника упорядочивать природу, быть, так сказать, садовником в саду природы, естественное преображалось в искусственное. Разложение реалистического символизма дало гуманизм, вырвавший человека из неосязаемых тенет «небесной сети» соответствий.

Чжуан-цзы отвергает метафизический дуализм. Реабилитируя предмет мифотворчества, он одновременно демонстрирует нежизнеспособность мифа и его рационалистических производных. Философема пустоты в известном смысле делает его учение более далеким от мифа, чем философия интеллектуального синтеза. Позиция древнего даоса более созвучна программе модернистской мысли, восставшей против субъективистского рационализма нового времени. Чжуан-цзы разделил бы стремление модернистов к новому образу жизненной целостности, постигаемому через признание безусловного характера всякого бытия (на этом признании зиждется принцип афронта, или коллажа, как способ познания мира). Близок Чжуан-цзы иронический пафос модернизма, который во всех его проявлениях предстает демонстрацией несоответствия формы и содержания в наличной культуре. Функция культуры в модернизме не столько назидательная и информативная, как в классической традиции, сколько игровая и врачевательная. Модернизм в основе своей — философия игрового очищения и ожидания.

Теперь мы можем ответить на главный вопрос, который всерьез возник только в ходе нашего изложения: для чего говорит Чжуан-цзы? Ведь речи его, как стало ясно, не призваны что-либо выражать или передавать и ничего не могут добавить к экзистенциальной стихии языка. Теперь мы можем сказать, что Чжуан-цзы говорит, руководствуясь единственно достойной философа целью: совместить этику и знание, должное и вольное; что им движет стремление к синтезу понима-

ния и действия. Речи Чжуан-цзы, отнюдь не будучи «произвольными домыслами», сообщают о языке, в котором безусловный смысл торжествует над условным значением, мир и всякое суждение о нем собраны воедино, а слово слито с делом в бесконечности дао-бытия. Аутентичное слово Чжуан-цзы — мысленное слово, т. е. слово-мысль и слово, только мыслимое, чаемое. Это слово, которое продлено — или свернуто — до пустоты, хранящей в себе всякую музыку, до точки, объемлющей бесконечность.

Наконец, это слово с двойным дном. Чжуан-цзы знает (т. е. не-знает), что все его слова не могут не хранить (именно: скрывать) смысл, о котором совершенно невозможно рассказать, ибо он не противоречит обыденному значению слов, но и не слит с ним. Употреблять ли слова, как принято их употреблять, или идти наперекор обычаю — это равным счетом ничего не меняет. Оттого Чжуан-цзы спокоен и игрив: как ни скажешь — всегда смешно, ибо всякое слово употреблено еще и невпопад. Оттого же Чжуан-цзы внутренне свободен: слова не довлеют над ним, но и он не властен над словами.

Итак, Чжуан-цзы создает образ языка, превосмогающего порядок суждения и отсылающего к непосредственному присутствию бытия, к его мерцающей перспективе. Как точка предельной свернутости членораздельной речи, этот язык предстает, по слову самого Чжуан-цзы, «громовой тишиной», таящей неисчерпаемый смысл мира. Такую «паузу бытийствования» даосы и называли пустотой. Не претендуя на то, чтобы исчерпать неисчерпаемое, выделим отчасти уже знакомые нам основные аспекты понятия пустоты в древнедаосской философии.

1. Пустота — прообраз высшей целостности мира. Всякое бытие, по мысли древних даосов, держится пустотой. Это «пустое вместилище» (сюйго) — пустота сосуда или утробы «матери мира», вмещающих в себя все сущее; пустота колесной втулки, держащей колесо мирового круговорота; пустота кузнечного меха, производящая мировое дыхание. Такая «наполненная пустота» стоит в одном ряду с понятиями «всепроницающего единства» (тун и), «единения» (ци), «согласия» (хэ), «единства» (тун). О взаимосвязи данных категорий можно судить, в частности, из следующего многозначительного пассажа:

В вещах осуществляется жизненный принцип, и зовется это формой. В телесной форме хранится дух. Каждый имеет должное, и зовется это природой. В совершенстве своей природы все возвращается к полноте бытия (дэ). В пределе полноты бытия все едино с Началом. Если едино, значит, пусто. Если пустое, значит, все превосходит и приводит к согласию все голоса. Согласие всех голосов созвучно Небу и Земле. О, как сокровенно это согласие, как оно темно, как смутно! (с. 191).

Так пустота в даосизме оказывается всепроницающей единичностью, вечностью, сжатой в пространство. Логически она являет универсалию универсалий, объемлющей все классы субъектов, но обладающую конкретностью. Будучи всеобщей средой преобразования понятий, пустота допускает многозначность слов, но придает безусловный характер их присутствию в любом контексте. Это есть целое, неразложимое на части, факт бытия, превосходящий сумму всех бытий, космический язык, не переходящий в слова, феномен символизма, не исчерпываемый отдельными символами. В пустоте исчезают различия между «большим» и «малым», прошедшим и предстоящим; дао пустотно именно в том смысле, что оно, как говорили даосы, «не имеет ничего против себя». Поэтому пустота остается образом («образом без образа»), не имеющим логической формы. Быть в пустоте — значит пребывать «внутри облака», но пребывать в беспредельной перспективе, как о том писал китайский поэт в символическом прощании с миром:

Ухожу — не спрашивай больше куда...
Белые облака... Бездонная пропасть времен.
(Ван Вэй. Стихи на прощание)

2. Пустота — бытийственный и эпистемологический разрыв. Совершенная цельность Одинокого дао-бытия осуществляется через антиномическое сопряжение противоположно направленных процессов. В пустоте противоположности расходятся, чтобы соединиться; смысл исчерпывается в непостижимом «звучании яшмы», дух находит истинное пристанище в прахе, полнейшая неопределенность переливается в абсолютную детерминированность, светлое начало ян укоренено в самых сокровенных глубинах темного начала инь, и наоборот. Так происходит потому, что, будучи бесконечной перспективой, превосходя всякое наличное бытие, пустота дана только как не-данность. Это что-то, чего уже нет и еще нет. Живя в пустоте, мы находимся в мире мета- и

сверх- и в мире пра- и прото-. Пустота помимо прочего соответствует неустранимому разладу, расколу, некоему космическому несовпадению, лежащему в самом сердце человеческого существования.

Идея экзистенциального разрыва запечатлена и в терминологии Чжуан-цзы. Укажем в этой связи на термин «промежуток» (цзянь), употребляемый с замечательной двусмысленностью. Промежуток — условие всякой раздельности. Начало вещей, или Великое начало (тай чу), у Чжуан-цзы, будучи «вездесущим Другим», является не точкой Эвклидовой геометрии, а, в сущности, «дистанцией» между точками, бесконечно малым расстоянием. Но этот разрыв, вбирающий в себя пространство и время, укрывает все сущее. Чжуан-цзы говорит о «беспредельном промежутке»: «живи по велению времени и пребывай в беспредельном промежутке. Это подобно тому, как быстроногий конь перепрыгивает через расщелину». Смысл — пустота в словах. Пустота делает возможным существование слов. Пустотой слова выявляются и держатся.

3. Пустота — среда и сила обновления. Теперь, когда выявлена значимость пустоты как «промежутка без предела» и «различия вне форм», может получить обоснование концепция реальных перемен, т. е. перемен, происходящих в бесконечности пространственно-временного континуума и, стало быть, перемен несчислимых и нефиксируемых. Только теперь жизнь может быть постигнута как «прыжок скакуна через расщелину», как сила, опосредующая существование и несуществование и превосходящая самое жизнь. Чжуан-цзы интересуется не то, что есть вещи, а то, чем они могут стать. Его интересуют не «посылки» мысли, а то, что происходит с сознанием, когда оно устремляется за свои пределы; а происходит это с ним непрерывно. Пустота — это не просто «промежуток», но прежде всего переход.

Даосский философ ищет не логику сущностей, а логику становления. Прообраз ее он находит в загадке произвольной череды сновидений. Действительно, сон — самый надежный вестник нового, он вносит в жизнь неизведанные и неожиданные формы опыта: ведь образы, возникающие во сне, не связаны с активной памятью. Поистине, во сне скрыты начала всех вещей подобно тому, как в мифологии австралийских аборигенов весь мир начинается во сне. Но если сон всему кладет начало, то, где его конец?

Когда мы спим, мы не знаем, что видим сон. Во сне мы даже гадаем по сну и, лишь проснувшись, узнаем, что то был сон. Но есть еще великое пробуждение, после которого узнаешь, что все это — великий сон. А дураки думают, что они бодрствуют и доподлинно знают, кто они: «Я царь! Я пастух!» Как тупы они в своей уверенности! Ты и Конфуций — только сон. И то, что я называю тебя сном, — тоже сон... (с. 145).

Самое поразительное в Чжуан-цзы то, что он не желает (в отмеченном выше абсолютном смысле не-желает) отвлекаться от мира сна, т. е. мира конечных образов или, как говорили в Китае, «мира видимого и слышимого». Более того, сон для даоса неотделим от бодрствования. Только спящий не знает, что он спит и смешон в своей самоуверенности. Но только «великое пробуждение» открывает нам существование «великого сна». Иными словами, чем более я сознаю себя бодрствующим, тем более я кажусь себе спящим. Миг пробуждения вмещает в себя бесконечно долгий сон. Не сон и не явь, а бодрствование во сне и сон наяву или даже, точнее, «пробуждение к Сну во сне» — вот правда Чжуан-цзы.

Почему сон? Почему неизбежность и даже вездесущность сна? Сон самоценен. Он не подлежит обоснованию или опровержению. Он — «вне человеческих понятий». Тем самым он выступает прообразом реальности, предшествующей пониманию и предлагающей себя мысли. Ясно также, что осмысление сна у Чжуан-цзы предполагает очень высокий — может быть, максимально высокий — уровень саморефлексии. Сон для Чжуан-цзы — это не просто видение, но и самое видение. Для сравнения заметим, что открытие самоценности вещественных образов, их изначальной непрозрачности, объемлющей и мир и самого человека, состоялось в западной культуре сравнительно поздно, по существу лишь в рамках модернистского мирозерцания. Конечно, модернистская реабилитация мифа как первичного условия мышления и торжества эстетически освобожденной жизни бесконечно далека от исторического содержания архаической мифологии. В ней запечатлена новая ступень самосознания, которая характеризуется восстановлением связи мысли с тотальностью «незабвенного забытья», возрождением человека, принадлежащего миру и открывающего свое бытие в полной безвестности «совершенно другого». Именно в этом фазисе мысли, делающим возможным диалог вообще, открывается простор для встречи Запада и Востока.

Правда Чжуан-цзы, его «бодрствование среди сна» состоит не в тех или иных единичных образах; нельзя искусственно ограничить бытие. Пробуждение Чжуан-цзы исходит из внутренней силы, действующей в непрестанной череде образов — того динамизма воображения, который, как заметил Г. Башляр, выступает фактором гомогенизации представляемого. Эта сила не существует вне потока образов, как не существует мысли без слов. И Чжуан-цзы вверяется этой силе, «отпуская на волю» сознание. Писания даосского философа, самая сбивчивость его «безумных речей» действительно провозводят впечатление потока свободно текущих образов, созерцаемых во сне. Только равноценность этих образов, подчиненных организующей силе воображения, составляет смысл этого потока. И она же делает бессмысленным каждый отдельный символ. Смысл таится в «бессмыслице» полнейшей неопределенности — вот суть первичного понимания для даоса. Вещи утопают во всеобъемлющей «пустоте не-наличия» и покорны ее силе.

Сказанное выше позволяет наметить некоторые фундаментальные отличия философии Чжуан-цзы от классической традиции Запада. Одна из важнейших особенностей западной философии состоит в том, что она конституировалась на идеалистической основе параллелизма мышления и бытия. Такая установка мысли ставила задачей философии выявление содержания мышления, восхождение от абстрактного к конкретному, от разума к вещи. Однако мыслящий субъект в процессе самосозерцания неминуемо приходит к опустошению себя: в конечной точке этого процесса, в момент совпадения предмета мысли и мысли о предмете, субстанции и духа оказывается, что познавать нечего и некому. Телеология западного идеализма чревата самоликвидацией мысли.

Даосской мысли чужды добровольное самоограничение и апокалиптический подтекст классической европейской философии. Она обнаруживает большую, нежели эта последняя, приверженность духу критицизма в том, что исходит из открытого признания разрыва между сознанием и бытием, незнанием и знанием, не замаскированного чисто спекулятивными редукционистскими схемами. Ключевые понятия даосизма — пустота, забытие, сокрытие — не имеют ничего общего с западным типом философствования как теории сущего, как «феномено-логии». Но признание даосами неустраимости

эпистемологического разрыва сопровождается «утверждением» (точнее, высвобождением от волевого импульса интеллекта) внеконцептуального единства мира. Вместо чистой имманентности субъекта даосизм утверждает субъект бытийствующий, внимающий интимно-неведомому присутствию бытия. Вместо аналитических процедур, в ходе которых разум таинством логико-грамматического параллелизма открывает свои законы в игре понятий, в комбинациях конечных сил, сообщающих о пассивной и нейтральной материи, Чжуан-цзы призывает внять пустотной перспективе бытийствования, которая своей безмерной силой забывая взрывает барьеры обыденного сознания. В этом пункте мысль Чжуан-цзы, питающаяся миметизмом жеста и не желающая отвлекаться от непрозрачной плоти вещей, смыкается с мифом в некоей «посткритической наивности». Но она возвращается к мифу, уже лишенному прото-идеологических схем и представляющему символом внеконцептуальной пустоты как «великого кома» бытия.

Отказ от аналогии между познающим и познаваемым дает Чжуан-цзы возможность реабилитировать первозаданную неопределенность мира и позволить каждому голосу петь по своей воле. Даосский философ утверждает «порядок беспорядка», логику универсальной трансформации, взаимного преобразования точки и безграничной сферы, движения вовнутрь и вовне; преобразования, данного нам в виде как бы незагаданной загадки, самоскрывающегося выражения.

Разумеется, здесь нет ничего мистического. Более того, мирозерцание даосов созвучно концепциям современной науки⁵. В частности, свойственное Чжуан-цзы мышление в категориях недualьности бытия и даосское «знание незнания» могут быть описаны в терминах подсказываемой современной наукой и формулируемой В. С. Библером «диалогической логики» или логики «не-незнания» с ее принципом: «знать то, чего не знаешь»⁶. Однако логические формы сами по себе не интересуют даосского мыслителя. Для него важно — и это диктуется смыслом его фундаментальной метафоры мирового Узла — знать не как связаны вещи, а кто связывает их, кто есть абсолютный субъект пустоты колесной втулки, в которой сходится колесо мирового вращения? Основной вопрос даосизма — не как знать, а как *быть*: «только если есть настоящий человек, будет настоящее знание».

Так Чжуан-цзы на свой лад возвещает об извечной миссии философии: осуществлять диалог существования и мышления, в котором претворяется единство природы и культуры, факта и артефакта, знания априори и знания апостериори; в котором мысль постоянно себя преодолевает и сама себя судит. Чжуан-цзы ничего не решает загодя, и ему нечего скрывать от других. Он загадочен только для того, кто не умеет быть самим собой, что означает: найти себя вне себя, быть бесконечно больше и бесконечно меньше самого себя.

* * *

«Без должного человека путь не претворится на пустом месте» — гласит классическая сентенция из «Ицзина». Для даосского философа правда задана человеку. Но она должна быть им установлена. Существует старое, как сама философия, уподобление философа аргонавту, ищущему в океане бытия золотое руно знания. Мотив «странствия за знанием» есть и в даосской литературе. Но не странно ли плыть за правдой, если, как уверяют даосы, она мне ближе, чем я сам? Да и не желанно ли нам знание лишь в той мере, в какой мы сознаем свою ограниченность? «Наша жизнь имеет предел, а знание предела не имеет. Имея предел, гнаться за беспредельным — гибельно», — пророчествует в излюбленном своем таинственно-ироническом тоне Чжуан-цзы. И все же даосский писатель отправляет своих персонажей на поиски знания, осеняя их странствия своей неподражаемой двусмысленной иронией, изображая эти странствия совершенно бесполезными и подсказывая абсолютную необходимость этой бесполезности, смеясь над странниками и смеясь над собственным смехом. В одном случае он посылает за знанием... само Знание:

Знание, отправившись на Север, поднялось вверх по Мрачным Водам, взойшло на вершину Сокровенного Могильника и там повстречало Нареченного Недеянием. Знание спросило его: «Как думать, о чем размышлять, чтобы познать дао? Где быть, что делать, чтобы находиться в дао? Чему следовать, куда идти, чтобы обрести дао?» Так трижды спросило оно, но Нареченный Недеянием не ответил. И не только не ответил, а и не знал, что ответить. Не получив ответа, Знание возвратилось на юг по Светлым Водам, взойшло на холм Конца Сомнений и увидало Возвышенного Безумца. Знание обратилось к нему с теми же речами. Возвышенный Безумец ответил: «Постой! Я это знаю и сейчас скажу тебе». Но едва он собрался говорить, как тут же забыл, что хотел сказать... (с. 246).

Странное это странствие, кажущееся пародией на какие-то полузабытые мотивы инициационного путешествия. Оно свершается в глухой ночи, в пустыне, где уже не слышны голоса богов и только непроницаемый мрак хранит обещание грядущего рассвета. Как ни соблазнительно остаться дома, философ дао избирает Путь. И делает это просто потому, что не может иначе «начать существовать». Рисовать действительный образ Чжуан-цзы — значит воображать Чжуан-цзы чаемого, превосходящего, влекущего вперед, внушающего не уверенность, а доверие. В конце концов нельзя даже узнать, есть ли у нас предел, не пустившись в странствие.

Одно из самых обстоятельных описаний приключений мысли Чжуан-цзы содержится в 17-й главе его книги. Ее герой — знакомый нам бог реки Хэбо, которого воды осеннего разлива Хуанхэ понесли к океану. Отправимся же вслед за Хэбо и попробуем разобраться, куда ведет его путь.

Сначала приток вод воодушевил Хэбо. Никогда еще не ощущал он себя столь величественным и могучим. «Во мне сошлась красота всего мира!» — восторженно думает он и чем дальше плывет, тем больше укрепляется в сознании своего величия. Но вот он достигает устья реки и видит перед собой беспредельный океан. Теперь Хэбо понимает, сколь смешон и жалок он был, когда вздумал гордиться разливом реки. «Если бы я не пришел к твоим вратам, — говорит он духу океана по имени Жо, — то совсем бы пропал. Быть бы мне тогда посмешищем в глазах знатоков великого Пути!» Дух океана отвечает Хэбо: «С рыбкой из колодца нельзя говорить об океане, ведь она привязана к своей дыре. Летней мошкаре не расскажешь про лед — она ограничена временем своей жизни. Закоснелому ученому не поведаешь о Пути — он связан своими принципами. Только теперь, когда ты вышел из берегов, увидел великий океан и познал свое ничтожество, с тобой можно говорить о великой истине».

Так Хэбо и дух океана вступают в некую разновидность дидактического диалога — прием, охотно применяемый Чжуан-цзы и являющийся, можно сказать, классическим в китайской традиции. Это разговор между учителем и учеником, знатоком и профаном, включающий изменение позиций собеседников в ходе беседы. Жанр назидательного диалога ведет свое начало

от Конфуция, даосским же авторам, настаивающим на творческом израстании мысли, на невозможности обладать мудростью, он мало подходит. Неудивительно, что у Чжуан-цзы мы встречаем, как правило, откровенную пародию на него. Но Чжуан-цзы шутит всерьез, и у нас еще будет возможность отметить, что подобные диалоги созвучны основам философии дао.

Диалоги персонажей Чжуан-цзы часто пародируют еще один вид дидактического диалога, распространенного в ту эпоху, — диалог софистический. Древние китайские софисты, подобно их собратьям по духу в древней Индии и Греции, вскрывали несостоятельность обыденного словоупотребления, а вместе с ним так называемого здравого смысла и общепринятых мнений. Считая себя обладателями твердого метода познания, китайские софисты, подобно софистам греческим, претендовали на роль учителей мудрости и добродетели. Чжуан-цзы отвергает софистику. Но критика софистов помогает ему прояснить его собственную позицию, и он часто прибегает к ней. Недаром его любимым собеседником был знаменитый софист Хуэй Ши.

Но вернемся к героям нашего диалога. Последний действительно кажется пародией самого на себя, поскольку Хэбо, выступающий в роли профана, может приступить к нему лишь после того, как он «вышел из своих берегов», а потом познал ящету славы. Иными словами, участие в подобной беседе требует определенного посвящения. У нас еще будет возможность коснуться вопроса о том, что вообще делает возможным диалог. Пока же важнее отметить, что для Чжуан-цзы не только открытие новых фактов, но даже беспредельное расширение знаний не гарантирует знания истинного. Восхищенному открывшейся перед ним водной ширью Хэбо Океан разъясняет: «Мое превосходство над потоками рек нельзя ни измерить, ни высчитать, но я никогда не считал себя по этой причине большим, ибо я сравниваю свои размеры с Небом и Землей и получаю свою силу от начал инь и ян. Между Небом и Землей я — словно камешек или деревце на огромной горе. Видя, сколь мал я среди всего сущего, разве могу я считать себя большим?»

Разговор о критериях большого и малого уводит наших собеседников к обсуждению проблем теории познания и ее практических выводов. Попробуем прокомментировать основные тезисы их беседы.

Хэбо: Можно ли считать самым большим Небо и Землю, а самым маленьким кончик волоска?
Жо: Нет, нельзя. Число вещей неисчерпаемо, время беспредельно, границы вещей непостоянны, начала и концы неопределимы. Вывод: «То, что знает человек, не сравнится с тем, чего он не знает. Время его существования не сравнится со временем его несуществования. Тот, кто, опираясь на крайне малое, пытается постичь крайне большое, обязательно впадет в заблуждение и никогда не будет удовлетворен».

В ответе духа океана в характерном для Чжуан-цзы афористическом стиле изложены основные постулаты его релятивистской концепции истины. Позиция даосского писателя до некоторой степени откликается обыденному сознанию. Каждый из нас, даже если он забыл, как он учился в детстве различать большое и маленькое, может понять, что не вещи навязывают нам меру, а мы сами накладываем ее на вещи. И не одни профессиональные философы знают, что нет ничего вечного под луной, а время в нашем субъективном восприятии может растягиваться или сжиматься. Примечательно, что Чжуан-цзы не принимает условия остановки движения, ставшее после Сократа основным условием философствования в европейской традиции. Отметим сразу же, чего Чжуан-цзы не хочет терять. Чжуан-цзы не хочет обеспечивать познание какими-либо искусственными изытиями из первичного опыта динамизма жизни, не хочет именно потому, что не желает «судить о бесконечно большом, исходя из ничтожно малого». Соответственно вся дальнейшая стратегия Чжуан-цзы сводится к доказательству того, что подлинно разумное мирозерцание должно иметь своим основанием всю полноту жизненной интуиции.

Вопрос Хэбо навеян привычками людского «мнения»: считать самым большим наибольшее из того, что доступно нашему разумению, а наименьшим — самую малую мыслимую вещь. В ответ дух океана говорит о неисчерпаемости вещей в количественном отношении — по прибавлению частей (что, очевидно, не равнозначно тезису о бесконечности мира вообще). Неисчислимо и время, определяемое Чжуан-цзы как нечто «длящееся, но не имеющее ни начала, ни конца».

Термин «граница» (фэнь) в позднейшей традиции употреблялся обычно в значении неизменной «доли» человека. У Чжуан-цзы он обозначает индивидуальные свойства вещей, благодаря которым мы отличаем их от других вещей. Акцент ставится не столько на имма-

нентных качествах вещей, сколько на нашем субъективном мнении. Примечательно, что термин «фэнь» почти не встречается у древних конфуцианских авторов, но занимает важное место в сочинениях легистов, где он обозначает место человека в иерархическом порядке, устанавливаемом правителем. В даосско-легистском трактате «Инъ Вэнь-цзы» (III в. до н. э.) категория имени трактуется как название предмета, а категория границы-фэнь — как различие между предметами, устанавливаемое нашим отношением к ним. Например, в высказываниях типа «люблю белое», «ненавижу черное» белое и черное являются «именами», люблю и ненавижу — «границами».

Таким образом, «границы», о которых говорит Чжуан-цзы, предстают атрибутами вещей, выраженными в категориях количества или качества и указывающими на отличие данной вещи от других. Чжуан-цзы убежден, что чувственное восприятие не дает нам объективных критериев различения между вещами. Вопрос в том, способно ли найти эти критерии рациональное мышление.

В Китае проблема именования реальности была поставлена Конфуцием, проповедовавшим, как известно, идею «выправления имен» (чжэн мин). В устах самого Конфуция это означало восстановление соответствия между терминологией и определенным этическим порядком мира.

По Конфуцию, нельзя, например, переносить существующие в традиции имена на новые сущности, именуя, к примеру, правителем того, кто недостоин этого звания, или называя округлую винную чашу словом, употреблявшимся прежде для обозначения винной чаши квадратной формы. Едва ли Конфуций догадывался о тех колоссальных трудностях, на которые неизбежно натолкнулась бы попытка обосновать его позицию. Конфуций думал не столько об объективных критериях «выправления имен», сколько об этическом измерении этого предприятия. Он мыслил его скорее делом внутренней жизни человека, нравственным идеалом, обращенным к сердцу каждого. Немногословность учителя Куна достойна его славы зачинателя китайской традиции. Сказав мало и не слишком внятно, он дал пищу для размышления на много столетий вперед; у коротких слов — долгая жизнь. И нелишне заметить, что сам термин «имя» в древнем конфуцианстве связывал-

ся прежде всего со славой, приобретенной нравственным подвигом.

Как бы ни был гибок Конфуциев идеал «выправления имен», в эпоху Борющихся царств, создавшую небывалые возможности для эмансипации философской мысли от политического порядка, он не мог заменить рационального анализа. Мыслители самых разных школ занялись классификациями имен, и появился особый термин «бянь» обозначающий логические доказательства, критику понятия в широком смысле. Возмутителями спокойствия стали те, кто были названы выше софистами, они же номиналисты (по-китайски «минцзя»), стремившиеся продемонстрировать условный и противоречивый характер словесных значений.

Древние китайские софисты разделялись на два направления. Лидер одного из них, Гунсунь Лун, строил свою аргументацию на противопоставлении понятия и вещи, единичного и всеобщего, состояния и качества. Ключевую роль в диалектике Гунсунь Луна играет понятие «указателя» (буквально «палец» — чжи), соответствовавшего определенной логической сущности. Различая вещи и «указатели» их свойств, Гунсунь Лун доказывал, что вещи определяются через их указатели, но между теми и другими не может быть формального тождества. Так, белая лошадь не может считаться лошадью, поскольку понятия «белизны» и «лошадности» несводимы друг к другу; камень не может быть одновременно белым и твердым и т. д. Логический же конец умозаключений Гунсунь Луна — признание внутренней противоречивости самого понятия указателя.

Образец подобной критики понятия, ставшей в известной степени традиционной для китайской мысли, содержится в рассказе об ученом Юэ Гуане, жившем шесть веков спустя после Чжуан-цзы. Некто попросил Юэ Гуана разъяснить смысл сформулированного школой Гунсунь Луна постулата: «указатели не прибывают» (т. е. не характеризуют означаемое и тем самым не определяют сущее). Юэ Гуан не стал анализировать данный постулат. Он дотронулся концом своей мухогогонки до стола и спросил: «Есть прибытие или нет?» — «Есть», — последовал ответ. Юэ Гуан поднял мухогонку и сказал: «Если есть прибытие (т. е. истинно-сущее. — В. М.), как оно может перестать им быть?» В помещенном тут же комментарии Лю Сяобяо (V в.) парадокс движения поясняется в следующих словах:

«Лодка, скрываясь от взора, движется незаметно. Миновать путника, идущего навстречу, значит никогда не встретиться. Ничего нельзя остановить ни на миг, в мгновение ока все появляется и исчезает. Посему тень от летящей птицы не обнаруживает движения. Колесо повозки никогда не касается земли...»

Как замечает современный китайский философ Фэн Юлань, для Юэ Гуана каждое мгновение составляет нераздельное единство «прибытия» и «ухода»; нельзя говорить ни о последовательности единичных «прибытий», противостоящих «уходам», ни об универсальном «прибытии», отличном от столь же универсального «ухода». Как следствие, оба понятия оказываются несостоятельными.

Что касается древних даосов, то они настаивали на «безымянности» дао и соответственно «пустоте» всякого имени (ими и было пущено в обиход выражение «пустое имя»). Но сформулированную номиналистами критику понятия Чжуан-цзы обращает против них самих. По поводу рассуждений Гунсунь Луна он говорит следующее: «Воспользоваться пальцем (т. е. указателем. — В. М.), дабы показать, что палец не является пальцем, хуже, чем воспользоваться не-пальцем, дабы показать, что палец не является пальцем. Воспользоваться лошастью, дабы показать, что лошадь не является лошадью, хуже, чем воспользоваться не-лошадью, дабы показать, что лошадь не является лошадью. Небо и Земля — один палец. Тьма вещей — одна лошадь» (с. 141).

Весь пассаж кажется пародией на косноязычие софистической казуистики, но в нем отражена и определенная философская позиция. Нет нужды, говорит Чжуан-цзы, в парадоксальных доказательствах, коль скоро всякое имя условно. Софистические ухищрения решительно ничего не доказывают и вообще могут производить эффект лишь в силу подразумеваемой ими веры в соответствие слов определенным сущностям. Предаться этой словесной эквилибристике — значит, как точно сказано о Гунсунь Луне в другом месте книги, «смотреть на небо через трубочку, целиться в землю шилом». Смешны не высмеиваемые софистами мнения. Смешны сами софисты, не замечающие, что они, кичащиеся своей интеллектуальной свободой, находятся в плену у тех же самых мнений.

Впрочем, мы можем еще допустить существование

двух особых сущностей: предельно большого и предельно малого. О них следующий вопрос Хэбо.

Хэбо: В мире любители рассуждать говорят: «Мельчайшее лишено формы, величайшее нельзя охватить». Это верно?

Жо: Если от мелкого смотреть на крупное, оно кажется беспредельным. А если от крупного смотреть на мелкое, оно кажется незаметным... Так они различны в том, чем они являются друг для друга. Ведь и тонкое, и грубое появляется оттого, что имеют форму. Бесформенное же нельзя установить делением, необъятное нельзя исчерпать счетом. То, о чем можно поведать словами,— грубая сторона вещей. То, что можно постичь мыслью,— тонкая сторона вещей. То, о чем нельзя поведать словами и что нельзя постичь мыслью, не относится ни к грубому, ни к тонкому.

Ссылаясь на «любителей рассуждать», Хэбо, надо думать, имеет в виду Хуэй Ши, которому в книге Чжуан-цзы приписывается тезис: «Абсолютно большое не имеет ничего вне себя; оно зовется великим единством. Абсолютно малое не имеет ничего внутри себя; оно зовется малым единством». Там же приведены несколько парадоксов Хуэй Ши, относящихся к этому постулату. Все они так или иначе иллюстрируют само-противоречивый характер деления пространства или времени, например: «То, что не имеет толщины, не может быть наращено, но простирается на тысячу ли» («не имеющее толщины» — это «малое единство»; любая протяженность — сумма таких точек, но никакое число точек не больше «малого единства»); «небо так же низко, как земля» (все точки находятся в равном отношении к «великому единству» и потому — как бы на одном уровне); «все умирает при рождении» (парадокс, иллюстрирующий противоречивость понятия мгновения). И, наконец, практический вывод, подсказанный Хуэй Ши его парадоксами: «Люби равно всю тьму вещей, Небо и Земля — одно целое».

Несомненно, Чжуан-цзы мог бы опереться на Хуэй Ши в своей критике Гунсунь Луна, абсолютизовавшего различия. Но он ловит на непоследовательности и своего любимого собеседника, предъявляя ему неразрешимую дилемму: либо «малое» и «великое» единства обладают протяженностью («формой»), и тогда они не отличаются от всех прочих объектов, либо они вовсе не являются сущностями, и тогда мудрствования Хуэй Ши теряют смысл. Чжуан-цзы отвергает первое и не утверждает второго, ибо, строго говоря, и не имеет права утверждать, что нечто не является сущим, что есть некая реальность, пребывающая «за пределами слов и

мыслей». Тем не менее он призывает сделать шаг, к которому подводят умозаключения самого Хуэй Ши: отбросить различия и разговоры о классах предметов, закончившиеся у Хуэй Ши полным релятивизмом. Говорить о существовании некоего абсолютного единства, уже отказавшись проводить различия между вещами, означает, согласно Чжуан-цзы, «понапрасну напрягать ум в доказательствах единства вещей, не зная, что вещи тождественны». Тезис «все есть одно», с точки зрения даосского философа, догматичен и не выдерживает критического анализа. Не приемлет Чжуан-цзы и абстрактного идеала всеобщей любви, унаследованного Хуэй Ши от моистов. Для даосского философа любовь появляется с возникновением различия, «пристрастия» и, следовательно, «затемнением» дао.

Указываемый Чжуан-цзы путь может показаться венцом номиналистической критики понятий. Недаром Фэн Юлань и некоторые другие исследователи склонны считать Чжуан-цзы чем-то вроде продолжателя дела софистов. Существуют, однако, принципиальные расхождения между софистами и даосским философом. Софисты отождествляют реальность с чистым единством, превосходящим различия, и обнаружение противоречия в понятии означает для них, что последнее не может соответствовать реальности. Чжуан-цзы, наоборот, проповедует опыт само-противоречивой реальности, со всей серьезностью выговаривая свои «нелепые речи»: «Великий путь неназываем, великое доказательство бессловесно, великая доброта не добра, великая честность беспринципна, великая храбрость не воинственна». Софисты жаждут сенсации и скандала и притом зарабатывают на них авторитет. Чжуан-цзы раз и навсегда покончил с искусственной, полной самолюбования драматизацией данных умозрения. Вы можете говорить и делать что угодно, говорит он, но не тешьте себя мыслью, что вы что-то создаете или, наоборот, нарушаете. Человек не призван быть ни творцом, ни преступником (между тем и другим существует, как можно судить из западной традиции, глубокая внутренняя связь).

Могут ли софисты и Чжуан-цзы вообще договориться друг с другом? Вот вопрос, не сулящий легкого ответа. Взглянем на Чжуан-цзы глазами софистов: как смеет этот сочинитель небылиц претендовать на знание реальности, если она, по его собственным словам, пре-

бывает «вне слов и мыслей»? И как может он пытаться выразить «неизъяснимую» правду? Остается признать, что Чжуан-цзы не имеет достоверного опыта реальности, даром что он называет дао «подлинным и внушающим доверие». Другими словами, опыт Чжуан-цзы не отличается от иллюзии, сна людских мнений и обыденного употребления языка.

Преимущество софистов состоит в публичном характере их тезиса. Они могут показать, что опыт даосов неизбежно предстает как иллюзия и, следовательно, иллюзорен сам по себе (ведь они считают выражение аналогом сущности). Со своей стороны, Чжуан-цзы подчеркивает принципиальную сокровенность своей правды: «Дао, проявляя себя, уже не дао». Вспомним в этой связи образ мудреца из «Даодэцзина», который «вечно сокрыт в своем унынии», или слова самого Чжуан-цзы, произнесенные в его обычной загадочно-вопросительной манере: «Неужто жизнь воистину так помрачена? Или я один помрачен, а все другие не помрачены?» (с. 140). Даосский мудрец предстает неизбежно помраченным. Вот почему он не в состоянии опровергнуть своих оппонентов. Дао, как «мир в целом», неизъяснимо. Но по той же причине оно никому не принадлежит; его можно лишь «хранить». Настаивая на радикальном несопадении реальности и выражения, даосский философ отнюдь не противопоставляет мудрость как внутренний опыт обыденному мнению. Его мудрец «придерживается общепринятого» или, как разъясняет в беседе с Хэбо дух океана, «в поведении держится вдали от обычного, но не старается быть необычным, в поступках следует за толпой и не восстает против обмана...»

Уникальная и безусловная правда даоса, постигнутая как внутреннее умозрение, с непостижимой неизбежностью преломляется во всеобщую иллюзию. Не оттого ли и мотиву сна даосский писатель придает сугубо публичную, можно сказать демонстрационную, значимость? Сон у Чжуан-цзы — обязательно вездесущий, неотвязный и воочию зримый. Тем не менее именно вследствие неотделимости сна от истины, которая по определению принадлежит всем, Чжуан-цзы говорит о «великом пробуждении среди великого сна». Чем более жизнь кажется нам сном, тем более она достоверна — таков центральный парадокс даосского мирозерцания.

Отмеченная уступка даоса софистам, если только считать уступкой признание невозможности demonstra-

ции опыта дао иначе, как ссылаясь на всеобщий сон, лишает его права претендовать на репутацию человека, обладающего знанием или даже желающего им обладать (ни на то, ни на другое Чжуан-цзы и не претендует). Оставляя неясным соотношение внутреннего опыта и всеобщего сна, она дает основание подозревать Чжуан-цзы в заурядном лукавстве. Конечно, лукавство лукавству рознь, и недомолвки Чжуан-цзы покажутся не столь удручающими, если учесть, что в то время альтернативой им была позиция Сюнь-цзы, который, вполне хладнокровно отнесшись к тезису об условности имен, предлагал устанавливать значения слов правительственными декретами. Так Сюнь-цзы предвосхитил агрессивное лукавство надвигающейся деспотии. Но в философии не бывает исключений и оговорок: лукавство кроткое или воинствующее все равно остается в ней лукавством.

Очевидно, апология Чжуан-цзы требует решительного пересмотра самого понятия выразительного акта в свете наметившейся здесь проблемы внемегафизического различия или неразличения видимого и скрытого, иллюзии и реальности, «сна» и «пробуждения». Стратегия даосского философа состоит в замене обыденного языка поэтической стихией речи или, так сказать, речью второго порядка, превосходящей порядок суждения. Это стратегия своего рода «смыслового перевертывания» языка, благодаря которому слова приобретают референтную функцию там, где она отрицается их обыденным употреблением. «Дао, проявляя себя, уже не дао. Слова, становясь логическими суждениями (бянь), не достигают», — говорит Чжуан-цзы, не сообщая нам, чего именно не достигает логический порядок языка. Быть может, неизреченной правды дао? Но Чжуан-цзы и не пытается говорить о том, о чем говорить нельзя. Для него «правда дао» и есть самая суть экспрессии, живая плоть (едва ли «предмет») человеческой речи.

В любом случае не будем терять из виду двусмысленности оригинального текста. Ибо Чжуан-цзы отрицает наличие сущностей там, где людское мнение видит определенные объекты. И наоборот: Чжуан-цзы пользуется языком как выразительным средством там, где слова с точки зрения обыденного словоупотребления ничего не обозначают. Если для оппонентов Чжуан-цзы всякое обозначение «мира в целом» — бессмыслица, то сам он

со всей серьезностью — и искренне шутя! — заявляет, что «Небо и Земля — один палец» (=не-палец).

Нужно понять, что для Чжуан-цзы описание — перевернутый образ реальности. Желая, чтобы слова «отсылали к смыслу», даосский философ пользуется ими, как ныряльщик отталкивается от трамплина для того, чтобы глубже погрузиться в воду. О не-логическом мире нельзя рассказать, но он, безусловно, выразим: Небо и Земля молча выказывают свою «величавую красоту». Речи даосского философа, как мы помним, это образ безмолвия в словах, пробелов в концептуальном знании, его связующих, пустоты как импульса и среды обновления мысли. Это не теория. Это сама творческая сила мысли, рождающая теории и никогда не переходящая в них.

Слово дао предстает «всегда новым», потому что оно пребывает там, где понятия взаимно переходят друг в друга и всякая логика исчерпывает себя. Безмолвие бытия, наступающее всегда после. Но все возвращающее к его истоку.

Отказываясь ограничивать значение слов, Чжуан-цзы возрождает их изначальный антитетизм, их первобытную способность вмещать в себя противоположные смыслы. Тем самым Чжуан-цзы возвращает мысль к состоянию перводанного сна «до сотворения мира». Действительно, взгляд на язык в свете его антитетической тотальности сближает мировосприятие даоса с языком снов, которые, по наблюдению З. Фрейда, «обнаруживают тенденцию сводить противоположности к единству или представлять их как одно». Такова же природа языка символов в «глубинной психологии» К. Юнга. Чжуан-цзы спит вещим сном — неустранимым сном самих вещей и сном, навевающим неведомое; подобно *rêverie* сюрреализма, этот сон наяву превосходит дуализм сна и яви. Это сон священный; он велик потому, что имеет против себя и в себя включает великое пробуждение.

Различие между Чжуан-цзы и его противниками из числа «любителей рассуждать» коренится, таким образом, в разности подходов к языку. Оппоненты даосского философа еще верят в соответствие слов порядку мира и хотят прояснить мир в слове. Как ни архайчен Чжуан-цзы в своем стремлении создать образ символического языка (а скорее, потому именно и архайчен), он предостаточно вкусил от тошнотворной «понятности»

опредмеченного мира. Он хочет сделать мир непрозрачным в молчании, вернуть словам познавательную глубину. Он остро чувствует нелепость «понятного» и осмысленность невероятного. Поэтому он требует не смешивать слова и реальность, логическое и опытное. Об этом повествует, в частности, следующий сюжет, великолепно передающий всю деликатность и двусмысленность взаимоотношений Чжуан-цзы и Хуэй Ши:

Чжуан-цзы и Хуэй Ши прогуливались по мосту через реку Хао. Чжуан-цзы сказал: «Как весело резвятся эти ельцы в воде! Вот радость рыб!»

Хуэй Ши сказал: «Ты не рыба, откуда тебе знать, в чем ее радость?»

Чжуан-цзы сказал: «Ты же не я, откуда тебе знать, что я не знаю, в чем радость рыб?»

Хуэй Ши сказал: «Я не ты и, конечно, не знаю того, что ты знаешь. Однако ж и ты не рыба и, безусловно, не можешь знать, в чем ее радость».

Чжуан-цзы сказал: «Вернемся к началу нашего разговора. Ты спросил меня, откуда я знаю, в чем радость рыб,— значит, ты уже знал это и потому спросил. А я знал это, стоя здесь, у реки Хао» (с. 221).

Спор Чжуан-цзы и Хуэй Ши при всей его отдаленности от современной эпохи может служить на удивление точной иллюстрацией идеи «языковых игр» Л. Витгенштейна, заметившего, что метафизические суждения держатся скрытым смещением логического и фактического. Для Хуэй Ши Чжуан-цзы не может знать радость рыб потому, что «знать чужую радость» логически невозможно, и следовательно, претензия на такое знание не может подкрепляться реальным опытом. Следовательно, утверждение Чжуан-цзы не имеет описательной ценности. Как можно заметить, Хуэй Ши исходит из того, что знать можно лишь собственную радость, причем данное суждение, будучи допустимым логически, является одновременно и констатацией факта. Со своей стороны, Чжуан-цзы, на время как бы принимая условия игры, заданные его собеседником, указывает, что, если следовать логике Хуэй Ши, коммуникация была бы невозможна. Вместе с тем он утверждает, что Хуэй Ши «знал» о его знании радости рыб, как только он об этом знании заявил. Чжуан-цзы вообще склонен полагать, что вещи предстают перед нами такими, какими они даны нам в языке: «Дорога появляется, когда ее протопчут люди. Вещи появляются, когда им дадут названия». Все это весьма похоже на известное замечание Л. Витгенштейна о неразличимости выражений «мне

больно» и «я знаю, что мне больно», взятых как факты словесного сообщения. Совершенная некоммуникативность личного опыта неожиданно оборачивается его полной доступностью для каждого.

Возвращаясь к соотношению «своей» и «чужой» радости, мы можем сказать, что оба эти понятия, составляя антитезу, взаимно определяют друг друга. Если мы утверждаем, что мы не можем знать (т. е. определить) чужой опыт, то мы должны признать, что мы не можем дать определения и своему собственному опыту. Если утверждать, что понятие чужой радости не имеет описательной ценности, тогда этой ценности лишается и понятие своей радости. Между тем Хуэй Ши подспудно изымает один член оппозиции, сохраняя прежний смысл другого ее члена, — операция, которую Л. Витгенштейн именовал «типичной метафизической ошибкой». Чжуан-цзы ясно дает понять собеседнику, что тот смешивает логическую невозможность, как факт языка с невозможностью действительной.

Заключительная фраза Чжуан-цзы — настоящий апофеоз многозначности его речей. Даосский философ раскрывает здесь, что он затеял всего-навсего словесную игру, которую, в отличие от своего партнера, не намерен принимать всерьез. Нарочито сухой тон Чжуан-цзы, в очередной раз пародирующего манеру софиста, призван лишь ярче оттенить произвольное смешение двух планов — логического и описательного — в суждениях Хуэй Ши. Ведь Чжуан-цзы говорит о своем опыте, он «говорит то, что говорит», а Хуэй Ши ведет речь об абстракциях и языковых привычках. Показывая, что Хуэй Ши на самом деле знает лишь общепринятый способ употребления слов, и смеясь над наивностью своего оппонента, принимающего это за подлинное знание действительности, Чжуан-цзы учит постижению высшей реальности, которая превосходит логику слов, но не отрицает ее. Он предлагает собеседнику оставить бесплодные словопрения и посвятить себя постижению скрытой, но и неутаймой радости жизни, которая у всех одна.

Для Чжуан-цзы всякое утверждение несомненно предполагает имплицитное знание «того, о чем говорится». Интимный опыт и вполне анонимное слово оказываются связанными совершенно неопределенной, но нерасторжимой связью. Бунт против словесных клише столь же бессмыслен, как и апология их средствами

идеологии. Теперь мы можем снять с даосского мыслителя подозрение в лукавстве, пусть даже невольном. Последнее кажется таковым только его оппонентам, которые думают, что слова должны что-то выражать и тем самым порождают разрыв между внутренней жизнью, миром скрытых сущностей, или «ноуменов», и суждениями о них в тот самый момент, когда они стремятся соотнести то и другое. Дуализм внутреннего и внешнего существует только в языке. Человек, постигший дао, не обладает каким-либо особым знанием, отличным от «мнения» толпы, просто потому, что дао не является особым фактом или объектом. Поэтому его нельзя «обнаружить», ему нельзя научить и научиться. Даосская пустота, пребывающая «вне слова и мысли», не объект, которому противостоит описание, и не ничто или вещь в себе, о которых ничего нельзя сказать. Эта реальность — не «вещь среди вещей», но она и не отделена от мира. Она не отменяет «мир как он есть». Она возвращает к нему, освобождая от привычек мышления, навязанных логическим порядком слов и восстанавливая первозданное многоголосье бытия; открывая источник, наполняющий все потоки, смысл, хранимый всеми смыслами, в том числе и принятыми в мире. Оттого-то разговор Чжуан-цзы с Хуэй Ши по правилам, заданным последним, — это не только игра, т. е. разновидность лицемерия. В такой беседе для даосского философа нет ничего ущемляющего его правду.

Практический вывод из критики эмпирического и рационального познания у Чжуан-цзы состоит в признании релятивизма всех ценностей. Мудрый человек, разъясняет дух океана, знает невозможность различия между «правдой» и «неправдой», не стремится к славе и не бежит от позора, равнодушен к суду других и не имеет своей «точки зрения». Для него все это — химера ослепленного разума. Он «освобожден от самого себя» и «сводит различия воедино».

Хэбо: Где же искать грань между ценным и ничтожным, большим и малым — вне вещей или внутри них самих?

Жо: Если смотреть на это исходя из дао, то вещи не ценны и не ничтожны. Если смотреть на это исходя из вещей, то сами себя они считают ценными, а других ничтожными... Поэтому говорить: «Последуем истине и отринем ложь, последуем порядку и отринем беспорядок» — значит не понимать принципа Неба и Земли и закона всех вещей. Это все равно что признавать Небо и отвергать Землю, признавать начало инь и отвергать начало ян. Ясно, что так делать нельзя. А тот, кто упорствует в подобных высказываниях, тот если не дурак, то лжец (с. 216).

Вопрос Хэбо имеет непосредственное отношение к знакомой нам из беседы Чжуан-цзы и Хуэй Ши у реки Хао теме некоммуникативности логических суждений, воспринимаемых как суждения о фактах. Тезис Чжуан-цзы состоит в том, что спорящие стороны в действительности не противоречат друг другу. В спорах об «истинном» (ши) и «ложном» (фэй) мир просто делится на «это» и «то» (ши-фэй), «свое» и «чужое» (цы-би), «так» и «не так» (жань-бужань). Показательно, что термины, используемые Чжуан-цзы, имеют демонстрационный аспект. Они напоминают, что «правильное» и «неправильное» для каждого спорщика — это действительно это и то, свое и чужое. Кроме того, как подсказывает та же беседа Чжуан-цзы и Хуэй Ши, даосский философ бессознательно придерживался одного из фундаментальных положений современной лингвистики: язык — целостная структура, и употребить одно слово значит исключить все прочие. Это означает, что выбор слова неизбежно подразумевает альтернативу. Как заявляет Чжуан-цзы, «то возникает благодаря этому, а это держится тем. Это и то взаимно рождают друг друга».

Ответ Жо уточняет релятивизм даосского философа. Ни один из возможных критериев оценки вещей, говорит собеседник Хэбо, не может претендовать на полную объективность. Для Чжуан-цзы никто не вправе судить о других. Он готов признать, что мир каждой вещи уникален и несопоставим. К примеру, человек не может жить в сыром месте, а для болотной твари оно самое подходящее, змеи не будут есть пищу сов, а записные красавицы своим видом распугают всех зверей, у каждого народа свои обычаи, и рассудить их некому и т. д.

Прибегая к столь незатейливой аргументации, Чжуан-цзы надевает свою любимую маску «простака из Сун». Но иной дурак мудрее ста философов. Чжуан-цзы ищет единую перспективу мысли, объемлющую все мнения и «жизненные миры», но так, чтобы не пренебрегать жизнью самих вещей. Он ищет реальность, которая объединяет «это» и «то», не отменяя ни того, ни другого. Он хочет позволить каждому голосу «петь по своей воле», чтобы прозреть в нем абсолютное.

Невозможность выбора между альтернативами Чжуан-цзы показывает способом, для него необычным и напоминающим еще одну пародию на софистов. Впрочем, это и естественно, ведь речь идет о демонстрации некоего тезиса. Следовательно, мы должны нечто предположить,

принять некое условие. Что ж, говорит Чжуан-цзы, предположим, например, что у нас есть «то, что началось». Тогда ему будет противостоять «то, что не началось». Если мы станем отрицать отрицание, мы придем не к утверждению, а к новой возможности: «то, что не начало быть тем, что не началось». Это подводит нас ближе к тому, что не охвачено поставленными альтернативами, т. е. к реальности, которая никогда не была тем, что еще не началось. Однако мы не сможем избежать регресса в бесконечность: никакое количество отрицаний не приведет нас к тому, что никогда не имело и не будет иметь начала. Аналогичным образом Чжуан-цзы разбирает оппозицию понятий «то, что есть», и «то, чего нет».

Громоздкие рассуждения о «том, что началось», «том, что не началось», что «не начало не-начинаться» и т. д., оказываются прозрачной самопародией даосского писателя, который, придя к полному недоумению по поводу различия между «началом» и «не-началом», прекращает говорить об этом различии. Чжуан-цзы смеется. Но он говорит то, что говорит. Его странные речи позволяют понять реальность как различие между «тем, что не начало *быть* ничем», и «тем, что *не* начало быть тем, что не начало быть „ничем“», т. е. как полное не-различие между что-то и ничто, определенность в абсолютной неопределенности, безначальное и неизбывное Начало, которое само только «начинает быть начинать быть...» и т. д. Представляя даосскую реальность неисключенным третьим любой альтернативы, она помогает представить «пустотное» дао как бесконечно малый промежуток между двумя точками, промежуток, опосредующий все мыслимые антитезы и оппозиции. Подобно автору «Даодэцзина», Чжуан-цзы называет его центром круга мирового вращения: «Там, где „то“ и „это“ еще не встали друг против друга, там пребывает то, что зовется осью дао. Эта ось, проходящая через центр круга, дарует способность бесконечного соответствия: и „это“ есть одна бесконечность, и „то“ есть одна бесконечность» (с. 141).

Ось, проходящая через центр круга, — один из фундаментальных даосских образов. Как центр мирового круговорота, она выступает символом движения и обновения, но движения через не определимый рассудком и даже не замечаемый им бытийственный разрыв. Она — среда даосской взаимообратимости или «нейтра-

лизаций» вещей, внепространственный и вневременной источник пространства и времени, пустотное средоточие бытия, никогда не данное как геометрически фиксированный центр, но лишь подразумеваемое в бесконечном взаимозамещении «этого» и «того». Приблизительно так, как об этом сказано у Лао-цзы: «Великая наполненность подобна пустоте, действие ее неисчерпаемо». Это «здесь» и «теперь» и есть онтологическая перспектива всякого существования, имеющая общую природу со всеми вещами. Священное время и пространство, которые есть также конкретное время и конкретное пространство, подобно тому как священный камень не перестает быть камнем.

Чжуан-цзы не опровергает никакой философской доктрины. Он допускает, что каждая из них обладает своей истиной. Он признает, что «запад и восток не могут существовать друг без друга». Более того, он утверждает недualьность «оси круга» и жизненного мира каждой вещи. Но он учит прозревать перспективу всех перспектив, единый исток всех движений мысли — то, что создает самую возможность рассуждения («в рассуждении есть нечто незамечаемое», говорит Чжуан-цзы). Даосский мудрец живет по «сиянию правды» (мин), видя равенство всех вещей в бесконечности их природы и понимая одинаковую истинность и ложность любых суждений о них. Можно сказать, что предмет размышлений Чжуан-цзы — сам предел рефлексивной мысли, являющий совершенную полноту бытия. Тем самым размышление даосского философа служит раскрытию внутреннего единства всех философских систем и новому самоопределению философии.

Нет оснований полагать, что Чжуан-цзы создал или хотел бы создать свою версию метафизики. Мы не находим у него ни понятия самотождественной субстанции, ни идеи метафизического потока, хотя современные авторы часто по привычке приписывают ее даосскому философу. Чжуан-цзы говорит лишь о вечной «переменчивости голосов» мира. Для него «превращение» есть не более чем перемена перспективы видения мира, подобной, например, той, что описана в притче о Чжуан Чжоу и бабочке. В таком превращении, по сути, ничего не превращается. Позиция Чжуан-цзы не допускает исключительных определений реальности: для него ничто не может устранить Предел существования, и ничто не может ограничить Присутствие бытия.

В качестве жизненного идеала дух океана проповедует свободу от частных мнений, предрассудков и абстрактных принципов. Мудрец не выбирает между альтернативами и не встает на точку зрения каждого. Он подражает полной беспристрастности «неизменного пути», предоставляя бытию изменчивых вещей идти своим чередом. Собеседник Хэбо рисует картину динамического мира, жизнь которого подобна «скачущей лошади», — излюбленный образ Чжуан-цзы и, если верить К. Юнгу, один из популярных в человеческой культуре символов трансформации. Этот образ придает рисуемой духом океана картине экзистенциальное измерение, но без субъективистской окраски.

Истинный Путь у Чжуан-цзы — это и жизнь, и «другая» жизнь, нечто доступное и недоступное обладанию, интимное и загадочное, знакомое и чужое.

Принципом даосской имитации «вечного пути» дух океана объявляет «соответствие времени». Понятие времени у Чжуан-цзы хорошо иллюстрирует идею недуральности вещей в свете дао-бытия. Время здесь не равняется ни счислимой продолжительности, ни отдельному моменту. Оно конкретно, качественно, определяется одновременно игрой объективных сил, «стечением обстоятельств» и субъективным фактором (согласно одному из разъяснений Чжуан-цзы, «время рождается в сердце»). Время у даосов берется в его родовом значении — как время и преодоление времени, как предел становления, вбирающий в себя прошлое, настоящее и будущее и способное лишь «возвращаться» к самому себе, к истоку мирового движения («возвращение есть действие дао», гласит известный даосский афоризм). Даосский мудрец действует не колеблясь и не выбирая, но отдаваясь без остатка вечному потоку этого «возвратного» или, «кумулятивного» времени. Поэтому время в даосизме есть прежде всего правильное время для свершения действия (но истинное действие здесь — не-действие!). Истинное время превосходит время счисляемое и профанное, ибо оно вечно возвращает к истоку времен.

Подобное понимание времени, заметим, наследует мифологической концепции времени, для которой характерно смешение генезиса и существования, начала и процесса, рассмотрение времени в его родовом моменте, как «протекающей вечности». Сходное осмысление времени как момента, благоприятного для выхода из

круга перерождений, из оков профанного времени, мы встречаем, в частности, в буддизме. Вот как говорит о мудреце дух океана (отметим антитетический характер его определений, возведенный на уровень *pes plus ultra* мирового круговорота):

Познавший дао постигнет принцип вещей. Постигший принцип вещей обязательно поймет, как соответствовать обстоятельствам времени... Посему говорится: «Небесное пребывает внутри, человеческое пребывает снаружи». Сила естества — в небесном. Познав действие небесного и человеческого, укоренимся в небесном и обретем должное нам. Идя вперед, склонимся перед круговоротом. Возвращаясь к основе, будем говорить о высшем пределе (с. 218).

Хэбо: Что называется небесным? Что называется человеческим?

Жо: У буйволов и коней по четыре ноги — вот что такое небесное. Узда на коне, кольцо в носу у буйвола — вот что такое человеческое (с. 218).

Трудно поверить, что мы присутствуем при кульминации беседы и ответ духа океана должен открыть самые заветные мысли даосского философа. Таков уж этот сунский простак: он поверяет свою мудрость шутя, но в таких словах, которые требуют долгих размышлений. И «четыре ноги у буйвола», и «кольцо в носу буйвола», очевидно, не более чем намеки, выраженные в нарочито грубой иронической форме. Чжуан-цзы, по-видимому, предлагает читателю самому докопаться до всей полноты смысла, схороненного в этих нехитрых образах. Умение различать между «небесным» и «человеческим» провозглашается высшей точкой знания не только в беседе Хэбо и духа океана. Шестая глава книги Чжуан-цзы, одна из наиболее значимых в философском отношении, открывается словами:

Знать действие небесного и знать действие человеческого — вот совершенство. Тот, кто знает действие небесного, берет жизнь от Неба. Тот, кто знает действие человеческого, использует знание познанного для того, чтобы пестовать знание незнаемого. До конца претворить отведенный Небом срок и не погибнуть на полпути — вот торжество знания. Однако тут есть одна сложность: знание становится устойчивым, лишь будучи чем-то подкрепленным, но то, чем подкрепляется знание, крайне неопределенно. Как знать, что именуемое нами небесным не является человеческим? А именуемое человеческим не является небесным? Следовательно, должен быть настоящий человек, и тогда будет настоящее знание (с. 161).

Прочитированный фрагмент по-новому раскрывает знакомую нам тему бытийственного разрыва, предшествующего сущности. Границу между небесным и человеческим невозможно установить, потому что ни то ни

другое не является сущностью; «неизвестно, где положен предел» Настоящему Человеку. Но мудрому ведома пустота одной неустранимой Границы — пустота, заполняемая всей жизнью человека: чтобы знать, надо быть. Надо перешагивать через пропасть.

Дух океана саркастически соотносит человеческое начало мироздания с худшими последствиями технической деятельности человека — превращением техники в орудие насилия. Но нам важно отметить, что именно техническое изобретательство объявляется у Чжуан-цзы отличительной принадлежностью человека. Во фрагменте из 6-й главы та же способность оценивается с противоположной стороны: там «знание познанного» названо условием поддержания «знания незнаемого». Весьма точное определение способности человека к творчеству, пронизывающей все формы культуры. Ибо человек становится человеком лишь в той мере, в какой он отрывается от земли и ставит мир в перспективу своего промысла, своей устремленности к неизведанному. Не то, что уже сделано человеком, а то, что еще не совершено им, имеет в данном случае решающее значение. «Рука человека, — говорит А. Леруа-Гуран, — человеческая благодаря тому, от чего она отвлекается, а не благодаря тому, что она есть».

Нет оснований полагать, что Чжуан-цзы допускал существование некоей реальности, онтологически отличающейся от мира человеческой деятельности. Для него человек живет «заодно с Небом и Землей», и его любимые герои — мастеровые люди, для которых труд не проклятие, а источник радости творчества.

Человеческое по-даосски — это Ното Faber в его истонном значении: человек созидающий, ищущий в вещах лишь опору для прыжка в неведомое. Превыше всего человек, созидающий не вещи, а самого себя. Высшее назначение техники — обнажать беспредельную перспективу человека. Будучи воплощением человеческой воли к совершенной целостности, открытости человека неисчерпаемой полноте бытия, техника в основе своей противостоит идео-логическим редукциям этой полноты, наклонности рассудка замыкать бесконечность природы в конечности понятия, что не позволяет человеку достичь удовлетворения (вспомним слова духа океана о вечной неудовлетворенности тех, кто мерит великое малым).

Таким образом, техническая деятельность, по Чжуан-

цзы, необходима и оправдана в той мере, в какой она не нарушает, а, наоборот, подтверждает целостное видение мира, или, как выражался даосский философ, «единство промысла» (и чжи) человека. Вот почему в предельном своем раскрытии человеческий промысел у Чжуан-цзы совпадает со спонтанным течением жизни, безыскусной и неотступной потребностью жить. В одном месте его книги «постоянной природой» людей и, что еще более примечательно, их «небесной освобожденностью» (тянь фан) именуется то состояние, когда люди «ткнут — и одеваются, пашут — и кормятся, каждый живет сам по себе и не угождает другим».

Должно быть ясно, что в даосской формуле «знать незнаемое» нет ничего от пресловутой «даосской мистики». В ней запечатлен фундаментальный принцип бытия человека как существа, отстраняющегося от мира и способного к творческому росту, способного перерастать самого себя, вести диалог и, следовательно, как существа социального. Это принцип самопостижения в беспредельной пустоте. Ничего удивительного, что тезис «знать незнаемое» не был исключительным достоянием даосов. Он принадлежит всей китайской мысли. Об эпистемологической пустоте в ее роли бездонного резервуара значений писал даже столь далекий от даосизма и сурово критиковавший его мыслитель, как Сюнь-цзы. (Добавим, что подобная идея пустоты созвучна многим современным представлениям о характере научного знания.)

Что же можно сказать в таком случае о понятии «небесного» у Чжуан-цзы? В наивном образе «четыре ног у коня» можно разглядеть намек на нечто неотъемлемо присущее вещи, нечто ей врожденное и интимное. И действительно: небесное определяется Чжуан-цзы просто как «данное от природы» и «внутреннее», т. е. нечто, представляющее имманентный источник бытия и внутреннюю, познавательную глубину всех форм культуры. Фрагмент из 6-й главы уточняет: знать небесное — это значит «брать жизнь от Неба» или «жить, укоренившись в Небе».

Мы можем соотнести «небесное» с известным нам понятием пустоты как импульса творческого обновления человека и вместе с тем горизонта беспредельной сферы человеческого промысла. Познавание небесного соответствует осознанию имманентного истока мысли и всех душевных движений. Человек, познавший Небо, —

это скорее Homo Sapiens в даосском понимании, т. е. человек, уразумевший свою природу и назначение и тем самым — свою принадлежность миру. «Небесное» — бесконечная, всеобщая, живая Природа, в свете которой человек наделяется миссией последовательно и беспредельно восполнять себя. Открытие собственной бесконечности в сердце творческого порыва есть высшая ступень даосского познания. В нем находит завершение «человек созидающий». И вновь эта загадочная ирония Чжуан-цзы: ведь уподобляя Небо «четырем ногам у коня», он не шутит или, во всяком случае, не только шутит. Между тем и другим в даосском мирозерцании действительно нет разрыва, подобно тому как зияние вечности сквозит в каждом мгновении.

Если «человеческое» — это для Чжуан-цзы все, что есть в человеке «слишком человеческого», то «небесное» — это самое человеческое в нем. Небесное делает человеческое тем, чем оно есть. Оно является естественным (внутренним) коррелятом человеческого в том, что не позволяет техническому опыту вырождаться в технократическую пытку, человеческому промыслу — в помысел. Другими словами, небесное является мерой человеческого: «настоящие люди» Чжуан-цзы, осуществляя человеческое, подражают Небу (буквально «работают по-небесному»). Уподобляясь Небу, они отнюдь не отдаются на волю внешних и чуждых им сил. Они только претворяют уготовленное им Небом, что на языке Чжуан-цзы называется «не губить небесного человеческим» и так «претворять до конца отведенный Небом срок».

Изображая небесное имманентным источником и мерой человеческого, Чжуан-цзы, несомненно, отдавал приоритет Небу. Недаром Сюнь-цзы ставил в вину даосскому философу то, что тот «прельщался небесным и не понимал человеческого». Критика Сюнь-цзы, однако, бьет мимо цели, ибо у Чжуан-цзы Небо служит как раз утверждению сугубо человеческого элемента в человеке. Если Чжуан-цзы говорил о том, что человек живет наравне со всем сущим в безграничности Небес и мечтал о временах, когда человек жил (или будет жить) «бок о бок с птицами и зверьми», то говорил он, конечно, не о возврате человека к животному состоянию, не о животной слитности человека со средой, а о способности человека оберегать свою и чужую самобытность, о его уникальной миссии водворять на земле «небесную освобожденность».

Это означает, что человек, чтобы быть самим собой, должен быть не равен миру и даже всему, что есть в нем зримо человеческого. Небесное начало в человеке — это то вечное, неизбывное несовпадение человека с миром и с самим собой, которое откликается такой патетической нотой в описаниях даосских «демонов глухонемых», этих подвижников самоскрывающегося присутствия Природы. Небесное и мнимо человеческое, «слишком человеческое» не могут сойтись. «Презренное среди людей ценнейшее для небес», — заявляет Чжуан-цзы в той же, 6-й главе своей книги. В других местах меткой Неба объявляются качества, делающие его «одиноким» и отличающие его от стадной анонимности толпы.

Завесу над происхождением категории «небесного» у Чжуан-цзы с неожиданной стороны приоткрывает мотив физической ущербности, гротескной телесной деформированности даосского мудреца. Увлечение этой темой принадлежит к числу самых курьезных и вместе с тем любимых причуд сунского сочинителя «нелепых речей». Одна из глав «внутреннего» раздела его книги целиком посвящена людям, которых за какое-то неизвестное преступление лишили ноги или ступней ног. Тем не менее их физическая неполноценность в соответствии с уже известным нам принципом афронта, контрастного единства, скрывает в себе «полноту жизненной силы». Но особенно примечателен фрагмент другой главы, в котором говорится следующее:

Гунвэнь Гань увидел Ю Ши и с удивлением спросил: «Что ты за человек? Почему одноногий? Это от Неба или от человека?» Тот ответил: «От Неба, не от человека. Ведь Небо дает все то, благодаря чему ты единственный. Человеческий же облик одинаков для всех. Ясно, что это от Неба, а не от человека» (с. 148).

Комментаторы, как обычно, не в состоянии сказать ничего определенного ни по существу процитированного диалога, ни о его участниках. Мы не знаем непосредственных причин, побудивших Чжуан-цзы поведать об этом странном разговоре, но нельзя не заметить по крайней мере, что за его рассказами о калекках-мудрецах стоит богатая мифологическая традиция. Известно, что целый ряд персонажей древних китайских мифов отличались хромотой. Таковы великий Юй, волочивший одну ногу, одноногий Куй, наследник мифического царя Кунцзя, который случайно повредил ногу и не смог править, трехдапая жаба и пр. Данные сравни-

тельного изучения архаической мифологии дают основания считать хромоту знаком хтонической природы персонажа. Она является принадлежностью человека прямоходящего, который, встав на две ноги, выделился из животного царства, но тем самым познал влекущую вниз силу Земли как тотальности родовой жизни. (Разумеется, нельзя путать философское понятие «неба» в китайской традиции с небосводом.) Хромота напоминает Человеку Разумному о его «забытом прошлом», но она же подтверждает его особый статус. Так «метка небес» у Чжуан-цзы связывает человека с бесконечным круговоротом снов Земли, но делает его «единственным». В один ряд с увечными мудрецами можно поставить героев 6-й главы книги Чжуан-цзы, которые объявлены даосским писателем «больными», ибо, по его словам, они так «скручены» силой Неба, что «еле ковыляют» или даже «ползают». Но в свете сказанного выше о значимости мифологемы хромоты нет ничего удивительного в том, что герои Чжуан-цзы — это также и мастеровые люди (антиномическое сочетание хтонической природы и технического умения мы встречаем и в других мифологических традициях, например в образе Гефеста).

Таким образом, мифологема хромоты позволяет Чжуан-цзы определить смысл человеческого бытия, не отрывая человека от мира и не лишая его самобытности. В мотиве «благотворного увечья» космическое (небесное) и человеческое оказываются связанными по принципу афронта. Неустранимое несовпадение того и другого подразумевает их нерасторжимое единство, которое принципиально не может быть разрушено человеческой техникой. В конце концов увечье мудрецу наносится людьми с помощью технических средств. Но для Чжуан-цзы в перспективе человеческого промысла оно сродни практиковавшемуся в древнем Китае отрезанию ноги жертвенного животного. Неизгладимый даже в гуще обыденной жизни «рубец Неба» есть символ (в его исконном греческом значении тайного опознавательного знака) приобщенности человека к божественной реальности. Возможно, именно здесь нужно искать загадку таинственных фраз Чжуан-цзы о «каре Неба», лежащей на мудром.

Хотя Чжуан-цзы говорит о единстве небесного и человеческого по завершению, даосской мысли чужды телеологические конструкции. В особенности нет ничего

более враждебного духу и букве даосской традиции, чем оценка вещей по причастности к внеположенной ей цели. Чжуан-цзы убежден, что ценность вещей — только в них самих. Открытость человека миру предстает у него именно актом открытости как таковым, творчеством ради творчества, в котором человеческое и небесное непосредственно и целиком переходят друг в друга, не теряя своей обособленности. Впрочем, человеческое и небесное у Чжуан-цзы вообще не являются понятиями и ничего не определяют, кроме подобной вневсеприимственной диалектики их взаимоотношений. Ибо Чжуан-цзы стремится не к жестким понятийным схемам, а, наоборот, к тому пределу мысли, за которым вещи свободны по отношению друг к другу и друг друга освобождают; за которым все обретает свободу быть всем, и предельная неопределенность творческой пустоты гарантирует полную определенность свободы, обретаемой в неразличении и неотожествлении того и другого.

Нет нужды различать небесное и человеческое: коль скоро первое имманентно второму, осуществление человеческого промысла в его чистоте, всякое движение человека к Небу есть, по сути дела, возвращение к нему. Как бы ни рвался человек из неосязаемых теней «небесной сети», как бы ни стремился он жить по своей самодельной истине, Небо прочно держит человека и в любой момент снова может стать его родным домом. Чжуан-цзы говорит о своих «людях древности»:

В своем единстве они были едиными. И там, где у них не было единства, они тоже были едиными. В своем единстве они были послушниками Неба. Там, где у них не было единства, они были послушниками Человека. У них небесное и человеческое не ущемляли друг друга. Потому-то их и зовут настоящими людьми (с. 162).

В процитированном фрагменте со всей ясностью выражена идея, так сказать, «интегрального единства» и взаимовысвобождения небесного (внутреннего) и человеческого (внешнего) в даосизме и, шире, во всей китайской традиции. Эта идея разительно отличается от мотива взаимоограничения субъекта и трансцендентной реальности в идеалистической философии Запада; мотива, нашедшего законченное выражение в проповеди обоюдной «смерти бога» и «смерти человека» в современной западной цивилизации. Можно смело сказать, что идея интегрального единства Неба и Человека определяет характер всей китайской мысли, начиная с ее логического оснащения и кончая традиционным общест-

венным идеалом «Великого единства», подразумевавшим неразличение политики и морали, пользы и красоты, манифестации и смысла.

Заметим, что проблема «единого» впервые была поставлена Конфуцием, говорившим о некоей «единой нити» в его учении. Такой нитью было понятие меры всех добродетелей (Конфуций называл ее «гуманностью» — жэнь), которая определяет все добродетели как таковые, не позволяя абсолютизировать их, дает человеку возможность отстраняться от крайностей, но сама эти крайности устанавливает и опосредует. Конфуцианское понятие «единого» соответствует динамическому, нефиксируемому и неисчерпаемому идеалу гармонии. Последний утверждает и полную самодостаточность человека, и его безусловную открытость миру; он делает человека мостом между тем, что он есть, и тем, чем он должен быть.

Трактовка проблемы единого у Чжуан-цзы обнаруживает глубинное сходство с конфуцианским мировоззрением. Для даосского философа единое, отнюдь не будучи логически самотождественной единичностью, относится к акту собирания противоположностей. Такое единство есть связь всего сущего с «иным». Оно, как мы знаем, «не имеет формы», т. е. является не сущностью, не неким «прафеноменом» или ядром определенного опыта, а скорее границей, пределом всякого опыта. Как считалось в Китае, оно реализует себя в «великом пределе» (тай цзи) бытия, неустранимом пределе всех пределов. Но Чжуан-цзы говорит и о едином как «мире в целом» и предлагает «оберегать его единство, чтобы пребывать в его гармонии». В идеале «сбережения единства» (ставшего теоретической основой искусства медитации в даосской традиции) раскрываются загадка присутствия немислимого в мысли и мужество мысли, открытой немислимому. Превыше всего в ней раскрывается судьба мысли, которая утверждает себя в беспредельной гармонии, объемлющей даже дисгармонию.

Проблема крайне неопределенной и тем не менее совершенно безусловной связи вещей в интегральном единстве дао уводит нас за пределы собственно даосской традиции и даже всей китайской культуры. Она восходит к тому, что мы называли раньше первичным мифом культуры как смешения естественного и искусственного. Вот почему, будучи крайне неопределенной

формально, эта взаимосвязь точно определяет существо культурного процесса в китайской цивилизации, не знавшей оппозиции человеческого и природного, органического и механического, факта и артефакта, но и не допускавшей отождествления того и другого. Сам Чжуан-цзы утверждает совпадение обоих начал на уровне дао, т. е. на уровне «мира в целом». В конце концов он сам описывает этот мир в метафорах, взятых из области технологии, таких, как «распластанная сеть» или «плави́льный котел». Небесный же исток в человеке, т. е. имманентный источник жизни, он впервые в китайской традиции систематически именует словом «цзи», обозначавшим и понятие «механизма» в широком смысле.

У Чжуан-цзы не было выбора: культура не может существовать, не обеспечивая уже самой семантикой своих выразительных средств встроенности человеческого в природное, не создавая образа мира по подобию мира человека. Культура — это всегда аккультурация. Полное «разоблачение» культуры невозможно; образ человека-зверя относится к числу романтических мифов человечества. Однако Чжуан-цзы всерьез озабочен вырождением чистого творчества дао в обособленные «искусства». Его идеальные люди древности, «хотя и имели знание, не находили ему применения». И в книге Чжуан-цзы собраны классические для Китая нападки на технический прогресс.

Позицию Чжуан-цзы помогает уяснить один из сюжетов его книги: рассказ о встрече ученика Конфуция Цзы-гуна с неким стариком-садовником, который черпал воду для полива из колодца и носил ее в горшке. Когда Цзы-гун посоветовал садовнику воспользоваться водочерпалкой, тот ответил:

Я слышал от своего учителя, что тот, кто пользуется механизмами, будет все делать механически, а тот, кто действует механически, будет иметь механическое сердце. Если же в груди будет механическое сердце, тогда будет утрачена первозданная чистота, а когда утрачена первозданная чистота, жизненный дух не будет покоен... Ты из тех, кто торгует своей славой в мире. Неужто ты забыл о своем духе и презрел свое тело? Ты не умеешь управлять самим собой — где уж тебе наводить порядок в мире! Уходи и не мешай мне работать! (с. 193).

Чжуан-цзы с необыкновенной для своего времени точностью ставит диагноз главному недугу цивилизации, сведенной к технократии. Этот недуг — утрата целостного видения мира в технической деятельности

людей. (Несколько ниже в той же притче собеседник Цзы-гуна характеризуется как человек, в котором «целостно тело и целостен дух».) Но Чжуан-цзы не против машин. Он лишь против «механического сердца». Оттого и садовник не является подлинным его протагонистом. Конфуций, услышав рассказ своего ученика о странном садовнике, замечает:

Тот человек ложно толкует учение Хаоса. Он знает одну его сторону и не знает другой, умеет обращаться с внутренним, но не умеет обращаться с внешним. Тому, кто постиг, как слиться с Безыскусным, вверить себя недеянию и вернуться к первозданной цельности, воплотить в себе свою природу и объять в себе свой дух, дабы странствовать среди обыденного,— тому ты бы непременно подивился. Но доступно ли тебе и мне знать искусство Хаоса? (с. 193).

Чжуан-цзы подчеркивает гармоническую цельность и завершенность «искусства Хаоса», не поддающихся любой частной интерпретации (о теме хаоса у Чжуан-цзы речь пойдет ниже). Поэтому он настаивает на том, что это искусство не требует ухода от «мира обыденного» и тем более противоборства с ним. Протестуя против поиска полезности в вещах, даосский философ не требует отказаться от жизненных удобств, в том числе и создаваемых техникой. Он лишь требует пользоваться всем под знаком забвения, включая все сущее в перспективу безграничного поля опыта. В таком случае все вещи находят себя в «другом». Забвение, чтобы стать самим собой, должно быть само забыто. Отрицание пользы должно само стать бесполезным. Забытое забвение — это абсолютное не-знание Нареченного Недеянием, которое безусловнее и первичнее забвения Возвышенного Безумца.

Мы подошли к высшему уровню даосской эпистемологии. Как выясняется, Чжуан-цзы требует различать в понятии антитетические смыслы, не отказываясь от его единства. Дао, это чистое творчество, обладает способностью все порождать, но ничему не тождественно. Оно, говорит Чжуан-цзы, делает все живое тем, что оно есть: божества — богами в отведенной им роли, идеальных правителей — правителями, героев — героями, достойных советников — советниками. Но человек дао — не от мира сего. Точно так же «великое искусство» дао стоит у начала всех искусств и ремесел. Но оно «подобно неумению». Этот парадокс можно объяснить, если различать два способа употребления понятий у Чжуан-цзы: концептуальный и символический. Так, природ-

ный мир и абсолют должны быть различаемы концептуально, но они сливаются воедино в небесном как символической перспективе. Точно так же творчество и технология, не будучи тождественными по функции, совпадают в глубине (точнее, в «пустоте») человеческого промысла. Небесное и человеческое противостоят в концептуальном плане, но едины в плане символическом. Сохранение культуры сводится, таким образом, к сохранению символического аспекта человеческой деятельности. Символизм у Чжуан-цзы как раз и соответствует сфере забытья: и то и другое указывает на преодоление формализованного знания, но в этом преодолении только и реализуют себя. «Искусство дао» есть не отвержение цивилизации, а, напротив, искусство жить в мире, опредмеченном человеком.

Конечно, судьба дилеммы человеческое — небесное в Китае зависела не от пожеланий самого Чжуан-цзы, а от объективных законов развития китайской культуры. Во все времена находились восприимчивые даосской критики технологии. А постулированное Чжуан-цзы совпадение человеческого и небесного «по завершению» в безграничной перспективе человеческой устремленности «поверх вещей» без труда могло быть спущено с небес на землю. Го Сян, к примеру, писал в своих комментариях к трактату древнего даоса: «Использовать до конца способности означает предоставить всемуложиться на себя. Если заставлять лошадей мчаться непосильным для них галопом, они не выдержат напряжения и погибнут. Но если даже изнуренным лошадям позволить двигаться сообразно с их силой и соразмерять свой бег с врожденными способностями, их природа сохранится в неприкосновенности, хотя бы им пришлось бежать до края земли».

Для Го Сяна, представляющего в данном случае магистральную линию развития китайской мысли, целенаправленная деятельность людей в основе своей совпадает со спонтанным действием «небесного принципа», людское «деяние» неотделимо от «недеяния» небесного пути. Отметим, что именно на даосской основе сложилась в Китае алхимическая традиция, которая, как и в других частях света, вдохновлялась там идеей замещения «работы Неба» человеческим деянием. Говоря же шире, понятия «работы» или «умения» мудрого как подражания Небу стало в Китае обозначением технологических навыков вообще. Возвещенная даосским

философом идея содружества «небесного» и «человеческого» не была забыта и в китайском искусстве. Еще на рубеже XVII—XVIII вв. художник Ши-тао, вдохновляясь Чжуан-цзы, писал в одном из своих эссе о живописи: «Небо может одарить человека методом, но не может одарить его мастерством. Небо может одарить человека образами, но не может одарить его силой преобразования жизни... Посему творения живописи всех времен берут свое начало в небесном, а получают завершение в человеческом».

Каковы бы ни были судьбы категорий «небесного» и «человеческого» в истории китайской культуры, у самого Чжуан-цзы грань между тем и другим, объявленная предметом подлинного знания, остается неопределяемой. Может ли быть иначе с границей безграничного? Хотя эта грань служит для Чжуан-цзы источником как бы недоумения, последнее не имеет ничего общего ни с неведением, ни тем более с дряблым скептицизмом. Оно есть, напротив, свидетельство мудрости, превосходящей абстрактную дихотомию чистого знания и чистого незнания. Оно проистекает из осознания реальности, присутствующей во всяком опытном знании и никогда не данной нам в опыте.

Когда-то Конфуций отвечал ученику, спросившему его, что такое знание: «Если знаете, значит знаете. Если не знаете, значит не знаете — вот знание». В Китае не настолько интересовались теорией познания, чтобы там нашелся язвительный критик, способный обратиться к Конфуцию с вопросом, как мы можем знать то, чего мы не знаем? Тем не менее этот вопрос был знаком современникам Чжуан-цзы, как о том свидетельствует один из множества странных диалогов даосского философа:

— Знаете ли вы, в чем единая истина всех вещей?

— Как я могу это знать?

— Знаете ли вы то, чего не знаете?

— Как я могу это знать?

— Стало быть, никто ничего не знает?

— Как я могу это знать? Все же попробую сказать об этом.

Как знать, что то, что я называю знанием, не является незнанием? Как знать, что то, что я называю незнанием, не является знанием?.. (с. 144).

«Простак из Сун», очевидно, не отрицает, что какое-то знание у нас всегда есть. Трудно только отличить его от незнания. Мы всегда что-то сознаем. Трудно только установить границу между сном и явью. Чжу-

ан-цзы кажется скептиком, воздерживающимся от суждений. Но мы уже можем понять, что скептицизм даоса есть свидетельство не капитуляции разума, а имплицитного понимания реальности за пределами дихотомии опытного и умопостигаемого, внешнего и внутреннего, подобно тому как сон Чжуан-цзы свидетельствует о чем-то бодрствовании. Язык постижения доонтологического Предела неотделим от формул скептицизма потому, что он допускает (точнее, оберегает) полную свободу отношений знания и незнания, смысла и бессмыслицы, свободу, которую несколько не затрагивают аналитические процедуры. Примечательно, что Чжуан-цзы свободно меняет местами сами понятия «знания» и «незнания». Сравним два высказывания, взятые из разных частей его книги:

В Поднебесной все знают, как стремиться к тому, чего они не знают, но никто не знает, как стремиться к тому, что он уже знает (с. 180).

Все вещи живут, а корней не видно. Появляются, а ворот не видно. Все люди чтут то, что они знают, но никто не знает, что такое знать, положившись на то, чего он не знает (с. 274).

Первая фраза завершает филиппику Чжуан-цзы против ослепленности людей технологией. Вторая произнесена в связи с темой безостановочного превращения вещей. Будучи прямо противоположны по смыслу, обе они выражают две стороны даосского «знания незнания», даосской программы свободной игры небесного и человеческого, выводящей за рамки концептуальных оппозиций. Такова даосская пустота, опосредующая знание и незнание. Обращаясь к понятию пустоты, даосский философ идет по пути, отчасти сходному с путем Платона, который искал решение дихотомии знания и незнания в понятии врожденного знания. Но сходство между греком и китайцем ограничивается скорее формальной стороной дела: постановкой сходной проблемы и требованием переорганизации сознания. В остальном пути их решительно расходятся. Если Платон уповал на память души, то Чжуан-цзы предлагал более радикальное решение: погрузиться в океан космического «забытья»...

Подведем итоги нашего странствия за знанием. Кажется, мы не приблизились к нашей цели, но зато теперь мы знаем, что знание есть. И более того: чем менее нам известно, где сокрыто знание, тем больше у нас уверенности в том, что оно от нас не уйдет. Мы можем

теперь обрести покой в самом сердце нашего беспокойства. Мудрость, согласно Чжуан-цзы, неотличима от скептического отказа различать между вещами, не утверждая, что все едино. Разговор Чжуан-цзы и Хуэй Ши у реки Хао показывает, каким образом даосский философ сначала солидаризируется (не только в шутку, но и всерьез!) со скептиком-рационалистом, а потом вдруг открывает в своем законченном скептицизме не менее законченное знание, которое внеположено интеллекту и соответствует уровню понимания, названному выше первичным и метафорическим. В результате даосский философ избегает косности метафизических суждений, не впадая в наивность людских мнений.

Беседа Хэбо с духом океана может служить образом практикуемой Чжуан-цзы своеобразной «профилактики духа». Речь идет о профилактике потому, что такого рода «странствия за знанием» призваны не научить, а, наоборот, отучить мудрствовать и таким путем позволить раскрыться заложенному в каждом аутентичному «знанию незнания». Эта профилактика имеет целью обнаружение той болезни духа, о которой говорят слова Лао-цзы: «Зная, казаться незнающим, — это совершенство. Не зная, думать, что знаешь, — это болезнь». Лишь выявляя болезнь, можно надеяться на исцеление. Странствие за знанием оказывается только преддверием к новой, подлинной жизни, но без него эта жизнь не состоится. Оно устанавливает не факт обладания истиной, а саму возможность истины, ибо оно указывает на существование чего-то столь же необходимого, сколь и неопределенного.

Ход рассмотренной беседы, как можно заметить, подчинен логике отрицания: все претензии разума на знание действительности последовательно отвергаются до тех пор, пока король не обнаружит свою наготу. Нам доступно только негативное определение знания, но оно может заставить нас повернуться лицом к реальности. Впрочем, в даосизме реальность сама по себе и не нуждается в определении, она не имеет сущности. Нужда в философствовании Чжуан-цзы как подсказке самождественности вещей посредством нейтрализации всех образов и суждений вообще возникает лишь по мере того, как возникают эти образы и суждения. Другое дело, что эта нужда постоянна, ибо земля никогда не молчит. И все же даосская профилактика духа не есть только прикладное занятие. Предвосхищая содер-

жание следующей главы, оговоримся сразу же, что она имеет и вполне определенную позитивную цель: выявление (в специфически даосском смысле сокрытия нескрываемого) некоей фундаментальной, космической интуиции в человеке, соответствующей единению человека с бесконечностью природы.

Надо сказать прямо: абстрактное знание вовсе не интересует Чжуан-цзы. Его позиция кажется антиподом той весьма распространенной в современном мире разновидности науки, которая берется наперед все объяснить и определить, но тут же настаивает на предварительном и условном характере своих заключений. Для Чжуан-цзы все решает практика субъекта, который переоценивает свою онтологическую ситуацию, — практика как «мудрая работа» в ее даосском понимании: возвращение человеческого в небесное и завершение небесного в человеческом. Даосский философ выставляет человека «один на один с Небом» и не ищет умозрительных оправданий или гарантий его делу, будь то идея, форма или божественные силы. Существование вещей гарантируется у него просто «упрямым фактом бытия» — объективной неуничтожимостью «великого ко-ма» всего сущего. Мудрец у Чжуан-цзы живет «без опоры», но его дом — весь мир.

Странствие за знанием у Чжуан-цзы выглядит не просто ниспровержением узурпаторов знания. Оно предстает еще и преодолением искусственной самоизоляции мысли. По крайней мере диалоги Чжуан-цзы и Хуэй Ши подчеркивают контраст между честолюбивым интеллектуалом, кичащимся своим элитарным знанием, и скромным даосом, живущим «всеобщей радостью», даже если это радость бабочки или рыбы. Чжуан-цзы *не* желает отрывать себя от мира; он действует и мало говорит. Софист не желает приобщать себя к миру, он много говорит и ничего не делает. Он *хочет* своей изоляции. Но мысль, замкнувшаяся в самосозерцании, немощна и бесплодна, ей нечего сказать даже самой себе, она неизбежно вырождается в равнодушие и позерство. Контраст между Чжуан-цзы и Хуэй Ши — это еще и контраст между притворной заинтересованностью сугубо интеллектуальными «проблемами» и открытостью миру, в которой реализуется жизнь каждого существа. Такие, как Хуэй Ши, обо всем судят по словам. Для Чжуан-цзы все определяется неутаимо-безмолвным отношением к миру. И рассудят их только

плоды их жизненной позиции: вечная раздраженность философа-интеллектуала, чувствующего, что жизнь проходит мимо, и радость философа-подвижника, умеющего верить себя бытию.

Предлагаемый Чжуан-цзы путь мысли как «поравнение вещей» означает выход за пределы логических антиномий, за пределы интеллектуального самолюбования. Это всегда шаг за..., возвращающий к безусловной, органической, жизненной полноте существования, в которой все вещи «друг друга вмещают» (сян-юнь, юнь-юнь), всякое «я» неотделимо от «не-я», присутствие — от отсутствия. Принятие этой посылки открывает путь философствования, глобально отличающийся от позиции самоограничивающегося субъекта, который утверждает на отказе объективировать себя и затем мистифицирует свое содержание в категориях «ноуменального», «вещи в себе», «чужого я» и т. д. Путь даоса делает главной ценностью не знание и даже не опыт, а искренность и доверие к зову неведомой реальности. Но если всякое бытие равноценно, куда идти? Где искать «истинный облик» мира, скрывающийся за своим собственным образом? Кто говорит?

Мудрый человек, согласно Чжуан-цзы, «идет двумя путями» (лян син). Он служит и небесному, и человеческому или, лучше сказать, претворяет одно в другое. В рассказе о флейте Человека и флейте Неба отображена загадка связи человеческого и небесного, необъяснимой, но неоспоримой преемственности того и другого. «Темное озарение» даоса — это способность прозревать, что звуки человека тают в безыскусном многоголосье земли, а голос Земли чреват громовой тишиной Бездонного. Между ветром открытых пространств и пустотой пещеры, ревом бури и молчанием штиля нет перерывов постепенности. Но одно не приравняешь к другому.

В звуках, окружающих нас, живут неведомые миры и силы. Но каждый голос не перестает быть самим собой. И ничем другим. Кем же произносятся слова? Кто заставляет звучать мир? Двое, трое или все же один? Неотвязным наваждением, неодолимым сном преследует пробудившееся сознание даосская правда пустоты.

Человек — отблеск человека.

Все, на что я смотрю, смотрит на меня.

В спящей воде покоится мир, .

Эхом раковины плывет твое слово...

Напев неведомой флейты мира связывает безусловной связью конкретное и универсальное. Флейта — полая, открытая с двух сторон трубка. Такова же даосская реальность — «пустой коридор» с распахнутыми настежь дверями, отсутствующие ворота для совершенно беспрепятственного входа и выхода. Исходя из дао, «смотреть» на что-либо вообще нельзя. Но можно обратиться к истоку мысли в самом себе. Как ни загадочны корни нашего сознания, даосские авторы, поскольку они выступают в роли писателей, пытаются узреть необозримое и зафиксировать неуловимый переход от покоя пустоты к миру людей.

В древности были люди, достигшие предела знания. Где же этот предел? Некоторые полагали, что изначально вещей не было. Это предел, все, что можно сказать, и к этому нечего прибавить. За ними

шли те, кто считали, что вещи существуют, но изначально не было разграничений между ними. За ними шли такие, которые считали, что разграничение существует, но изначально не было истинного и ложного. Когда же появилось «истинное» и «ложное», Пути был нанесен ущерб (с. 142).

Перед нами характерная для даосской литературы попытка обозначить ступени становления человеческого мира как ущемления первообраза, описанного в категориях генеалогии сознания. Рождение космоса трактуется в терминах последовательного затемнения, сокрытия первоначального недифференцированного единства надуманными человеческими частностями. Та же тема, но в ином ключе звучит в странной притче из 7-й главы трактата. В ней рассказывается о том, что власти Северного и Южного океанов часто встречались у Хаоса, владыки Центра, и всегда весело проводили время. Но у Хаоса не было лица, и тогда правители океанов в благодарность за его гостеприимство решили пробуровать в хозяине дырки, чтобы придать ему, так сказать, облик человеческий. Ежедневно они проделывали по одному отверстию, а на седьмой день Хаос умер.

Злосчастный Хаос, очевидно, выступает аллегорией того первозданного нерасчлененного состояния единства, о котором не единожды заговаривает Чжуан-цзы. Притча о Хаосе навеяна древними мифами, но ее мифологические корни — самостоятельный и сложный сюжет. В древней литературе Хаос (Хуньтунь) ассоциируется то с фантастическим зверем вроде собаки или медведя, который «имеет глаза, а не видит, имеет ноги, а не ходит, имеет уши, а не слышит», то с шестикрылой и четырехногой птицей, которая обитает на горе Куньлунь, «не имеет лица и носа, может плясать и петь» (отметим попутно фонетическую и смысловую близость образов хаоса и горы Куньлунь, являвшей в древнем Китае прообраз мировой горы — центра мира). Среди персонажей книги Чжуан-цзы встречается родственник птице Хуньтунь мудрец по имени Хун Мэн, о котором сказано, что он «привольно гулял, похлопывая себя по бедрам и подпрыгивая по-воробыному». Наконец, в конфуцианском памятнике «Цзочжуань» Хаос фигурирует под видом «недостойного сына» одного из мифических царей. Этот юноша вместе с другими монстрами был изгнан культурными героями конфуцианской традиции Яо и Шунем за край цивилизованного света.

В древних даосских памятниках встречается еще одно обозначение первозданного хаоса — хуан ху — и ряд сходных по звучанию терминов, являющихся, по-видимому, различными вариантами фонетической транскрипции одного и того же слова.

Мы можем лишь догадываться об архаических истоках мотива хаоса в Китае. Письменные сведения о нем возникли уже в ту эпоху, когда наследие локальных племенных традиций неузнаваемо изменилось в идеологии и фантазмагориях имперской цивилизации. Вне этих традиций живет и Чжуан-цзы. Притча о гибели Хаоса превосходно характеризует двойственное отношение даосского писателя к преданиям старины: он смеется над слепотой рода людского, не ведающего, что творит, он грустит о райском бытии Хаоса, но принимает смерть архаических богов как свершившееся и необратимое событие. Он хотел бы, да не может верить в древних богов. Мифологема Хаоса служит Чжуан-цзы, как и другим даосским авторам, лишь отправной точкой размышления и одновременно — прообразом самого предела рефлексивной мысли.

Мотив хаоса, или хаотического всеединства мира, лежит в основе космогонической философии даосизма. В 25-м изречении «Даодэцзина» онтологическая реальность уподобляется «вещи, в хаосе завершающейся, прежде Неба и Земли рожденной». По поводу идеи «завершения» бытия обратимся к 42-му изречению, которое гласит: «Дао рождает единое, единое рождает два, два рождает три, и три рождает все сущее». Судьба загадочной сентенции Лао-цзы, обросшей самыми разными комментариями, могла бы послужить отличной иллюстрацией герменевтической неисчерпаемости символа. Наиболее распространены толкования космогонические. В этой плоскости фраза из «Даодэцзина» сопоставима с изречением в «Ицзине»: «В переменах есть великий предел. Им рождены два начала, два начала рождают четыре первообраза, четыре первообраза рождают восемь триграмм». В трактате «Хуай Нань-цзы» (II в. до н. э.) в аналогичной трехступенчатой схеме космогенеза речь идет о «пустой зале», «времени и пространстве» и мировом дыхании (ци).

Каждая из упомянутых схем на свой лад сообщает о космогенезе как удвоении единого и гармонии полярных начал как условиях всякой жизни. Третий член — это космический ребенок, родившийся от отца Неба и

матери Земли (сил ян и инь). Триада не отличается от Единого. Единое не отлично от триады. Ветер Пустоты собирает воедино музыку Человека, Земли и Неба. Нет сомнения, что в древнем Китае хаос более или менее отчетливо ассоциировался с пустотой, опосредующей силы космической триады. Как предполагает Н. Жирардо, философема пустоты была подсказана представлением о пустоте внутри космического яйца, опосредовавшей полярные начала¹. Несомненно также, что Хаос для древних даосов — прообраз мира как целого. В одном ряду с мотивом хаоса в даосской литературе стоит метафора необработанного дерева (пу). Речь идет о первозданной целостности мира до творения, которое ассоциируется с обработкой цельной «глыбы бытия» руками человеческими, подобно тому как правители Южного и Северного океанов умертвили владыку Центра, пробуравив в нем дырки. «Хуай Нань-цзы» резюмирует: «Пустота пещеры тождественна Небу и Земле, хаос — необработанное дерево. Несотворенное, а вещь завершенная — такое зовется Великим Единым».

Единство хаоса, разумеется, не имеет ничего общего с той всепоглощающей темнотой, в которой «все кошки серы». Как мы уже знаем, возврат к Великой Пустоте означает у Чжуан-цзы открытие самоценности мифа и нежелание отвлекаться от всех голосов Земли во всем их бесконечном разнообразии нюансов — от всех этих вздохов, шепотов, криков, стонов, завываний и т. д. Хаос в даосской философии — это действительно целый мир во всем его многообразии и, более того, мир свободный от наложенного на него унифицированного логического порядка; мир, в котором каждая вещь «поет по своей воле». Хаос — это не только исток, но и природа всех вещей. В нем сходятся все начала и концы.

И Лао-цзы, и Чжуан-цзы видели в триаде форму «завершения» хаоса. Принцип существования мира и сама полнота «великой пустоты» держатся двойным отрицанием: первичного недифференцированного единства и мира первоначал или первообразов. Следующий этап отрицания — отрицание мира множественного — возвращает вновь к неразличению пустоты. Было бы нетрудно показать, что триадой исчерпываются возможные онтологические состояния мира и что триада определяет образ мира и саму структуру мировосприятия во всех древних традициях.

В древнедаосских текстах, лаконично-афористических, мы находим лишь краткие указания на трехступенчатый круговорот бытия. Одно из них встречается в 25-м изречении «Даодэцзина», где дао названо «великим». Лао-цзы оговаривает произвольный характер этого имени, но оно выбрано, надо думать, не без причины. «Великое» в данном случае следует понимать, вероятно, как наибольшее в данном классе объектов, т. е. дао «больше» всякой вещи. В этом смысле, как говорили даосы, дао «квадратнее квадрата» и «круглее круга». Будучи «великим», говорит далее Лао-цзы, дао «растекается», «уходит вовне» (ши). Иными словами «величие» есть свойство превосходить всякое бытие, воплощать в самоотрицании неисчерпаемое творческое изобилие. Растекаясь, дао «уходит далеко» (юань), или, как поясняют китайские комментаторы, «достигает предела». Уходя далеко, дао «возвращается» (фань). В итоге действие дао очерчивает «великий круг бытия», объемлющий три онтологических режима: единое, дуальность и множественность. В трактате «Хуай Нань-цзы» три онтологических состояния мира и три ступени круговорота бытия описываются в заимствованных у Чжуан-цзы понятиях «начало», «не начавшееся быть началом» и «не начавшееся быть не начавшимся быть началом». Последствий трехчастная формула райской полноты мира, всеобъемлющей гармонии нерукотворного хаоса утвердилась в самых разных сферах китайской культуры, от алхимии до паркового искусства.

Так хаос оказывается одновременно принципом всеобщей трансформации и символом совершенной полноты бытия. Рассказанная Чжуан-цзы притча о смерти Хаоса отмечена печатью не трагизма, а, скорее, скрытой иронии; ведь Хаос, чтобы быть самим собой, должен умереть. Искусство Хаоса, о котором упоминает даосский философ, возвращает к несотворенной целостности бытия через его конкретизацию. Это искусство, заметим, отнюдь не противостоит человеческому началу мироздания. Даже будучи Хаосом, можно, совсем как человек, веселиться с друзьями!

Дао — универсальный порядок творческих перемен Хаоса. В метафизике Лао-цзы оно обнимает и опосредует два аспекта бытия: явленное и неявленное, «присутствующее» (ю) и «отсутствующее» (у). Оно воплощает закон разворачивания и свертывания, эволюции и инволюции бытия, единовременного движения от небес-

ного и единого к человеческому и множественному и наоборот. Уже в первом изречении «Даодэцзина» дается совет созерцать вещи сразу в двух планах: в их явленности и в их сокровенности. Хотя то, что было названо «присутствующим» и «отсутствующим», в западных языках обычно передают понятиями «бытия» и «небытия», даосизму чужд подобный онтологический дуализм. Китайские «ю» и «у» являются таковыми лишь по отношению друг к другу, они условны, преходящи и могут меняться местами. Они вписаны в сверхсистему универсального Различия как различия подобного.

Книга Чжуан-цзы предполагает знакомство с космогонией триады и «великого круга бытия». Однако сам Чжуан-цзы не удовлетворяется космологической рационализацией древней мифологемы. Его интересует принцип (именно: Путь) мирового круговорота как таковой. Древние даосы обозначали этот принцип уже известным нам термином «фань» — возвращение, но также отрицание и перевертывание, «переход в противоположность», продолжение того же в другом. Функция сохранения оказывается в дао неразрывно переплетенной с функцией творческого самопреодоления. «Возвращение есть действие дао», — сказано у Лао-цзы. В свою очередь, Чжуан-цзы говорит о «возвращении к подлинному», «возвращении к единому», «возвращении к всепроницающему»; «возвращении к равенству с Небом», «возвращении к своей природе» и т. д. Этот очередной пример даосской «глоссолалии» лишний раз напоминает о текучем, ситуативном и предположительном характере даосского лексикона, где все слова сознаются исторгнутыми из неизреченного единого и к нему отсылающими.

Итак, возврат к цельности «необработанного дерева» есть универсальный принцип мирового движения в даосизме. Посредством него осуществляется «великая циркуляция» (да тун) или «сокровенный круговорот» (мин юнь) всего сущего, где каждое изменение носит характер восполнения; оно «отсылает» к единому, если бы только единое могло быть противопоставлено не-единому.

Здесь вырисовывается еще одно, верховное значение «небытия» как бездонного резервуара пустоты, предельной в своей бесконечности потенциальности, где потенциальное уже неотличимо от актуального. При свете даосского «сияния правды» вещь возвращается к аутентичному существованию, или, как говорил Чжуан-цзы,

«обретает себя» в тот момент, когда она «перестает быть», переходит в «другое». Всякая перемена удостоверяет мета-логическое постоянство дао, а существование каждой вещи обосновывается верховным «небытием» пустоты — истоком и судьбой всего сущего. Лао-цзы уподобляет его пустоте сосуда или материнской утробы, в которую как бы погружены все вещи и которая, как материнское лоно, служит вечными воротами жизни и смерти. В свою очередь, Чжуан-цзы говорит о Небесной сокровищнице: «Черпай из нее — и она не оскудеет, добавляй в нее — и она не переполнится, и неведомо, откуда она».

Так, согласно древним даосам, все должно быть постигнуто под углом обоюдного включения и исключения свойств: вещи «вмещают друг друга». Самобытность каждой вещи должна быть постигнута через ее всеобщность. Все укореняется в противоположном. Вещи в действительности не отрицают, а дополняют друг друга. Превращение одной пылинки равнозначно трансформации всего мира. И «мир в целом» воспринимается даосами, как мы уже знаем, в динамическом плане. Он есть поток взаимного, но в то же время самостоятельного и неограниченного превращения. Это мир безусловных и нерасторжимых связей, «великий ком превращений», узел всех нитей, предстающий «распластанной сетью вещей», в которой не найти начала, или, если воспользоваться другой излюбленной метафорой Чжуан-цзы, «плавильным котлом», в котором непрестанно и вечно переплавляются вещи.

Мы можем назвать дао принципом диахронного — одновременно поступательного и возвратного — движения. Недаром в даосской традиции популярна символика спирали, этого архаического знака лабиринта. (Спираль или пружина — одно из значений термина «цзи», который обозначает у Чжуан-цзы импульс жизненного и космического процесса, как, например, в словосочетаниях «духовная пружина» — шэнь цзи, «небесная пружина» — тьянь цзи. Если говорить точнее, действие дао может быть представлено в виде такого универсального в человеческой культуре символа, как двойная спираль. Центр спирали соответствует оси дао, в которой сходятся разнонаправленные движения мирового круга.

Ничто не мешает распространить принцип самоотрицания на само дао. Так и поступает Чжуан-цзы, отказывающийся от каких бы то ни было ограничительных

определений реальности. Он не говорит ни о фазах мирового круговорота, ни о «появлении» или «исчезновении» вещей. Он скажет о реальности дао иначе: «Входит, а не скрывается внутри. Выходит, а не выказывает себя снаружи. Неколебимо стоит в центре...» Подчеркивая, что в потоке превращений нет разрыва, который наш разум мог бы принять в качестве точки отсчета, Чжуан-цзы не утверждает даже того, что в мире «все течет». Свою без-умную правду не-единства мирового потока философ поверяет в красивой аллегории:

Если спрятать лодку в реке, а холм в озере, то покажется, что они надежно укрыты. Но в полночь силач унесет их на спине, а невежде будет невдомек. С каким бы тщанием ни прятать большие и малые вещи, они все равно исчезнут. Вот если спрятать Поднебесную в Поднебесной, им некуда будет пропасть. Таков великий порядок сохранения вещи (с. 163).

Как ни безыскусна мудрость Чжуан-цзы, она далека от пресловутого «здорового смысла». Даосский философ требует преодолеть привычный образ счислимого потока с его единством формы и содержания. Он предлагает вообразить материализованным, овеществленным чистое, несчислимое движение. Речь идет не просто о постоянстве изменений, а об уже недоступной рассудочному пониманию истине: чем более изменчив «ком превращений», тем более он постоянен и неподатлив. Полезно привести суждение китайского комментатора Ли Юаньчжо, который пишет по поводу этого пассажа: «Тому, кто прячет в реке или озере, все кажется неизменным. Не знает он, что нет ничего устойчивого, и вот неожиданно теряет. Тому, кто судит по полночи, все кажется преходящим. Не знает он, что ничто не сдвигается ни на волосок».

Дао предстает структурой, а именно самотождественным различием пустотной протяженности. Теперь мы можем конкретизировать некоторые постулаты даосской космогонии, в частности тему рождения мира вещей из первозданного хаоса. Вообще порождение (шэн) объясняется главной функцией реальности — будь то дао, Небо или же Небо и Земля — не только в даосизме, но и во всей китайской традиции. Понятие рождения в широком смысле выступает, очевидно, обозначением процесса самовоспроизведения, редупликации, удвоения и размножения. Однако в таком виде оно допускает весьма различные толкования. Сам Чжуан-цзы не принимает идеи метафизической первопричины вместе с со-

путствующей ей фигурой Творца, создающего мир из ничего (и в этом качестве воплощающего мужской аспект реальности). Даосский философ не видит начала в мировой «сети вещей», для него вещи живут «без корня». Отвергая онтическую реальность как сущность или основу всего сущего, Чжуан-цзы отвергает и идею прямой связи причины и следствия, столь важную в механистическом мирозерцании Запада.

Преодоление каузальной теории творения включает в себя два аспекта. С одной стороны, необходимо мыслить причину и следствие как одно нераздельное целое, но такое целое, которое строится по принципу дополнителности. Причина — действие, следствие — противодействие, реакция на причину. Таковы понятия «воздействия» и «отклика» (гань-инь), которыми традиционно оперировала китайская мысль. В рамках такого рода отношений все является по противоположности. Семя становится тем, что оно есть, благодаря плоду. Аналогичным образом тело и тень, звук и эхо взаимно определяют друг друга, день находит свое завершение в ночи, жизнь — в смерти и т. д. С другой стороны, тот же принцип дополнителности требует признать самодовлеющий характер каждого бытия. Дао как пустота не может ни породить (сотворить), ни уничтожить вещи. Все вещи, говорит Чжуан-цзы, «живут сами по себе». День всегда имеет перед собой ночь, жизнь — смерть. Одно не влечет за собой другого, не устраняет и не порождает его. Или, цитируя Чжуан-цзы, «жизнь не оживляет мертвое, смерть не умерщвляет живое».

Мы вновь убеждаемся, что даосский писатель наследует присущую мифологическому сознанию тенденцию к «сжатию данных опыта», субстантивизации качества, превращению каждого элемента бытия в самодостаточную величину. Архаическое наследие дает о себе знать и в неразличении им начала и продолжения, генезиса и существования. Отсюда вытекает апология жизни в традиционной китайской мысли, которая смешивает в понятии «шэн» жизнь как состояние и жизнь как рождение или творение. Подлинная жизнь оказывается чем-то превосходящим статическую данность «жизни» как логической сущности, неким апофеозом, избытком животворящей силы жизни. И не случайно в «Ицзине» реальность космического потока перемен определяется посредством удвоения понятия жизни, получая значение «животворения живого» (шэн-шэн). Между тем такая

жизнь не может не включать в себя свое отрицание, свою антитезу. И действительно, даосская формула гласит: «Животворящее жизнь — не жизнь».

Жизнь, слитая с порождением, осуществляет себя в само-отдаче, само-преодолении. Даосское понимание жизни наследует архаической символике дара как высшей жизненной ценности (в сущности, только жизнь и может быть даром). Было бы ошибкой думать, что речь идет о передаче чего-то от имущего к неимущему. В соответствии с принципом целостности через афронт дарующий есть символ (именно: тайный опознавательный знак) жизни того, кто принимает. Дар жизни не создает накоплений: к подлинной жизни «ничего нельзя прибавить», утверждает Чжуан-цзы. Напротив, он есть чистая трата, трата без расходования, удостоверяющая присутствие в обыденной жизни верховной жизненной силы. И не будет удивительным узнать, что истинная жизнь является через смерть, что она гнездится в том, кто «отрекся от жизни» и уподобился «остывшему пеплу», а идеальные люди древности, по Чжуан-цзы, «давали и ничего не требовали взамен». В трактате «Гуань Инь-цзы» записано: «Умей прозреть семя духа и долго жить. Умей забыть семя духа и превзойти жизнь». Жить по-даосски и значит жизнь превзойти.

Само-избыточная природа жизни запечатлена в даосской идее родового момента бытия как тождества сохранения и изменения. Это динамический момент нейтрализации противоположных качеств, «небесное равновесие», воплощающее абсолютную полноту и завершенность всякого бытия. И это универсальная причина, ставшая состоянием: апофеоз всепорождающей жизни. Будучи сама определенным качеством, такая «причина» в рамках философии Чжуан-цзы не обязательно должна иметь следствия. Строго говоря, она их и не имеет, поскольку в ней завершаются все вещи, к ней возвращается все сущее. Существует источник, из которого ничего не проистекает, и путь, который никуда не ведет.

Но существует и дым без огня, и шепот без губ, и, согласно одной даосской метафоре, «листья без корней». Ибо речь идет о причине, которая, будучи универсальной средой сопротивления как соответствия и поглощения, в рамках отмеченного выше «реактивного» мирозерцания выступает сама в качестве следствия. Пустота дао — «сама себе корень, сама себе ствол»; она

лишь предоставляет возможность феноменальному миру быть тем, что он есть. Она может стать отправной точкой нового явления, но она не излучает свет, не выражает себя, а, наоборот, поглощает всякий свет и себя скрывает. Даосский мудрец «созерцает возврат» всех вещей. Собирая в себе бытие, причина как состояние, причина-следствие остается совершенно нейтральной, «пресно-безвкусной». Она есть воплощенная слабость, «покой пустоты», женская уступчивость, «бесконечное соответствие» всевозможным переменам, способное, однако, превозмочь любое активное, ограничительное начало. Ее самоотрицательная природа исключает ее субстантивацию; дао ничем не владеет: каждая вещь, как и дао, сама себе причина и следствие. Дао (не-дао) есть принцип самоустранения, в котором каждая вещь «обретает себя», перестав быть собой.

Теперь мы можем точнее определить соотношение двух сторон акта рождения в философии дао: «выделения» (чу) и «созидания» (цзао). Первое понятие связано с представлением о дао как материнском лоне всех вещей; все, что из него выходит, сохраняет имманентную связь с Матерью. Но речь идет и о появлении новых форм. Чжуан-цзы говорит о Переплавщике или Великом Мастере, который «высекает все формы» (но отнюдь не творит их из ничего). Творение в даосизме есть непрерывная формовка, «переплавка» исходного материала — идея, на удивление близкая принятой в модернистском искусстве Запада (достаточно вспомнить сюрреализм) концепции творчества как деформации вещей, обнажающей их неисчерпаемые творческие потенции. Мы привыкли думать, что в мировом круговороте бытия вещи вытесняют друг друга. Между тем у Чжуан-цзы вещи «уступают друг другу» свое место. Они как бы расступаются перед всепокоряющим ритмом космических перемен дао. Но их деформация, их «само-устранение» внушает неведомую идею подлинной жизни.

Уточним теперь и смысл часто употребляемого Чжуан-цзы термина «дай» (опираться, полагаться, зависеть), вызвавшего в последнее время немало споров среди китайских исследователей. Иногда данный термин обозначает причинную связь, и в таких случаях высшей ценностью объявляется «отсутствие опоры». Но даосская спонтанность, как нам уже известно, не является реальностью иррациональной, беспочвенной. Для Чжу-

ан-цзы все вещи «от чего-то зависят», и есть нечто, от чего равно «зависят и жизнь, и смерть». Это «что-то», т. е. совершенная и пустотная целостность бытия, будучи реальностью безусловной, но сугубо вероятностной, делает возможным существование вещей, не являясь их причиной. Чжуан-цзы нацеливает на (или, можно сказать, внушает, подсказывает) идею неразличения «опоры» и «безопорности».

Итак, даосский мудрец не ищет идеальных, умоэри-тельных схем действительности. Он просто «оберегает вещи», вверив все сущее беспредельной открытости бытия. Ибо выше вещей ничего нет (хотя это не значит, что есть только вещи). В даосской литературе так часто приходится сталкиваться с уподоблением реальности «вещи», что нельзя не обратить на него особое внимание.

Как явствует из древних канонов, термин «вещь» (у) первоначально обозначал жертвенное животное, т. е. тот самый символ жизни истинной, который послужил в древнем Китае главной посылкой онтологии дао. Любопытно, что в ранних конфуцианских текстах термин «вещь» почти не встречается. Не потому ли, что Конфуций, предпочитавший умалчивать о делах божественных, еще помнил его священный смысл? Ко времени жизни Чжуан-цзы архаические истоки этого слова были уже основательно забыты, однако оно отнюдь не стало просто собирательным названием внешних предметов. В конфуцианской традиции, например у Мэн-цзы, понятие «вещи» обозначало нечто, принадлежащее в равной мере миру и человеческому сознанию и обладающее моральными качествами; нечто живое и, как некогда живая жертва, связывавшее человека с Небом. Зачастую оно употреблялось просто в значении «другие люди».

Столь широкий спектр значений термина «вещь», в котором отобразился характерный для китайской мысли акцент на преемственности мира и человека, в еще большей степени свойствен даосским текстам. И Лао-цзы, и Чжуан-цзы готовы считать вещью всякое явление окружающего мира. Лао-цзы относит к разряду вещей все, что имеет форму, однако он проводит отчетливую грань между единичными вещами и «всей тьмой» («десятью тысячами») вещей. Последняя в качестве всеобщей природы вещей выступает у него прообразом пустотного динамизма мира, как, например, в сентен-

ции из 16-го чжана «Даодэцзина»: «Вся тьма вещей рождается совместно, я прозреваю в ней возврат». Дао, как «мир в целом», и есть для Лао-цзы «вещь завершенная», вещь *par excellence*, сама Природа вещей, не переходящая в ограниченные формы.

Со своей стороны Чжуан-цзы еще решительнее утверждает и противостояние двух значений — физического и метафизического — понятия вещи, и их преемственность. С одной стороны, он идет дальше Лао-цзы в готовности объективировать вещи. Термин «вещь» систематически употребляется у него для обозначения логических объектов. В его книге появляется и общее определение понятия вещи: все, что имеет «форму, облик, звучание и цвет». С другой стороны, дао у Чжуан-цзы не есть объект среди объектов, оно, по его собственным словам, — «не вещь». Тем не менее поток перемен, существующий безотносительно к отдельным вещам, «нейтрализующий» бытие каждой вещи, не отличается от вещей. Согласно хорошо найденной формуле Чжуан-цзы, динамическая реальность мира «вещит вещи, но не является вещью для вещей». Было бы полезно не пренебрегать в данном случае семантикой слов: действие дао как «вещение вещей» не отвечает метафизическому тезису о несовершенстве или иллюзорности вещей. Скорее в нем воплощена сама «вещная» бытийственность вещей.

В даосизме метафизическое дао (если позволителен такой вводящий в заблуждение термин) не выступает антитезой мира множественного. Так, в книге Чжуан-цзы о Лао-цзы и другом древнедаосском философе, Гуань Инь-цзы, сказано, что они «воздвигли свое учение на неизменном „отсутствии наличия“, взяли за основу Великое Единое» и утверждали, что «в действительности пустота не уничтожает всю тьму вещей». Философское содержание последнего тезиса можно было бы резюмировать следующим образом: нельзя оперировать абстрактным понятием пустоты, отрицающей существование данной вещи, поскольку каждая вещь включает в себя свою противоположность и «несуществование» принадлежит вещам не меньше, чем их «существование». Вещи, как говорит Чжуан-цзы, «таковы» и «не таковы», пустотны и не пустотны, имеют имя и неназываемы. Как сказано у Чжуан-цзы, «имеющее имя и сущность — обитель вещи; не имеющее ни имени, ни сущности — пустота вещи». Впрочем, в «Даодэцзине»

негативная диалектика еще не распространена на онтологическую реальность «всей тьмы вещей», которая отличается — по крайней мере эвристически — от несуществования. Чжуан-цзы делает этот шаг, преодолевая онтологию первичной вещи у Лао-цзы. Во «внешнем» разделе его книги есть пассаж, который читается как размышление по поводу тезиса Лао-цзы о «завершенной» вещи:

Есть ли вещь, существующая прежде Неба и Земли? То, что вещит вещи, не есть вещь. Вещь, возникая, не может существовать прежде вещей. Должна быть еще вещь. И должна быть вещь прежде той вещи. И так без конца (с. 252).

Чжуан-цзы окончательно устраняет метафизический дуализм: для него ничто не превосходит вещи. «Великая пустота» дао имеет одинаковую онтологическую природу с вещами. В перспективе универсального Различия (не-различия) Чжуан-цзы имел в виду именно то, что сказал, когда на расспросы дотошного невежды, желавшего знать, есть ли на свете какая-нибудь ничтожная вещь, в которой нет дао, ответил, что дао есть и в экскрементах. Для Чжуан-цзы нет ничего более отличного от вещей и более «вещного», чем дао. Даосская реальность — это Вещь (не-вещь) в вещи, на которую распространяется не-дуальность вещного бытия, и так далее до бесконечности. Это беспредельный ряд самоотражений, которые хранят одну «Великую Вещь». Так понятие «вещи» снимает оппозицию феноменального и ноуменального, имманентного и трансцендентного, актуального и действительного, не утверждая параллелизма того и другого. Вещь у Чжуан-цзы самовысвобождается не-принципом хаотического единства бытия. Эта вещь — веющая. Она навевает единство более архаическое и безусловное, нежели концептуальное единство означающего и означаемого.

Интересно отметить, как Чжуан-цзы углубляет основные послышки доктрины Лао-цзы вместо того, чтобы их отставить или переформулировать. По существу, он возводит на новый уровень изначальный антитетизм «вещи», которая относится в равной мере к субъективному и объективному, человеческому и космическому. При этом критика понятия «вещи» у Чжуан-цзы, развивающая тему неопределенной «связи не-связи», не отвергает, а, напротив, предполагает все предшествующие смыслы, включая и конфуцианский, и архаический. Новизна Чжуан-цзы заключается, собственно, лишь в ха-

рактуре традиционной смычки внутреннего и внешнего, имманентного и трансцендентного в его философии. Даосский мыслитель утверждает (или, лучше сказать, подсказывает) совершенно безусловное единство того и другого, указывая на их столь же неустранимое различие. Его критический ум не опровергает, а подкрепляет изначально заданный ход мысли. Возможно, это отличие Чжуан-цзы от Лао-цзы и, шире, всей традиции китайской мысли — отличие принципиально нефиксируемое и неуловимое — созвучно самой природе неметафизического различия дао и вещей: чистого различия пустоты как различия подобного, повторения неповторяющегося, универсального присутствия отсутствующего. Различия, предшествующего разделению мирового потока на вещи и совершенно не затрагиваемого бытием вещей. Даосский философ пытается определить его в следующих словах:

То, что вещит вещи, не отграничено от вещей. Однако вещи имеют границы — то, что называют границами вещей. Так, безграничное — это граница, а имеющее границу — безгранично. Говорят: наполнение и опустошение, увеличение и уменьшение. Что есть наполнение и опустошение там — не увеличение и не уменьшение. Начала и концы там — не начала и концы. Собираение и рассеивание там — не соби- рание и не рассеивание (с. 250).

Очередной пример даосского антистетического стиля, «семантической аннигиляции», намекающей на реальность вне дуализма сущности и выражения, знака и означаемого, причины и следствия, внутреннего и внешнего, мысли и слова, безграничного и ограниченного. Но Чжуан-цзы говорит не просто об условности всех границ, но и о неустранимости одной вездесущей Границы — границы бесконечного:

В великом начале было отсутствие. В отсутствии было безымянное. То, откуда появилось единое, было единое, но пребывающее вне форм. В бесформенном было различие. Безусловное, не имеющее промежутка, зовется оно Судьбой (с. 191).

Вводя тему «различия без промежутка», различия между Единым бесформенным и Единым оформленным, Чжуан-цзы ставит метапроблему всей метафизики: укоренение Единого в мире множественного посредством его отрицания. Безграничное, чтобы быть действитель- но безграничным, должно быть ограничено. Конечность дао — залог бесконечности вещей и наоборот. Тем самым, однако, метафизика приходит к своему пределу и исчерпывает себя.

Исторически наблюдаемая метафизика всегда есть форма спецификации мысли. Она делает мысль мыслью о чем-то, сознание — сознанием чего-то. Определяя в мире тот или иной порядок, она создает, по замечанию М. Хайдеггера, «историю бытия», хотя сама является лишь специфическим фазисом мысли и притом неспособным к развитию. Уводя за пределы метафизики, Чжуан-цзы восстанавливает ее предысторию — тот вечный «миф рефлексивной мысли», который учит постижению самотождественности вещей в их самобытной и безусловной природе. В этом мифе противоположности существуют друг для друга не в качестве посылок для синтеза и, строго говоря, не дополняют друг друга (часто отмечаемое ныне сходство даосской «протодиактики» с принципом дополнительности в современной науке остается поверхностным и случайным). Здесь оба члена оппозиции, будучи полностью прозрачны друг для друга и находясь в равновесии, взаимно ликвидируются у порога интеграции, у порога линейной истории; они, скорее, незримо «предлагают себя» друг другу в том, что «уступают друг другу». Это миф недualьности «этого» и «того», опытного и умозрительного, сущности и выражения. Со временем в китайской традиции закрепился соответствующий термин: «не-два», «не-двойственность» (бу эр) вещей².

Недualьная природа реальности — фундаментальная и не имеющая аналогий на Западе черта даосской и, шире, восточной мысли. Но возможна ли бесконечность вещей без их субстантивации? Возможна ли метафизика без понятия бытия как основы всего сущего? Метафизика, отказавшаяся от приписывания словам специфических значений? Отказавшаяся от отказа объективировать трансцендентальное? Метафизика после или, вернее, до всякой метафизики? Ведет ли, наконец, постановка вопроса о пределах метафизики к новой редакции метафизики? Все это вопросы, живо обсуждаемые в современной западной философии, но, пожалуй, из числа тех, которые сами по себе стоят больше любого ответа. Здесь важен не ответ, а самое побуждение к выходу за рамки метафизического рассуждения, препятствующее абсолютизации метафизических систем. Если философия Чжуан-цзы что-нибудь выражает, то именно это побуждение, которое взывает к Бытию в его ненадualьственной всеобщности. Логически речь идет о едином (Го Сян говорил об «утонченном едином»), кото-

рое «не имеет формы», состоянии незываемом, немислимом, лишенном «принципов организации» и недоступном созерцанию. Постигание его требует умения смотреть на мир под знаком сплошного потока перемен, соединяющего полную преемственность с полным разрывом. Оно требует оценивать вещи не по тому, что они есть, а по тому, чем они могут стать. А они — рано или поздно — могут стать всем.

Протометафизика Чжуан-цзы — это образ мира как неиссякаемого фонтана творческой силы, действующей в едином Узле бытия. «Клубы пыли, вьющиеся за дикими скакунами, живые существа овевают друг друга дыханием» — таким видится мир даосскому философу, прозревшему динамическое единство дао. «Превращение» (хуа) принадлежит к числу фундаментальных категорий миропонимания Чжуан-цзы, пронизывающих и связующих все его уровни и области, категорий, превосходящих категориальное деление. Фундаментальное для всей китайской мысли, понятие перемен или превращений, не меньше чем идея первоначала у первых греческих философов, было навеяно не столько эмпирическими наблюдениями, сколько древней мифологией. Но в данном случае мифологема тотальности и неуничтожимости бытия была усвоена в ее динамическом аспекте. Преемственность засвидетельствована и терминологией. Сам термин «хуа», конечно же, был генетически связан с превращениями мифологических героев. Еще примечательнее, что в древнейших записях мифов сотворение мира описывается как «превращение» первого человека (Паньгу или Нюйва) в «десять тысяч вещей». Мы едва ли ошибемся, если скажем, что и смерть Хаоса тоже была его «превращением», давшим жизнь миру. Для даоса весь мир, данный в опыте, есть «превращенное единое».

Несомненно, мифологема «превращения» послужила одним из главных источников философствования Чжуан-цзы. Но мы уже знаем, как велика дистанция, отделяющая мудрость даоса от фольклора (хотя она и не противостоит ему). Персонажи даосского писателя, с радостью ожидающие своего превращения в «печень крысы» и т. п., помимо прочего еще и пародируют метаморфозы мифических героев. Пародировать не значит отвергать. Скорее наоборот: высмеивая черты поверхностные, заботиться о сохранении сущности. «Безумные речи» Чжуан-цзы не есть отречение от обыденного

смысла слов и тем более их многозначности. В частности, Чжуан-цзы по-своему признает запечатленную в понятии превращения-хуа связку естественного и культурного, ибо в китайской традиции оно обозначало не только природные метаморфозы, но и нравственное воспитание. Но как говорить о превращении — о том, что ускользает между слов, что не укладывается в статический опыт и застывшие понятия умозрения? Превращение не может быть зафиксировано; оно зримо только «через зеркало в загадке». Мы можем судить о нем только по его отражениям.

Говорить о бытии как превращении значит говорить о бытии как со-бытии, о смычке разнонаправленных процессов, внеметафизическом соположении универсального и конкретного, всеобщего и единичного. Превращение не может не быть уникальным и потому имманентным бытию вещей; все в мире, согласно Чжуан-цзы, «превращается само по себе». Тем не менее каждое превращение знаменует обновление всей «сети вещей». Все мировое движение, говорит Чжуан-цзы, «держится одним превращением». В свою очередь, Го Сян рисует картину мира, в котором все сущее «в одно мгновение появляется и исчезает одним комом».

Но превращение, чтобы быть самим собой, должно само превращаться; оно есть то, что оно есть, лишь не будучи равным самому себе. Превращение в высшем смысле соответствует у даосского философа «небесному единству», в котором «перемены отставлены прочь»; идеал Чжуан-цзы — «не превращаться в превращениях». В предельной своей развернутости, в перспективе своего самопреодоления метаморфоза у Чжуан-цзы превосходит оппозицию покоя и движения, единого и множественного. Превращение знаменует смену перспективы, но изменяется ли что-нибудь по существу?

Для Чжуан-цзы все есть «одно превращение», т. е. именно сплошное превращение как не-превращение. Чтобы отличить это «одно превращение» от всех опытно воспринимаемых или умопостигаемых изменений и трансформаций, назовем его пресуществованием. Последнее хранимо всеми преобразованиями мира, оберегаемо ими в том смысле, что оно не-отлично от преображений. Пресуществование само есть воплощенная недвойственность и представляет собой бесконечный ряд саморазличия. Ибо если есть только со-бытие, значит, нет ничего, кроме различия. Нет ничего, кроме вселен-

ской «сети вещей без начала». Все есть только монументальный нюанс. «Дубовый лист никогда не лист платана». Но если есть только различие, значит, все подобно. Значит, нет ничего, кроме мистификации различия. Нет ничего, кроме подлинной мистификации подлинного различия...

Взгляд на мир «в свете превращения», всегда нового и всегда уникального, делает ненужными поиски метафизического первопринципа. Мир, лишенный универсального принципа или порядка своего существования, оказывается действительно хаосом. В нем столько миров и порядков, сколько событий в процессе превращения, т. е. бесчисленное множество. Неисчерпаем его творческий потенциал. И неисчерпаема радость даруемой им абсолютной творческой свободы. В 6-й главе своей книги Чжуан-цзы говорит о беспредельной радости «истинных людей древности», понимавших беспредельность превращений в мире:

Люди почитают за необычайное счастье родиться в облике человека. Насколько же радостнее знать, что то, что имеет облик человеческий, претерпит десять тысяч превращений и им не наступит предел! Вот почему мудрец радуется тому, что никогда не потеряется, но пребудет вечно. Если люди ценят достоинства молодости и достоинства старости, достоинства начала и достоинства конца, то не ценить ли тем более то, что связует всю тьму вещей и чем держится каждое превращение? (с. 163).

Откуда все-таки проистекает столь неистовая, столь неподдельно торжествующая радость Чжуан-цзы, которая, признаться, озадачивала и многих китайских его комментаторов? Не должны ли мысли о превращении нас в «плечико насекомого» или «печень крысы» вселять скорее пессимизм и меланхолию? Секрет ликования даосского философа, видимо, в том, что даосское Пресуществование превосходит и посредует наши индивидуальные трансформации и движение всего мира, но посредует то и другое способом афронта — так, что ничтожество каждого отдельного существа *перед* мировым. Всё есть его величие *в* Одном превращении мира. В этом неповторимо-непреходящем Движении мы реально, жизненно едины со всем сущим в необозримой открытости «небесной гармонии».

Итак, даосское превращение (не понятие, не концепция, не идея, не опыт) повинуетя уже известной нам двуединой природе символизма. Оно не совпадает с эмпирически наблюдаемыми изменениями (ни жизнь, ни

смерть ничего не меняют в мудреце, говорит Чжуан-цзы), но оно и не противостоит им: на всех процессах физического мира лежит его отражение. Это «превращение» не допускает и той или иной формы редукционизма: оно стоит на страже полноты бытия и уникальности всякого существования. Оно не позволяет истине стать функцией субъективированного знания, «достоверностью» суждения. Оно утверждает новое как обновление, восполнение, высвобождение внеконцептуальной бесконечности природы. Насколько индивидуально и неповторимо каждое «превращение», настолько оно всеобъемлюще и вездесуще. Каждая метаморфоза есть «самопревращение», неподвластное внешней, субъективной воле. Бессмысленно спрашивать, как и почему все случается. Спрашивающий так никогда не получит ответа. Он никогда не будет знать, «как ему быть». «Что же мне делать и чего не делать? — спрашивает Хэбо, вконец смущенный скептическим отношением своего собеседника к возможностям умозрительного познания. — Что мне отвергать и что принимать? К чему мне стремиться, от чего бежать? Как же мне в конце концов быть?» Дух океана отвечает: «Жизнь вещей — как скачущий конь. Ни малейшего движения без превращения, ни мгновения без перемены. Что делать? Чего не делать? Пусть все превращается само собой!» (с. 217).

Давать всему свершаться, позволять самопревращениям быть тем, что они есть, — и значит жить по даосскому идеалу «недеяния», этой противной всякой учености науке, совершенно безыскусному искусству и идеалу, который ничуть не отличается от действительности. Это значит позволить вещам «быть таковыми самим по себе» (цзы жань), каковы бы они ни были. Но превращение в высшем смысле — реальность универсальная. Жизнь даосского мудреца есть чуткий и точный «отклик» (ин) на всякую метаморфозу. Даосский образ мира — камертон, хор, оркестр, где каждый звук перекликается с эхом, где вещи — и исполнители своих партий, и слушатели, чутко внимающие космической музыке, воспроизводящие ее в себе и непрестанно влекомые ее динамизмом. Где в конце концов нет ни исполнителей, ни слушателей, но и те и другие сливаются в «утонченном единстве самопревращений», единстве отнюдь не субстантивном, не формально-логическом, а как бы функциональном, ситуационном, заданном абсолютным ритмом мировой музыки. Этот ритм — «незапа-

мьятная древность» даосов, даосская предыстория мысли, выступающая незаметным, «забытым», но постоянно присутствующим фоном истории мысли, который посредует все формы опыта.

Го Сян комментирует: «Хотя голоса поют на тысячу ладов, отпущено им единой мерой». И в другом месте еще откровеннее: «Чем больше вещи отличаются друг от друга по форме, тем более они подобны в бытии самом по себе». Постараемся не потерять обе части формулы Го Сяна. Как воплощение творческого события каждая вещь, каждый образ несравненны, уникальны и самоценны. Но все в мире едино в силе превращений, ставящей каждую вещь в бесконечную перспективу «тьмы вещей» или универсальной природы. Самоотождественность вещей в «самопревращении» есть равенство в неравенстве; в нем все сущее уравнивается по его завершению, бытийственной полноте. Бытие «само по себе» — мост от индивидуального бытия к бытию «тьмы вещей». Оно есть всеединство мировой Вещи как символа универсума и универсального символа; незамечаемая основа диалога, безграничная среда посредования, которая не создается ни «мной», ни «другим» и никому не принадлежит, но одна вечно пребывает; вещи сгорают, а «огонь перекидывается дальше»...

Аутентичное бытие — «одинокое превращение». Мы знаем уже, что одинокое здесь — и единичное, и единое. «Отклик» даосского мудреца на перемены мира, как всякий момент творчества, уникален. Но он универсален, как беспредельна сфера творческого события. Оттого неприметность есть главное его свойство. Хотя умение «быть одиноким», — главное достоинство мудрого.

Согласно разъяснениям Го Сяна, истинные метаморфозы принадлежат миру «темного» или «сокровенного» (мин). Термин «мин» уходит корнями в мифологему бездны, пучины, которые поглощают свет и исторгают его. В текстах Чжуан-цзы он еще сохраняет связь с мифологическими сюжетами. Го Сян же вкладывает в него сугубо философское содержание, употребляя его для обозначения символического, «музыкального» акта превращения: мудрец, согласно Го Сяну, «сокровенно проникает множество различий» или «сокровенно превращается вместе с вещами». Разумеется, и самобытность вещей непостижима извне: «вещи сами по себе вещи и потому сокровенны».

В «самопревращении» утверждается вселенская са-

мобытность вещей. Оно предстает контрастным единством противоположного, некоей границей, и разделяющей и связывающей. Уже у Чжуан-цзы упоминается «предел непосредственности вещей». Гораздо полнее тема «предела вещей» разработана в комментариях Го Сяна. Образцовый толкователь Чжуан-цзы говорит о пределе бытия, в котором осуществляется сугубо индивидуальное, но отнюдь не частное, не субъективное естество вещей. Поскольку сила превращений произвольна и находит завершение в пустоте космической причины-следствия, это «сила бессилия». «Принцип имеет высший предел, в котором внутреннее и внешнее исчезают, проникая друг друга... Дао есть не-мощь. Даже дао не может способствовать самообретению. Пока я не обрел себя, я не могу произвольно сделать это. Те, кто обрели себя, снаружи не полагаются на дао, внутри не полагаются на себя, но обретают себя внезапно».

Последнее высказывание подводит к понятию, «внезапности» как принципу мировых превращений. Творческие события случаются «внезапно», поскольку они безусловны, уникальны, довлеют себе; реализуемый в них предел бытия не принадлежит пространству и времени. Однако категорию внезапности у Го Сяна нельзя считать неким диалектическим моментом становления бытия. Ведь «высший предел» потока превращений связывает вещи внидиалектической связью самотождественности в контрастном соположении. Индивидуальное и всеобщее здесь в действительности не определяют друг друга. Они друг друга подразумевают и замещают. Аналогичным образом в «огромном коме» превращений случайность не находится в каком-либо определенном отношении к необходимости. В нем, как мы знаем, нет порядка и закономерностей, и потому в нем нечего познавать и определять. Покой в нем не подготавливает движение; он только увеличивает его вероятность. Чем больше молчит тот или иной инструмент в оркестре «флейты Земли», тем больше у него появляется шансов исполнить свою партию. Однако ж сами понятия «больше» или «меньше» в данном случае — чистейшая условность. Тут вечность не отличается от мига, все «живет одновременно»: все одновременно движется и покоится, молчит и звучит. В мире Чжуан-цзы все происходит «вдруг», совершенно случайно, но — с абсолютной, не оставляющей места сомнению неизбежностью. Что же спрашивать о причинах вещей?

Полутень спросила у Тени: «Раньше ты двигалась, теперь ты остановилась. Раньше ты сидела, теперь ты встала. Откуда такое непостоянство поведения?» Тень ответила: «А может, я поступаю так в зависимости от чего-либо? А может, то, в зависимости от чего я так поступаю, зависит от чего-то еще? А может, я завишу от чешуйки на брюхе змеи или от крыльев цикады? Как знать, почему это так, как знать, почему это не так?» (*Перевод С. Кучеры*)

Странные фантазии, небылицы, балагурство Чжуан-цзы, как ни судить их, являют по крайней мере точный образ его жизненной позиции. Наперекор сонму апологетов Порядка Чжуан-цзы защищает беспорядок (точнее, неопределенный порядок) и возводит его в ранг подлинной творческой стихии. Среди философов он один из немногих, которые учат ценить отсутствующее. Если в его мире все сущее «появляется и исчезает в одно мгновение», то длится в нем именно «постоянное отсутствие наличного» — та неподвластная счислению странная дистанция, которая отделяет сон от пробуждения, но уравнивает один день и «жизнь десяти тысяч поколений». Это разрыв, присутствующий в каждом моменте существования, бездонный темный провал, через который в обжитый и привычный человеческий мир врывается дыхание вечной Жизни. Жить этим разрывом — значит каждый миг умирать и рождаться вновь, испытывая в каждый момент времени произвольную и неудержимую силу бытия. Это значит жить вечным «творческим событием», радостью постоянного, но всегда неожиданного «раскрытия вещей» (кай у), помещающего вещи в свободу безграничного пространства.

Индивидуальная и космическая сила само-творения обозначается в даосской литературе термином «дэ». В древнейших текстах знак «дэ» обозначает экстатическое общение людей с духами и магическую силу заклинаний, его дарующих. Даосская традиция унаследовала первобытное представление о священной Силе, которая одновременно вкоренена вещи и не принадлежит ей. Но осмысление дэ в даосизме подчинено вновь открытой идее символического единства мира. У даосских авторов дэ принимает значение имманентного источника жизни и совершенства вещей, нетождественного и даже противоположного их видимости. Однако у каждой вещи свое дэ, подобно тому как всякая вещь «живет сама по себе». Дэ — предел творческой самореализации вещи, родовой момент ее существования, в котором приводятся к полноте и согласию все ее свойства. Как завершение индивидуального бытия, оно ока-

зывается тождественным Небу. Ибо небесное у Чжуан-цзы, как мы уже могли заметить, соответствует индивидуальному, несравненному, одинокому (ду), а то, что считается человеческим в мире, отпавшем от дао, оказывается всего лишь обычным, обыденным, «стадным» (цюнь). Мудрецу у Чжуан-цзы подобает «в одиночестве претворять в себе небесное». Нетрудно понять, почему Чжуан-цзы ценит все безошибочно-самобытное в человеке. Разве мы сами не ценим своих друзей за их непохожесть на других?

Дэ воплощает универсальную значимость конкретно. Индивидуальность Дэ соответствует высшей гармонии и подлинной жизни — «животворению живого», жизни-дару. Понятия жизни, согласия (хэ) и Дэ не раз отчетливо ставятся даосским писателем в один ряд. Все они — не более чем разные грани «всепроницающего единства» дао. «Вещи рождаются (и живут), обретая единое», — говорит Чжуан-цзы. Как точка пересечения противоположностей, смычка именно крайностей индивидуального и универсального, Дэ именуется Чжуан-цзы «сокровенным», подобно тому как в даосской анти-феномено-логии дао реальность объявляется само-скрывающейся.

Вслед за Лао-цзы Чжуан-цзы иллюстрирует идею «жизненного согласия», сравнивая Дэ с водой. Удачный образ: вода, будучи текучей, подвижной средой, сама себе равна во всех формах и никогда не теряет равновесия. Но Чжуан-цзы говорит не только о «согласии Дэ», но и о том, чтобы «приводить себя к согласию с Дэ». Претворять свое Дэ — значит познавать себя во всем через опыт «другого» и посредством другого. Так даосские послушники вникали в Дэ зверей и птиц для того, чтобы через свою и чужую индивидуальность раскрыть безбрежную цельность природы. Залог этой цельности — сама способность человека к воображаемой имитации, позволяющая ему превзойти свое субъективное «я».

Не будет лишним вновь подчеркнуть, что в даосской философии противоположности не просто сосуществуют, а проникают друг в друга, друг друга «порождая», т. е. утверждая в своей самобытности. Свет рождается в со-кровеннейших глубинах тьмы. Звук растет в пустыне безмолвия. «Смотри, как скрывается незримое, и слушай, как замирает беззвучное, — учит Чжуан-цзы. — Только в сокрытии незримого увидишь свет. Только в

замирании беззвучного услышишь гармонию». Идею совпадения противоположностей именно по их пределу отчетливо формулирует Го Сян: «Принцип имеет высший предел, в котором внешнее и внутреннее исчезают, проникая друг друга. Не бывало еще, чтобы тот, кто странствовал вовне до предела, не пребывал бы в сокровенном единстве с внутренним».

Го Сян также явственно высказывает содержащееся имплицитно в идее «самопревращения» вещей у Чжуан-цзы отрицание творца. Если древний даосский философ говорит о Переплавщике или Учителе, выделяющем все формы, и постоянно спрашивает: «Что делает вещи такими, каковы они есть?», то Го Сян заменяет патетические вопросы Чжуан-цзы недвусмысленным утверждением: «Все рождается само по себе, и нет „я“, рождающего другое. Я не могу породить вещи, вещи не могут породить меня. Я существую сам по себе, другие таковы сами по себе...» Мир сокровенного «самопревращения» вещей — это пустыня вечного безмолвия за пределами личностного метафизического бога; пустыня, бесконечно далекая от феноменального мира, но не отличная от него. Утверждая слитность «начала и конца», совпадение внутреннего и внешнего по их пределу, даосская мысль избегает логических трудностей каузальной теории творения, где абсолютен не может быть ни трансцендентен миру конечного, ибо как причина он связан с ним, ни имманентен этому миру, ибо последний как следствие должен быть вне него. В даосской «сети мира» все сущее «рождается совместно» по законам резонанса, отражения, органического единства. И в ней все — самобытно.

Каузальной теории творения соответствует образ человека самоотчужденного, ущербного, падшего, «рожденного в грехе» и вместе с тем противостоящего миру и обязанного трудиться, воздействовать на природу как внешний объект, возделывая или попирая ее, — не все ли равно? Даосскому мотиву несотворенного хаоса соответствует образ человека цельного, безбрежного, схороненного в мире, как зародыш в утробе матери, и живущего наравне со всем сущим в сосредоточенной праздности «недеяния».

Чжуан-цзы не упускает случая посмеяться над претензиями антропоцентризма. Вспомнить хотя бы рассказ о Плавильном котле мира, где человек вместе со всеми вещами находится на вечной переплавке. Не будет ли

смешон и жалок тот, кто воспротивится неизбежному и станет кричать: «Хочу быть только человеком! Хочу быть только человеком!»? Такого упрянца Великий Переплавщик непременно сочтет дрянным материалом³. Но Чжуан-цзы, как мы уже знаем, не умаляет человека, не низводит его до профанического и самопротиворечивого статуса «разумного животного», как предопределено, кстати, причинной теорией творения. Он не снимает с человека его уникальной ответственности перед миром — возобновлять и утверждать свою принадлежность Небу. Формы культуры призваны поддерживать зияние безграничной перспективы дао-бытия. Человек в даосизме — подлинный властелин мира, хотя и не выказывающий своей власти. Он наделен миссией определять мир, не определяя его.

В даосской традиции мы находим оригинальную попытку найти всеобъемлющее единство «бесформенного» и «мира форм», субъективного и объективного на основе их обоюдного отрицания («обоюдного забвения» или «обоюдной потери» на языке Чжуан-цзы). Отрицания, утверждающего самоценность того и другого. Ибо даосизм не знает свойственных западной традиции крайностей монотеистического обезбоживания природы или пантеистического обожествления ее, сведения человека к трансцендентным принципам или его дегуманизации. Даосская концепция вещной пустоты исключает объективизацию бытия и субъективизацию сознания; она совмещает созерцательный и преобразовательный аспекты человеческого существования. Но это интегральное единство бытия достигается ценой признания неустрашимости вечного Другого, доонтологического «великого предела», превосходящего в акте самоограничения самое «истинно-сущее». У Чжуан-цзы даже немеркнувший свет Пустоты окружен мраком неведомой Границы.

Снимая оппозицию явленного и сокрытого, философия дао представляет опытный мир не следствием, а символическим отражением реальности, в котором та себя открывает, скрывая себя. «Владыка мира — звук, мир — эхо. Владыка мира — образ, человек и все сущее — отражение», — говорит, например, один из ранних комментаторов «Даодэцзина» Янь Цзунь (I в. до н. э.). Эта традиционная формула требует некоторых уточнений. Нельзя отрицать, в частности, что она допускает метафизическое истолкование мира. Однако история философии свидетельствует о том, что метафи-

зика конституировалась на основе логико-грамматического параллелизма и, как особо подчеркивает французский философ Ж. Деррида, фонетической записи устного слова. Ни то ни другое не могло стать главным импульсом размышления в Китае, где иероглифические знаки никогда не теряли своего значения потенциального образа символической перспективы. И мы уже достаточно хорошо знакомы с учением Чжуан-цзы, чтобы исключить отождествление его с метафизической доктриной.

Нельзя думать также, что в даосской философии отражения речь идет о восприятии явлений как негативного слепка реальности, подобного, скажем, перевернутому образу, возникающему в зеркале. Иными словами, речь идет не просто об умении «прочитывать вещи с обратным знаком», как нередко принято в традициях тайного знания. Например, в эзотерической доктрине позднейшего даосизма истинный властелин мира, этот прототип и темный двойник мирского правителя, обращен лицом к северу, тогда как его видимое всем зеркальное отражение смотрит на юг. Подобные толкования могут иметь немаловажную социальную и культурную значимость, но они не проясняют действительной познавательной глубины философии отражения. Взятые сами по себе, они, в сущности, являют стадию разложения символизма, когда символические образы становятся функцией логики, хотя и не порвавшей с архаическими формами мышления.

Между тем Чжуан-цзы сам задал условия постижения символической глубины образов, введя в китайскую традицию понятие «следа» (цзи) подлинного бытия. Понятие это имело в китайской традиции явственные мифологические корни. Достаточно вспомнить древние мифы, герои которых родились после того, как их матери наступили на след великана-первопредка. Нетрудно представить, что в мотиве священных следов, этих «знаков указующих» божественного присутствия, драматизировались оппозиция и преемственность нормативного и обыденного, непреходящего и единичного. Но Чжуан-цзы стоит вне первобытных мифов и на первый взгляд употребляет понятие следа в сугубо негативном смысле. Он заявляет, что тексты канонических книг относятся к живому опыту древних мудрецов так же, как след ноги — к самой ноге, и что поэтому пытаться вникнуть в правду древних, руководствуясь их отчужденными

«следами», — верх глупости. Идеал же даоса характеризуется в одном месте как «возвращение к единству, отсутствие следов»; известна и даосская сентенция: «умеющий ходить не оставляет следов».

Идея «отсутствия следа», несомненно, согласуется с даосской темой само-сокрытия дао. Но, как мы уже знаем, само-сокрытия очевидного. Нельзя не заметить, что Чжуан-цзы отвергает не столько «следы» как таковые, сколько превращение их в объективированную, умопостигаемую сущность, что подразумевает как раз признание существования метафизической реальности. Между тем следов лишены не только «незапамятная древность», но и нечто реально переживаемое, данное всегда в настоящем, то, что «день и ночь сменяется перед нами», т. е. тот мир «видимого и слышимого», к признанию бытийственной полноты которого в конце концов и приходит даосский философ.

Тщательнее осмыслив категорию следа, мы можем прийти к выводу, что понятия «след» и «отсутствие следа» не исключают друг друга. Ведь след и предмет, оставивший его, существуют в разных пространственных и временных измерениях: одно отнюдь не адекватно другому. Иными словами, след становится тем, что он есть, благодаря чему-то без-следному; его ценность как знака — в отсутствии означаемого. Парадокс в том, что только наличие следа делает возможным существование того, что не оставляет следов (не имеет сущности). Удостоверяя реальность как неведомое, след реализует себя в самоустранении. Тем самым понятие следа с необходимостью внушает идею реальности, превосходящей оппозицию присутствия и отсутствия. Таково дао-бытие у Чжуан-цзы — вечно Другое, «то, что никогда не начинало быть», «незапамятная древность», или, заимствуя выражение Э. Левинаса, «прошлое, которое никогда не было настоящим», но — именно поэтому — вечно пребывает. Это реальность, в которой чистая объективность (прах) сходится с чистой имманентностью (светом).

Мы видим теперь, что отрицание даосами параллелизма сущности и явления с необходимостью ставило категорию следа в центр философии дао. Оценить ее место в китайской традиции помогают комментарии Го Сяна, где она приобретает значение мира явленного, противопоставляемого «самоскрывающемуся единству» (мин) всего сущего. Однако данное противопоставление у Го Сяна не имеет ничего общего с оппозицией

феноменального и ноуменального. В свете известной нам идеи «великого предела» бытия оно предстает структурой свободного взаимопроникновения противоположностей. «Сокровенная» реальность и ее «следы» объявляются Го Сяном нераздельными и неслиянными. В акте самоотрицания дао объемлет свои манифестации, но для каждого частного бытия явленное не тождественно скрытому: «Только если смотреть на сокровенное с точки зрения следов, — утверждает Го Сян, — внутреннее и внешнее будут разделены». В любом случае существование «следа» оправдывается существованием чего-то абсолютно без-следного: «то, что делает светлое светлым, есть след того, что делает темное темным». Речь идет не просто о том, что дао едино с вещами, а о том, что предел дао совпадает с пределом вещей.

Философия Го Сяна в равной мере запрещает понятие непостижимой «вещи в себе» и наивное отождествление следа с фиксированным и условным знаком. В комментариях классического толкователя Чжуан-цзы подвижный статус категории следа отобразился в параллельном употреблении трех однорядовых понятий: «то, благодаря чему есть следы» (точнее, «то, благодаря чему следы есть то, что они есть»), «следы» как таковые и «следы, доступные подражанию». Го Сян, как мы помним, категорически отрицал метафизику первоначала. «То, благодаря чему есть следы», означает в его философии имманентный предел самих вещей, их бытийственную полноту. Оно не отделено и от «следа», который, как не единожды подчеркивается в комментариях, остается неизменным атрибутом мудреца, ибо «есть звук — есть и эхо». Однако подлинный след мудрости неуловим для постороннего взора: «у тех, кто пребывает в сокровенном единстве с миром и безукоризненно откликается переменам, следы пропадают для мира». Наконец, «следы, доступные подражанию», соответствуют всем объективированным формам культуры — от правил этикета до письменной традиции.

Три указанных понятия у Го Сяна относятся, очевидно, не к раздельным сущностям, а к разным аспектам одного целого. Вместе они очерчивают как бы два измерения категории следа, соответствующих двум выделенным выше уровням смысла — имплицитного и дискурсивного или двум перспективам созерцания: внешней и внутренней. Первая охватывает мир объективирован-

ных знаков, доступных той или иной метафизической интерпретации. Вторая составляет область, так сказать, прото-знака (не-знака) — неявленного, непрерывно «теряемого» для мира, доонтологического события (хуа), в котором ничего не происходит; абсолютного различения как отличия тождественного, которое делает возможным самое существование смысловых различий, но не определяет их.

Мы должны говорить о неметафизическом характере связи двух этих сфер бытования следа. Их преемственность — это вездесущий Предел, внесущность и внеконцептуальная конечность. Речь идет о Различии в различии, Сне во сне, Круге в круге. Универсальное Различие, схороненное всеми различиями, — вот самоскрывающийся, не имеющий образа Владыка мира, который имманентен миру и правит миром изнутри него самого. Вспомним в этой связи о существовавшей в Китае традиции возводить письмо к вселенскому «узору» (вэнь), «очертаниям морей и рек, следам драконов и змей» (так, в частности, трактовал происхождение письменности средневековый ученый Юй Шинань в начале VII в.).

Должно быть ясно, что прототипом знаков письма и заодно классификационных схем культуры в данном случае выступают не просто те или иные природные образы. Область следа как прото-знака — этого мирового «узора» вещей, космической сетки различий — предстает необозримой перспективой бытия, образом пустоты, пределом всех форм, «речью до слов»; различием без различия, средой взаимоотражений, снимающей оппозиции присутствия и отсутствия, причины и следствия, реальности и иллюзии, субъекта и объекта. Эта перспектива есть также область собственно понимания. Выше уже отмечалось, что мы понимаем какое-либо явление в том смысле, что сознаем одновременно его уникальность и его универсальность. Но мы понимаем, что мы понимаем, лишь соотнося «понятное» с «непонятным». Прото-знак — это не-понятный образ «мира в целом», которым держится всякая система знаков как понятное и понятное. Иначе говоря, он создает саму возможность понимания.

Чтобы составить целостное представление о даосской реальности, нужно соединить мотив следа как незначащего знака, неметафизического различения с мотивом самоотрицательной природы бытия. Пожалуй, мы

могли бы говорить о ней как о темном провале, как о чем-то вроде бездонного горного ущелья (еще одна классическая метафора в даосизме), наполненного бесконечными раскатами эха и беспредельным рядом отражений. Все «видимое и слышимое» в нем окажется не образом «истинно-сущего», а скорее маской самого себя. В этой игре масок ни одна вещь не будет обладать привилегированным статусом.

Очевидно, что философия «следа», подобно аутентичному слову в понимании Чжуан-цзы, не призвана что-либо «выразить» или дать интерпретацию мира. Ее назначение сугубо прагматическое: она указывает на внеконцептуальный, но определяемый непосредственно жизненной практикой людей момент преобразования всех интерпретаций, всеобщий контекст всех категорий. Поэтому даосская правда «бесполезна» — и неисчерпаема в применении.

Таким образом, подлинные истоки философии дао, как и всей китайской мысли, следует искать в области общественной практики человека. Необозримо-пустотная — символическая или познавательная — перспектива знака как «следа» действительно имеет непосредственное отношение к процессу посредования природы и культуры и тем самым — к самоопределению человека через определение границ его существования. В институтах родового строя эта перспектива заявляет о себе, например, в священных знаках, оменах, нуждающихся в интерпретации. Допущение возможности альтернативных решений, однако, сочетается в первобытную эпоху с жесткой регламентацией поведения. Архаический ритуал устанавливает статус всех вещей и все способы переживания реальности как некую единственную и обязательную для всех возможность. У Чжуан-цзы, утверждающего внутреннюю глубину человека и его способность быть самостоятельным перед миром, мы наблюдаем в известном смысле прямо противоположную картину: философия дао исходит из фактов, уже заданных человеку его опытом или культурной традицией, но допускает полную свободу интерпретации, полную волю в бездействии. В этом даосское мирозерцание отличается и от классической науки Запада, которая добивается получения точных выводов из столь же четко сформулированных посылок, размышления или действия. Область следа у Чжуан-цзы — это та самая «сеть вещей», в которой нет первоначала и, следовательно,

нет и не может быть одного-единственного «истинного» определения реальности или смысла.

Философия Чжуан-цзы требует признать безусловный характер культурного наследия, но не позволяет свести его к тому или иному доктринерскому значению, ибо она не пытается свести бытие к первоначалу. Даосский мудрец стоит на страже неисчерпаемого смысла мироздания.

То, что находится вне мира, мудрый оставляет как есть и не обсуждает. То, что находится внутри мира, мудрый обсуждает, но не судит. По поводу занесенных в погодные хроники известий о правлении прежних государей мудрый высказывает суждения, но не вдается в доказательства (с. 143).

Даосизм низводит письменную традицию до статуса вторичного означения, знака космического узора (прото-знака), своего рода «сна во Сне». Однако сходство даосской позиции с трактовкой человеческого творчества как «тени теней» в платоновском идеализме остается чисто внешним. Для Чжуан-цзы маска и прототип равно реальны и техническая деятельность человека не отличается онтологически от действия «небесной природы». Даосская философия следа освобождает человека от бремени догматизма традиции, но делает это для того, чтобы побудить его к активному и критическому усвоению культуры, открытию для себя неограниченного поля смысла.

Даосское мирозерцание делает возможным переоценку культурного наследия без его «разоблачения», без возведения явлений к их мнимым причинам. Тем самым оно обеспечивает жизненный рост культуры. На его основе сложилась идея «великого единства», которое кладет предел всем формам, но делает возможным их существование. Именно эта идея вкупе с понятием универсального «искусства дао» позволила сформироваться традиционному китайскому представлению о «едином истоке» трех учений — конфуцианства, буддизма и даосизма. Интересно, что один и тот же постулат мог оправдывать прямо противоположные оценки культурных явлений. К примеру, представление о реальности как пределе существующих форм позволяло апологетам буддизма в Китае объявлять «варварские» аксессуары чужеземной религии образом подлинного (внутреннего и скрытого) содержания китайской мудрости. Однако в силу того же хода мысли буддизм тоже терял свою значимость как обособленная культурная тради-

ция: все традиционно китайское представало высшим образом буддийского эксцентризма... Так в системе китайского синкретизма каждое учение служило в итоге лишь апологией других учений. А «искусство дао» действительно оказывается, по слову Чжуан-цзы, «бесполезным» — т. е. безграничным и необъективируемым — познавательным измерением культурной традиции и потому необходимым условием ее существования.

Невозможно, наконец, оценить культурную значимость понятия следа, не увидев в нем своеобразного философского комментария к символике пресуществления в ритуале. Эта символика держится идеей взаимобратимости мгновения и вечности в родовом понятии времени как предела становления. «Отклик» мудреца в китайской традиции действен на все времена именно потому, что он «соответствует моменту». Оттого же даосскому мудрецу нет нужды заниматься гаданием. Он живет мгновением, несущим в себе вечность сна. Универсализм ритуально-магического действия влечет за собой отрицание непосредственной связи причины и следствия, что является подлинной основой философии следа как реальности протознака — сверхтекучей, но именно поэтому неуничтожимой. Реальность как «след» в даосизме — это тот самый голос, который звучит, когда смолкают уста.

Говорить о реальности как следе означает, стало быть, говорить о временном характере бытия. Области следа принадлежат все понятия, выражающие экзистенциальный разрыв: ожидание, терпение, беспокойство, доверие, утрата и т. д. В свете временной длительности настоящее переживается в контексте потери и предвосхищения, знаки же получают функцию сокрытия, стирания, помрачения: «перемены дао» принципиально сокровенны. Они исчезают, даже прежде чем обретут зримый образ! У теоретика поэзии IX в. Сыкун Ту мы встречаем примечательное суждение о природе бытия-следа: «Вот подлинный след: воистину, познать его нельзя. Образ идеи только хочет родиться, а превращения уже творят новые чудеса!» Даосский мудрец живет «впереди себя»; он живет экстатической устремленностью в неведомое (даосской «идеей»), которая предвосхищает всякое творчество, но не переходит в его продукты. Недаром в трактате «Хуай Нань-цзы» начало всего сущего описывается как «всеобщее возбуждение, не прорывающееся наружу». Это поистине самозабвенная устремлен-

ность. Внушаемая ею идея Вечного Отсутствия противостоит идеалистическому мотиву воспоминания неизменных образов, которые всегда даны нам как присутствие, как настоящее. Жизненной позиции даосов близка ироническая исповедь чаньского наставника: «Десять лет я не мог вернуться, а теперь забыл, откуда пришел!»

В даосской философии мы имеем дело с образом чистой текучести времени. Иначе говоря, в ней не время является формой развертывания системы понятий (как, например, в гегелевской феноменологии духа), а, наоборот, понятия выражают временную длительность. Даосской концепции вовсе не существует, и даосы говорят «наобум», «просто так», влекомые неизвестно куда их «идеями». Но все их слова — зов одного и того же; зов бесконечно разнообразного, не имеющего логической формы, всеобъемлющего потока «без начала и конца», «без правил и меры». В этом потоке полнейшая анонимность «потерянного следа» и совершенная интимность чистого дыхания сосуществуют вне субъектно-объектного дуализма, вне исключительного метафизического порядка, предreshающего самоотчуждение, «грехопадение» духа в темной и слепой стихии «беспорядка».

Чжуан-цзы не приемлет отстраненности репрезентативного мышления, которое представляет нам вещи. Сами понятия «картина мира», «мировоззрение», «представление» и т. п. применительно к его творчеству, строго говоря, незаконны. Но даосский философ не требует капитуляции мысли. Признавая существование Границы прежде появления самих вещей, он дает пищу работе мысли, неизбежно прокладывающей себе путь через игру оппозиций. Однако текучесть этой границы не позволяет разуму сделать ее предметом рассуждения. Она внушает лишь идею некоего разрыва, перехода, *«переноса этого»* (слова Чжуан-цзы), переноса, свершающегося вне метафизических оппозиций.

В этом пункте даосская философия предстает радикальной переоценкой мифа и его апологией на новом уровне. Исторически наблюдаемый миф устанавливает смысл существования в священных парадигмах, но делает это посредством конкретных образов — дубликатов естественных явлений. Даосская философия принимает смыслополагающую роль мифа, но стремится довести до полного неразличения парадигматическое и обыденное. Даосский «миф» (скорее, миф, вывернутый наизнанку)

утверждает значимость абсолютно неопределенного события и совершенно анонимного сознания. Он есть лишь сам акт облечения смыслом, сообщая только то, что в Начале было Нечто и был Некто (впрочем, даже такое сообщение остается метафорой).

Чжуан-цзы не ищет какой-либо ключевой философии. Для него небеса хранят абсолютное молчание, а боги изрекают «безумные речи». Предонтологическое присутствие дао остается совершенно неопределимым. Даосский философ ставит перед мыслью совершенно особую задачу: «идти обратной дорогой», вернуться к бытию, разучившись дискурсии и риторике «понимания». Рассуждая в стиле Чжуан-цзы: все знают, как реальность выражается; никто не знает, как она скрывается. Не остаются ли на нашу долю только недоуменные вопросы, столь свойственные писательской манере самого Чжуан-цзы и заставляющие его всякий раз заявлять, что с него довольно и он не пойдет дальше? Постараемся не потерять многозначительной двусмысленности подобных деклараций. Это не отказ от мышления вообще, а отказ от определенного типа мышления — именно того, которое ищет ответ на вопрос «что есть..?» В остальном они являют достоверное свидетельство внеконцептуального присутствия Бытия как чистой временности.

Сводя бытие к чистой временности, к повторению уникально-неповторимого, Чжуан-цзы, так сказать, онтологизирует историю. Дао — это история, которой суждено остаться ненаписанной, ибо, как заметил бы сам философ, легко знать вещь, ставшую историей, но трудно знать историю, ставшую вещью. Область истории у Чжуан-цзы составляет дистанция между точкой «одного превращения» и всеобъемлющей сферой «сокровенного круговорота» — столь же подобных, сколь и отличных друг от друга. Благодаря не-дуальности того и другого история в даосской мысли способна сама себя обыгрывать и освобождать от самой себя. Но послушаем, что говорит о генеалогии дао один из персонажей даосского писателя, некая Женщина Юй.

Я восприняла дао от сына Писца, а сын Писца воспринял его от внука Чтеца, внук Чтеца воспринял его от Зорко Смотрящего, Зорко Смотрящий воспринял его от Чуткого Слуха, Чуткий Слух воспринял его от Пребывающего-в-Трудах, Пребывающий-в-Трудах воспринял его от Поющего Песни, Поющий Песни воспринял его от Глубочайшего Мрака, Глубочайший Мрак воспринял его от Безначального (с. 164—165).

Эта причудливая родословная представляет собой откровенную пародию на историю, еще не сбросившую мифические одежды, и, более того, — на сам миф исторической преемственности. Ее персонажи, словно вызванные к жизни детским капризом, самой своей нелепостью указывают на неадекватность формы и содержания в предельной реальности дао. Они сопротивляются любой экзегезе, они смеются над любым толкованием. Но Чжуан-цзы, как всегда, смеется «со смыслом». Ставя своих фантастических персонажей в афронт к привычной исторической последовательности, он напоминает о «возвратном» движении дао и пустотном не-единстве бытия, сквозящем в каждом моменте истории. А пестрый и, казалось бы, совершенно случайный состав героев даосской псевдоистории сообщает о том, что реальность дао рассеяна в бесконечном разнообразии мира и равно доступна в каждом миге существования. И однако та же пестрота вовсе не случайна: она внушает неисповедимую идею «одного превращения» как акта последовательного собирания и восполнения природы. Герои даосской псевдоистории, будучи каждый сам по себе, действительно указывают на генеалогию (без грехопадения) сознания и кружатся в одном хороводе бытия.

Даосскую историчность без истории, очевидно, невозможно перевести в категории линейного развития: идея несуществования различий не позволяет установить различные стадии или степени самого неразличения. Но, облекая все исторические моменты необозримой перспективой посредования, даосская «история как вещь» делает возможной всякую концепцию развития, всякий порядок рассуждения (будучи скрываемой каждым из них). Тем самым она оказывается неформализуемым условием существования традиционных форм, доступных толкованию и перетолкованию. Именно ей мы обязаны тем весьма смущающим западных исследователей фактом, что в китайской литературной традиции предположительно разные формы опыта и даже целые системы мировоззрения выражаются в одних и тех же терминах и фигурах речи. В свете истории как чистой событийности главное значение приобретает не сам текст, а отношение к тексту, точнее, насколько это отношение благоприятствует выходу за рамки субъективистского сознания и раскрытию познавательной глубины образов, насколько оно способствует собиранию (ради вы-

свобождения) бытия. В философии недугальности исторический процесс принимает характер углубления, по определению скрытого, а акт понимания предполагает не пассивную регистрацию наличного, а соучастие в акте «превращения», связующего единичное и всеобщее.

Таким образом, философия дао у Чжуан-цзы предстает оправданием Традиции без догматического традиционализма. Оно оказывается в особенности оправданием столь характерного для китайской культуры сопряжения архивистской книжности, приверженности к знаку ради знака и идеи непосредственной передачи правды вне слов, «от сердца к сердцу». Предстоит еще выяснить, насколько возведенная древним даосом идея истории как «монументального нюанса», воплотилась в исторической судьбе китайской цивилизации.

* * *

Чжуан-цзы считал современное ему общество «погрязшим в скверне». Он находил, что ему «не о чем говорить с миром». Поэтому он говорил так без-умно — то не в меру причудливо, то по-детски наивно. Он говорил так потому, что слова в окружавшем его мире употреблялись не по назначению: они больше не служили явлению истины, они скрывали ее. Сокрытость — таков, по Чжуан-цзы, способ бытия дао с тех пор, как оказалась забытой «незапамятная древность». То, что обыкновенные люди считают сиянием дня, даосскому философу видится потемками; он ищет свет в непроницаемом мраке ночи.

Чжуан-цзы точно указывает, что именно скрывает дао: «малые свершения» (сяо чэн) логической аргументации, превращающие истину в функцию субъективистского или «машинного» знания. Не то, чтобы эти «свершения» были плохи сами по себе. Духовный недуг общества для Чжуан-цзы заключается в самом желании ограничить значение слова в рамках метафизической системы, превратить «след» как формообразующее начало культуры из прото-знака в просто знак. Это означает забвение символической глубины образов: событие, совершенно незаметное для постороннего взора. Между тем смысл слов для Чжуан-цзы всегда наделен двойным дном; слова мерцают смыслом. Понятия у даосского писателя получают жизнь от собственного предела: превращение само должно превратиться, за-

бытье — забыться, раз-ум — стать без-умием и т. д. И даос охраняет это забытое, неразличимое в обыденном словоупотреблении измерение смысла.

«Чжуан-Чжоу и бабочка — тут непременно есть Различие. Вот что такое превращение вещей».

Бесспорно, Чжуан-цзы говорит то, что он говорит. Но мы знаем, что он говорит еще и нечто совсем другое. И чтобы постичь эту бездну другого, нужно быть по крайней мере столь же наивным, как и сам Чжуан-цзы. Попробуем научиться удивляться: зачем так энергично настаивать на том, что понятно даже ребенку? На самом деле Чжуан-цзы говорит о безусловном Различении, которое есть «одно превращение» всего сущего; различии, которое столь же неразлично, как различие между забытьем и за-бытием. Мы знаем, что оно есть, но мы не можем показать его. Отпадение от дао соответствует забвению этого первичного различия неразличаемого. Оно так же незаметно для метафизического мыслителя, как для самоограничивающегося субъекта — его нежелание «знать радость рыб». Будучи принципиально невычленимым, незаметным в обыденном словоупотреблении, оно совершенно бесполезно. Но надо понять полезность бесполезного: без «превращения превращений» ничего не произойдет.

Повторим: главная проблема философии дао Чжуан-цзы не в том, как выражается дао, а в том, как оно скрывается. Ибо у Чжуан-цзы раскрытие дао предстает его сокрытием. Вещи ценятся не за то, что они есть, а за то, что их нет. Слова дороги не за то, что их произносят, а за то, что их проглатывают. Но сфера открытости дао растворяет все «формы выражения» в опыте абсолютной близости к реальности. Открытость — это не суждение о ветре. Это сам ветер. Чистое событие, не скрытое анонимными закономерностями.

Даосский метод — если можно говорить о методе достижения абсолютной свободы — есть именно сокрытие объективированного. Понятие глубины образов играет в нем ключевую роль. Не иллюзорной глубины метафизической мысли, которая противопоставляет сущность выражению, абсолют — конечным вещам, не замечая, что и то и другое равно доступно ей и «ноуменальная реальность» выражима не меньше, чем любой объект. Речь идет о глубине символической, постигаемой внутри самого созерцающего. Для стороннего наблюдателя эта реальность сливается с мраком и отсутствием потому,

что она не идентична наличию, присутствию как таковому. Реальность в даосизме — это тьма творческой бездны превращений, несущей в себе нечто «другое» по отношению к предшествовавшим формам жизни. Ведь творческое воображение в человеке не просто продолжает или домысливает известное ему, а рождает идеи, которые могут ничему не соответствовать в его опыте и знаниях.

Мы можем понять теперь, что отношения учителя и ученика в даосской традиции священны и вечны не в силу догматизма или псевдосемейного деспотизма, а в силу непрозрачности самого знания дао. Более того, учитель призван не столько раскрывать, сколько скрывать правду. Проповедуя «божественное молчание», даосская мысль эстетизирует секрет. Она откликается из вечной потребности человека в тайне.

Прелесть секрета в том, что он останавливает поток бытия и в этом смысле властвует над бытием. Секрет есть подлинный знак власти. Жажда секрета выдает не что иное, как жажду реального. Однако Чжуан-цзы еще и пародирует мотив священный тайны, ибо его мудрец скрывает нечто веками открытое и неутаимое, нечто не принадлежащее только ему. Учитель ничего не может передать ученику, и однако же он совершенно необходим. Поскольку речь идет об «открытии открытого», о коммуникации тайны, быть учеником — труднее и важнее, чем быть учителем. Подлинный учитель для Чжуан-цзы — это само дао, удостоверяемое решительно всем, что есть в мире, но — абсолютно неприметное. Книга Природы вечно открыта, учитель есть повсюду. Нужно только, чтобы ученик нашел своего учителя.

Можно ли определить путь мысли у Чжуан-цзы, если его цель — неопределимое? Мы можем сказать, что он носит характер возврата и представляет движение от суждений о вещах к вещам, от образов бытия к его неисчерпаемой конкретности. Это движение от образов специфицированных к предельно общему образу («образу без образа»), из которого проистекает всякий оформленный образ и всякое частное суждение. Вот почему предлагаемый Чжуан-цзы путь мысли никогда не обманет. Его дао не может не «внушать доверия». Мы можем не знать (и действительно «не знаем» в обычном смысле слова), куда ведет этот путь, но мы не можем сомневаться в том, что наше путешествие не уведет нас в сторону.

Движение к пустотному образу дао есть путь последовательного собирания. Оно собирает воедино глубоко-мысленный разговор и птичий щебет в чистой экспрессии выразительного акта. Оно собирает все значения, не подменяя их мета-значением. Оно стирает различие между мифом и логосом, воображаемым и действительным. Таково напоминающее музыкальную гармонию единство саморазличия вещей, которое было названо выше символическим. Это единство доводит до полного неразличения природное и культурное, факт и артефакт. Пустота флейты и Великого Кома едина, но музыкальный инструмент не тождествен тотальности сущего. Лао-цзы пользуется образами сосуда и здания: хотя и то и другое создано человеческими руками, их употребление зависит от нерукотворной пустоты. Иными словами, вещи различаются функционально, но они едины и равноценны в зиянии Вещи мира.

Интересно проследить, как в даосском «возврате к истоку» преодоление наличного бытия завершается апологией природы на новом уровне. Природа как простая совокупность вещей, физическая масса Земли сама по себе — неправда. В свете пустотного присутствия дао вещи уже не являются тем, чем они кажутся: только дураки или лжецы могут утверждать, что они знают, «кто царь, а кто пастух». Пустота несводима к опытному миру и рациональному знанию. Но философема пустоты «открывает открытое»: она обнажает «обыкновенное» (юн), «непоколебимое» (дин), отсутствующее присутствие бытия.

Подобно Платону, Чжуан-цзы делает философию безмолвной апологией мнения. Его Мудрец «презирает блеск лукавых речей, не держится за самодельную истину, но оставляет все на обычном месте. Это называется жить по сиянию правды». Но если Платон оправдывал язык и мнение посредством родовых понятий, то даосский писатель говорит о единой Вещи мира как до-рефлексивном и совершенно свободном присутствии, дающем бытие. Вещь оправдывается не ее идеей, а ее «обычным местом» — имманентным пределом ее бытия, динамизмом ее «само-превращения». Это означает, что каждая вещь оправдывается в свете «мира как целого».

Философема пустоты не позволяет восторжествовать объективизации природы, извращающей смысл технической деятельности человека. Она наделяет вещи глубиной смысла и собирает их в осмысленное целое. Но да-

осское собирание смысла есть потеря «самодельных истин». «Претворяющий ученость каждый день приобретает. Претворяющий дао каждый день теряет», — говорит Лао-цзы. Даосское требование потери «малых достижений» диалектики определяется законом экономии выражения, сокрытия явленного. Творческое событие уникально не потому, что оно «добавляет нечто новое к уже имеющемуся», а потому, что оно «обращает все вещи в небытие», возвращая все к истоку. Оно предстает именно повторением неповторяемого, чистой тратой как расходования неуничтожимого, своего рода игровым сожжением бытия, в огне которого постоянно высвечивается мрак открытости вещей.

Мы должны, конечно, распространить принцип смыслового перевертывания понятий и на даосское понимание потери. Даос теряет там, где другие приобретают, но, теряя, приобретает воистину. Неизбежная пропажа вещей служит для Чжуан-цзы залогом их вечной сохранности в круге вещи мира. Напротив, творение, созидание оказывается здесь отторжением, утратой, кражей. Даос теряет сотворенный мир ради восстановления несотворенного хаоса. Дао, скрывая и укрывая мир, действительно скрадывает, крадет его. Возможно, теперь мы сможем оценить всю многозначность загадочного пассажа из даосского трактата «Иньфуцзин», где Небо и Земля именуются «грабителями тьмы вещей», вещи — грабителями человека, а человек — грабителем вещей⁴. Мотив космической кражи, очевидно, сообщает о круговороте дао как последовательном сокрытии, обеспечивающем жизнь. В эру «нанесения ущерба дао» человек должен возвращать исконно принадлежащее ему посредством скрывания, кражи. Такое само-скрадывание означает возвращение к внутреннему совершенству бытия в его первозданной целостности, само-уподобление зародышу в материнском чреве и победу над истинным вором — процессом выражения и оформления вещей, оправдываемым словесной диалектикой. «Кто знает бессловесное рассуждение, непроезжий путь? — вопрошает Чжуан-цзы. — Это, если кто-нибудь способен это знать, зовется Небесной Сокровищницей. Добавляй в нее — и она не переполнится, черпай из нее — и она не оскудеет, и неведомо, откуда она возникает. Назовем сие потайным светом» (с. 142).

Перед нами отнюдь не попытка определения онтологической реальности, а указание на «забытое присутст-

вие» бытия, доонтологический Разрыв как условие порождения всякого смысла, в том числе условие порождения самого себя в качестве первичного прото-смысла, условие всех условий. Это досубстантивное состояние — вне творения и уничтожения, но в нем творение неотлично от уничтожения. Рефлексивное мышление «выходит» из него, держится им, но совершенно не затрагивает его, ничего к нему не прибавляет и ничего не отнимает от него. Пытаться постичь его умозрительно — все равно что пытаться понять содержание мысли из описаний физиологической деятельности мозга.

Образы Небесной Сокровищницы или «Поднебесной, заключенной в Поднебесной», символизируют состояние полной открытости, когда «нечего и некуда прятать». Но открытости, скрывающей себя, имеющей границу — этот всегдашний знак тьмы. Чжуан-цзы уточняет: истинный свет — потаенный. О сокрытии света говорит и Лао-цзы. В «Хуай Нань-цзы», где воспроизводится процитированный выше пассаж из Чжуан-цзы, говорится о «свете чистом, как драгоценная яшма». Один из комментаторов Чжуан-цзы, Лю У, ссылаясь на ряд древних текстов, утверждает, что в действительности речь идет о «мерцающем», или «блуждающем», свете. Такое толкование согласуется с даосской темой двусмысленно-трепетной природы символа и взаимоперехода противоположностей, характеризующего «действие дао». Впоследствии в даосской традиции бытовало представление о том, что средоточие мирового движения — Полярная звезда окружена семью «черными солнцами», которые излучали «сокрытый», или «черный», свет. Эти звезды, именовавшиеся «плывущими потемками» и ассоциировавшиеся с женскими божествами, считались воплощением «недеяния»⁵.

В философии Чжуан-цзы незыблемое присутствие Бытия устанавливается в соположении всех образов, в игре света и тьмы. И чем ярче свет, тем глубже тьма. Более того: открытие открытости вещей в дао равнозначно сокрытию самого акта сокрытия. Отрицание должно быть отрицаемо. Великий сон должен быть постигнут как образ великого пробуждения. Двойное отрицание — судьба каждого понятия в даосской философии, в конце концов оказывающегося безыскусным самосвидетельством бытия: «Я знаю радость...»

Так видимый мир оказывается двойным отражением, отражением в зеркале, сном во сне, отголоском эха, не

будучи производным от какой-либо высшей реальности. Даосское же «сияние правды» — двойной тенью, тенью теней, результатом двойного «сокрытия» в даосском смысле этого слова. Мудрый человек, по слову Лао-цзы, «очищает темное зеркало» в себе. Уже первое изречение «Даодэцзина» заканчивается словами: «Сокрой и еще раз сокрой (вариант: „сокровенное сокровенного“): вот врата всего утонченного». В пятом изречении той же книги сказано, что действие реальности «производит еще нечто большее». Сходные высказывания можно обнаружить и у Чжуан-цзы. Приведенный выше совет прозревать свет во мраке и слушать гармонию в тишине поясняется следующей фразой: «Иди глубже и еще глубже, и тогда сможет быть Вещь». В другом месте та же идея передана в понятии «животворящего семени» (цзин): «В животворном стяжай еще более животворное, тогда возвратишься к равенству с Небом». Го Сян, как обычно, дает более развернутую формулу: «Оставь утверждение и отрицание и вновь оставь свое [желание] оставить. Оставляя и снова оставляя, придешь к тому, когда нечего будет оставлять. Тогда, не оставляя, не будет ничего, что бы не было оставлено, а утверждение и отрицание исчезнут сами по себе». Толкование реальности как удвоения того же самого запечатлено в древнедаосских текстах в целом ряде синонимических терминов, выражающих идею дубликации: и, гэн, юй, чу, ю, чун⁶.

Пестрота терминологии в процитированных фразах в очередной раз позволяет ощутить широту даосской «глоссолалии». Но в каждом случае мы имеем дело, несомненно, с единым ходом мысли, в котором принципы сокрытия и удвоения оказываются неразрывно связанными. Единое есть нечто то же самое сверх того же. Реальность постигается в два шага, хотя по видимости разными путями: либо двойным отрицанием, либо удвоением позитивного начала. В действительности перед нами две стороны одного пути. Два его этапа соответствуют отмеченным выше двум уровням эпистемологии Чжуан-цзы: забытию и абсолютному не-знанию (как забытию).

В любом случае перед нами — путь. Перед нами реальность бытийственная, погруженная во время, можно сказать вызревающая во времени. Пытаться узнать о ней загодя — все равно что, по меткому слову Чжуан-цзы, «увидев яйцо, хотеть, чтобы оно кричало пету-

хом». Ее не описывают и не высчитывают, а «взращают» (ян) в себе и потому — оберегают. Даосский философ не единожды заговаривает о своем пути к реальности. Он не поучает и не анализирует. Он говорит языком иносказаний и устами вымышленных персонажей. Обратимся к двум характерным сюжетам такого рода. Главное действующее лицо одного из них — некая даосская наставница, названная просто Женщиной Юй. Ее собеседник — некто Наньбо Цзыкуй, отождествляемый комментаторами с фигурировавшим в прологе Цзыци из Наньго. Что ж, каждому учителю полезно побыть учеником; нет абсолютных учителей и абсолютных учеников. Женщина Юй не считает Наньбо Цзыци созревшим для постижения в тайны дао, но рассказывает ему, как постигал их другой мудрец. Вот ее рассказ:

Я оберегала его, чтобы раскрыть ему истину. Через три дня он смог быть вне Поднебесной. Я снова поберегла его, и через семь дней он смог быть вне вещей. Я снова поберегла его и через девять дней он смог быть вне жизни. После того как он смог быть вне жизни, он стал ясным, как утренняя заря. Став ясным, как утренняя заря, он смог прозреть Одинокое. Прозрев Одинокое, он смог быть вне прошлого и настоящего. Будучи вне прошлого и настоящего, он смог войти туда, где нет жизни и смерти, где убийство не лишает жизни, а рождение ничего к жизни не прибавляет. Он был таков (буквально «такой вещью». — В. М.), что всюду был к месту, везде поспевал, все сознавал погибающим, все сознавал рождающимся. Вот что зовется «быть незыблемым в беспорядке». Быть незыблемым в беспорядке — значит давать всему свершаться среди беспорядка (с. 164).

Женщина Юй не говорит о себе или о том, что должно быть. Она пересказывает чужой опыт и, как часто делают персонажи Чжуан-цзы, ссылается на какую-то традиционную формулу. Детали, надо думать, не случайные: Чжуан-цзы вновь подчеркивает неадекватность словесного описания действительности и культурную значимость своего предприятия как толкования традиции. В остальном рассказ Женщины Юй указывает четыре последовательных этапа на пути к высшему единству дао: преодоление данных опыта, субъектно-объектного дуализма, самосознания и субъективного восприятия времени. Это также путь к предонтологическому знанию «открытости присутствия» бытия и путь последовательной интеграции сознания, превосходящей даже опыт прозрения собственной уникальности во вселенном. Высшая мудрость — знание всеобщей взаимозаменяемости вещей.

Второй текст — тоже своеобразная притча, и дейст-

вуют в ней тоже три персонажа: даосский послушник Ле-цзы, его учитель Ху-цзы и некий колдун по имени Ли Сянь, прославившийся своим даром прорицания. На сей раз Чжуан-цзы пародирует древний мотив ритуальной загадки. Колдун четырежды приходит к Ху-цзы отгадывать воплощаемые тем онтологические состояния. Затем оба в несколько загадочных выражениях сообщают Ле-цзы о смысле происходившего. Вот что они говорят после каждой встречи.

Колдун: Твой учитель омертвел, ему не прожить и десятка дней. Я увидел нечто странное — влажный пепел.

Ху-цзы: Я предстал ему темной массой земли, непостижимой в ее сокровенных переменах. Ему же, верно, привиделось, что жизненной силе во мне прегражден путь.

Колдун: Счастье твоего учителя, что он встретился со мной. Он совсем ожил. Я видел, что жизненные силы в нем свободны.

Ху-цзы: Я предстал ему зиянием Небес. Ни имя, ни сущность в нем не гнездятся, а жизненная сила во мне исходила из пяток. Вот он и увидел, сколь могуча она.

Колдун: Твой учитель в беспорядке, я не мог понять, что с ним происходило.

Ху-цзы: Я предстал ему великой пустотностью, с которой ничто не сравнится. Вот ему и показалось, что жизненные силы во мне неуравновешенны.

Колдун «в замешательстве уходит».

Ху-цзы: Я показал ему свой изначальный образ — каким я был до своего появления. Я предстал перед ним пустым, неосвязаемо-податливым. Неведомо, кто это такой: непонятно, отчего привольно кружится, непонятно, отчего свободно стремится.

Тогда Ле-цзы понял, что еще и не начинал учиться. Он вернулся домой и три года не показывался на людях. Готовил пищу жене, свиней кормил, как людей, к делам был безучастен, отбросил украшения, вернулся к безыскусной простоте. Словно ком земли, одиноко возвышался он, был хаотичен и потому непостижим. Так прожил он до конца дней (с. 172).

Четыре встречи колдуна с даосским наставником отлично иллюстрируют даосскую идею свободных взаимопереходов, онтологической игры «предельно скрытого» и «предельно явленного», но игры, подчиненной, как выясняется, некоей внутренней логике ее развития, насчитывающего четыре этапа: отрицание, утверждение, обоюдное утверждение, обоюдное отрицание. Если перед нами своеобразная формула восхождения к всеединству дао, то параллели ей известны и в других культурах. Так, сходными четырьмя логическими позициями обосновывается доктрина «срединного пути» в буддизме махаяны — схема, пользовавшаяся немалой популярностью в Китае. Не один средневековый комментатор Чжуан-цзы, буддийский и небуддийский, счел рассказ о

встречах колдуна с Ху-цзы местной интерпретацией четырехступенчатой формулы буддизма. Нельзя не видеть и идейной преемственности между восхождением к «истинному предку» у Чжуан-цзы и чаньской идеей просветления как самораскрытия «старого сознания» (лао синь) или знаменитого требования чаньского наставника: «Покажи свой облик, каким он был до появления твоих родителей!»

Метафоры Чжуан-цзы, действительно, «предлагают себя мысли». Но мы привели эти тексты не для того, чтобы искать универсальную концепцию дао, каковой вовсе не существует. Скорее наоборот: они вновь сообщают о множественности форм и путей постижения истины в даосской традиции. Подлинное бытие в даосизме не имеет «единственно верного» определения и не существует вне времени. Постигание дао требует времени, протекает во времени. Это означает, что терпение оказывается главной, неистощимой добродетелью даоса. Быть терпеливым по-даоски — значит уметь верить себя необозримой перспективе бытия, «сохраняя» себя для всеобъемлющей целостности. Терпение — фундаментальная черта жизненной позиции даосов: от всего отказавшись, все приобрести.

Настаивая на конкретном характере воплощения реальности, даосы не впадают в исторический догматизм. Они воспринимают события лишь в их символической значимости — как подсказку реальности. Каждая вещь и, в частности, каждое состояние, которое принимает Ху-цзы, — безусловны и несравненны. Все они — дверь в бесконечность. В мире нет привилегированных образов, звуков или идей. Все в равной мере может способствовать постижению символического единства всего сущего. Абсолютная равноценность образов в их символическом аспекте делает возможным путь к интегральному единству сознания и бытия как последовательному преодолению опыта, но преодолению, имеющему характер собирания и восполнения, как о том сказано в притче о даосе Ху-цзы.

Мудрец, гласит даосская традиция, не терпит ущерба от вещей и не наносит ущерб вещам. Невидимая пропасть, делающая его неуязвимым для «мира людей», непреодолима не просто потому, что он отвергает мир, а потому, что он отвергает самое это отвержение. Тем самым он оказывается способным вместить в себя весь мир и «оберегать» его силой врожденной, сверхличной,

безотчетной интуиции. Он сокрыт в вечном уединении — и «стоит на миру».

Чжуан-цзы не учит знанию каких-то особых фактов. Он учит полной переорганизации сознания и мышления, которая должна обнажить то, что неотъемлемо принадлежит человеку, но в обыденной жизни погребено под грудой людского мудрствования. Такая переорганизация подсказывается уже апологией «забвения», столь противоречащей культу памяти в мире, где вещи ценятся по их полезности. Но для Чжуан-цзы речь идет о том, чтобы забыть непамятуемое и вспомнить незабываемое. Люди, говорит он, «не забывают то, что подлежит забвению, и забывчивы насчет того, что не забывается». Даосская правда есть то «незабвенное забытое», которое присутствует в любом суждении, любой классификации, любой данности опыта.

«Смотреть и не видеть, слушать и не слышать» — дважды говорится в «Даодэцзине». Не будем искать в словах Лао-цзы отвлеченный смысл: для даосов мудрость в том и состоит, чтобы не открывать что-то, никому не известное, а научиться просто смотреть. Научиться видеть, что нечто дается человеку прежде всякого объекта созерцания и что не является фактом, опытом, идеей, объектом. Об истине забвения Чжуан-цзы говорит в метафорической, но как нельзя более уместной для данного случая манере. Философ изъясняется от имени любимого ученика Конфуция Янь Хуэя, беседующего со своим учителем.

«Я отринул тело и отбросил рассудок,— говорит Янь Хуэй.— Уйдя от телесной оболочки и освободившись от знаний, я стал единым с Великим Круговоротом. Вот что такое „пребывать в забытьи“.— «Если ты стал единым, нет места пристрастию. Если ты превращаешься, нет места косности,— замечает Конфуций.— Это ли не мудрость! Я прошу позволения последовать за вами» (с. 169).

Заслуживает внимания еще один диалог на ту же тему. Случайно или нет, в нем участвуют все те же Конфуций и Янь Хуэй, только на сей раз учителю и ученику предписаны отведенные им традицией роли. Конфуций настаивает Янь Хуэя, вознамерившегося стать советником государя (реальный Янь Хуэй, насколько известно, никогда не служил и не хотел служить). Вот заключительная часть их беседы.

Конфуций: Сделай единой свою волю. Слушай не ушами, а сердцем. Слушай не сердцем, а жизненными токами. Пусть уши остановятся на слышимом, а сознание удовлетворится сознаваемым. Пусть жизнен-

ные силы в тебе будут пусты и произвольно откликаются внешним вещам. Только дао собирается в пустоте. Пустота и есть пост разума.

Янь Хуэй: Пока я остаюсь самим собой, я не могу начать это осуществлять. Если бы я смог это осуществить, я бы еще не начал быть Янь Хуэем. Можно ли считать это пустотой?

Конфуций: Именно так. Вот что я тебе скажу: иди на службу к государю и гуляй в его ограде, но не думай о славе. Говори, когда тебя слушают, и молчи, когда тебя не слушают. Не исповедуй принципов, не присваивай себе имен. Поселись навеки в одном доме и предоставь всему быть так, как оно есть, — тогда добьешься успеха. Скрывать свои следы легко, трудно ходить, не касаясь земли. Легко стараться ради человеческого, трудно стараться ради небесного. Все знают, что такое летать при помощи крыльев. Никто не знает, что такое летать без крыльев. Все знают, что такое знать, опираясь на знание. Никто не знает, что такое знать без знания. Вглядишься же в ту пустоту: из пустых покоев исходит чистый свет. Удачу приносит прекращение прекращения. Если не настанет это прекращение, ты будешь мчаться во весь опор, даже если сидишь недвижим. Если зрение и слух будут обращены вовнутрь и пребывать вне рассудочного знания, то к тебе стекутся божества, не говоря уже о людях. Вот что такое превращение тьмы вещей (с. 151).

Как всегда, язык Чжуан-цзы ярок, пластичен и естествен. Но говорит даосский философ не для любителей красного словца и не для тех, кто хотел бы извлечь из его слов абстрактную «идею». Слово Чжуан-цзы обращено к тем, кто терпелив и, главное, готов изменяться сам. Чжуан-цзы говорит о переустройстве сознания, сравнивая его с ритуальной практикой. И это почти не кажется метафорой: в мире, оставленном богами, покой пустоты для даоса предвещает их возвращение. «Пост разума» у Чжуан-цзы — характернейший продукт переосмысления архаического ритуала в древнем Китае: это не обряд, а сама жизнь или, точнее, обряд, которому вернули его исконный смысл: быть образом жизненной полноты.

«Пост разума», согласно Чжуан-цзы, требует, чтобы зрение и слух были обращены вовнутрь и не зависели от воздействия «объектов», разум же был разомкнут и вместо того, чтобы удостоверять в вещах свои законы, предоставил бы всему быть тем, что оно есть. Чжуан-цзы в особенности выступает против стремления сознания к самоизоляции, к противопоставлению себя миру. Во второй главе книги субъективные тенденции систематически обозначаются известным нам термином «чэн» — «достижение», «завершение», «оформление» и т. п. Данный термин входит в примечательное словосочетание «консолидированное сознание», или «завершенный субъект» (чэн синь). Для Чжуан-цзы автоном-

ность «консолидированного сознания» — опасный самообман, и легко видеть почему: эта автономность достигается ценой редукции сознания к абстрактному принципу. Но тезис (как раз свойственный европейской классической философии) о том, что сознание исчерпывает себя в установлении оппозиции объекта и субъекта и одновременно поглощения объекта субъектом, в конечном счете, как уже отмечалось, ведет к самоликвидации последнего. Претензии «консолидированного сознания» стоят у истоков характерного для западного мироощущения мотива негативистской и в исходе своем трагической воли.

Чжуан-цзы признает силу сознающего субъекта, но ставит перед ним задачу не мыслить ее, а дать ей раскрыться. Он обращается к опыту доонтологического единства бытия и мышления. Даосская философия «забытья в пробуждении» отрицает интеллектуальные, физические и психические границы индивида, устанавливаемые «завершенным субъектом». Она является философией субъекта бытийствующего, неотделимого от мира. Она исходит из слитности восприятия и воспринимаемого, мысли и предмета мысли в сознании, лишенном воли к исключительному самоутверждению и тем самым — к самоотрицанию. В даосской традиции просветленное сознание признается «безграничным» (уфан) и потому неопределимым. Речь идет, как мы знаем, не о познании сущностей, а о пробуждении к зиянию Бытия. Открытию открытого. Открытию себя открытому.

Беспредельной сферой интуиции даосского мудреца, ее средой и проводником выступает у Чжуан-цзы «жизненная энергия» (ци). Термин «ци», подобно другим ключевым понятиям даосской традиции, восходит к тотальности мифологического сознания, архаической идее космической преемственности всего сущего и неуничтожимости жизни. Соответственно широк и спектр значений ци: это и испарения, чреватые благодатным дождем (отсюда не единожды встречающееся у Чжуан-цзы выражение «облачное ци»), и воздух, заполняющий все пространство между небом и землей, и ветер, и дыхание. В китайской традиции ци трактуется как единое животворное начало мира, субстрат всего сущего, исток всех форм жизнедеятельности. Чжуан-цзы, в частности, передает словом «ци» понятие «дыхания» Огромного кома, этого ветра «пустого вместилища» мира. В дру-

гом месте он говорит о «едином ци Неба и Земли». Он также разделяет общепринятый в древнем Китае взгляд на возникновение вещей как скопление ци, а их исчезновение — как его рассеивание.

Китайское ци нередко уподобляют эфиру или пневме, но не следует забывать о принципиальных отличиях даосского мирозерцания от натурализма европейской античности. В широком смысле мы имеем дело с наследием древнего представления об ультрафизической силе, неподвластной законам пространственной материи, но наследием, специфическим образом переосмысленным и обретшим новую глубину. Трактую ци в категориях неопределенно общего символа, предстоящего миру, Чжуан-цзы возводит его к пустоте зияния Бытия. Гипостаз всех состояний ци, ци *par excellence* в даосизме — это животворное веяние пустоты. Пустотное ци есть прообраз абсолютного единства мира в пустоте. И этому единству уподобляется даосский мудрец, ему внемлющий. Он не просто микрокосм, дитя мира. Он — дитя совершенной целостности пустоты.

Даосская традиция настаивает на восприятии человеческого организма как единого целого вплоть до неразличения в нем отдельных органов. Человек, преданный дао, внемлет не ушами (а равно видит не глазами, осязает не кожей и т. д.), а «всем существом». Он и чувствует, и думает всем телом, отказываясь использовать органы чувств в какой-либо специфической функции. Образ его заставляет вспомнить слова Рембо о поэте, который «становится провидцем благодаря длительному и продуманному расстройству чувств». В сознании, освобожденном от тирании «завершенного субъекта», все формы опыта равноправны и равноценны. Все органы моего тела, замечает Чжуан-цзы, равно близки мне, среди них нет ни абсолютного «господина», ни абсолютного «слуги», но они взаимно воздействуют друг на друга и друг друга определяют.

Рассмотрим подробнее природу «пустотно-всеобъемного» субъекта. Чжуан-цзы противопоставляет его субъекту «сущностно-ограниченному». Последний есть субъект метафизического мышления, сведенный к интенциональности и отождествляющий себя и внешний мир с определенными сущностями, что, согласно Чжуан-цзы, неизбежно влечет за собой «обремененность» (лэй) сознания вещами. Действительно: субъект, стремящийся к своей самотождественности и частной автономии,

нуждается для самоопределения в объектах и в этом смысле всегда будет зависеть от них. Но он делает объективный мир своей собственной проекцией, т. е. познаваемым, насколько этот субъект прозрачен для себя в своем самосознании, и непознаваемым, насколько субъективистское сознание бессильно преодолеть собственную границу, его формирующую.

Генезис «пустотного» субъекта в даосизме происходит прямо противоположным образом. В данном случае сознание преодолевает наличное бытие и отстраняется от него (тем самым порывая, как и «консолидированный субъект», с младенческой наивностью растворения в мире). Чжуан-цзы описывает этот шаг сознания рядом синонимических терминов, выражающих идею утраты, отбрасывания, отхода. Отчасти эта идея напоминает встречающийся еще у Экхарта и популяризированный в наше время Хайдеггером мотив «оставления» (*Gelassenheit*). Даосский мудрец «оставляет» себя и мир, отнюдь не впадая в нигилизм. Он именно все оставляет на своем месте, всему «дает быть» (и сам дает бытие, подобно тому как прото-знак делает возможным существование знака). Все теряя, он все обретает. Недаром комментатор Му Е называет жизненным идеалом Чжуан-цзы «обретение себя в безумном отбрасывании всего». Речь идет, в сущности, об апологии чистой бытийственности сознания, проявляющейся в способности последнего отстраняться от любого наличного опыта. Но преодоленные вещи оказываются здесь внутри круга расширяющегося сознания.

Не будучи предметным и не имея никакого предмета перед собой, бытийственный субъект у Чжуан-цзы ничего не может «знать». Точнее, он может знать не больше, чем огонь может осветить сам себя. Даосское пробуждение от забвения «начала вещей» не устраняет забытье, а вводит в него, приучает мыслить забытье как не-мыслимую основу мысли. По Чжуан-цзы, мудрец отказывается знать и... все узнает! Именно признание неотступного присутствия незнаемого — этого непроницаемого мрака творческой бездны сознания — является в даосской мысли залогом внутреннего и безусловного сродства человека с миром в забытом присутствии «Потаенного света» природы; сродства, воплощенного в дыхании «единого ци». Не знанию учит Чжуан-цзы, а чуткому проникновению в интимно-неведомое присутствие Бытия,

Философия дао на поверку оказывается, быть может, самым решительным в истории человеческой мысли отрицанием трансцендентной реальности. «Небо» в даосизме, как мы помним, есть нечто сугубо «внутреннее», интравертное, самоскрывающееся в своей конкретности, радикальная имманентность, являющаяся предметом не познания, а «сохранения». Даосское «забытие пробуждения» предстает в конце концов чистой интуицией беспредельного потока жизни. Философ именуется этот внеличный опыт «радостью» (лэ) или «безмятежностью» (тянь). В одном важном тексте он описывает природу людей в виде сочетания (как всегда у него, являющего антиномическое сопряжение), «безмятежности» и «знания». Ибо для него человеческая природа, как и доонтологическое «превращение», внесубстанциональна. «Те, кто в древности распространяли истинный Путь, безмятежностью вскармливали знание. Знание росло, а к делу его не прикладывали — вот что значит знанием вскармливать безмятежность. Когда знание и безмятежность пестуют друг друга и в природе людей складывается разумное согласие — вот гармония дэ, вот истина Пути!» (с. 212).

Мы можем трактовать упоминаемое Чжуан-цзы согласие «знания» и «безмятежности» как контрастное единство рефлексии и жизненной интуиции. Одно связано с другим по известному нам принципу афронта: абсолютная внутренняя отстраненность «пустотного» дао-сознания, недоступная рациональному мышлению, сопоставима лишь с безграничностью его космической интуиции.

Можно говорить о единстве интеллекта и интуиции или апологии интеллектуальной интуиции в даосизме. Последняя, согласно Чжуан-цзы, составляет основу «разумного согласия» в природе людей.

Мы можем также говорить о двух типах парадоксов, конституирующих различные типы субъектов. Парадокс «завершенного» субъекта состоит в том, что его декларация о познаваемости мира оборачивается агностицизмом. Это парадокс меланхолический, поскольку мысль в данном случае бессильна преодолеть ею же самой воздвигнутые барьеры и, более того, утверждает себя в этом бессилии. Человек становится преградой для самого себя. Парадокс «пустотного» субъекта состоит в том, что признание непознаваемости вещей делает возможным их интимное постижение. Это парадокс весе-

лый, поскольку смех знаменует внезапное снятие некоего духовного напряжения.

Внеметафизическое различие (не-дуальность) трансцендентного и имманентного, пустоты и вещей, сознания просветленного и сознания обыденного является центральным и, пожалуй, наиболее загадочным пунктом философии дао. Достаточно сказать, что она не имеет, или по крайней мере не имела до последнего времени, сколько-нибудь заметных аналогий в европейской философии. Современному читателю может показаться странным и даже нелепым даосский тезис о полной взаимозаменяемости «вечной жизни» и «забвения жизни». Мы уже знаем, что язык Чжуан-цзы как нельзя более двусмыслен на этот счет, что философ словно намеренно принижает абсолютное бытие до «кала и мочи», «четырех ног у буйвола» и тому подобных прозаических сторон жизни. И однако же здесь нет ни секрета, ни обмана. Напротив: речь идет об умении доверять природе, о том, чтобы быть до конца искренним по отношению к самому себе. Уместно привести слова К. Юнга, который замечает как раз по поводу даосской традиции: «Китайцы не имеют импульса к насильственному подавлению инстинктов, который истерически раздувает и отравляет нашу духовность. Человек, живущий инстинктами, может освободиться от них, и притом так же естественно, как он жил ими». Жить и «так» и «не-так», и «тем» и «другим» — вот мудрость даоса, который идет «двумя путями» сразу.

Мы знаем уже, что не-желание человека как умение не выбирать между различными точками отношения к миру соответствует самовысвобождению сознания и что этот процесс носит характер последовательного собирания, интеграции различных перспектив оценки вещей и в конечном счете знаменует самовосполнение природы. Предел этого самовосполнения — единство бытия в уникальности каждого его момента. Речь идет о появлении как бы само-различающегося субъекта (не-субъекта), который неопределим, не нуждается в самоопределении и пребывает вне вещей в той же мере, в какой он вовлечен в деятельное соучастие с ними. Чжуан-цзы описывает его формирование в категориях «прекращения», или, точнее, двойного прекращения. Первичное «прекращение» соответствует состоянию, когда мысль спонтанно внимает своему истоку, творческой тьме не-мыслимого в себе. Человек обращает умственный взор

внутри себя: вслушивается в свой собственный слух и созерцает самое созерцание. Так он обретает способность фиксировать появление и исчезновение всех образов в своем восприятии — «все видеть рождающимся, все видеть погибающим» и воспринимать все «выходящим из пустоты». Теперь он сознает себя пребывающим вне потока становления. Он понимает, что «думание ворует ум». Таков смысл совета Чжуан-цзы «сделать единой свою волю». Чжуан-цзы уподобляет просветленного человека новорожденному ребенку, который незаинтересованно, но пристально всматривается в мир, не задерживаясь взглядом на отдельных предметах. Но этот образ — только метафора, не претендующая на сущностное сходство. Ведь даосский мудрец с его опытом безусловной отстраненности от всего сущего бесконечно далек от инфантильной беспечности.

Фиксируя себя в само-отстраненности, «опустошая себя», мудрец у Чжуан-цзы перестает быть кем-то, но обретает незыблемую основу. Его «покой посреди беспорядка» не является самотождественной сущностью; он, как мы уже могли заметить, носит характер опережения и промедления. Живущий в согласии с дао становится «тем, кто еще не начинал быть» и, следовательно, в любой момент уже был. За-быть у даосов означает до-быть.

Но одного лишь усилия само-отстранения, заявляет Чжуан-цзы, недостаточно. Необходимо «прекратить прекращение», «забыть забвение». Уже сама семантика этих девизов подсказывает, что речь идет о естественном завершении единого процесса. Акт прекращения, чтобы стать самим собой, должен быть сам прекращен. В философии дао полнота бытия определяется через двойное отрицание: она превосходит не только свою манифестацию, но и принцип манифестации.

«Прекращение прекращения» — событие совершенно неопределенное, нефиксируемое, не оставляющее «следов» и все же внушаемое бездной забытого, постигаемое с максимальной несомненностью. Оно знаменует возвращение к миру «обычного». Нет оснований полагать, что Чжуан-цзы проповедует состояние транса, соответствующее полному отсутствию образов и мыслей. Едва ли смог бы он тогда создать тот красочный, яркий, бесконечно разнообразный мир, который живет на страницах его книги. Идеальный человек у Чжуан-цзы не останавливает поток сознания. Он сам погружен в

него. Дистанция, устанавливаемая сознанием по отношению к своему содержанию, оказывается потерянной ради стяжания высшей целостности пустоты. Но целостности, всегда данной через досущностный разрыв. Чжуан-цзы описывает реальность в терминах «помраченного света». Он говорит об открытии «ясности рассвета» или «чистого света из пустых покоев». Но в рассказе о даосе Ху-цзы и колдуне Ли Сяне он ведет речь о непроницаемой бездне бытия, вселяющей подлинно священный ужас. Нечто подобное сообщается и в другом фрагменте:

Свет спросил у Небытия: «Вы есть или вас нет?» Свет не получил ответа и взгляделся в его облик: такой помраченный, такой пустой! Целый день смотри на него и не увидишь, слушай — и не услышишь, лови — и не ухватишь (с. 251).

Различие в характеристиках реальности сводится к различию перспектив созерцания. Пустота предстает светом тому, кто смотрит внутрь себя и во всем себя удостоверяет. Она предстает мраком тому, кто взирает извне. Свет и единство предшествуют мраку и разделению: они нерукотворны, тогда как всякое отстранение от них есть результат деятельности ограниченного самосознания. Однако одно не отрицает другого. Толкуя реальность в категориях «отсутствия внеположенного» (у вай), Чжуан-цзы признает и несопоставимость внутреннего и внешнего. Даже бесконечная перспектива космического сознания не отменяет «границы безграничного». В великом пределе бытия абсолютный субъект «помрачен»; он непрозрачен сам для себя — и сам о себе свидетельствует. Пустота мерцает.

Вторичное или абсолютное «прекращение» требует от каждого постичь себя, навечно себя «похоронив». Оно требует полного изменения режима существования. Это не знание о жизни, а сама жизнь. Но, согласно Чжуан-цзы, есть жизнь и Жизнь. Даосский философ «отбрасывает жизнь» и «живет вечно». Он теряет жизнь сотворенную и обретает жизнь нетленную — чистый и ровный свет нерожденного единства пустоты. Мы подходим здесь к глубочайшей тайне в учении даосов — тайне интимно-неведомой «основы» (бэнь, цзун) духовной жизни. Чжуан-цзы говорит в этой связи о «предке» или «учителе» каждого, многозначительно называя их «великими». Этот хвалебный эпитет исторгнут не восторгом самоуничтожения. Если обыкновенный отец или наставник желает видеть своих детей или учеников подобными

себе, то «Великий Предок» и «Великий Учитель» у Чжуан-цзы научают глубине не-желания. Они есть несотворенное бытие каждого, которое становится доступным благодаря усилиям разума и воли, но само внеинтеллектуально и внепсихично; оно — вне имени, «вне сознания» (у синь), «вне человеческих понятий». Будучи само бездейственным и безучастным, оно есть «одно превращение», и всякая мысль является реакцией на него. Им все порождено и все держится, но само оно ничего не рождает и не поддерживает. Это пустыня вселенского одиночества, где звучит многоголосое эхо, но нельзя найти голос, его рождающий. Высказывания даосов о нашем «изначальном облике», который существует «прежде нашего появления» и «прежде наших родителей», — опять-таки только «ложь», метафора. В даосизме человек не являет собой образ Родителя, а хоронит его в себе. Тем не менее слово выбрано Чжуан-цзы не случайно: мы можем не знать своих предков, но мы не можем сомневаться в их существовании. Так же обстоит дело и с Великим Учителем: это не лицо, обучающее определенной доктрине или традиции знания, а внутренний, незримый учитель каждого, который учит первозданной Традиции, лишенной формы, но присутствующей во всех формах культуры.

Верховное единство пустоты предстает имманентной связью различных перспектив сознания в безначальном потоке жизни. Самосущее «я» и его «великий предок» связаны не отношениями тождества на манер пантеистического отождествления божественного и природного и даже не отношениями иерархического порядка. «Нерожденное я» превалирует над ограниченным сознанием лишь потому, что в нем «забыть» доведено до абсолютного завершения; оно есть воплощенное не-обладание, без-силie и высшая ступень открытости зиянию бытия. «Взаимное забыть», о котором говорит Чжуан-цзы, есть взаимная открытость, само-потеря различных перспектив созерцания.

Мы должны мыслить формирование «пустотного» субъекта в даосской мысли как диалог, протекающий внутри безграничного поля опыта. Это диалог сознания «растущего» (ян), все «превосходящего» (чао) и сознания «оберегающего» (шоу) и всему «соответствующего» (ин). Абсолютный субъект у Чжуан-цзы — это и «тот, кто хранит», и «тот, кто храним». Соответственно подлинное бытие в даосизме — это не сущность и не ядро

какого-либо опыта, а предел всех сущностей и опытов, не-сущее средоточие всего сущего. Здесь скрываются подлинные истоки опыта вселенского Одиночества в даосизме. Ведь опыт этот происходит в действительности не из самоизоляции субъективистского эго (которое как раз не замечает своей отгороженности от бытия), а из сознания своей неотъемлемой принадлежности недостижимому «не-я», т. е., по-даосски, в конечном счете своему Великому Предку, данному как тотальность забытья.

«Взаимное забытье» есть событие: уникальная встреча несоединимого, «чудесное совпадение» (мяо ци). Процитированные выше диалоги Конфуция и Янь Хуэя заканчиваются проповедью «превращения». Жизнь в дао и есть «одно превращение», т. е. одно сплошное превращение и не-превращение как символ всех превращений. Это событие знаменует соби́рание небесного и человеческого, божественного и земного, знания и бытия, познания и рождения в целостности Пустоты. Таково содержание «разумного согласия» в природе людей по представлению Чжуан-цзы. Диалог «я хоронящего» и «я схороненного» сообщает о рождении нового человека и о рождении слова в человеке: он делает слова всегда «новыми, как брезжащий рассвет». А притчи Чжуан-цзы и странные беседы его персонажей — искреннее и безыскусное свидетельство безмолвного самодialogа сознания, погруженного в «одно превращение».

Даосская мысль требует признать, что человек — не сущность, а Встреча и что он может быть действительно разным человеком; что в потоке сознания нет субъективного порядка и цена любого мгновенного впечатления — вечность. Открывая себя себе, бытийственное сознание само себя охватывает и оберегает свою целостность. В даосской литературе часто фигурирует образ воды — стихии, которая все в себе содержит и сама во всем содержится. «Пустотный» субъект даосов — это вода в воде, и способ его существования есть, говоря словами чаньского афоризма, «выливание чистой воды в чистую воду». Не менее значителен образ нерожденного огня, пожирающего плоды человеческой работы. Познание для Чжуан-цзы — это добровольное предание себя огню дао, так что у человека, живущего «одним превращением» и непрерывно теряющего в его очистительном огне бrenную жизнь, «сердце подобно мертвому пеплу».

Даосский Путь собирает, охраняя полноту каждого момента бытия. Люди, идущие им, живут наравне со всем живущим: они живут в Одиночестве и дают всему жить. Чжуан-цзы глубоко чужды аскетическое самоумощление, школьный педантизм, гордыня пустынноика, презревшего мир. Он говорит не об уходе от мира, а об искусстве быть в мире, в том числе и даже прежде всего искусстве быть всецело уступчивым господином самого себя и мира. Даосское представление о мудреце, который, будучи отрешенным от всего частного, является универсальной причиной-следствием и в этом смысле направляет движение мира, есть не что иное, как утонченное истолкование традиционного образа мудрого правителя в Китае. Но в даосизме метафизические оппозиции поставлены в беспредельно далекую перспективу посредования, так что прямое противопоставление «воздействия» и «отклика», обладания властью и отсутствия ее оказывается невозможным и бессмысленным.

Даосская Идея недualьности пустоты и вещей в бытийственном сознании хорошо разъяснена в одном из пассажей трактата «Гуань Инь-цзы»: «То, что плывет, — это лодка. Но то, что позволяет всему плыть, — это вода, а не лодка. Понимание идет от разума. Но то, что делает возможным понимание, — это порыв бытия (и), а не разум. Поэтому [истинное сознание] не следует за преходящим, не влечется за уходящим. Так оно может разделить одну основу со всем миром, быть вне прошлого и вне настоящего». Этот фрагмент вновь отсылает нас к даосской «идее» досущностного Пресуществования, которое не является ни опытной, ни умопостигаемой реальностью. Мы думаем без участия этого неведомого «Учителя» каждого из нас и волнуемся просто потому, что волнуемся. И однако же этот истинный субъект не отличается от наших мыслей. Как возможно такое сознание, лишенное субъектной, пространственной и временной маркировки? Кто сознает его? Для Чжуан-цзы вопрос как раз в том, каким образом оно кажется невозможным! Абсолютный субъект — не проблема. Для Чжуан-цзы проблемой является как раз его сокрытие. Ведь пустота бытийственного сознания делает возможным самопознание и все сущее не удостоверяет. Видимый мир для даоса — лучшее свидетельство реальности пустоты. Примечательный фрагмент в книге Чжуан-цзы гласит:

Из величественной неподвижности исходит небесный свет. В излучении небесного света человек опознается как человек, вещи опознаются как вещи. В свершениях человека есть нечто непреходящее. Если появится тот, кто стяжал непреходящее, к нему стекутся люди, ему поможет Небо. Того, к кому стекаются люди, зовут человеком Неба. Того, кому помогает Небо, зовут сыном Неба (с. 256).

Мы можем отождествить упоминаемую в этом отрывке «величественную неподвижность», которая постигается работой человеческого разума, с несотворенным «изначальным обликом» сознания. Эта бездонная основа души есть, по Чжуан-цзы, то несчислимое расстояние, тот незримый свет, в котором «тайно опознается» все сущее. Но это познание вещей в их символическом аспекте есть вовлечение в бытие, собирающее все сущее. В нем собираются вместе люди и Небо. В акте бытийственного познания оказывается собранным воедино весь мир. Значение философы «Небесного света» уточняется метафорой зеркала. Чжуан-цзы наставляет:

Претворяй до конца дарованное Небом, но не старайся обладать этим. Будь пуст и только. У совершенного человека сознание подобно зеркалу: оно не влечется за вещами и не стремится навстречу им; вмещает — и не удерживает их. Вот почему такой человек превозмогает вещи и не терпит урона (с. 172).

Зеркало. Один из ключевых символов даосской традиции. Наилучшая метафора недвойственности абсолютного и обыденного сознания: оно собирает холодную росу, но само не холодно; с его помощью извлекают огонь, но оно не горячо. Даосизм разделяет две универсальные в человеческой культуре тенденции осмысления символики зеркала. Одна из них связана с представлением о зеркале как средстве опознания подлинного образа вещей и отличается дидактической направленностью. Другая исходит из роли зеркала как силы трансформации и тесно соприкасается с магией зеркала. Последняя занимала видное место в позднейшем религиозном даосизме, начиная с гадания и экзорсистерских обрядов и кончая практикой созерцания перед зеркалом, в котором по прошествии определенного промежутка времени подвижнику являлись божества (любопытное буквальное истолкование тезиса Чжуан-цзы о собирании богов в пустоте).

Даосская философия с ее учением о единстве познания и преображения на свой лад совмещает обе тенденции⁷. Для даоса видимый мир есть символическое отражение реальности космического сознания дао, и он

«оберегает» его целостность силой всепроницающей и безотчетной интуиции. «Во сне, в зеркале, в воде существует мир,— сказано в трактате „Гуань Инь-цзы“: — Все, что есть и чего нет там, присутствует здесь, а не там. Вот почему мудрец не отвергает мир, а устраняет знание о нем». Программа даосского автора внешне напоминает суждение Плотина: «Никто не полагает, что вещи, которые появляются в зеркале, действительно существуют, поскольку они проходят, тогда как зеркало остается». Однако за общностью символа скрывается различие между статическим созерцанием неоплатоников и деятельным созерцанием даосов. Если в традициях интеллектуалистской философии Запада зеркальная пустота прочно ассоциировалась с миром нереального и брэнного, а материальное, как зеркало духовного, считалось лишь пассивным отражением, мертвой копией мирового разума, то в даосизме зеркальность отнюдь не была низведена до статуса косного отражения истинно-сущего. В даосской мысли зеркало рассматривалось в его способности не столько отражения, сколько выявления всего, что происходит в мире человека, — внешнем и внутреннем; выявления, которое делает все образы символически равноценными. Сознание, уподобившееся чистому зеркалу, освобождается от житейской и умственной рутины. Каждое явление переживается им с перевозданной свежестью восприятия, каждый миг это зеркальное сознание заново переживает момент рождения мира и испытывает свою неопределенность, каждое мгновение оно решает вопрос жизни и смерти. Пустота зеркала, делающая все равно доступным и недостижимым, выступает в даосизме прообразом пустоты как сферы «Небесного света» — бесформенного, служащего средой опознания форм и неотделимого от них.

Смотреть на все вещи в лучах «Небесного света», постигая их равную реальность и нереальность, — вот высшее прозрение Чжуан-цзы, столь резко отличающее даосскую традицию от западного идеализма⁸. Мудрость Чжуан-цзы — это действительно только способность «заново увидеть вещи», т. е. созерцать все образы по их пределу, что делает восприятие каждого из них неповторимо-насыщенным, но совершенно не отягчающим сознание. Соответственно, порождающей моделью в даосизме выступает не «горный свет», а игра света и тьмы, зеркальность как таковая, не знающая противопоставления истинного и ложного, в конечном счете не знаю-

щая оппозиции формы и отражения, тела и тени. Более того, тень в известном смысле является даже более точным обозначением реальности в даосизме, где она рассматривается как нечто поглощенное, находящееся внутри тела (представляя в этом качестве символическую глубину всех образов). Она соответствует полноте телесной интуиции, охраняемой пустотным сознанием дао. Мудрый, по слову Лао-цзы, «знает белое, оберегает черное». Такая тень действительно невидима, и зеркало дао — темное.

Символика зеркала у Чжуан-цзы имеет еще одно измерение, не очень заметное на первый взгляд, но тем не менее всецело относящееся к жизненной практике человека. Это измерение этическое. Мудрый человек, по Чжуан-цзы, есть то зеркало, в котором каждый человек опознает свой подлинный неведомый образ и которое высветляет природу всех существ. Речь идет не об ограничительном толковании природы, сводимой к добру или злу, к инертной данности или волевому импульсу, а о природе как бытийственной полноте, в которой всеобщее согласие утверждается через признание неповторимой индивидуальности каждого. Кто сказал, что тигры злы от природы? Мудрец, как рассказывается в одной из притч даосского писателя, может сделать тигров мирными и кроткими существами именно потому, что он дает раскрыться их природе. Вместо того чтобы подчинять своей воле других или подчиняться самому, он являет собой зеркало, благодаря которому каждый может узнать себя в себе и примириться с самим собой.

Вслед за Лао-цзы, называвшего абсолютное бытие «матерью мира» и «сокровенной женщиной», в даосской традиции было принято соотносить «теневую» реальность с женственным началом. Путь двойного «сокрытия» понимался как возвращение к «тени теней» — состоянию эмбриона, который в Китае наделяли полом матери. Заметим, что эпитет «чудесное» (мяо), столь охотно прилагавшийся даосскими авторами к дао-бытию, графически состоит из знаков «женщина» и «малое». Даосская апология женственного и культ «нерожденной старейшей матери» в позднейшей религиозной традиции Китая связаны, надо полагать, с преодолением личностного метафизического абсолюта и признанием совпадения трансцендентной реальности и физического мира по их «пределу». Нельзя не указать и на

миссию сверхличного абсолюта «скрывать», «обращать в небытие» вещи, быть силой само-трансформации вещей, что, как показал Э. Нойманн, характерно для восприятия женственного начала в архаической культуре⁹. У Чжуан-цзы встречается упоминание о «матери ци», т. е., очевидно, пустоте, ассоциируемой — особенно в качестве пустоты материнской утробы — с женским аспектом абсолютной реальности¹⁰.

Следовало бы, однако, остерегаться однозначного отождествления дао-бытия с символической женственным. И Лао-цзы, и Чжуан-цзы допускают присутствие в дао мужского аспекта (аспекта сотворения), засвидетельствованного мотивом «формовщика вещей». Женственному в даосизме отдается предпочтение лишь в том смысле, в каком пустота в оппозиции пустоты и наполненности является также абсолютной пустотностью, объемлющей и то и другое. Эту, как говорили даосы, «Сокровенную Женственность» нельзя смешивать с женственностью биологической. Не случайно Чжуан-цзы предпочитает говорить просто о «великом предке» или «отце и матери», как бы выделяя андрогинную природу абсолюта. Цель же даосского пробуждения сознания состоит в том, чтобы обрести свою противоположность, стать и телом и тенью, «и тем и другим».

Любопытно сопоставить даосский идеал стяжания женственного с популярной версией античного мифа о Нарциссе, согласно которой Нарцисс, влюбленный в свое отражение (отождествляемое в данном случае с его сестрой), не соединялся с ним из боязни лишиться своего семени и тем самым — потерять себя в мире смертного и преходящего. Представление о том, что в тени или отражении человека сосредоточена его сексуальная сила и что мужчины или женщины, не отбрасывающие тени, стерильны, никогда не исчезало в Европе и заявляло о себе еще в творчестве немецких романтиков. Напротив, о Лао-цзы и некоторых других даосских мудрецах легенды сообщают, что они сами воспроизводили, дублировали себя посредством «превращений» и притом не отбрасывали тени, поскольку, как считалось, они сами стали бессмертным зародышем, тенью мира. Подобная самодубликация соответствовала обретению сексуальной силы как подлинно космической стихии.

Даосское толкование метафоры зеркальности можно рассматривать как одно из решений дилеммы Нар-

цисса: либо блюсти духовное целомудрие ценой собственной стерильности, либо пренебречь индивидуальным самосознанием и раствориться в родовом теле, анонимной телесности. Выход из этой дилеммы состоит, очевидно, в преодолении дихотомии внутреннего и внешнего. Таков смысл проповедуемой Чжуан-цзы космоизации субъективной жизни, обращения человеческого помысла к тотальности сущего или «сохранения единства промысла». Как метафизическая проблема подобный перекорот сознания означает укоренение бесконечного в конечном. Как проблема культурологическая — интеграцию создаваемой культурой внутренней глубины личности и биологической данности.

Способность «увидеть мир в зеркале» предполагает осознание символической равноценности всех данных опыта — того простого факта, что все образы как внешнего, так и внутреннего мира располагаются в нашем восприятии на одной плоскости. Вещи могут быть объективно разными, Чжуан-цзы и бабочка отличаются друг от друга, но сон и явь, память и мечты, как факты пустотно-бытийственного сознания, равновелики. Речь идет, разумеется, не о подмене действительного воображаемым, не об утрате «чувства реального», грозящего обернуться заурядной шизофренией. Речь идет о поддержании равновесия между воображаемым и действительным; которое возможно лишь там, где есть сознание верховного единства (не-единства), способного опосредовать образы внутреннего и внешнего миров.

Даосский путь космоизации субъекта, высвобождения сознания посредством «уравновешивания» (ци) или нейтрализации всех форм опыта резко расходится с установками спекулятивных систем, ищущих исключительного определения истинно-сущего. В даосизме внешние события предстают символами неопределенного внутреннего опыта, тогда как во втором случае наоборот — определенные идеи или образы становятся привилегированными формами выражения реальности и начинают довлеть над субъектной практикой. Человек оказывается во власти созданных им самим фантомов. Тогда же появляется возможность осуществить «демифологизацию», сорвать «священные покровы» там, где их изначально не было. Но те, кто утверждают, что они знают наверное, «кто царь, а кто пастух», — не просто лжецы или невежды. Они еще и потенциальные сумасшедшие, и притом не в фигуральном, а в самом про-

заическом смысле этого слова. Ибо безоговорочное отождествление себя с тем или иным именем или опытом, а попросту говоря — условно выбранным значением слова, и есть подлинное начало одержимости. Как замечает английский психиатр Р. Д. Лэйнг, «когда кто-нибудь говорит, что он ненастоящий человек или что он мертв, со всей серьезностью выражая в однозначных терминах крайнюю правду его существования, как он переживает ее, — вот это безумие». Иными словами, шизофрения начинается там, где специфицированным образом приписывается особый или даже исключительный онтологический статус.

Одержимости ограниченным мнением Чжуан-цзы противопоставляет покой и беспристрастие мудреца, свободно «вмещающего в себя вещи и не удерживающего их». Человек дао ни с чем не отождествляет себя, и его не преследуют кошмары. Настоящие люди древности, говорит Чжуан-цзы, «спали без снов, пробуждались без тревог». Их «безмятежность» как всепроникающая интуиция распространялась на все формы опыта, будь то бодрствование или сон. Дело не в том, чтобы кем-то или чем-то себя воображать, но и не в том, чтобы вообще ничего не переживать, уподобляясь разве что мертвецу. Главное — уметь переставать себя считать кем-то, уметь «выходить из образа», позволить потоку образов свободно плыть, не спрашивая о его причине и предназначении. Сознание не может быть голым ничто; будучи погруженным во время, оно не может не «превращаться внутри» и «каждодневно обновляться». Но космическое «я», о котором говорит Чжуан-цзы, не зависит от его объективного наполнения. Оно есть «прекращение прекращения», дарующее произвольный покой среди произвольного движения.

Самодовлеющее сознание пустоты — вот исходный опыт Чжуан-цзы, которым держатся все его символы. Оно открывается в тот момент, когда и природа и самосознание перестают быть ответом, и сознание устремляется вовне всех оппозиций, ощущая себя «без опоры», не умея определить или обосновать себя. «Другое и я, форма и тень рождаются вместе и, возвратившись к сокровенному единству, не имеют опоры, — комментирует Го Сян. — Здесь нет воздействия извне, внутри не на что положиться».

Не существуя вне игры оппозиций, даосская пустота никогда не теряет операционного характера. Опустоше-

ние — это и процесс и искусство, предполагающие наличие некоего материала, с которым работают. Дао — это сила не творчества из ничего, а как бы универсальной стилизации действительности, которая делает возможным превращение письма в каллиграфию, образов — в орнамент, звуков — в ритм и мелодию, жеста — в обряд; сила, которая создает (или, точнее, высвобождает) магического двойника действительности, преобразует жизнь в «жизнь поверх жизни».

Не отсюда ли проистекает склонность Чжуан-цзы к изображению мастеровых людей, знающих и любящих свое ремесло? Да и сам творец у Чжуан-цзы — «плавильных дел мастер». Вот один из даосских умельцев: повар правителя царства Лян, который умел разделять туши быков так, что движения его тела и его ножа «никогда не выбивались из музыкального ритма». Этот повар объясняет секрет «искусства дао» в следующих словах:

То, что любит ваш слуга, — это дао, а оно превосходит простое умение. Поначалу, когда я занялся разделкой туш, я видел перед собой только туши быков. Но по прошествии трех лет я больше не видел быков. Ныне я полагаюсь на божественное соприкосновение и не смотрю глазами. Я перестал следить за собой рассудком и даю превратиться божественному желанию. Вверяясь мудрости Небес, я веду нож через пустоты и полости, следуя безусловному и непреложному, и никогда не наталкиваюсь на мышцы или сухожилия, не говоря уже о костях. Хороший повар меняет нож раз в год — потому что он режет. Обыкновенный повар меняет нож каждый месяц — потому что он рубит. Я же пользуюсь своим ножом уже девятнадцать лет, и хотя разделал им тысячи туш, его лезвие как будто только что сошло с точильного камня. Ведь в сочленениях туши всегда есть промежуток, а лезвие моего ножа не имеет толщины. Когда же не имеющее толщины вводишь в промежуток, то лезвию с избытком хватает места, где погулять. Вот почему даже после девятнадцати лет мой нож выглядит настолько новым, будто он только что сошел с точильного камня. Однако, когда я подхожу к сложному сочленению, я собираю воедино все свое внимание. Пристально глядя в это место, я медлю, с необычайным тщанием веду нож, пока туша вдруг не распадется сама, словно ком земли рушится на землю. Тогда я вынимаю нож, некоторое время стою с довольным видом, наслаждаюсь делом рук своих, а потом вытираю нож и кладу его на место (с. 147).

Наверное, в древней, да и не только в древней, литературе немного сыщется примеров столь вдумчивого и осмысленного описания труда Мастера, тем более представителя презренной профессии (недаром благородному мужу, по слову Мэн-цзы, полагалось «держаться вдали от кухни»). Еще более странно то, что исповедь мясника призвана иллюстрировать не что

иное, как искусство «взращивания жизни». Но, как заметил бы по этому поводу Чжуан-цзы, мы не можем поручиться, что почитаемое нами за жизнь воистину является жизнью, а то, что кажется нам смертью, есть подлинная смерть. Зато не приходится сомневаться в том, что рассказ повара являет искусную комбинацию символов, рожденных размышлением и к размышлению зовущих.

Устами «любителя дао» Чжуан-цзы рассказывает о «божественной встрече» (в переводе «соприкосновение») открытого с открытым в зиянии Бытия. В этой встрече нож и рассекаемая им туша взаимно исчезают друг для друга в беспредельном континууме ритмизированной пустоты. «Не имеющий толщины» нож повара — символ этой пустоты как бесконечно малого расстояния. И прообразом той же пустоты, но на сей раз как бы бесконечно большого расстояния, предстает разделяемая туша, сведенная к одному «промежутку». Нож и туша являют образ пустоты в пустоте; они вовлечены в отношения «обоюдного соответствия» — отношения абсолютно свободного и безусловного обмена, подобно тому как в даосском видении мира «живые существа проникают друг друга дыханием». Они высветляют друг в друге свое истинное бытие, позволяют опознать землю как Землю. Но они лишь взаимно выявляют свое отсутствие. Перестав быть объектами, они оба растворяются в событии «самопревращения» как сокрытии зримых фигур, в чистом различии как различии тождественного, чистой трате как потери отсутствующего. Нож повара повинует не расчету, не правилу, а неформализуемой, подлинно музыкальной логике ритмической паузы. Устраняя тело как образ и идею, тело как объект, он действует внутри теневого космического тела, не имеющего анатомии, вполне пустотного. Магическая сила каждой вещи проистекает из ее причастности к этому всеобъемному двойнику. Видимые знаки разрешаются в орфическом рассеивании тела, подобно рассеиванию звуков музыки в соответствии с ее целокупным ритмом. «Консолидированный субъект» уступает место несотворенному человеку, Адаму в раю, настолько чистому и открытому миру, что он как бы лишен кожи и «дышит из пяток» — т. е. «всем телом». Физическое тело здесь растворяется, как «земля рушится на землю».

В действиях героя даосской притчи, без видимых

усилий, неуловимым движением вечно острого ножа рассекающего огромные туши, есть что-то от магического искусства. Чжуан-цзы, заметим, неоднократно и не без симпатии заговаривает о магах. Однако нетрудно увидеть различия между традиционной магией и «искусством дао». Обыкновенный маг пользуется определенным объектом, чтобы воздействовать на столь же определенный объект: он выставляет фигурку дракона и вызывает дождь, натирается снадобьем и делает свое тело неуязвимым для стрел и копий. Сам Чжуан-цзы не преминул отметить, что даже тот, кто умеет летать верхом на ветре, все же «нуждается в какой-то опоре». В этих словах не обязательно видеть отвержение традиционной магии и ее чудес. Мы знаем, что для Чжуан-цзы каждая вещь «чем-то держится». Но каждое бытие безусловно, и даос «лétает без крыльев». Даосский мудрец умеет видеть в каждой вещи ключ к бескрайней силе абсолютного ритма бытия. Несомненно, этой силой и обусловлена символическая эффективность образов, заявляющая о себе в той или иной стилизации формы. «Искусство дао» предстает как бы философической апологией магии, своего рода наукой магии или магической наукой.

Фольклорную магию и даосскую мудрость объединяет то, что обе они являют собой некое умение, искусство, в некотором роде даже практическое мастерство. Однако в китайской традиции различие между ними четко обозначено как различие между «искусством деяния», т. е. искусством манипуляции объектами, и «недеянием» — умением схоронить вещи в пустотной силе бытия. О превосходстве «искусства дао» над магической практикой свидетельствует уже притча о Ху-цзы и колдуне Ли Сяне. Примечательно, однако, что в позднейшей китайской литературе понятие «дао» часто обозначает разного рода магические искусства, а термин «хуа» — те или иные магические превращения. Искусство дао никогда не теряло в Китае значения своеобразного обоснования магии, равно как и всех прочих искусств и наук и всей жизненной практики человека.

Ибо Чжуан-цзы, очевидно, не шутит, когда говорит о практикуемом его поваром искусстве «взрачивания жизни». Сказать, что рассказ повара являет искусную комбинацию символов, значит сказать, что его слова указывают не на объекты, а на некое состояние — подлинную жизнь как причину-следствие, бездну пустоты,

родовой момент бытия. В работе мясника воплощена сама жизнь духа, или чистое дыхание жизни в пустотном дао-теле. А вне тела дыхания нет и быть не может. Притча о поваре лишний раз подтверждает, что высшей ценностью для Чжуан-цзы является не знание, а сама жизнь — та самая жизнь, которая постигается через «потерю» жизни конечной; та самая жизнь — знакомая и загадочная, — к которой нельзя ничего прибавить и от которой ничего нельзя отнять.

Если после всего сказанного исповедь мясника покажется кому-то слишком мрачной, можно указать на другой вариант того же рассказа о творческой Встрече духа. Его герой — мастер по вырезанию рам для колоколов, которой говорит о себе, что перед работой обязательно «постится, чтобы привести к покою сердце», и в конце концов «забывает, что у него есть тело с руками и ногами». Тогда он отправляется в лес подыскивать подходящее дерево: «Я нахожу дерево, от природы наделенное совершенством формы, — говорит мастер, — и прозреваю в нем законченную раму. Только после этого я прикладываю к нему руку, иначе я за дело не берусь. Небесным в себе я соединяюсь с небесным и сосредоточенностью духа все свершаю» (с. 231).

Рассказ этого умельца много разъясняет в определении действия реальности по Чжуан-цзы: «вещить вещи, но не быть вещью для вещей». Он показывает, что «вещить вещи» — значит быть «тем, что еще не начало быть»; что творчество есть воистину акт самовосполнения, внушающий неведомое и все же не подлежащее сомнению «совершенство формы». Творчество заставляет нас становиться такими, какими мы «еще никогда не бывали» и какими должны быть.

Даосское «не-деяние» не стесняет вещи, а возвращает вещам их небесный простор. Оно оказывается дорогой к неведомой Встрече, происходящей за пределами «раз-умения» и все же в самом сердце человеческой жизни. Эта встреча — не факт, и не сущность, но без нее ничего не свершается. Она вне знаков и форм, но без нее все формы и знаки пусты и бессмысленны. Из сокровенных глубин человеческого духа и все же являя состояние полной открытости, она освещает всю жизнь человека. Оставаясь вечно вне-творения, «за бытием», она подвигает человека на всякое творчество. Ибо ценно не пробуждение, а желание пробудиться.

Чжуан-цзы учит видеть мир «через зеркало в загадке». И открывать радость в загадке зеркала, высвечивающего несказанную полноту природы. Его философия двойной потери устанавливает не-различие между тем, что вещи «не-есть», и тем, чем они «не могут не быть». Иначе говоря, даосский философ провозглашает непреложным законом существования вещей их свободу не быть чем-то. Таков же и человек: благодаря «пусту разума» он может постичь, что ничего в нем не имеет некоей абсолютной необходимости быть, но что он может быть каким угодно.

Для Чжуан-цзы ни манифестация, ни принцип манифестации не оправдывают реальности. Физическое увещье может оказаться знаком полноты духовной. Все на свете — различие, маскирующее Различие различия; маска безусловно явленного, след бесследного, зов беззаветного. Уже в нашем веке поэт Вэнь Идо назвал даосского философа «певцом священной тоски на чужбине, зовущим возвратиться в родной дом». Красивое и точное определение, если только не вчитывать в него нотки романтической патетики. Ибо дом Чжуан-цзы не в недосыгаемом далеке, а в каждом моменте существования — там, где сущее оказывается соответствующим тому, что «еще не начинало быть»; где человек, если принять во внимание семантику используемого в данном случае Чжуан-цзы термина «фу», сходится со своим неведомым двойником, как две половины одной печати; где часы человеческого сердца вдруг совпадают с часами Небесными. Это неожиданное совпадение — оборотная сторона даосского понятия реальности как до-бытийственного Различения.

Речи Чжуан-цзы исполнены зова пустотной силы бытия.

Мы знаем теперь, что эти речи «отсылают» к динамизму Великого Единого (не-единого) и должны производить эффект от сказанного к несказанному, от слова к неназываемой предельности. Такова только что приведенная история об искусном поваре. Подобно тому как в даосском прозрении сущность и знак «скрываются в сокровитности самоочевидного», тают в необозримой перспективе дао, обыденное значение слов в даосской притче чревато смыслом иного, символического уровня. Однако этот смысл несводим к логической схеме и недо-

ступен формализации. Речь идет не о подмене одного специфического значения другим столь же специфическим. Слова здесь обретают безусловную значимость, они не могут быть изъяты или заменены именно потому, что в притчах даосского писателя устанавливается неразличение «буквального» и «переносного» смыслов; два этих смысловых ряда у Чжуан-цзы взаимно определяют и высвобождают друг друга.

Стремление Чжуан-цзы путем устранения зримых фигур открыть в речи ее бытийственное дно, сообщить словам символический «избыток смысла» характерно для поэтического отношения к слову. Даосская поэтика слова вошла в плоть и кровь эстетической традиции Китая и вдохновляла все поколения китайских поэтов. «Из многого взяв немного», воспользуемся стихотворением поэта VI в. Юй Синя, хорошо иллюстрирующим плодотворность даосского мышления для поэтического слова в Китае.

Я всю жизнь мечтал получить знатный титул с уделом,
Но в полночную пору я застигнут неожиданной печалью.
Звуки циня плывут, наполняя покой дома,
Изголовье постели завалено связками книг.
Пусть во сне я привижусь себе мотыльком —
Все ж не быть никогда мне таким, как Чжуан Чжоу.
Луна на ущербе — как народившийся месяц.
Новая осень — будто бы старая осень.
Слезы росы ожерельем жемчужин блещут.
Светлячки на ветру разлетаются брызгами искр.
«Радуйся Небу, и тогда ты познаешь Судьбу».
Но когда я смогу быть без этой печали?

Начальные строки стихотворения вводят традиционную даосскую тему разочарования (скажем пока так) в предписываемых конфуцианством «возвышенных помыслах» о славе государственного мужа или блестящего ученого, причем даосский колорит настроения поэта подчеркивается далее аллюзией на притчу Чжуан-цзы. Соблазнительно думать, что декларируемая Юй Синем его причастность к древнему мудрецу — не просто дань традиционной этикетности, а недостижимость Чжуан-цзы для него — не просто дань традиционному этикету, но и то, и другое является в совокупности выражением нераздельности и неслиянности вещей в бытийственной пустоте дао-вещи. «Я» и «другие», Чжуан-цзы и бабочка никогда не сольются в одно. Но они равны и едины в своей принадлежности процессу «самопревращения» как собирания.

Далее мы действительно встречаем развитие темы недуральности бытия. Открытие «невероятного» и неопределенного (Юй Синь говорит «как-будто») совпадения начала и конца, старого и нового указывает на познавательную глубину образов и происходящее в ней «взаимное забытие» оппозиций. Юй Синь обнажает эту глубину посредством распространенного в средневековой китайской поэзии приема: фиктивного отрицания реального факта. Прошрое и настоящее предстают не тождественными, но и не отличными друг от друга. Воссоздается вечное несовпадение «следа» и «бесследного», характеризующее чистую временность. Перед нами образ имманентного самопревращения вещей времени как «протекающей вечности», как всевременности. За видимостью постоянства скрывается опыт непрерывного обновления — ситуация в известном смысле прямо противоположная мировосприятию в технократической цивилизации с ее скукой вечного повторения несмотря на постоянные внешние перемены. В неуловимой связи времен, открывшейся поэту через сокрытие видимых образов, опыт их взаимоотражения, звучит опыт человека, пробудившегося к вечному покою через познание высшей правды: стать самим собой — значит себя схоронить. В ней звучит голос расколотого и все же утверждающего высшее единство сознания, в котором явленное становится тайным, а тайное явленным.

Две следующие строки сообщают новую глубину намеченному ранее контрастному единству явленного и скрытого. «Жемчужное ожерелье~ слез росы» заставляет вспомнить популярное в буддизме описание мира как сверкающего на солнце ожерелья, в котором каждая бусинка отражает в себе все прочие. Так буддисты поясняли не совсем чуждые даосизму с его метафорой «раскинутой сети» вещей кардинальные идеи своей доктрины: пустотность дхарм, зависимый характер существования, целостность мира в пустоте. Используемый Юй Сином образ выступает, очевидно, символом такой целостности, присутствующей в феноменальной данности мира. О том же сообщает фраза о летающих светлячках. Их быстрый полет напоминает о быстротечности превращений «тьмы вещей», а их огоньки тем ярче, чем плотнее и непроницаемое окружающая их ночная мгла. Все стихотворение пронизано ощущением вездесущего, почти физически осязаемого присутствия вечности в мимолетном, неизъяснимого единства пре-

дельно близкого и чисто импрессионистского (звуки музыки, блеск росы, искры светлячков) и безмолвия невыблемого, безбрежного покоя.

Концовка стихотворения, где поэт обращает взор в себя, представляет особый интерес. Как часто бывает в китайской поэзии, она как бы резюмирует лирическое настроение поэта. В традициях классической поэзии Китая она есть также аллюзия, намек на архетипический прецедент, который сообщает смысл бытию поэта, но не лишая его индивидуальности; а, наоборот, утверждая ее. Юй Синь имеет в виду фразу из «Ицзина», в которой говорится о том, что благородный муж «радуется Небу, знает Судьбу и оттого не ведает печали». Однако он противопоставляет себя безмятежности идеального человека древности и стоящей за ним дидактической традиции — факт, лишний раз напоминающий о том, что и радость и печаль Юй Синя нужно считать частью его самобытного поэтического мироощущения. Более того, доминирующее в стихотворении чувство печали, можно сказать, определяет лицо всей китайской лирики. Неизбывное и беспричинное, оно превосходит все другие чувства. Чтобы увидеть его исток, нужно вспомнить, что даосский покой пустоты предполагает степень отстраненности, недостижимую для рассудочного мышления. Даосское видение соответствует абсолютно покойному созерцанию самого семени движения мира, созерцанию жизни вещей как абсолютно быстротечного и мимолетного. И печаль, внезапно открывшаяся Юй Синю, сопоставима с тем, что Хайдеггер называл «болью слова» — неизлечимой поэтической болью, сопутствующей сознанию ненужности представлять вещи обычными именами, ведь все сказанное — только метафора. Эта боль — неизбежная спутница внутренней отрешенности от ограниченных форм жизни. Но онтологическая «боль слова», согласно Хайдеггеру, предполагает нерасторжимое единство радости и печали. Человек печален, отстраняясь от мира и созерцая близкое как бы издалека. И он испытывает радость, открывая в отстраненности высшее единство и прозревая далекое в близком. В поэтическом сознании, пишет Хайдеггер, «печаль и радость играючи переходят друг в друга. Но сама игра, которая делает их созвучными в том, что позволяет далекому быть близким и близкому далеким, есть боль».

В даосизме, как мы помним, «потеря» мира озна-

чает безоговорочное принятие его, и даосам были хорошо знакомы вечное соседство и прихотливая игра двух противоположных точек отношения к миру. «Радость Неба» у Юй Синя — это открытие благодаря бытийствующему, намекающему слову единства мира, тот безудержный восторг познания собственной бесконечности, который побудил одного чаньского наставника воскликнуть: «Раскаты моего смеха потрясают Небо и Землю!» Но радость «небесного единства» несет в себе печаль всех вещей. И здесь, поистине, чем больше радости, тем больше печали.

Неистребимая «радость Неба» и столь же неизбывная печаль Одинокого равно принадлежат у Юй Синя «знанию Судьбы» — одному из ключевых идеалов китайской традиции. Понятие судьбы выдвинулось на передний план в идеологии чжоусцев, где оно обозначало верховную силу движения космоса, карающую за преступления и награждающую за добродетели, но быстро растерявшую антропоморфные черты. Как верховный, но безличный и непознаваемый судия мира, затмивший древних богов, судьба в Китае сопоставима с греческой мойрой. Подобно этой последней, судьба в китайском понимании едва ли могла быть предметом симпатии и тем более интимной приверженности, зато она обладала достоинством полной беспристрастности и могла внушать интеллектуально оправдываемое «доверие» (синь).

Китайская традиция хорошо знала опыт беспокойности и даже отчаяния перед неразрешимой загадкой судьбы — на нем стоит едва ли не вся классическая литература Китая. Но она исключала трагический разлад человека и судьбы: что бы мы ни думали, нельзя быть вне пустотного всеединства вещей. В отличие от знаменитой «трагической иронии» в античной традиции или мотива богооставленности, характерного для модернистского сознания Запада, она объявляла уделом человека «претворение (буквально „наполнение“) судьбы», что означало осознание причастности к судьбе и, более того, ее интериоризацию. Ибо «наполнение Судьбы» в китайской традиции равнозначно восполнению своей природы. Человек в китайской мысли не может быть жертвой тайны своего рождения. Он — ее хранитель в той же мере, в какой дао «владеет вещами, не обладая ими». Судьба в даосской мысли — это несчислимое расстояние между тем, чем вещи «еще не начали быть» и чем они «не могут не быть».

Примечательный факт: в обыденном словоупотреблении судьба повсюду, в том числе и в Китае, означает еще и жизнь и притом придает этой последней какую-то особенную значимость. У Чжуан-цзы читаем: «Жизнь и смерть — это судьба. То, что день и ночь постоянно перед нами, — это Небо. То в человеке, чем он не-обладает, — вот закон вещей». Судьба — это сама жизнь, насколько жизнь истинная определяется через смерть и от смерти неотделима; насколько подлинная жизнь есть жизнь-смерть. И всеобщий закон бытия — то, чем вещь «не может не быть» благодаря тому, что она «может не быть».

Тема «восполнения судьбы» неразрывно связана с ключевой даосской идеей двойной утраты, или взаимного забвения. Даос не бежит от судьбы; он претворяет судьбу в своей субъективной практике, осуществляя известный нам переворот сознания. В бездне всеобщего забвения он, будучи «вне себя», обретает себя; произвольно и свободно следуя безусловно доверительной реальности (Чжуан-цзы, не стремящийся технизировать свой язык, обозначает идеал «следования» или «соответствия», «совпадения» как способа бытия дао несколькими синонимическими словами). В рамках даосской традиции, таким образом, не может возникнуть противоречия между природой и свободой человека, ибо последняя укоренена в бесконечности самой природы. Последняя в этом качестве и составляет «небесную природу» самого человека.

Осознание своей миссии раскрывать в себе «безбрежность Неба» и способность осуществить ее отличают человека от всех прочих существ. Но именно эти качества человека ставят его в центр мирового творческого процесса. Человек в китайской традиции — категория в полном смысле слова онтологическая. Его духовное подвижничество, как мы еще сможем убедиться, принадлежит не только ему, а всему миру. Но, будучи только частью универсальной природы, он не может претендовать на обладание последней. Он, как замечает Чжуан-цзы, ничего не может «добавить к жизни», сиречь совершенной полноте дао. Природа — только символическое отражение пустоты, и всякое накопление, всякое «созидание» в ней неизбежно натолкнется на «великий предел» бытия с его свойством уравнивать все сущее и «обращать в небытие тьму вещей». В потоке превращений как таковом ничего трагического, разумеется,

нет. Трагизм порождается сознанием абсолютной конечности человеческого существования, т. е., по сути дела, отъединенностью от бытия.

Итак, природа и судьба в даосской мысли, будучи предельно конкретной реальностью, не терпят спецификации и разделения. Судьба у Чжуан-цзи — это сама неизбежность само-диалога бытийствующего субъекта. Примечательно, что во второй главе книги Чжуан-цзы дао неоднократно обозначается просто как «это» (ши), особенно в сочетании «следовать этому» (инь ши), т. е. раскрывать в себе бесконечный поток самопревращения. Данный принцип систематически противопоставляется тому, что Чжуан-цзы называет «сотворенным это» или «самодельной истиной» (вэй ши). Но мысль философа ведет к тому превосходящему все оппозиции состоянию пустотного всеединства дао, в котором преодолевается даже «следование этому», всякая встреча с объектом. Начинается неведомая Встреча:

Только прозревший человек знает, что все объединяется в одно. Он не ищет пользы самодельных истин и помещает себя в обыденном. Обыденное — это полезное. Полезное — это всепроницающее. Всепроницающее — это всеобщее достояние. Обретя его, мы уже близки к цели. Следование истине этого прекращается. Когда оно прекращается, тогда то, о чем мы не знаем, что оно таково, и есть дао (с. 142).

Процитированный фрагмент в очередной раз сообщает о всеобъемлющем единстве дао. Однако новым и, пожалуй, требующим специального комментария в нём является уподобление всепроницающего Единого «обыденному» и «полезному». Последнее в качестве любимой Чжуан-цзы «пользы бесполезного» противопоставляется ограниченной пользе «самодельных истин». Мы знаем, что даосская реальность как «всепроницающее это» не может «иметь применение», поскольку мы не можем иметь ее идеи. Чжуан-цзы ищет не модели объектов, а пустотный и тем не менее сугубо конкретный в своей предельности образ всего сущего (образ множественности!), в котором все переходит в свою противоположность, но которым все держится. Этот образ радикально отличен от действительности, но все-таки делает возможным ее существование. Он является семенем вещей, подобно тому как пустота комнаты делает возможной жизнь в ней, но никак не определяет течение этой жизни. Точно так же бесформенное выступает синтетическим образом (семенем) формы, не-пространство — се-

менем пространства, покой — семенем движения, теневое — семенем явленного. Но в мире, где все пронизано дыханием «единого тела» и связано в единую сеть, все «сообщается друг с другом» и друг друга пронизает: от семени до плода, от рождения до смерти в нем все проникнуто «единым дыханием». Тем самым в мире все существует функционально, все есть совокупность функций, а дао предстает всеобщей сокровенной детерминантой, из которой проистекают формы и движение. Знание инвариантного дао-жеста, или, точнее, соучастие ему, и составляет даосскую «науку магии», которая, однако, ничуть не отрицает обыденную человеческую практику. Чжуан-цзы словно предлагает свою апологию классического определения дао из «Ицзина»: «то, что все люди каждый день используют, а о том не ведают».

Судьба в даосизме — это сам абсолютный субъект, Владыка мира, не умеющий определить себя, но определяющий все до последнего нюанса. Как высшая гармония мира, она есть «предел жизненной полноты», которую «берегут внутри и не выказывают снаружи». Устами своего вымышленного Конфуция Чжуан-цзы разъясняет, что значит жить по великой гармонии дэ, в которой сливаются правда и свобода, необходимость и наслаждение.

Смерть и жизнь, существование и гибель, бедность и богатство, добродетель и подлость, слава и хула, голод и сытость, холод и жара — все это течение событий, действие судьбы. День и ночь сменяют они друг друга, и неизвестно, где начало этому. Посему не давай им нарушать согласие, не позволяй им поселяться в сознании. Делай так, чтобы жить в гармонии и все пронизать, ни от чего не отрекаясь, чтобы день и ночь жить одной весной со всем сущим, внимать этому и жить по часам сердца (с. 159—160).

Мир природы сам по себе — не правда, говорит Чжуан-цзы. Но все в нем напоено необъективируемым, несводимым к понятиям «смыслом» безмерного мирового ритма. И вещи поют в согласии с ним, раскрывая себя (растворяясь) во всеобщем и вечно чистом потоке жизни, бесконечно превосходя в своем пении самих себя. Живя в гармонии с беспредельной жизненной силой, даосский мудрец «не движется вместе с вещами, вершит судьбы всего сущего и оберегает их исток». Жить, претворяя судьбу по-даосски, — значит жить, преодолевая все формы статического мирозерцания, жить без «почему» и «зачем», в самозабвенной искренности экспрес-

сии, как тот цветок в стихах средневекового немецкого поэта:

Роза живет без почему, она цветет, потому что цветет,
Она не смотрит на себя и не просит, чтобы на нее смотрели.

«Неподдельное» (как выражается Чжуан-цзы) бытие вещей пребывает вне самосозерцания. Но открытие его открытости означает, что кто-то должен взирать на него. Главный вопрос философии Чжуан-цзы не в том, как «сообщаются» вещи, а в том, кто их сообщает, кто вмещает в себя мир и «дает ему быть»? Кто видит мир «клубом пыли, вьющейся за дикими скакунами»? Чжуан-цзы ищет неведомого зрителя, язык невообразимой перспективы, абсолютный субъект, который «хранит в себе» всякое «я». Этот кто-то, Великий Предок всего сущего, все делает возможным, оставаясь предельно неопределенным. Поистине, чем настойчивее вызывают к нему вещи, тем он сокровеннее и неуловимее и чем больше внушает он доверия, тем меньше следов и доказательств его существования. «Как-будто есть истинный повелитель, но нет нигде его признаков. В то, что он действует, нельзя не верить, но не видно его формы. Он подлинен, но не имеет формы».

Философствование Чжуан-цзы — внутренний диалог мирового субъекта, сообщающий о взаимоотношении бытия и мышления. Этот безначальный и бесконечный диалог принципиально отличен от метода рассуждения, предлагаемого «завершенным субъектом». В нем, как в притче о Свете, вопрошавшем Небытие, есть вопрос, но нет ответа. Но он хранит в себе безусловный Ответ всем вопросам.

«Я не сплю», утверждает философ «завершенного субъекта», добываясь внутренней уверенности ценой собственного опустошения. Пиррова победа: завоеванной им территорией уже никто не может владеть. «Я сплю», мог бы сказать Чжуан-цзы, но, понимая внутреннюю противоречивость такого высказывания, говорит иначе. Он спрашивает: «Я сплю?», скрывая имплицитное понимание под оболочкой полной неопределенности. Тем самым он, говоря его собственными словами, «превращает множество маленьких не-побед в одну большую победу»: уступая перед каждым требованием быть доказательным, он вверяет сознанию необъятное поле бытийствования. Победа одержана без боя. Ибо вопрос о существовании «истинного повелителя»

предполагает, несомненно, невысказанное постижение бытия; прежде всякого специального знания есть знание «того, что само по себе таково». Вопрос о таком знании (вроде вопроса о том, откуда Чжуан-цзы знает радость рыб) оказывается формой посредования события и мысли, чистой интуиции и зова естественных символов, знания, имплицитно утверждаемого в акте мышления, и знания, содержащегося в понятии. Тем самым он очерчивает сферу собственного понимания, т. е. понимания человека как существа, пребывающего одновременно в бытии и вне него. Этот вопрос, будучи образом бытийствования, постоянно выводит мысль за ее пределы, требует новой рефлексии; он должен быть именно недо-умевающим — свидетельством сознания, непрестанно увлекаемого за его собственные границы. Подсказывая бесконечность духа (и будучи в этом смысле образом абсолютной метафоры), бесконечное вопрошание даоса сообщает о границе безграничного, предшествующей субъектно-объектному расколу мира.

Так, вопросительные интонации в речи Чжуан-цзы рождены отнюдь не неведением. В них выражается (скрываясь) бытийственная устремленность и воля-желание, объединяемые в понятии «смысла» как «порыва-воли» — и. (Это понятие, подобно другим ключевым категориям даосской мысли, принципиально двусмысленно, являя форму соединения сознания и бытия.) Они — признак даосского прозрения как целостного постижения бытия. В книге Чжуан-цзы можно встретить высказывания, как бы поясняющие смысл первичного вопрошания человека о мире и о себе:

О дао нельзя спросить, а спросишь — не получишь ответа. Спрашивать о невопрошаемом — вот предел вопрошания (с. 251).
Во всем есть небесное. Следуй ему и стяжаешь свет. Во мраке есть ось, в ней начало всего. Понимающий ее кажется непонимающим. Знающий ее кажется незнающим. Вопрошающий о ней не может иметь предел и не может предела не иметь (с. 269).

Человек, по Чжуан-цзы, воплощает напряжение между актуальной конечностью и действительной бесконечностью. Он вопрошает, не получая ответа, но он спрашивает о безмолвии, которое есть он сам. В самой решительности человека вопрошать о себе скрывается его безусловный ответ всем вопросам. Вот почему безответное вопрошание об истоке мысли, возвращающее человека к самому себе, равнозначно для даосского философа осознанию судьбы. Так говорится в странной

притче, которой заканчивается 6-я глава книги — глава, посвященная истинному Предку вещей.

Цзыю и Цзысан были друзьями. Как-то дождь шел, не переставая, десять дней. Цзыю сказал: «Цзысан, верно, заболел». Он собрал еды и отправился навестить друга. Подойдя к его дому, он услышал не то пение, не то плач, сопровождаемый звуками струн: «О, отец! О, мать! Небо ли? Человек ли?» Голос срывался, а слова комкались. Войдя в дом, Цзыю спросил: «Почему ты так странно пел?» — «Я искал того, кто довел меня до этой крайности, но не могу найти, — ответил Цзысан. — Неужто отец и мать могли пожелать мне этой бедности? Небо беспристрастно все покрывает, земля беспристрастно все поддерживает. Неужели они могли пожелать бедности мне одному? Я искал того, кто сделал это, но не мог отыскать. Выходит, то, что довело меня до такой крайности, — это судьба» (с. 189).

Этот рассказ — отличный образец «намекающего» стиля Чжуан-цзы. К примеру, «срывающийся голос и комкающиеся слова» Цзысана внушают мысль об акте сокрытия явленного в абсолютном ритме дао, а его «крайняя бедность» заставляет вспомнить идею взаимной потери вещей в «великом пределе» бытия, заставляющего «давать», но не позволяющего «накапливать» и «обладать» (что же касается мотивов дружбы и болезни у Чжуан-цзы, то о них нам еще представится случай рассказать особо). Но главное, этот рассказ вновь указывает на вечный поиск безвестного «истинного повелителя» как подлинный импульс духовной жизни даосского писателя и исток его пафоса. Именно этот поиск, утверждающий присутствие бесконечного в конечном, неожиданно окрашивает писания Чжуан-цзы в патетические тона. Впрочем, справедливо ли относить вопрошание даосского философа к разряду того, что принято называть «идейными исканиями» или «поисками истины»? Не позволяет ли все сказанное выше о вопрошаниях Чжуан-цзы утверждать, что мы имеем дело с чем-то прямо противоположным таким «исканиям» как монологу интеллекта? «Поиск» Цзысана не имеет начала и не завершается уверенностью удостоверяющего самого себя разума. Кажется, что не герой Чжуан-цзы ищет своего Господина, а сам Господин, словно невидимая тень, преследует его темным и вездесущим двойником жизни. Глубоко неверно, хотя и кажется естественным, думать, что Чжуан-цзы вопрошает и философствует просто потому, что он так хочет. На самом деле он не может не делать этого. Его вопросы есть его произвольный отклик динамизму бытия.

Внимая невнятным, но исполненным экспрессивной силы возгласам Цзысана, мы проникаем в самое сердце даосского опыта как созерцания запредельной предельности, созерцания безмолвной красоты вещей, реализующих себя в самоустранении. И мы можем сказать теперь, что понятие судьбы у Чжуан-цзы есть не просто дань ходячей идее непостижимого рока. Судьба в философии даоса возвещает, что вещи «не могут не быть» в том, что они «не-есть». Она есть, скорее, привольная фатальность бытийствования, игриво-свободное скольжение рациональности за пределы собственных норм, фатальный «полет без опоры», возможные лишь там, где самоуверенность субъекта, желающего внести в мир смысл, сменяется безусловным доверием к игре взаимных подстановок смысла, бесконечной перспективе со-мыслия. Дао как фатальность бытия есть танец вещей, который только и можно любить воистину (даосский повар — «любитель дао»), т. е. любить незаинтересованно и целомудренно, как можно любить лишь предельно обнаженную и все же вечно сокрытую жизненную непосредственность вещей.

Судьба в даосской философии — это нечто, что увлекает за собой мысль. Неведомый двойник жизни. Плотная пустота, обступающая мир. Не противоположность этой жизни, но и не продолжение ее. Не «то же самое», но и не «другое». Нечто неназываемое — но кто скажет, что несуществующее? Просто: взаимоотражение всех образов, глубина без глубины.

Мы начали эту главу вопросом: кому принадлежит Слово? Мы заканчиваем ее утверждением о том, что смысл и, следовательно, слово рождаются в со-мыслии различных перспектив сознания, в безмолвном диалоге жизни с ее двойником. Но что такое этот темный двойник жизни? Возможно, здесь будет уместно на время покинуть почву бесстрастного умозрения и взглянуть на Чжуан-цзы глазами поэта. Ибо философы могут не знать, а поэты знают, что в сердце человеческой жизни есть нечто совсем непохожее на эту привычную жизнь, нечто не имеющее имени, но сопровождающее каждый шаг мысли, нечто странное, наивное, неизменное, родное и безучастное, превыше всего — тревожное, требующее ответа и остающееся безответным. Как путь, никуда не ведущий. Как часы, не отбивающие часов: часы человеческие, преобразившиеся в часы небесные.

«Нелепые речи» Чжуан-цзы выговариваются даром.

Самой своей нелепостью они внушают беспокойство, напоминающее о деятельном и текучем характере человеческого существования. Они напоминают о том, что миссия человека — не обладать реальностью, а «охранять» ее. Но Чжуан-цзы очищает экзистенциальное беспокойство от налета медиумической одержимости, который оно нередко несет на себе в искусстве. Его наитие высшего «я» блистает кристальной чистотой; оно проникнуто доверием к человеку и к природе, к способности человека определить и себя, и мир, и себя в мире. Даосский философ доводит мотив двойничества до высшей точки бытия универсума.

В непостижимой далекой перспективе причудливые фантазии Чжуан-цзы вдруг преображаются в не-мыслимо простую истину забвения: «когда сандалии впору, забывают о ноге». Дао всегда будет «за кадром» любого существования, что бы то ни было. Это всегда была, есть и будет вещь, от века за-бытая...

... извечно бытийствующая, удостоверяемая всеми вещами постольку, поскольку они есть: такова реальность дао.

Все, что говорилось до сих пор об идеале Чжуан-цзы, указывает на то, что этот идеал дан не для познания, а для событийствования ему. Мы не можем постичь его, не научившись заново видеть мир, заново рождаться. Речи Чжуан-цзы — это приглашение к самотрансформации.

Призывая постичь границу всякого существования, Чжуан-цзы очерчивает сферу понимания как напряжение между символическим и знаковым аспектами вещей, знанием, имплицитно утверждаемым в акте мышления, и знанием концептуальным. Он говорит о Великом Сне, превосходящем оппозицию сна и яви; о Небесной Музыке, обеспечивающей взаимопереходы слова и молчания; о Великом Предке, которым держится диалог «я» и «не-я»; об абсолютном не-знании, предвещающем и знание и забвение, и т. д. В этих не-понятиях открывается беспредельная перспектива со-бытийности. Нельзя понять принцип этой перспективы. Ее невероятным обещаниям можно только довериться. Более того, ей нельзя не довериться и так избавить себя от фантомов самоизоляции.

В малом страхе — осмотрительность,

В большом страхе — раскованность.

Нет большего страха, чем страх стоять «на миру» и быть открытым всем ветрам необозримых просторов. Стать своим несотворенным предком — Адамом в раю, не имеющим не только одежды, но и самой кожи, дышащим и воспринимающим не отдельными органами чувств, а «всем существом».

Во сне душа отправляется в странствие,

После пробуждения тело открывается миру.

За пределами различия между сном и явью есть Путь, где нет ни путника, ни дороги. Только полная

свобода и невесомость, увлекающие целый мир. Все в мире освобождается от самого себя в абсолютно неприметной открытости, которая есть сама жизнь. Об этой неприметной свободе — слова нашего русского поэта:

Есть некий час, в ночи, всемирного молчанья,
И в оный час явлений и чудес
Живая колесница мирозданья
Открыто катится в святилище небес...

Мир — одно живое тело и живет он «одним дыханием». Мир оживает, открывая себя открытости Бытия, где жизнь подлинная обступает жизнь обыденную, как «безмолвие давит сушу». В этой необозримой перспективе всего сущего собираются воедино небесное и земное, творящее и творимое. И оживает мир в час полночный, обыкновенному разумению неподвластный и даже не замечаемый им. Воровской час, когда неведомый Силач уносит сундуки самодовольных обывателей.

Обыватель прячется от мира в своем доме. Даосский мудрец находит свой дом в дороге, хороня себя в зиянии Бытия (а не просто в физическом мире, как можно заключить из некоторых притч в книге Чжуан-цзы). Странствие (ю) — вот способ его существования, о чем Чжуан-цзы заявляет уже заголовком первой главы своей книги: «Веселое странствие». Слово принадлежит к числу любимейших у даосского философа: только во внутреннем разделе его книги оно употребляется, и притом подчеркнуто весомо, как философский термин, более 30 раз (для сравнения отметим, что термин «дао» употреблен 39 раз). У этого слова древние литературные корни, и оно встречается, в частности, у Конфуция в значении «практиковать искусства», приличествующие благородному мужу. Значение, по-своему вполне подходящее для Чжуан-цзы, ведь его мудрец — тоже мастер, практикующий (и никак иначе) «искусство дао», хотя его невидимая, «небесная» работа — совсем особенная, и практикует он... праздность. Все же практиковать дао означает именно странствовать для философа, который считает реальность «превращением», разрывом, воплощенным в со-бытии, и объявляет истинной жизнью балансирование на грани миров, «хождение двумя путями» сразу.

Мудрец у Чжуан-цзы, прозревая саморазличие всех вещей, во всех путях постигает тот же самый путь и «не имеет, где приклонить голову». В одной из красивейших своих аллегорий Чжуан-цзы уподобляет жиз-

ненные принципы конфуцианства постоянным дворам, где мудрый может изредка остановиться на ночлег, но утром он уйдет, влекомый немолчным зовом, бродить по бескрайним дорогам пустоты. В его скитании, как мы знаем, сокрыта вечная «тоска по чужбине». Но, указывая путь от сущего к Бытию, от вещей к бытийственной пустоте — этот бесконечно малый промежуток, разделяющий безграничность ограниченного и граничность безграничного, — оно каждый миг наполняет душу ликующей радостью.

Радость Чжуан-цзы всегда с ним, независимо от того, снится ли он себе бабочкой, видит ли резвящихся рыбок или... хоронит жену! Даосский философ знает радость прежде всего другого — ведь она невыводима из опыта, но, напротив, предвосхищает всякий опыт и всякое знание. Радость — единственное, что служит ему источником доверия; только ею он может поклясться. Радость «небесного единства» безусловна; разум не может «понять» ее. Чжуан-цзы говорит об этом с убежденностью, не оставляющей сомнения в том, что он знает, о чем он говорит:

Думание не приведет к смеху. Радость смеха не уразуметь. Вверяя себя порядку вещей, действуй заодно с Пресуществлением — тогда войдешь в покой небесного единства (с. 168).

Странствие. Лучшая метафора для философа, ищущего не самодельной истины, а всеобщего основания жизни, не «адекватное», а просто подлинное. Только условности литературных жанров мешают нам видеть, что мотив странствия, или, точнее сказать, глубочайший опыт перемещения, отмечаемый анонимным сознанием (а Чжуан-цзы говорит о «*перемещении этого*»), является универсальным истоком литературы, более того — простейшим и неисчерпаемым символом фундаментальной драмы духовной жизни, о которой сообщают уже самые древние эпохи человеческой истории и верования самых примитивных народов.

Жить и ощущать потребность высказаться в ее первозданной, еще лишенной какого бы то ни было эстетизма форме удивления — значит просто ощущать себя между двух точек в пространстве и времени. Надо полагать, совсем не случайно первая глава книги Чжуан-цзы открывается странным описанием метаморфозы и полета волшебной птицы Пэн:

В Северном Океане водится рыба, имя ей — Кунь. Длинной она неизвестно сколько тысяч ли и превращается в птицу, а зовут птицу

Пэн. В ширину та птица неизвестно сколько тысяч ли. Напрягшись, взмывает она ввысь, и крылья ее — словно туча, затмившая небо. Птица эта летит с морским ветром в Южный Океан — это Небесное озеро. Цисе, рассказчик о чудесах, говорит: Когда Пэн летит в Южный Океан, волны разбегаются на три тысячи ли, а птица, подхватив сильный ветер, взлетает ввысь на 90 тысяч ли и летит без передышки шесть лун... (с. 135).

«Сумасбродные речи» Чжуан-цзы предлагают себя ученым комментариям. В них заметны отзвуки первобытных мифов о божестве ветра Пэн (имя его фигурирует на гадательных костях иньского времени) или первозданной пучине, поглощающей и изрыгающей все сущее, древних мифологем превращения и в особенности полета на небо, — мотива чрезвычайно популярного в древних культурах юга Китая. Но миф уже не властен над даосским философом; перед нами даже едва ли нечто большее, чем собранные вместе обрывки полузабытых преданий. Современный читатель готов искать в рассказе Чжуан-цзы аллегорический смысл, но в тексте нет никаких намеков на существование такового: ни пояснений по ходу рассказа, ни назидательных выводов. Да и возможна ли аллегория мирового всеединства, о котором толкует даосский писатель? Изрекая свои «безумные речи», Чжуан-цзы явно не стремится ни развлекать, ни учить. Сюжеты древних мифов служат ему лишь материалом для воссоздания чистого, не подчиненного абстрактной идее образа движения как такового. Кажется, что рыба превращается в птицу и птица летит просто потому, что так привиделось автору, так ему захотелось — и даже помимо его собственной воли.

Рассказ о птице Пэн — образец чистого или «божественного желания», воплощенного в слове. Мы имеем дело с редкой в мировой литературе откровенной апологией той спонтанности воображения, игры и желания, которую можно наблюдать у детей и которая среди взрослых почитается в лучшем случае за чудачество. Аполонией редкой потому, что детские фантазии асоциальны и представляют угрозу публичным нормам культуры. Но дети не пишут книг. Картина, рисуемая Чжуан-цзы, на деле лишена детской наивности; в ней есть отстраненность, подчеркиваемая фантастической отсылкой к никому не известному Цисе, — отстраненность экзотического видения, гротеска, которая входит в нас бесконечной загадкой (что и побуждает взрослых читателей искать ее аллегорический смысл, ее «идею»). Чжуан-цзы явно отделяет себя от изображаемого, его

рассказ предстает метафорой, замещающей невидимый нам жест, нечто крайне неопределенное. Мифическая топография полета фантастической птицы — словно зашифрованная карта, которая сообщает ничего не обозначающим языком о присутствии неведомой реальности. Странное видение Чжуан-цзы — не что иное, как образ само-маскирующегося, само-превращающегося пустотно-неопределенного субъекта. Вот утверждение недоказуемое, даже нелепое, но для Чжуан-цзы потому именно и претендующее на достоверность. И не будет уже удивительным узнать, что для даосского философа есть странствие и Странствие, что для него явленное странствие хоронит и внушает доверие к неведомому Странствию, которому чужды протяженность пространства и длительность сознания.

Чжуан-цзы — не писатель и не рассказчик в том смысле, что его не интересуют образы сами по себе. Но он и не мыслитель, ищущий внеположенный образам смысл. Его интересует сам поток образов, делающий все образы символически равноценными. Об этом хаотическом потоке равно сообщают все образы, но, поскольку он не является ни сущностью, ни субстанцией и пребывает вне любых закономерностей и порядков, сообщение каждого отдельного образа незаменимо. В мире, повторим, нет привилегированных явлений истины, а образы столь же тождественны несущей их силе потока, сколь и отличны от нее.

Чжуан-цзы говорит безумно. Он говорит безумно правдиво. И чем более он безумен, тем более он правдив. Чжуан-цзы живет в мире великого безумия и великой правды. Гигантская птица Пэн и ее грандиозный полет под стать этому миру «великого бытия».

Итак, дао-бытие у Чжуан-цзы выступает, во-первых, как реальность, априорно заданная субъективистскому сознанию, до-опытная — как предчувствие. Она, во-вторых, предстает как афронт рефлексивной мысли и немыслимого; онтологическую радость Чжуан-цзы нельзя «уразуметь». В-третьих, эта реальность соответствует некоей высшей целостности, единству сознания и бытия, знания и силы, желания и возможности. Беспристрастие даосского мудреца есть умение ничего не отвергать в жизни, кроме увлечения отдельными ее сторонами. Идеал Чжуан-цзы — жизненная «целостность» (цюань), которой философ придает самые разные оттенки, говоря то о «целостности дэ», то о «целостности таланта»,

тѣ о «целостности духа» или просто ѿ «целостности жизни».

Мы знаем уже, что эта целостность гетерогенна. Она превосходит внутреннее самоограничение «консолидированного субъекта», но лишь ценой признания вездесущности внесущностного «чистого различия». Она представляет собой двуединство стоящих друг к другу в афронте двух тел, двух перспектив созерцания: внешнего и внутреннего. Это — конкретная целостность, данная в бесконечном само-диалоге как способе выполнить, «наполнить» свою судьбу или претворить свою природу, что в устах даосов означало — именно в силу гетерогенности высшего единства дао — преобразование жизни земной в жизнь небесную (не будем забывать о значении даосизма как науки бессмертия). Ибо диалог невозможен без самоумаления, и гетерогенность диалогического сознания держится вертикально.

Идеал «жизненной целостности» означал в первую очередь соединение в одно целое духовного и телесного. О том, как решалась проблема взаимодействия духа и тела в даосской традиции, следует сказать особо.

Даосизм не признает известной в Европе с античности, а в новое время ставшей основанием гуманитарного знания оппозиции духа и тела, сознания и материи. Он наследует более архаичной и универсальной традиции онтологического сознания, которое в отличие от сознания эмпирического, довольствующегося соприкосновением с поверхностью вещей, ищет прямого и непосредственного соучастия жизни всего сущего через интуицию космической жизненной силы.

В противоположность грубой картезианской дихотомии духа и тела даосская традиция исповедует универсальный монизм жизненной энергии мира, раскрывающийся в трех основных формах, или ипостасях (не будем забывать, что триада определяет режим существования «совершенного единого» как самоотрицания и самовозвращения). В позднейшем даосизме мы встречаем науку тройственного единства человека, которая напoминает триаду тело, душа, дух — *Corpus, Anima, Spiritus*, — известную в герметических традициях на Западе. Однако в Китае триединство жизни чаще описывается в несколько иных категориях. Его низшей, наиболее «грубой» формой обычно выступает известное нам мировое дыхание, начало животворное и вместе с тем животное, теневое. В качестве среднего члена триады фигурирует

понятие «цзин», обозначающее семя, завязь, т. е. организм во всей полноте его потенций и одновременно тончайший субстрат ци. Верховная позиция отводилась «духу» или «божественной одухотворенности» (шэнь) — своеобразному пресуществлению мирового дыхания, высшей форме его динамизма. Даосы осмыслили самовосполнение природы в человеке как последовательную сублимацию или «очищение» ци до шэнь, имеющее целью слияние с мировым ритмом пустоты и стяжание его всепокоряющей силы.

Напрасно, однако, искать в даосских книгах единый или какой-либо зафиксированный порядок употребления категорий указанной триады и даже сколько-нибудь внятное размежевание между ними. Это касается в первую очередь самого Чжуан-цзы, менее всего склонного к доктринерству. Даосский философ словно дает всем трем понятиям полную свободу быть по отношению друг к другу тем, что они могут быть, и сменять друг друга в роли «верховного владыки» — совсем как в его жизненном идеале органического хаоса.

Содержание всех трех категорий антропокосмической триады определено известным нам контрастным единством дао: каждая из них ровно настолько индивидуальна, насколько она универсальна. Поэтому каждая из них, устанавливая дистанцию между человеком и миром, является подлинным условием познания и вместе с тем составляет силу всепроницающей жизненной интуиции. Тот же принцип антиномического единства распространяется и на их отношения между собой. Так, шэнь нередко противопоставляется ци, но вот ученый II в. Сюнь Юэ напоминает, что «нет ничего ближе к шэнь, чем ци». В древних текстах оба термина действительно с легкостью заменяют друг друга и наполняющее мир «единое ци», о котором говорит Чжуан-цзи, вовсе не так уж далеко от божественной духовности шэнь. Столь же расплывчато положение категории цзин. У Чжуан-цзы она несколько раз употреблена в сочетании с шэнь, а по крайней мере в одном случае ставится над «божественной одухотворенностью». Между тем в других памятниках древнекитайской мысли, и притом родственных даосизму, нередко встречается сочетание цзин-ци — «семя-дыхание».

Причина кажущейся путаницы в употреблении категорий антропокосмического триединства проста: они являются не обозначениями отдельных сущностей, а

символическими отражениями единой реальности, получающими свое значение — всегда условное, ситуационное — лишь в отношениях между собой и потому взаимно определяющими друг друга. Все три равно принадлежат всеединству Великой Пустоты, «матери ци», делающей возможным их существование, но стоящей к нему в афронте. Более тонкие формы «дыхания» выступают истоком, детерминирующей функцией более грубых форм: «семя-дух рождается из дао, а тело рождается из семени».

Почему триада, а не дуализм телесного и духовного? Ответ в том, что «семя» делает возможным посредование между сознанием и телом. Соответствуя символизму мирового Узла как завязи, содержащей в себе всю жизнь мира, «семя» предвосхищает и то и другое. Недаром в некоторых древних текстах высшая мудрость недвусмысленно отождествляется с «обладанием семенем». Позднее мотив «возвращения к семени» (фань цзин) стал одним из ключевых в даосской традиции.

Доопытная «целостность жизни» у Чжуан-цзы есть некая превосходящая интеллект жизненная сила в человеке, служащая источником самого сознания гармонии. Она есть «разумное согласие» знания и интуиции, разума и чувства (отсутствие противопоставления того и другого характерно для всей китайской мысли). Эта сила — та самая способность синтетического восприятия и осмысления действительности, которая как бы живет в нас помимо нас, позволяет нам жить «без нашего ведома». Пытаясь подвергнуть ее анализу, мы рискуем уподобиться сороконожке из старинной притчи, которая однажды задумалась над тем, как она переставляет свои ноги, — и не смогла больше сделать ни шагу! Эта способность синтетической ориентации и есть «подлинный государь в нас», который действует помимо субъективной воли и неподвластен ей. Поймем ли мы, кто таков этот государь, или нет, заявляет Чжуан-цзы, «это ничего не добавит к его подлинности и не отнимет от нее». У человека, по Чжуан-цзы, нет иного пути, кроме как осознать, что не он живет, а «подлинный государь» живет в нем. И, отказавшись от претензий интеллекта на единоличное верховенство, предоставить свободу своему жизненному ритму. Телу живется лучше всего тогда, когда ему просто не мешают жить. «Оберегай свой дух покоем, и тело само исправится», — советует даосский писатель.

Хотя Чжуан-цзы не знает метафизики души в ее западном понимании (и, без сомнения, не принял бы ее, если бы о ней узнал), хотя он оправдывает мир телесной интуиции, вселенский континуум «божественного желания», он подчиняет психофизиологическую жизнь человека «пустотному» синтетическому сознанию. Для него не зримые формы являют пустоту, а пустота обуславливает формы, тело не поддерживает дыхание, а, напротив, держится им, дыхание же держится дао. Ход мысли, прямо противоположный тому, который подразумевается лозунгом «в здоровом теле здоровый дух» — этим детищем западного идео-логизма, доктринерства идеи и пользы превыше всего. Любопытно отметить, как в этом лозунге — чем-то глубоко отталкивающим — торжество идеального ставится в зависимость от сугубо материальной реальности — поворот не случайный, а предрешенный самой готовностью сознания к самоограничению и объективации. Логический конец этой наклонности — война духа и тела, завершающаяся технократической пыткой, садистским фантасмом истязаемого, разрываемого на части тела.

Что касается Чжуан-цзы, то он откровенно ставит «питание духа» выше «питания тела» и посвящает этой теме, как мы помним, целую главу, героями которой выступают калеки, потерявшие «целостность тела», но сделавшие целостным свой дух (шэнь). Не следует недооценивать оригинальность Чжуан-цзы, жившего в те времена, когда Ян Чжу не соглашался отдать даже волосок из своего тела ради приобретения целого мира, а его конфуцианские критики объявляли краеугольным камнем нравственности заботу о сбережении в целостности своего тела, в котором продлевалась жизнь родителей.

В научной литературе высказывалось мнение, что китайской мысли якобы в отличие от западной традиции свойственно отождествление индивидуального «я» с телом и даже «понимание личности как тела»¹. Данный тезис, как можно видеть, нуждается в существенном уточнении. Чжуан-цзы — а за ним вся даосская и даже общекитайская традиция — говорит не об одностороннем отождествлении себя с телом или субъективным самосознанием, а о подчинении всех аспектов жизнедеятельности человека верховной гармонии дао в пустотном не-теле. Даосский мудрец равно «заботится о теле, оберегает дух»; у него «крепкое тело, ясный ум, чуткий слух и зоркое зрение». Речь идет о гармонии,

проявляющейся в саморегуляции организма и динамическом взаимодействии его жизненных циклов и функций; гармонии принципиально неформализуемой, допускающей всевозможные порядки и, более того, находящей завершение в творческом беспорядке. В мудреце у Чжуан-цзы нет ничего от бездушной механической упорядоченности. Напротив, у него «силы инь и ян спутаны, а сердце невозмутимо-покойно».

Сложность проблемы взаимоотношения духовного и телесного состоит в том, что мы не можем ни отождествить себя с телом или духом, ни противопоставить себя тому или другому в отдельности. Мы не можем логически определить соотношение того и другого в той же мере, в какой мы не можем сделать и предметом рефлексии самих себя как конкретную целостность. Развитие нашего самосознания неизбежно сопровождается выталкиванием тела в орбиту физического мира, но эта тенденция ведет к фактической самоликвидации моего «я». Очерчивающая границы самосознания сфера интроспекции служит неизбывным источником пессимизма, прорывающегося и у Чжуан-цзы:

Однажды получив свое тело, мы до самой смерти галопом мчимся куда-то, терпя и страдая от мира, и не в силах остановиться — это ли не горько? Всю жизнь мы трудимся и трудимся, не видя плодов своего труда, выбиваемся из сил и не знаем, ради чего, — это ли не прискорбно? Люди говорят о бессмертии, а что от него проку? Тело разлагается, а с ним уходит и сознание — разве нельзя назвать это великим несчастьем? (с. 140).

Обостренное переживание Чжуан-цзы своей смертности, не имеющее аналога в древнекитайской литературе, порождено радикальным несовпадением сознания и тела: первое устанавливает временную перспективу и мир неизменных сущностей, второе же слито со средой и погружено в необратимый поток времени. Оно рождено, иными словами, осознанием конечности, составляющей самое существо человеческого бытия. Оттого для даоса в нем заключена неоспоримая, предельная правда. И все же это не вся правда. Чжуан-цзы предлагает парадоксальный и невероятный для «завершенного субъекта» выход из тупика меланхолии: ограничить все ограничения и открыть за всеми различиями одну вездесущую Границу, постичь непреходящее в каждом уникальном моменте телесной интуиции. Граничность человека, служащая для субъективистского сознания источником отчаяния, становится для даосского философа

источником радости. И открывается эта радость в практике «само-забытья» как постоянного перерастания сознанием самого себя и постоянного самовосполнения духа.

Теперь попробуем оценить еще один странный диалог Чжуан-цзы и Хуэй Ши, чем-то напоминающий беседу двух друзей у реки Хао.

Хуэй Ши: Верно ли, что люди изначально не имеют страстей?

Чжуан-цзы: Да, это так.

Хуэй Ши: Но если человек лишен страстей, как можно назвать его человеком?

Чжуан-цзы: Дао дало ему облик, небо дало ему тело — как же не назвать его человеком?

Хуэй Ши: Но если он человек, как может он быть без страстей?

Чжуан-цзы: Одобрение и порицание — вот что я называю страстями. Я называю человеком без страстей того, кто не позволяет утверждением или отрицанием ущемлять себя внутри, следует тому, что само по себе таково, и не стремится улучшить то, что дано жизнью.

Хуэй Ши: Но если он не улучшает то, что дано жизнью, как же называть его человеком?

Чжуан-цзы: Дао дало ему облик, небо дало ему тело. Он не позволяет утверждением или отрицанием ущемлять себя внутри. Ты же вовне обращаешь свой дух и насилуешь свою душу. Прислонись к дереву и кричи, облокотись о столик и спи! Тебе тело вверили небеса, а вся твоя песня — «твердость» да «близина!» (с. 161).

Как обычно, в подобных невразумительных беседах Чжуан-цзы драматизирует невозможность взаимопонимания между сознанием «консолидированным» (самоущемленным) и сознанием бытийственным (самовосполняющимся). Даосский философ спорит со стремлением спорить и потому говорит, сбиваясь на шутку, даже, возможно, на самопародию, но говорит то, что говорит. В его словах обращает на себя внимание видимое противоречие между отрицанием страстей и апологией тела. Не резоннее ли считать тело как раз вместительством страстей? Ответ нужно искать в предлагаемой Чжуан-цзы переоценке понятий сознания и тела. Даосское «тело» как мировая единотелесность настолько же далеко от «физического тела», насколько психологизм философа-интеллектуала Хуэй Ши далек от «само-забытья» пустотного дао-субъекта. В противоположность психологизму субъективированного сознания, которое ищет самоопределения, «ущемляя себя», Чжуан-цзы говорит об абсолютной целостности всеобъемлющего сознания, имеющего внутри себя (а не перед собой, не против себя) мир телесной интуиции, мир бессмертного тела. Можно знать (и «консолидированный субъект» действи-

тельно это знает) о своей смертности, но знать о своем бессмертии — нельзя; его надо «открывать», т. е. открывать раскрытое.

Безусловная и безграничная, не терпящая вносимого субъективизацией самоущемления открытость — вот что такое пустотно-всеобъемлющее пред-тело и пред-сознание, истинный Предок человека согласно даосской философии. Эта всеобъемлющая открытость и есть исходная интуиция даосизма, которая заметно отличает его от характерного для европейской античности созерцания тела в его объективированных, пластически замкнутых формах или сведения духовной жизни к драме личного служения в иудейско-христианской традиции. Чжуан-цзы начисто отвергает то первичное насилие (скорее даже пред-насилие, прообраз насилия) над собой, отторжение от себя части своего «прото-я», которое лежит у начала философствования в классической традиции Запада. Использование своего тела в качестве средства достижения воображаемой цели, утверждает он, разрушает естественную, органическую, жизненную целостность человека. Высвобождение же пустотного субъекта из тисков субъекта индивидуального, напротив, носит характер собирания или, точнее, «сохранения» априорно заданного единства. Оно знаменует переход от двойной анонимности обыденного существования — логико-грамматической анонимности интеллекта и животной анонимности плоти — к открытию себя как конкретного единства.

Чжуан-цзы не говорит о том, что предшествует нашему сознанию и определяет опыт само-открытия: нельзя поведать о том, что дано мысли как отсутствие и пустота. Он просто указывает на факт наличия тела, ибо только тело делает возможным сознание, так же как дао создает возможность всякого бытия; только тело дано мысли как длящееся отсутствие. Превзойти объективацию тела — значит вернуться к первичному и непреходящему Телу как скрытому источнику духа. Сошлемся на 7-е изречение «Даодэцзина», где сказано: «Мудрый ставит свое тело позади, а тело оказывается впереди, превозмогает свое тело, а тело становится вечно-сущим». Слова Лао-цзы определяют смысл даосского подвижничества как сокрытия явленного, физического тела ради выявления тела сокрытого — сверхличного и космического. Они также хорошо иллюстрируют известную нам двусмысленность — почти наверняка проду-

манную — понятий даосской мысли, объемлющих как физический, так и метафизический планы бытия и преобразующих обыденное значение слов в метафору неведомого.

В конечном счете единство сознания и тела, о котором толкуют даосские авторы, не может быть выведено умозрительно. Оно выступает внедиалектическим единством контрастного. Оно достигается через «превращение», или, как мы ранее условились говорить, Пресуществование, знаменующее радикальный выход во вне альтернатив чувственного и рассудочного, душевного и телесного. Таково то самое «хаотическое всеединство» жизненных функций организма, о котором можно сказать словами из древнедаосского трактата «Ле-цзы»: «Зрение становится неотличимым от слуха, слух — от обоняния, обоняние — от вкуса. Сознание становится твердым, а тело — легким, плоть слипается с костями...» Речь идет, по существу, о том, чтобы придать телу перспективу сознания и придать сознанию бытийственность плоти, совместить крайности «костяка», сугубо вещественной основы человека и чисто духовного опыта «вселенской уникальности». Это предполагает устранение собственно плотского начала — вместилища субъективных желаний и чувств.

Пресуществование. Еще одно, и, может быть, глубочайшее, измерение даосской концепции метаморфоз. В главе «Веселое странствие» Чжуан-цзы рисует портрет идеальных, или, как он говорит, «божественных» людей, который полезно сейчас воспроизвести.

На горе Мяогушэ есть обитель божественных людей. Телом они подобны заледенелому снегу, нежны, как девушки. Они не едят зерна, вдыхают ветер и пьют росу. Оседлав облачный ветер и правя летающими драконами, они улетают за пределы четырех морей. Их замороженный дух невозмутим, так что вещи не терпят урона, а земля родит в изобилии (с. 137).

Комментаторы по-разному истолковывают этот мифический рассказ. Го Сян, объявив его аллегорией, тут же переходит к своей любимой идее взаимопроникновения противоположностей: «Мудрый находится в дворцовых покоях, но сердцем как-будто пребывает в лесу». Другие комментаторы описывают мир «божественных людей» в категориях космической гармонии, равновесия начал инь-ян и т. п. Современного же исследователя этот пассаж, как и рассказ о птице Пэн, интересует прежде всего красочными образами и связями их с

древними мифами. Было бы легко указать на родство фантастической картины Чжуан-цзы с целым рядом элементов архаических верований — культом гор, магией плодородия, полетом в потусторонний мир и пр. Но сейчас важнее отметить запечатленный в ней более универсальный и потому менее заметный мотив, скорее даже ход мысли, предвосхищающий магию и даже сам опыт полета, — мотив одухотворения плоти и воплощения духа посредством доведения того и другого до предельной чистоты. Тело, уподобившееся «заледенелому снегу», становится нетленными мощами — отдаленным, но внутренне нераздельным с ней прообразом чистой интравертности «замороженного духа». Не таится ли в этом металогическом чистом различии, единстве разного и различии подобного самая возможность опыта странствующего сознания? Не из тьмы ли этого неслышимого разрыва истекает глубочайший опыт чистого полета, свершающегося не между двумя точками пространства, а во мраке вечной ночи? Мудрец у Чжуан-цзы «телом подобен сохлону дереву, а сердцем — остывшему пеплу» (вариант: «телом подобен иссохшей кости»). Но тем самым он приобщается к неизбывному Ветру пустотного ритма дао. Он дает всему быть, и только благодаря ему «земля родит в изобилии». А рождает она в конце концов неизбывный Ветер сновидений.

Нетрудно разглядеть архаический контекст фантазии Чжуан-цзы. Культ реликвий и мощей и так называемый «фетишизм», вера в магическую силу предметов, прошедших ритуальное испытание, ритуальные маски или, если взять погребальные обряды, мумификация, вторичное захоронение и даже кремация — вот столь же разнообразные, сколь и универсальные черты древней культуры, повсюду и вплоть до наших дней свидетельствующие о бессознательном желании человека выявить нетленное за бrenным, соприкоснуться с неподатливым «другим», обнажить непреходящее присутствие Бытия и так высвободить священную, недостижимую для субъективной воли Силу, сокрытую в вещах. Аналогичным образом святые места играют в архаической религии роль силовых точек мира, организующих пространство, собирающих в себе пространство и время, но стоящих вне времени и пространства.

Чжуан-цзы наследует миросозерцанию архаического Символа, но его идея «Поднебесной, схороненной в Поднебесной», являет своего рода философский образ

первобытной метафоры превращения, связующей физическое и метафизическое, единичное и всеобщее, священное и профанное, естественное и культивированное. Ритуальные действия, знаменующие переход «от плоти к мощам», от вещи бренной к вещи вечной, устанавливают подлинное бытие вещей после устранения их видимости — своеобразный аналог действию дао как «сокрытию». Этот переход кажется своеобразным испытанием вещей посредством низведения их до несотворенной и неуничтожимой бытийственной основы всего сущего. Разновидность чистой траты, траты неиссякаемого. В этом испытании определяются границы существования и удостоверяется самая неуничтожимость жизни. И в соответствии с той логикой, согласно которой вещи являются по противоположности, жизнь подлинная заявляет о себе в образе смерти — в том, что кажется нестройным, чужим, страшным. Начиная с древнейших мифов, погребальная маска, разложение трупа, прах земной указывают на бессмертие. Метафоры «иссохшей кости» и «свежести новорожденного» идут рядом и у Чжуан-цзы:

Младенец действует, не зная для чего, идет, не зная куда; телом подобен сохлому дереву, а сердцем — остывшему пеплу.

Так даосское забытьё, постулирующее крайне неопределенное единство физического и метафизического, жизни и смерти, прозрения и обыденного сознания, предстает образом первичной метафоры культуры, утверждающей символическую равноценность бытия и «другого бытия», мира земного и мира потустороннего, смешивающей физические и метафизические качества вещей.

В своем «Введении в теорию античного фольклора» О. М. Фрейденберг описывает формирование культуры как процесс постоянной переоценки исходного материала, первоначальный смысл которого уже утерян. Сначала вещь и образ — потом каузальное и понятийное мышление, строящее «из кирпичей давно забытого мировосприятия». Таков путь рациональной разработки символа, обосновывающей работу мысли идеей параллелизма логики и материи. Но мы можем спросить и о самих условиях рационалистической редукции символа. Прежде чем символ приобретает какое-либо значение, он уже есть. Он уже несет в себе забытое, внеположенное умозрению. Таков не менее универсальный в истории человеческой культуры путь к забытому предсущество-

ванию вещей, «пустотному образу» бытия, о котором толкует Чжуан-цзы, а за ним вся даосская традиция. Этот путь ведет к восстановлению единства вещи и смысла в бытийственной тотальности сущего. Он требует признать несводимость природы к логике и заставляет ориентироваться не на индивидуализирующий разум, а на внесубъективный исток сознания, сознание разомкнутое, «океаническое». Ибо забвение — знак всеобщности, и напоминают о нем вещественные памятники вечности — все то, что говорит о смерти в жизни и о жизни в смерти, что принадлежит всем и никому в отдельности. Таков мир сверхличной, коллективной памяти, для которой вещи важнее и первичнее идей. Речь идет, по существу, о включении в сознание людей опыта смерти — единственного доверительного обещания новой жизни.

Вещь вечная и вечевая (т. е. зовущая), веющая забвением безбрежных дум, осязаемая и недоступная, уводящая к началу всего сущего, сообщающая равно о мире и об уделе человека в нем, стоит у истоков онтологического видения даосского мудреца, который живет «одним сердцем» со всем сущим. Эта «интимная вещь» не вписывается в классификационные структуры, она предстает своего рода «провалом» в системе рационального знания о мире, является актом коммуникации, недостающей в социальной жизни, «незапамятной древностью», вечно волнующей своей безмолвной загадкой. Незапамятная древность даосов: «о чем иньский царь Тан спрашивал своего советника Цзи», секреты совершенства легендарных правителей и по собственному почину созданных персонажей. Тайны древних отнюдь не всегда получают у Чжуан-цзы сколько-нибудь внятное разъяснение. Для Чжуан-цзы не важно знать, о чем именно спрашивал древний царь. Ему важно поведать о неосязаемом присутствии тайны, посредующей всему явленному. Его интересуют не продукты творчества, а творческий акт как таковой, не образы фантазии, а сила, творящая их: сила забвения дао, которая освобождает от всяких значений и от самой необходимости «знать». Существова помимо всяких представлений, недоступное концептуализации забвение освобождает сознание людей от груза исторической обусловленности, создает ситуацию свободной игры и праздника, помогает восстановить и сберечь ту синтетическую ориентацию, жизненную целостность духа, которая служит человеку

опорой в его усилиях осмыслить еще не осмысленную, не отлившуюся в устойчивые понятия и образы действительность.

«Замороженный дух», «заледененное тело» — превосходные метафоры Вещи, представшей своего рода конденсатом космической энергии. Она подсказывает внедиалектическое соположение того и другого: абсолютная неподатливость материи оказывается прообразом полной прозрачности духа, огромный ком Земли несет в себе чистейшее дыхание Одинокого. Твердость камня посылает сознание в полет, и в их диалоге неподвижности и невесомости раскрывается загадка универсальности бытия. Это загадка забвения, кладущего вездусущий Предел и отвергающего Зияние. Только непроницаемая стена материи может воспитать в духе мужество самоотречения в соучастии неведомым силам творческой бездны мира. Только твердость алмаза учит дух языку алмазной твердости.

Нельзя путать даосскую «безмятежность» с безволием и расслабленностью. Операционное единство пустоты необходимо мыслить как безграничное поле чистой энергии, в котором каждый импульс порождает и находит себя в равной ему силе сопротивления. Пустота дао входит в каждого необоримым вдохновением, но она входит лишь в того, чья воля столь же незыблема и безупречна.

Несомненно, понятие забвения немаловажно для осмысления культуры как процесса жизненного роста. Сила забвения, сметая воздвигнутые культурной традицией заслоны от природы и выводя человека «один на один» с вечностью, ставя его перед пугающим образом «другого» и смерти, обнажает жизненный импульс культуры — абсолютно спонтанное и непосредственное желание выжить перед угрозой гибели; «большой страх», дарующий полную освобожденность. Но выжить — значит пережить, преступить границу жизни и смерти. Модификацией этой всеобщей истины выглядит даосская концепция пустотного ритма дао, утверждающая, так сказать, операционную значимость жизни. Ибо жизнь ценна и значима лишь постольку, поскольку ей противостоит смерть. И подлинная ставка в ритуале, как испытании жизненности вещей материей, — это жизнь и смерть, даже если они только символизируются.

Придавая новую значимость архаической теме афронта, Чжуан-цзы переиначивает и древний мотив

инициационного странствия, возвращающего человеку утраченную целостность: мифическая топография этого странствия и фигурирующие в нем божества приобретают значение вымысла или даже низводятся до пародии. Новая редакция древней темы принадлежит культуре, открывшей внутренний мир человека и имеющей историю. О первом свидетельствует гротескный характер персонажей Чжуан-цзы, выдающий их статус образов самосозерцающего сознания, осознающего свою неопределимость, но постоянно переопределяющего себя. О втором — апелляция Чжуан-цзы к древности, его склонность мыслить реальное в категориях потерянного прошлого. В отличие от присущей архаической культуре непосредственной конфронтации человека с дикой природой, доходящей порой до физического, даже в буквальном смысле чревного (например, в форме каннибализма) переживания «другого» и смерти, даосизм вводит идею посредующей их пустоты. «Темное зеркало» последней делает возможным «зеркало истории», в которое смотрится цивилизация. Даосская мысль старается не утратить леса реальности за деревьями культурных норм, но она учит восстанавливать единство того и другого на уровне «семени» вещей.

Мотив странствия-посвящения составляет мощную традицию в древнекитайской литературе, открытую классической одой южнокитайского поэта Цюй Юаня «Скорбь отлученного». Как уже отмечалось, этот мотив занимал видное место в древней культуре царства Чу, где жил Цюй Юань. Трансформацией же его в литературный сюжет мы обязаны скорее всего резким столкновениям шаманистского наследия Юга с культурной традицией Севера, что позволило ученой элите Чу заново и на новой, индивидуалистической основе отождествить его с опытом душевной неустроенности. Подражания поэме Цюй Юаня было принято считать, по замечанию американского синолога Л. Шнейдера, «чем-то вроде изысканной записки самоубийцы», презревшего жизнь из нравственных побуждений (любопытный пример гибели за старину по мотивам, принесенным новыми веяниями). Между тем вплоть до начала нашей эры в произведениях такого рода сохранялись — хотя бы в качестве сугубой формальности — древние мифологические атрибуты этого путешествия. Их герой, по традиции часто именуемый «Великим человеком», возносится над миром и в запряженной драконами колесни-

це устремляется к обителям различных божеств, в том числе тех, которые управляют странами света, беседует с ними, выслушивает их наставления и пр.

Живучесть древнего сюжета объясняется его поистине универсальной ролью в культуре. Фантастическое обозрение мира служит познанию законов организации пространства, а встречи с небожителями — воссозданию онтологического статуса мира как откровения, восстановления разорванной связи человека с природной иерофанией. Полет в бездну неведомого есть ее завоевание. Так он выполняет фундаментальную функцию посредования внутреннего и внешнего, природного и культурного, ведущего к обретению целостности и полноты жизни. В условиях деспотической государственности древнего Китая оды о странствиях Великого человека были одновременно исповедью и мечтой, средством выражения коллизии нравственно совершенного мужа и «пошлой» действительности, но также и средством ее преодоления.

Со времен Чжуан-цзы появляются и даосские обработки мотива инициационного странствия. Даосское влияние сказывается в трех основных формах: выделении образа полета в чистом виде, указании значения полета как акта собирания бытия и образа бесконечности и созерцательного духа. Вот как, например, повествует о подобном путешествии один из персонажей даосского писателя, мудрец Гуан Чэн-цзы:

Оберегай духом тело — тогда тело будет жить вечно. Внимай тому, что внутри, и затворись от того, что снаружи, ибо многознайство — гибель. Тогда я поведу тебя к Великому светочу (солнцу.— В. М.), и мы придем на равнину Высшего Ян. Я введу тебя во врата Неиссякаемой Тьмы, и мы придем на равнину Высшего Инь... Тот, кто обрел мой Путь, вверху становится небесным царем, внизу — земным правителем. Тот, кто потерял мой Путь, вверху прозревает свет, внизу сливается с землей. Все сущее выходит из праха и в прах возвращается. Я же поведу тебя через врата Неисчерпаемого странствовать в просторах Бесконечного. Я сливаюсь с лучами солнца и луны, я соединяюсь с вечностью Неба и Земли. Предо мной все смутно, позади меня все туманно. Обыкновенные люди смертны, я же в одиночестве пребываю вечно (с. 184).

Этот пассаж создан в эпоху Цюй Юаня, и автор его знаком с древними мифами не хуже чуского поэта. Некоторые детали в нем выдают его родство с мифологической традицией Чу. Об этом свидетельствует, в частности, мотив мистериального «странствия с лучами солнца и луны».

Но фантастика в нем откровенно подчинена умозрению. Целью посещения (собирания) миров света и тьмы объявляется приобщение к бесконечности и стяжание бессмертия. Гуан Чэн-цзы, по его собственным словам, говорит об идеале «сохранения единства». Перед нами как бы философское резюме мифологемы, сообщающее не столько о чудесах мироздания, сколько о внутреннем состоянии мудреца. В позднейших «даосизированных» поэмах о странствиях Великого человека самосозерцание почти целиком вытесняет архаическую символику. Поэма становится декларацией судьбы просветленного сознания.

...Настоящий человек порывает оковы и узы,
его натура необъятна и безбрежна.
Свободный, странствует он в далеких чертогах
и вверяет себя залам пустоты и покоя.
Для него Небо и Земля короче утреннего часа,
миллионы веков — не более рассвета.
Свысока он взирает на ничтожество мира,
что мельче кончика осенней паутинки.
Он витает в сокровенных бескрайних пределах,
и нет во вселенной глубин, недоступных ему.
Слившись в одно с Безусловным,
он тает, рассеивается и пропадает.

Процитированные строки, характерные в своем роде, завершают поэму Юй Ая «Дума», написанную на рубеже III—IV вв. Речь идет все о той же даосской «идее» как целостной жизненной устремленности: исчезая, анонимный герой поэмы обретает новую, космическую жизнь в слиянии с пустотным мировым ритмом. Он преобразует внешнее тело в тело внутреннее, доводя само-собираение до вселенских размеров. Отметим парадоксальный характер обрисованной ситуации: само-устранение литературного героя является условием его самозавершения; упразднение литературы ее конституирует. Так происходит потому, что литература оказывается выражением анонимного опыта Предела, образом самопротиворечивой природы жизни, постигнутой как «прыжок скакуна через расщелину». Примечательно, что самого Юй Ая спросили, подразумевая отмеченный парадокс: «Если у вас есть „дума“, вам ее не высказать. А если ее нет, то как можно тогда писать?» — «А я стою между присутствием „думы“ и ее отсутствием!» — парировал Юй Ай.

Итак, разложение всех литературных форм предстает действительным истоком литературного творчест-

ва. Форма, кладущая предел всем формам, конечное видение и видение конца — вот лучшее определение центральной для древнекитайской литературы метафоры Великой Чистоты, которая дает жизнь Великому Человеку и растворяет ее в себе. Эта метафора поддерживала фантазм архаической недифференцированности духа, позволявший связывать воедино различные уровни и аспекты сознания. Языком конкретных образов она возвещала о всеобщем и тяготела к полной прозрачности, как прозрачны заполняющие китайские стихи образы водного потока и пустого неба, как прозрачен облик идеального человека в китайской традиции словесного портрета, который, подобно камню, плавимому жаром вулканических недр, тает в излучении всепокояющей Силы.

Метафора Великой Чистоты не локализована и невычленима; она относится к тому внеконцептуальному субстрату культуры, который слишком часто упускается из виду исследователями, ищущими в культурах то, что лежит на виду, — идеальные понятия, системы знания, классификационные схемы. Ее надо искать там, где дискурсивная функция знаков сведена к минимуму и безмолвие пустоты в словах выводит человека к несовершенному покою вечности. В этом опыте преображения — опыте неопределенном, но предельном и потому специфическом — человек, по представлениям даосов, черпает свои творческие силы.

Но вернемся к речи Гуан Чэн-цзы. Ее симметрическая композиция позволяет различить в ней два параллельных ряда понятий. Первый может быть представлен следующим образом: верх (или движение вверх) — интериоризация («сохранение») — бесконечное — помраченный свет — Небо (заметим, что в этом фрагменте сам Гуан Чэн-цзы именуется «Небом» и живет он «на вершине Пустотного единения»). Второй ряд: низ (или движение вниз) — конечное — дуализм света и тьмы — Земля. Различие между двумя режимами бытия сводится в конце притчи к жизни вечной в небесном свете и жизни бренной в прахе земном. Насколько можно говорить здесь о противоположностях, речь идет о хорошо известной в позднейшей даосской традиции оппозиции поступательного движения биологического цикла, совпадающего с разъединенностью тела и сознания (перед нами китайская версия универсального тезиса: прах к праху) и возвратного движения к всеобъ-

ятному «семени» жизни, соответствующего гармонической целостности того и другого². В последнем случае прекращается истечение жизненной энергии во внешний мир; жизненный процесс принимает характер интравертной, т. е. обращенной вовнутрь, циркуляции животворящего семени, которая порождает внутреннее «духовное тело», независимое от индивидуальной телесной оболочки. Человек становится чем-то вроде духа. Без сомнения, здесь нужно искать разгадку толкования даосским философом смерти как «божественного освобождения», тем более что слово «освобождение» в данном случае имеет также значение «перевертывать», «поворачивать вспять». Понятна и ценность смерти: восхождение к пустоте означает, что человек сам умирает для мира и предоставляет мертвому умирать («пусть мертвые хоронят своих мудрецов»...). Нет нужды пояснять, что, согласно даосским представлениям, люди сами делают себя смертными, устанавливая различия между «я» и «не-я», светом и тьмой. «Эта вещь бесконечна, а люди считают, что у нее есть конец; эта вещь неизмерима, а люди считают, что ее можно исчерпать», — говорит Гуан Чэн-цзы о дао.

Принцип «возврата к семени», ставший фундаментальным в китайской традиции психофизической тренировки, упоминается в древнейших ее текстах и был, без сомнения, глубоко и разносторонне разработан уже во времена Чжуан-цзы. Он кажется разновидностью «повертывания вспять» естественных процессов жизнедеятельности, достижения внутренней освобожденности от них, которое М. Элиаде выделяет в качестве характерной особенности йогической практики. Уже в эпоху Чжуан-цзы даосских подвижников представляли «обликом подобными младенцу». Однако считать даосскую аскезу «возвращения к состоянию эмбриона» антитезой биологической данности столь же ошибочно, как полагать, что в свете антиномического единства дао каждая вещь есть то, что она не есть. Подобная перестановка значений, разумеется, ничего не решает. И мы не можем быть уверены насчет того, что считать «естественной жизнедеятельностью» и тем более что считать «естественной» смертью. Остается фактом, что Чжуан-цзы стремится довести до полного неразличения цикл органической трансформации и аскезу «стяжания духовности». Поворачивание вспять само должно быть повернуто вспять. Поступательное и возвратное течение

жизни сходятся в понятии «превращения», которое, как нам известно, не совпадает с биологической жизнью и смертью, однако же предполагает не что иное, как «исчерпание жизненного срока». Идеал даоса — «одно превращение» как юная старость, некий гипостаз всех жизненных циклов. Преодоление альтернативы поступательного и возвратного циклов жизни невозможно в рамках оппозиции бренного и духовного. Поэтому даосская традиция требует «в духовном открыть еще духовное».

Так самовосполнение человека в даосизме включает в себя два этапа. Речь идет о радикальном преодолении самоизоляции — как обыденного, так и «духовного» эго. В этом преодолении состоит подлинная значимость жизни как «бытия-для-смерти», столь ярко запечатлевшаяся в текстах Чжуан-цзы. «Возвращение к истоку» есть смерть, но оно знаменует само-восполнение и потому служит поводом для радости. Смерть профанная вызывает у Чжуан-цзы к смерти абсолютной, но в этой последней находит завершение жизнь, подобно тому как в не-обладании завершается обладание.

Таким образом, понятие смерти в мировоззрении Чжуан-цзы, как и другие его ключевые философемы, имеет второе дно. Есть смерть и есть жизнь. Но для Чжуан-цзы воистину есть лишь великая смерть, возвещающая о подлинной жизни (не-жизни).

Эта вторичная смерть есть то, что возвращается в возвращении, что никогда не начинало быть, но пребывает вечно. Это поистине «невозможная» смерть, о которой можно сказать словами французского писателя Батайя: «Смерть в профанном смысле неизбежна, а в глубоком смысле недостижима». Говорить о смерти как самоскрывающейся реальности — значит говорить о доверии к ней. И размышление о смерти есть путь, который способен за пределами скорби и отчаяния вселить радость и надежду. Об этом — одна из «безумных» притч даосского писателя, в которой говорится о том, что Чжуан-цзы после смерти жены «сидел на корточках и распевал песни, барабанил по тазу». На вопрос Хуэй Ши, не слишком ли далеко заходит он в своем эксцентризме, даосский философ отвечает:

Когда жена моя умерла, мог ли я не опечалиться? Скорбя, я стал думать о том, чем она была вначале, когда она еще не родилась. И не только не родилась, но еще не была телом. И не только не была телом, но не была еще даже энергией (ци). Я понял, что она была рассеяна в пустоте безбрежного хаоса. Хаос превратился — и она стала энергией. Энергия превратилась — и она стала телом.

Тело превратилось — и она родилась. Теперь настало новое превращение, и она умерла. Все это сменяло друг друга, как чередуются четыре времени года. Человек же схоронен в бездне превращений, словно в покоях огромного дома. Плакать и причитать над ним — значит не понимать судьбы (с. 223).

Французский исследователь Ф. Флао, имея в виду религию древнего Египта и платонизм, говорит о различии между «восточным религиозным мифом, обеспечивающим циркуляцию в обществе космической жизни, в которой уничтожается деградация, и другой формой религиозной жизни, западной и более поздней, где человек преодолевает поток времени собственными силами и возносит свою внутреннюю глубину на уровень универсального и абсолютного»³. В даосской философии «сбережения единства» мы встречаем особую формулу духовного синтеза, которая превосходит оппозицию оргиастического начала и религии бессмертной души с ее проповедью сексуального воздержания. Эта формула возводит половое начало к пустотному ритму «внутреннего» тела. Но всеобъемлющая пустота беспредельного жизненного потока в даосизме раскрывается лишь как перспектива, ставящая в афронт альтернативы человеческого бытия и заставляющая признать самоценность любого опыта и любой жизненной позиции.

Нетрудно заметить параллели между жизненным идеалом даосизма и архическим праздником — институтом, органически соединявшим игру, транс, ритуал и мотив благотворного разрушения. Несомненно, смысл праздника не исчерпывается ни отрицанием, будь то «перевертывание ценностей» или «нарушение запретов», ни разгулом слепых страстей, ни воссозданием священных образцов. Тайна праздника коренится в не-различии двух видов времени. Отмечая протекание обыденного, профанного времени, праздник указывает и на сокрытую в нем чистую временность, возвратное время Хаоса, в котором сокровенно пресуществляется мир. Так праздник предоставляет его участникам возможность видеть свою жизнь одновременно быстротечной и непреходящей и тем самым — созерцать все формы и потенции их жизни, включая и те, что в рамках обычного времени были бы сочтены преступлением, болезнью, безумием. Тем самым праздник допускал степень отстраненности, недостижимую для обыденного сознания и недопустимую в повседневной жизни. И никто не скажет, что игра, требующая увлеченности исполнением

роли, не оставляет места отстраненному созерцанию. В психологии игры свои законы: чем достовернее самоотождествление играющего с ролью, тем отчетливее его сознание отстраненности от нее. Игра вообще предстает необходимым условием самосознания. Недаром сама этимология терминов, относящихся к идее личности, повсюду свидетельствует о том, что в человеческой истории понятия исполнителя роли и маски предшествуют понятиям индивидуального и личностного. Поистине, игра и праздник способны поведать о чем-то настолько глубоком и важном в человеке, о чем не скажешь деланно серьезным тоном.

Как назвать это сообщение? Является ли оно вообще сообщением о чем-то? Коль скоро реальность в даосизме не признается сущностью, и вся философия дао, как мы не раз уже могли убедиться, воздвигнута на игровой подстановке понятий, речь идет не об информации, а просто об искренности самого сообщения. Своеобразие китайской и даже всей дальневосточной цивилизации, пожалуй, ни в чем не проявляется так отчетливо, как в присущем ей акценте на искренности, причем речь идет об искренности не столько самовыражения, сколько отношения человека к миру. Как таковая (обозначаемая знаком «чэн») она занимает центральное место в системе конфуцианской этики. В конфуцианском трактате «Чжун юн» искренность объявляется «путем Неба», основой бытия всех вещей и сущностью связи человека с миром. Соответственно в искренности завершается гуманитарная миссия конфуцианского человека: быть истоком и средоточием мирового движения.

Чжуан-цзы обозначает подлинность бытия термином «чжэнь», который, заметим, не встречается в канонах и у Конфуция. Начертание данного знака навечно, по-видимому, образом человека, поставленного с ног на голову — «целиком перевернутого». Этот странный образ напоминает о даосском идеале «божественного освобождения» как аскезы «поворачивания вспять» жизненного процесса и само-пресуществования человека в своего духовного двойника. Наличие подобной связи подтверждает древний словарь «Шовэнь», где термин «чжэнь» толкуется как «превращение человека, вознесшегося на небо». В даосизме, как мы видели, мы встречаемся с перетолкованием древней мифологемы полета в потусторонний мир.

Философское переосмысление архаического понятия

«подлинности» мы встречаем в 31-й главе книги Чжуан-цзы, где один из протагонистов даосского писателя, Рыбак, разъясняет Конфуцию суть «подлинного» в жизни:

Подлинное — предел животворного и искреннего, а безжизненное и неискреннее не могут тронуть людей. Поэтому тот, кто заставляет себя плакать,— хотя и скорбит, а печали не внушает. Тот, кто заставляет себя гневаться,— хоть и грозен, а страха не внушает. Тот, кто заставляет себя быть радушным,— хоть и улыбается, а согласия не вселяет. Подлинная же скорбь внушает печаль без плача. Подлинный гнев внушает страх без угроз. Подлинное радушие внушает согласие без улыбки. Подлинное пребывает внутри, а дух на все воздействует вовне — вот почему подлинное ценно (с. 307).

Говоря о «пределе искренности», Чжуан-цзы словно указывает на самое условие возможности коммуникации. Это условие — беспредельный поток жизни, в котором происходит свободное взаимодействие вещей. Для Чжуан-цзы каждое дупло должно прокричать в тот момент, когда его наполнит вселенский Ветер, и так, как задано его конфигурацией. Но даосский философ отрицает параллелизм сущности и явления. Его понимание «искренности» проникнуто обостренным ощущением ложности всякой объективированной формы. Оно порождено сознанием того простого факта, что, быть может, нет большего лжеца, чем тот, кто клянется в правдивости своих слов, и нет человека более правдивого, чем рассказчик «досужих вымыслов», смеющийся миру в лицо. Даосская искренность соответствует состоянию внутреннего вопрошания о бытии и состоит в сообщении о наличии Маски — неустранимой самомаскировки Различения. Стало быть, искренность — не сущность, которая имеет свое «выражение». Она — способ существования. Она есть самое отношение зримого и незримого, вещи и пустоты, различия и абсолютного различия. Быть искренним по-даосски — значит жить, безупречно откликаясь пустотной силе бытия. Парадоксы даосской «подлинности» принадлежат парадоксу понимания с его логикой тождества в различии и различия в тождестве. Поистине, сохранение человеком «подлинности» в себе, согласно Чжуан-цзы, сообщает бытию осмысленность.

Позиция Чжуан-цзы предстает критикой конфуцианского понимания искренности как верности традиционным формам культуры, но критикой, которая не отрицает данности традиции, а ставит ее в новую перспективу мысли. Недаром в истории китайской культуры

конфуцианское и даосское толкования искренности мирно соседствовали, дополняя друг друга. (Примечательно, что в японском языке иероглифам «чэн» и «чжэнь» соответствует одно слово — макото.) В обоих случаях акцент ставился не на том, что есть истина, а на том, как она претворяется.

Чжуан-цзы учит быть искренним. Но общая и всем понятная искренность — лишь та, которая говорит о неискренности всего выраженного. В 6-й главе книги Чжуан-цзы помещены несколько версий одного и того же сюжета, герои которых — все они выдуманы даосским философом — умудряются поведать друг другу то, о чем поведать нельзя. Послушаем один из таких рассказов. Он стоит того, чтобы процитировать его целиком:

Четверо — Цысы, Цзыюй, Цзыли и Цзылай — вели между собой такую речь: «Кто может представить Небытие головой, Жизнь — хребтом, а Смерть — ягодицами и кто понимает, что жизнь и смерть, существование и гибель — это одно тело, тому мы будем друзьями». Все четверо посмотрели друг на друга и рассмеялись. И, не испытывая друг к другу никакой неприязни в сердце, они подружились. Внезапно Цзыюй заболел, и Цысы пошел навестить его. Цзыюй сказал: «Поистине, велик творец! Смотри, как он скрутил меня!» Спина его вздыбилась так, что внутренности оказались наверху, лицо ушло в живот, плечи поднялись выше темени, шейные позвонки торчали к небесам. Силы инь и ян в нем были спутаны, а сердце невозмутимо-покойно. Кое-как доковыляв до колодца, он взглянул на свое отражение и сказал: «Ого! Как скрутил меня творец!» — «Страшно тебе?» — спросил Цысы. Цзыюй ответил: «Чего же тут страшиться? Положим, моя левая рука стала бы петухом — тогда бы я оповещал о ночных часах. Положим, что моя правая рука превратилась бы в самострел — тогда бы я добывал ею дичь на жаркое. Положим, мои ягодицы стали бы колесами, а дух — лошастью. Тогда бы я смог ездить на них и не нуждался бы в экипаже. Приобретаешь потому, что вдруг приходит время. Теряешь потому, что пора отправляться. Покорись времени, не противься отправлению — тогда не будешь ведать ни скорби, ни веселья. Вот что в древности звали освобождением. Те же, что не могут освободиться, опутаны вещами. Но вещам не устоять против Неба. Так чего же я должен бояться?» (с. 165).

Одного этого рассказа хватило бы для того, чтобы оценить все жизнепонимание Чжуан-цзы. В одном ряду с идеей «единотелесности» бытия в нем стоят новые для нас темы смеха и болезни, врывающиеся неожиданным диссонансом в царство размышления о Едином. Вкупе с гротескным портретом Цзыюя и каким-то сумасбродным комизмом его речей они задают тон всему фрагменту, открывая новые измерения искренности, связывающей четырех друзей. И мы встаем перед необходимостью объяснить их присутствие.

Но как объяснить смех и безумие — то, что по определению противостоит разуму и разумом не признается? Интеллект объявляет смех и безумие чем-то извечно невразумительным, вроде темноты, которая везде одинаково темна. Но нетрудно показать, что только сам интеллект, претендующий на универсальный характер своих законов, приписывает своим оппонентам столь же абсолютный характер. В действительности и то и другое социально обусловлено: что смешно и безумно в одних обществах, совсем необязательно таково в других. Более того: противопоставление безумства разумному порядку цивилизации имеет смысл лишь постольку, поскольку признаются ценности этой цивилизации, так что самоопределение культуры не может не сопровождаться допущением присутствия святости в профанации, здравого смысла в сумасшествии, морали в дикости. Мы находим эту двусмысленность в гротескных образах премудрых безумцев, известных во всякой культурной традиции. Как видим, безумство — это не просто антитеза разумности, но нечто *другое*, даже по отношению к самому себе. В своей неизменной конкретности оно словно внушает даосскую «идею» реальности как внеобразного и непонятнейшего бесконечного богатства разнообразия. Даосские авторы выразили загадку несопоставимости и неразрывности разума и безумия для своей эпохи.

Между тем смех — если пока ограничиться смехом — кажется точным образом само-отрицательной и самодialogической природы бытия в даосизме. В смехе что-то осмеивается, но каждый в конце концов смеется над самим собой. Смех и условен и абсолютен в своей условности; он и предполагает историчность мысли, и упраздняет ее. На первый взгляд его значимость легко объяснить впервые высказанной А. Бергсоном мыслью о том, что смех сопутствует нашему самоумалению, вытекающему из осознания нами нашего несовершенства или, точнее, несостоятельности претензий нашего интеллекта. Мы можем сколько угодно посвящать себя возвышенным думам, но мы должны признать, как признают четверо друзей у Чжуан-цзы, что правда, если она действительно всеобъемлетна, есть и в «ягодицах», и даже в «кале и моче». Вспомним, что даосский послушник Шэньнун смеется, узнав о смерти своего учителя, который умер, не передав ученику своей мудрости и, следовательно, не оправдав своего звания.

Как можно заключить из тех же примеров, смех соответствует вторжению в наше сознание грубого откровения природы, сметающего все формы интеллектуального самолюбования. Он выражает бунт против самоидентификационного сознания «завершенного субъекта»; в нем всегда есть что-то от «скандала», присутствующего, например, в гротеске. Именно смех, кладущий предел нашей мысли, указывает на реальность как «провал» в нашем знании о мире, как опыт отсутствия, чуждый длительности сознания. Поэтому он приходит «внезапно», можно сказать, «врывается» в обжитый и привычный мир и как бы сплюснут в одно мгновение. Смех гротеска — вспомним тему Природы-Судьбы в даосской мысли — говорит о невозможности «обладать бытием» даже для того, кто вместил в себя целый мир.

Смех, этот неизбежный спутник истинного диалога, разоблачает рутинный мир, но он обнажает Отсутствие. Он указывает на «темного двойника» действительности — внеструктурное, хаотическое и операционное всеединство дао. «Существо смеха связано с раздвоением, — замечает Д. С. Лихачев. — Смех открывает в одном другое — не соответствующее... делит мир надвое, создает бесконечное количество двойников, создает смеховую „тень“ действительности». Смех, таким образом, соответствует основному ходу мысли в «теневом озарении» даоса: встать в афронт к недостижимому «другому» и возвратиться к первоизданной бытийственности всего сущего через испытание вещей «упрямым фактом» бытия. Смеяться — значит испытывать границы собственной жизненности, предоставляя свободу взрывчатой силе жеста. Отметим попутно, что смех, все и вся раздваивающий, оказывается верным знаком универсального Различия в философии дао.

Итак, смех врывается в сознание бесконечным потоком, «вечно вьющейся нитью» бытия, но врывается лишь как отсутствие — на одно мимолетное мгновение. Это означает, что смех не терпит остановки, требует постоянного возобновления. Смехом создается ситуация «словоизвержения», словесной инфляции, балагурства, заметная по речи Цзыюя, но имманентная писательской манере Чжуан-цзы в целом. Однако постоянно смеющийся человек кажется столь же ущербным и жалким, как и человек, никогда не улыбающийся. Человеческая природа не поддается субстантивации и не может быть сведена к способности смеяться (хотя такие попытки

предпринимались в литературе). Смех, непрестанно врывающийся в наше сознание на одно «мимолетное» мгновение, столь же постоянно и прерывается. Высвечивая темный образ всеединства, хороня собой внеконцептуальную бесконечность в человеке, гротеск обращается против себя, теряет свое разрушительное жало, переходит во власть открываемой им высшей реальности.

Истинный смех неразличим в том смысле, что он не имеет за собой ни концепта, ни сущности. Он обнимает собой «не-смех», восходит к пустоте, равнозначной «великому единству» бытия, неограниченному полю опыта: «мой смех потрясает Небо и Землю!» Ясно, что смех коренится не в противопоставлении механическому живому, как полагал А. Бергсон, и не в торжестве, как выражался М. М. Бахтин, «материально-телесного низа». Речь идет об уничтожении всякого «единственно верного» или просто доминирующего образа — уничтожении, которое являет точную параллель философствованию Чжуан-цзы как «нейтрализации вещей». Смех есть акт самовосполнения, но смеющийся человек вверяется «великому единству», теряя себя. Он являет исход Пути, открывающий полную свободу бес-путья, и рожден он радостным и здоровым самочувствием жизни, доступным лишь тому, кто способен перерастать сам себя.

Разумеется, Чжуан-цзы не случайно связывает смех с идеей искренней дружбы — той, которая основана не на общности отвлеченных «взглядов» или убеждений, а на безмолвном единении сердец. Смех, обнажая первичное откровение природы, собирает; он есть способ сказать о том, что каждому внятно, но всегда дано как «другое». Человек серьезный, т. е. только сообщающий о мире, всегда одинок, как бы ни хотел он заинтересовать других; человек смеющийся, восстанавливающий прямое и непосредственное сообщение с миром, живет заодно с другими даже помимо своей воли. По той же причине смех настолько же зрелищен, насколько и сокрыт: он заставляет «стоять на миру», но он предполагает состояние поистине космического Одиночества. В другом варианте сюжета о четырех друзьях мудростью объявляется умение «быть вместе, не будучи вместе». Алогичный мир гротеска — образ даосского «сокрытия», неизгладимости предонтологической границы дао.

Чжуан-цзы точно определяет смеховую ситуацию. Эта ситуация — сама смерть (точнее, вторичная, «вели-

кая» смерть). Смеется умирающий Цзыюй. Смеется Шэньнун, узнав о смерти своего учителя. Веселится сам Чжуан-цзы над телом своей жены. Современному читателю сближение смеха и смерти может показаться очередной причудой сочинителя «безумных речей». Но оно не показалось бы странным многим доцивилизованным народам, у которых похороны служат поводом больше для веселья, чем для скорби. В противоположность распространённой в современной литературе тенденции приписывать смеху отрицательную и разоблачительную функцию, связывая его с площадным комизмом, «профанацией святынь» и т. п., книга Чжуан-цзы учит видеть в смехе утверждение абсолютной значимости жизни, поскольку жизнь находит свое завершение в смерти. Смех в творчестве Чжуан-цзы учит понимать, что, как заметил Ж. Батай, «в человеке ничего не может быть возвышенного без того, чтобы не принадлежать по необходимости смеху». А что может быть возвышеннее смерти?

Смех утверждает — и утверждает вопреки воле субъективистского сознания — наше согласие с несогласующимся с нами потоком «бытия в целом». Он ограничивает нашу изоляцию, утверждая полноту существования. Этот произвольный исход даосского размышления есть подлинный способ переживания смерти: требуя полной потери индивидуального «я», он открывает неуничтожимость жизни. В смехе мы не только удостоверяем несовершенство чисто интеллектуальных образов человека, но и испытываем первозданную мощь жизни, засвидетельствованную, в частности, рассказами Чжуан-цзы о фантастических «божественных людях». В этом пункте речи Чжуан-цзы, как образ первозданной силы бытия, есть прямая противоположность литературе, созданной в русле идеологизма, которая во всех своих формах являет в действительности образ слабости. Таким образом, архитектура смеха соответствует внезапному преодолению отчаяния и ужаса самопотери; и чем неотвязнее и пронзительнее ужас бездны, тем радостнее и беспечнее смех.

Смех принадлежит смерти в той мере, в какой мы понимаем, что смерть — единственная реальность, которая удаляется от нас в самом акте мышления о ней и потому парадоксальным образом заявляет о себе как уверенность в жизни. Тем самым смех принадлежит внутреннему, безмолвному диалогу бытийственного со-

знания с его контрастным единством жизни и смерти, самоумаления и самоутверждения.

Фигуры смеха у Чжуан-цзы — чистые знаки, относящиеся к миру «другого». Но они еще и метафоры, шифры совершенно неопределенного состояния, знаки искренности бодрствующего сознания, которое сознает невозможность выразить себя в конечных предметах. Они призваны не выражать, а скрывать. Как бы ни были фантастичны и гротескны образы Чжуан-цзы, даосский писатель говорит о себе. И чем менее его «сумасбродные речи» кажутся исповедью, тем больше они сообщают о нем. Образ мудреца у Чжуан-цзы — воплощенная отстраненность знака: он подобен «кому земли», «сухому пню». Но он являет чистое дыхание — апофеоз жизненной интимности.

В конечном счете посредование между «я» схороненным и «я» хоронящим в бытийственном сознании и составляет собственно философское измерение смеха как своего рода смеха второго порядка, темного двойника смеха. Это измерение есть, по сути, разрыв между бесконечностью символа и конечностью понятия, зиянием бытия и наличностью вещей. О таком разрыве свидетельствует ирония, взывающая не к ограниченному значению слов, а к простирающемуся за ним отсутствующему, воображаемому единству собеседников — «забытой» основе любой беседы. Ирония Чжуан-цзы, как сдерживаемый самомаскирующий смех, оказывается спутником безмолвного само-свидетельства просветленного и все-таки «темного» сознания в даосизме, пробы нового как переименования неопределенной, но неисчерпаемой темы, «обыгрывания» старого, универсального принципа творчества, проистекающего не из предвзятой идеи, а из желания «посмотреть, что получится», подобно тому как Цзыюй фантазирует о своей будущей судьбе. Впрочем, и эти фантазии остаются только приемом, позволяющим намекнуть о неизъяснимом, но намекнуть в высшей степени искренне. Утверждать, что художник за год имеет образ своего шедевра, что он только переносит готовое вдохновение на материал — значит противоречить очевидной практике искусства. Художник просто пробует, не зная, что у него получится. Не зная даже, закончит ли его труд. Чжуан-цзы говорит о творчестве как не-свершении, о переживании бесконечного ряда возможностей, которое само по себе может служить источником эстетического наслаждения. Он гово-

рит о том, что является одновременно и условием, и границей всякого творчества. Он иронически предлагает открыть величие человека в его конечности.

Ирония: вот исход размышлений Чжуан-цзы, их несказанная перспектива и наиболее доверительное свидетельство о реальности дао. Она — неизбежная спутница даосского «знания незнания». Подобно дао, она скрывает себя во всех выразительных фигурах. Указывая на предел всякого существования, но предполагая состояние верховного, безусловного единства, ирония оказывается равнозначной пустотному полю бытийственного сознания, в котором происходит взаимозамещение различных перспектив созерцания, мерцает «скрытый свет» всеобъемлющей пустоты. Сообщая о предельности человеческого бытия (или даже, точнее, о предельности в человеческом бытии), ирония Чжуан-цзы не имеет отношения к теории, к поискам универсальных принципов. Она эстетична по своей природе, и значение ее сугубо практическое. Она есть способ отношения тотальности хаоса к актуальности мира форм. Эстетическое в даосской иронии сливается с само-рефлексией. Оттого и творчество в даосской мысли равняется несвершению:

Ирония Чжуан-цзы вдохновлена опытом, который не требует выражения и предстает патетически-ликующим молчанием. В ней запечатлено «искусство дао» как работа-игра в отмеченном выше смысле чистой траты — работа, над которой не довлеет проклятие производства. Вот так играючи трудится повар-даос, который — Чжуан-цзы это оговаривает — двигается, повинаясь ритму танца, и позволяет своему ножу «привольно гулять» в туше быка, обращаемой магией музыкальных соответствий в пустотное не-тело. Даосское «гуляние» как диахронное движение бытия соответствует последовательному восполнению человеком своей природы. Оно превосходит дихотомию труда и отдыха, полезного и бесполезного, хотя оно — подчеркнем еще раз — отнюдь не сводит человеческую практику к некоему «прафеномену». Не является таковым по определению и игра.

Между тем игра предстает реальностью вездесущей и даже, кажется, неотделимой от жизни. Самое серьезное занятие можно превратить в игру, и, наоборот, любя игра требует полнейшей серьезности от ее участников. В каждом обществе, однако, мы встречаем правила и нормы, которые ограничивают двусмысленность, не-

избежно сопутствующую игровому началу, и приписывают игре определенные статус и функцию. Эти ограничения обусловлены понятиями норм и образцов, чей исключительный статус закрепляется официальной идеологией. Платон изгнал из своей утопии поэтов, ибо поэты портят синтаксис. Христианская церковь преследовала буфонов и скоморохов, утверждая, что лицедейство извращает образ божий в человеке. История театра во всех цивилизациях свидетельствует о неустанных (но всегда безуспешных) попытках официальной идеологии лишить театральную игру ее самоценной значимости как испытания вещей «упрямым фактом» бытия и низвести ее до роли чисто функциональной и пропагандистской. Эти же попытки создавали почву для разоблачений лицемерия официального образа культуры (лицемерие в данном случае состоит в номинальном использовании игры при отвержении ее существования).

Чжуан-цзы указывает на бытийственные корни игры, предшествующие ее ограничительному использованию. Он не допускает никаких изъятий из неограниченного поля опыта, открываемого игрой. Для него игра и есть сам фатальный танец вещей, стоящий выше богов, и в одном месте своей книги он заявляет, что миром движет «безудержная радость». А что, кроме игры, — точнее, самого переживания игры — может даровать ничем не омрачаемое наслаждение? Чжуан-цзы говорит, выражаясь его собственным языком, о Великой Игре, ибо игра принадлежит кругу любезных сердцу даосского философа понятий, вроде забытья, превращения, сокрытия и пр., которые уже семантически оправдывают себя посредством самоотрицания, но раскрываются как бесконечная перспектива изначально заданной оппозиции. В игре подлинной никто не играет и ничего не разыгрывается. В ней даже нельзя выбрать между существованием и несуществованием. Она неотличима от фатальности. Акт онтологической, чистой игры абсолютно пуст: он не требует ни разоблачения, ни воплощения. Такая игра, будучи не-различением работы и праздника, творчества и жизни, свободы и судьбы, не имеет маркировки: она не есть ни реставрация, ни разрушение («что созидание — то разрушение»...). Даосский идеал «веселого скитания», таким образом, нельзя субстантивировать. Он предстает как бы двойным не-согласием: несогласием с самотождественным субъектом и с темной бездной «другого». «Гуляние» у Чжуан-цзы — это сколь-

жение на вечно ускользающем стыке противоборствующих сил. Им хранится целостный образ жизни, и оно является условием порождения всех форм игры.

Чистая игра. «Ось дао», в которой происходит бесконечное взаимозамещение «этого» и «того». Реальность вездесущая, но не имеющая своей сущности. Первооткрыватель игрового начала для современной мысли Й. Хейзинга ошибался, считая игру «исток» или «основой» культуры. Но не меньше ошибались и те его критики, которые, следуя аристотелевскому отождествлению творчества с «подражанием природе», видели в игре только имитацию действительности. Современным искусством глубоко осознана роль творческого воображения как силы деформации вещей, высвобождающей действительную, хотя только подсказываемую и неопределимую бесконечность бытия. Деформация способна неожиданно, «внезапно» обнажить творческие потенции вещей. Речь идет, конечно, не о любовании уродством и нелепостью в их многообразных проявлениях — портрет Цзыюя в истории о четырех друзьях опять-таки чистой условности (как, впрочем, и подобает в игре). «Темная» рефлексивность бытийственного субъекта бесконечно превосходит нарциссическое самозамыкание на конечном предмете или понятии. Она требует научиться «смотреть и не видеть», смотреть за... Принято считать игру развлечением, связывать ее с расслабленностью духа. Чжуан-цзы помогает понять, что игра, открывающая безграничный мир безграничных возможностей, в глубоком смысле являет собой аскезу искренности самовосполнения, чуткого вслушивания в зов бытия. Это аскеза вопрошания о том, кто играет в нас.

Образ реальности у Чжуан-цзы есть чистый фантазм, т. е. «одно событие» — без действия, без идеи, без чувства; эффект без предпосылок, магическое «вдруг», которым творится жизнь вещей у даосского философа. Это событие не знает различия между реальным и нереальным; оно представляет работу сознания, освобожденно-го от субъективистского самоощущения. И если мы восхищаемся смелостью фантазии Чжуан-цзы, то тем самым выдаем лишь собственное нежелание или неумение фантазировать. Ибо самые фантастические картины создаются сознанием в тот момент, когда оно предоставлено самому себе.

Игра — точный образ даосского прозрения саморазличия вещей в том, что она освобождает от беспокой-

ства о «возможном» и «невозможном». В ее свете все-ленная предстает перед человеком кладезем чудес и таинств, бездной неопределенности — совсем как его собственное бытие. Неопределенность человека = неопределенность мира — вот формула даосского уравнения «небесных весов», уравнивающего несопоставимые величины. Позволяя человеку испытывать свою неопределенность, игра оказывается мощнейшим стимулом трансформации опыта. Но неопределенность игры — это прежде всего неопределенность отношений человека и мира. Как бы тесно ни связывал их поток игровых превращений, как бы ни были они в нем подобны друг другу, они стоят в нем и друг против друга. Сплошной поток творческих перемен есть пустота разрыва.

Разрыв. Отсутствие. «Застава без ворот». Вот названия реальности дао, самой себя обыгрывающей и претерпевающей «десятки тысяч перемен и тысячи превращений». Играть по-даосски — значит каждый миг испытывать за пределами всех образов, фигур и идей перво-зданную неподатливость Великого Кома. Погруженность в этот бытийственный поток игры даосские авторы часто уподобляли болезни — определение не менее двусмысленное, чем все прочие в практикуемой даосами всеобщей симуляции понятий. Болезнь служит метафорой некоего особого, отличного от «нормы» состояния, открывающего новые горизонты опыта и свободного от тирании «здорового смысла». Но болезнь знаменует и саму готовность к восприятию нового, само это переходное, неопределенное, «непамятуемое» состояние слитности с дао-бытием. Она — вестник обновления, для даосов неизбежно благостного. Г. Башляр высказал предположение о том, что «болезнь, расстраивая некие аксиомы нормальной организации, может открывать новые типы организации вплоть до того, чтобы стать поводом для оригинальности». То, что казалось Г. Башляру только любопытной гипотезой, стало в Китае законом жизни художника, как она преломлялась в нормах культуры.

Даосская «болезнь» кажется миру «безумием» — еще одно универсальное определение мудрости дао. О безумии (куан) в древних текстах впервые упоминается в связи с празднествами оргиастического характера. Родословная даосского термина весьма примечательна, если принять во внимание параллели между жизненным идеалом Чжуан-цзы и стихией архаического праздника.

У Чжуан-цзы и вправду названы «безумными» не испорченные цивилизацией жители блаженной страны, помещенной даосским писателем на далекие южные окраины тогдашней китайской ойкумены:

...Люди там неучены и неотесанны, мало заботятся о себе, не имеют корыстных желаний, умеют мастерить, а ничего не накапливают, дают и ничего не требуют взамен, не знают, зачем следовать долгу, не ведают, для чего выполнять ритуал, в безумстве, без причины и без цели, бродят по великому простору... (с. 234).

Жизнь этих добрых дикарей от даосизма напоминает праздник во всех его чертах — от нарушения социальных норм и коммуналистского пафоса до их способности «мастерить и ничего не накапливать», что заставляет вспомнить о сопутствующих праздничной экзальтации увлечении импровизированными поделками, возможности по капризу фантазии придать вещи любой символический смысл. Так первобытные люди изготавливают ритуальные предметы специально к празднику и, когда он заканчивается, уничтожают их.

Но где «добрый дикарь» — там «печальные тропики». Даосские философы стоят вне архаического праздника, к их времени уже распавшегося на серьезные церемонии и «непристойные» игрища. Любопытным тому подтверждением служит 20-е изречение «Даодэцзина», где автор текста, «сокрытый в своем покое», противопоставляется «обыкновенным людям, сияющим, как в день весеннего жертвоприношения». «Я один не такой, как другие, и желаю питаться от Матери» — гласит заключительная фраза этого фрагмента. Не будет удивительным узнать, что и даосская апология безумия возникла уже после утраты последним его священного ореола и его исключения из ритма культурной жизни. В книге Чжуан-цзы безумие приобретает зловещую и даже, как в рассказе о чуском безумце Цзею, агрессивную окраску. Именно Цзею приписывается рассказ о «божественных людях» с горы Мяогушэ, и назван он «безумными речами». Чуский безумец еще дважды фигурирует во внутреннем разделе книги Чжуан-цзы и оба раза в роли критика конфуцианского начетничества и рутинерства, критика столь же неистового, сколь и лишнего надежд в мире, где «грядущему нельзя довериться, к прошлому нет возврата». Отчаяние легендарного безумца передалось другому безумцу из Чу, на сей раз вполне историческому, — поэту Цюй Юаню, и стало традиционным в древней литературе Китая. Этот опыт

собственной потерянности, опыт «распада связи времени» (вспомним другого знаменитого безумца — из трагедии Шекспира) рожден соприкосновением с бездной неведомого в человеке, с безусловным и неодолимым Разрывом в самом себе. Как социальный факт это безумство указывает в противоположность официальному мифу культуры на несоответствие культурных норм природе.

Протест против цивилизации — хорошо известная тема в наследии даосского философа, давшего Китаю классические образцы сатиры на культуризм.

Великое дао перестало объединять людей, и природа их пришла в расстройство. Поднебесная пристрастилась к знаниям, и в народе начался разброд. Тогда-то принялись наводить порядок топором и пилой, казнить по углумеру и отвесу, выносить приговор долотом и шилом. Поднебесная была ввергнута в страшную смуту, преступление поселилось в людских сердцах. Оттого достойные мужи скрылись под кручами гор, а государи, владевшиедесять тысячамиколесниц, дрожали от страха в храмах предков. Ныне казненные валяются друг на друге, закованные в колодки упираются друг в друга, приговоренные к казни стоят друг против друга. А между колодниками ходят на цыпочках, разводя руками, последователи Конфуция и Мо Ди — куда уж дальше! Вот предел тупости и бесстыдства! (с. 183).

Эта филиппика находится в группе текстов, созданных, по всей видимости, позже Чжуан-цзы. Обличительный пыл ее составителей сообщает о душевной дисгармонии, не свойственной философу из Сун. Но они наследуют его пафос: разоблачение культуры и социума как продуктов насилия человека над самим собой. Позиция, порожденная эпохой классового общества и обострением общественных противоречий в тот кризисный период китайской истории. Корень зла для Чжуан-цзы и его учеников — утрата «всеединства в великой полноте» бытия, появление «законченного субъекта», что не могло не сопровождаться насильственным вытеснением части прежнего мира человека за пределы его сознания и воровством, т. е. частным присвоением того, что принадлежит всем. Воруют, по Чжуан-цзы, все, кто претендует на привилегии для себя, и пуще всех сам правитель — тот, кто сумел украсть целое царство. Но насилие по отношению к другим существам — не более чем продолжение насилия над собой. Не создает ли в таком случае жизнь «неистового безумца», способного своими выходками навлечь на себя всеобщее раздражение и даже ненависть, образ насилия, формирующе-

го общество, но скрываемого этим обществом? Кривляясь и провоцируя собственную гибель, шут помимо прочего являет обществу зрелище маскируемой им агрессии. Его поведение и его трагическая судьба — как безмолвный укор каждому, на который никто не может ответить.

Черты трагического безумства легко различить в «сумасшествии по Цюй Юаню» — вариации традиционного для элитарной культуры Китая мотива столкновения праведного мужа с «пошлым светом». Среди ученых верхов общества людей типа Цюй Юаня было принято считать подвижниками и мучениками добродетели, даже если под морализаторской оболочкой скрывались древние темы ритуального соперничества и искупительной жертвы. В фольклоре, однако, сохранялась традиция «священного безумия», восходившая к архаическому мотиву мистериальной инициации, экстатического общения с божествами. Последнее, заметим, было ближе самому Цюй Юаню.

Наследие мифологии еще памятно Чжуан-цзы. Но даосский философ подвергает критической рефлексии маскируемый культурными традициями опыт. В рассказе о четырех друзьях «заболевшего» Цзыюя расспрашивают, не страшится ли он работы неведомого переплавщика. Вопрос повторяется на единожды в сюжетах такого рода. И не зря. Гротеск ровно столько же смешон, сколько и страшен. Гротеск же Чжуан-цзы — это не просто детский страх деформированных образов. В нем живет «большой страх» безликого Хаоса, страх вселенской пустоты, который при всех его космических масштабах сообщает о текучем, временном характере человеческого существования. Делая объектом узрения сам источник страха, Чжуан-цзы освобождается от него. Герои даосского писателя не страшатся бездны перемен именно потому, что постигли ее. Речь идет не о замене страха уверенностью, но о подвижном равновесии страха и первичного доверия: чем сильнее страх, тем тверже доверие, чем глубже сон, тем несомненное пробуждение.

Даосское прозрение есть помимо прочего игра в безумии, вдохновлявшая впоследствии идею игры в безумие. Эта идея и стала главенствующей в осмыслении образа «возвышенных безумцев» — тех, кто, по словам одного древнего автора, «очищали свою суть и чернили свои манеры», противопоставляя трагическому самопо-

жертвованию идеал «претворения жизни до конца». Причины ее жизненности нужно искать, вероятно, в предоставлявшихся ею возможностях посредовать разуму и безумию, превращая безумие из реальной угрозы культуре в угрозу игровую, нереализуемую. Безумие как игра соответствует культуре с устойчивыми механизмами саморегуляции. Все же не следует смешивать концепцию бытийственной игры Чжуан-цзы и симуляцию безумия. Ведь даосский философ говорит о саморастворении в пустотном потоке, где нет ни актеров, ни зрителей. Игра Чжуан-цзы — скрываемое вещами приключение духа. Она исторична, но нельзя написать ее историю.

Так даосская «болезнь» или «безумство» в качестве проявления бытийственной игры служат сдерживанию и преодолению разрушительной силы потока природного бытия и в конечном счете — включению в культуру неподвластной ей реальности. Даосский мудрец, отдающийся своей «болезни», повинуется тому же зову, что и участник древних празднеств, надевающий маску демона или зверя. Но в отличие от «дикаря» он делает предметом созерцания самое свое бытие, отвлекается от внешних форм и превращает в метафору то, что прежде переживалось как подлинное. В наследии Чжуан-цзы живут отзвуки древних шаманистских верований, вытесненных в условиях аграрной цивилизации на периферию публичной жизни и приобретших в значительной мере оппозиционный, подрывной характер: «небесная сеть» деспотии не допускала индивидуального произвола экстатического единения с богами. Но, отвергая культ пользы и накопления, присущий имперскому порядку, даосский философ преодолевает и оргиастическое начало первобытной религии, подчиняя его идеалу Великой Игры.

Мы можем оценить метаморфозы творческого начала игры на примере так называемой даосской утопии. Надо иметь в виду, что даосская утопия не является абстрактно-рационалистической концепцией, принадлежащей области политической мысли. Она выступает свидетельством неизбежности присутствия разрыва в самовосполнении человека как «бытия-для-другого» и в то же время выражением всеединства сущего. В конце концов утопия — это всегда «встреча несоединимого»:

Люди древности, пребывая в хаотическом единении, всем миром достигали глубочайшей невозмутимости. В то время силы инь и ян

гармонически соединялись в покое, божества и духи не причиняли вреда, четыре времени года текли размеренно, вещи не терпели ущерба, живые существа не гибли безвременно. Хотя у людей было знание, они не искали ему применения. Вот что зовется высшим единством. В то время не предпринимали самочинных действий, но неизменно следовали тому, что само по себе таково (с. 212).

Трудно принять это смутное видение за попытку описания идеального общества. Осеняющая его идея всеединства имеет не только социальное, но и космическое, и экзистенциальное измерения. Правда, в одном из пассажей такого рода ею навеяно упоминание об отсутствии в древности «учителей и старших», но от этой декларации еще далеко до проповеди эгалитаризма как общественного принципа. Описания даосских идиллий неизменно складываются из подчеркнуто условных, картинно-импрессионистских штрихов: жители даосских утопий «радовались, набивая рот, праздно гуляли, хлопая себя по животу»; они были довольны всем, что у них было, до конца жизни не покидали родной деревни и вместо письма завязывали узелки; они «дни напролет распевали песни» или спали беспробудным сном, просыпаясь «один раз в 50 дней» и притом «увиденное во сне считали настоящим, а увиденное наяву — ненастоящим» и т. д.

Нарочито нереальный колорит даосских утопий смутит не одного исследователя. Можно предположить, однако, что утопические картины у даосов не предназначались для практического осуществления и что, более того, они не были иллюстрацией к теории общества, каковой у древнедаосских авторов и не было. Декларируемое в них «великое единение» (да тун) являет как бы образ самопревращающегося сознания дао. О том же опыте самоуверения себя в «другом» сообщают и такие формулы, как «деревня, которой нигде нет», «царство Великого Отсутствия» и т. п. Черты даосской утопии открыты и для более конкретной интерпретации их символического смысла. К примеру, ненакопительство идеальных людей, их любовь к безвозмездной трате внушает мысль о дао как силе «благотворного разрушения». А их отвращение к путешествиям словно символизирует их внутреннюю сосредоточенность и т. д. Аналогичным образом «древность» у Чжуан-цзы является метафорой дао-бытия, подчеркивающей разрыв между бытийственной полнотой хаоса и актуальным состоянием мира. Древность есть нечто необычайное; это не

история. Но фантазм ее утерянного рая способен постоянно преследовать людей.

Даосская утопия предстает размышлением о посреднической миссии символизма в культуре, о человеческой коммуникации, о «междучеловеческом», чем в действительности и является для Чжуан-цзы природа людей. Ее сфера — беспредельный поток жизни, в котором «тайно опознается» интимное сродство всех людей и всего живого. Это всеединство есть точное воспроизведение игровой реальности космической Судьбы. Оно «не может быть» — и все же «не может не быть». Значит, люди никогда не смогут определить, в чем они едины? «Я один такой помраченный или другие так же помрачены?» — вот главный, и безответный, вопрос философии Чжуан-цзы. Вопрос безответный, но свидетельствующий вовсе не о неведении спрашивающего. Хотя Чжуан-цзы ничего не говорит ни об идеальном общественном устройстве, ни о наилучших методах политики, он имеет отчетливое представление о должном порядке общественной жизни и путях его достижения. Его идеальное общество состоит из самовосполняющихся и поэтому свободных, всецело самобытных индивидов, взаимно «оберегающих» свою целостность. Это общество, где люди «живут вместе, не будучи вместе», и где каждый обретает автономию не как формально определяемое правовое «лицо», но лишь пребывая в состоянии полной открытости миру.

Для Чжуан-цзы единение людей и их «общее достояние» воплощено в «само-помраченности» каждого как осознании предела сознаваемого. Идеальные люди древности, по Чжуан-цзы, были «едины в не-знании». Такое общество не может быть декретировано. Оно может лишь органически вызревать, никогда не достигая предела самовосполнения. Даосский социум как среда «помраченности», или, что то же самое, «тайного опознания» всеединства бытия в его бесконечном разнообразии, — это сама социальность, которая не имеет адекватной «общественной формы». Весьма возможно, что возведение этого социума к «незапамятной древности» — это не наивные мечтания, а сознательный прием, призванный указать на недостигаемость предела самовосполнения природы и в то же время предотвратить смещение социального идеала Чжуан-цзы с каким бы то ни было общественным состоянием. Мы имеем дело скорее с указанием на саму возможность существова-

ния общества, подобно тому как Великая Игра делает возможной все виды человеческой деятельности, оставаясь их темным двойником.

Идеальный социум даосов, будучи образом само-различия вещей в дао, сам раскрывается в единстве контрастных аспектов. С одной стороны, он воздвигнут на коммуналистском базисе, предполагает доступность всех материальных средств для каждого его члена, не знает дисфункции человеческой практики и культуры и тем самым словно являет иллюстрацию к традиционному в Китае идеалу: «Поднебесная — одна семья». Отношения между людьми в нем основаны на полном доверии друг к другу и действительно напоминают отношения между матерью и младенцем, понимающими друг друга без слов и даже без самого «понимания». Не менее примечательно и другое сравнение, к которому прибегает Чжуан-цзы: наступив на ногу незнакомому человеку, мы спешим извиниться, но в семейном кругу церемонность может показаться подозрительной и даже обидной (вспомним также, что друзья Хаоса пробуравили в нем дырки из *благодарности*).

С другой стороны, «великое единение» людей у Чжуан-цзы не имеет ничего общего с унификацией «человеческого материала», характерной для цивилизации. Даосская апология «превращения в Одинокого», «безумства», «болезни» и т. д. предоставляет полную свободу эксцентризму человека как проявлению его индивидуальной самобытности, его творческой природы. Это есть, по существу, апология уже известной нам первозданной драмы человеческой жизни как испытания бытийственной прочности человека; драмы, предшествующей всякому представлению драмы, но этим представлением скрываемой; драмы, утверждающей непреходящее значение человеческой жизни, даже если она говорит о неотвратимости смерти. Так Чжуан-цзы развенчивает санкционируемые цивилизацией «зрелища» ради выявления неутаймого Пространства. Он разоблачает оправдываемую цивилизацией войну как бесчеловечную бойню ради постижения вечного Ратоборства, свершающегося в глубинах человеческого духа.

Нельзя считать даосский идеал «великого единения» чистым домыслом. Многие черты его на удивление близки реальным институтам первобытного общества. Но еще более поразительно то, что этот идеал при всей его фантастичности адресован цивилизованному обще-

ству и имеет в нем сугубо практическое назначение: он учит отвлечению от всех внешних форм, мудрому равновесию между ценностями цивилизации с ее апологией материальных и духовных «накоплений» и «расточительством» как нормой первобытности. Даосская Великая Игра не позволяет отчуждать символическую активность человека от его опыта, превращать культурные символы в анонимные средства коммуникации, подавляющие человеческую природу. Но вместе с тем она не позволяет абсолютной открытости человека миру как чистой траты принять характер взаимного уничтожения. Она преобразует человеческую агрессивность в танец. Таким образом, в идеале Чжуан-цзы и «первобытное», и «цивилизованное» оказываются метафорами, которые указывают на превосходящее их подлинно всеобъемлющее единство человеческого бытия.

Как видим, отношение даосской «утопии» к реальности сложнее, чем обычно представляют. Его нельзя свести ни к протесту против действительности, ни к бегству от нее, ни даже к ее идеальному восполнению. Утопическая древность выступает прообразом того вездесущего, но недостижимого забвения, которое возбуждает творческую работу мысли. В этой связи требует более настойчивого осмысления тот факт, что общества определяют себя по образцу конструируемого ими самими прошлого, и чем глубже переживаемые ими перемены, чем острее противоречия их жизни, тем ярче и напряженнее жизнь порождаемых ими призраков былого. Чем стремительнее надвигается неизведанное и пугающее новое, тем сильнее потребность найти в прошлом образ этой новой, еще не осознанной действительности. Здесь, вероятно, действует тот же механизм, который определяет социальную орбиту безумия: принять под маской прошлого еще не имеющее санкций и оправданий настоящее, через апологию «безумства» разрешить конфликт установленных ценностей и ценностей, еще растворенных в стихийной практике.

В таком случае обращение даосов к самой седой старине оказывается естественным дополнением к их готовности, неопровержимо засвидетельствованной многими источниками, служить оформлению практики нарождавшейся бюрократической империи. Любопытная деталь: именно в даосских книгах встречаются рассказы об искусно сделанных механических людях, ничем не отличающихся от живых. Фантазия даосов немного на-

поминает увлечение автоматами в Европе накануне промышленного переворота. Не значит ли это, что в обоих случаях игра пробивала дорогу новому образу мира и новой действительности и что попавший на страницы даосских книг фантазм человека-робота есть в некотором роде предвосхищение мира имперской технологии?

Даосское едино-видение есть созерцание потока природного бытия как неизменного Отсутствия. Не предполагает ли позиция Чжуан-цзы оценить бытие культуры в свете чистого динамизма истории как некоей самостоятельной и активной силы, существующей даже безотносительно к историческому прогрессу? Предположение, несомненно, не сулящее быстрого ответа. Такая сила по определению не отливается в устойчивые и зримые формы. Более того, речь идет о реальности, скрывающей вещи и вещами скрадываемой. Она заявляет о себе отсутствием форм, одним фактом умолчания о ней. Стремясь отыскать ее, мы пойдем по пути самих китайцев, ценивших древних мудрецов не за то, что они сказали, а за то, что они не говорили.

Нам уже приходилось отмечать в начале книги отсутствие в классической китайской культуре вкуса к статическому созерцанию, воспрепятствовавшему появлению в древнем Китае драмы, устойчивой традиции живописи и скульптуры. Литературному же герою древнего Китая надлежало «быть сокрытым в глубоком уединении». Архаический ритуал был превращен в норму внутренней самооценки. Эпическое (начатки которого существовали в эпоху Чжуан-цзы, но не получили развития) свелось к цитате, ссылке, архетипическому прецеденту, трансформируясь далее в игру намеков и аллюзий, приобретающую со временем необыкновенную утонченность и высочайший престиж.

Чжуан-цзы доводит до логического предела, до упразднения самой литературы присущую китайской мысли расположенность к интуитивному постижению жизни в ее динамике, невыразимой в геометрических формах. С необыкновенной для китайской древности, а может быть, и всей китайской культуры смелостью он обнажает неизбежность сообщения о жизненной интуиции знаками внесубъективного — афоризмом, гротеском, сновидением. Соположение жеста-деформации и безупречной полноты, неподатливости Великого Кома и неведомости ветра пустоты в архитектонике его письма указывает (никогда не «выражает») на мир, не поддаю-

щийся репрезентации, не подвластный воле логического субъекта, мир непонятый и непонятный, мир странно-знакомый. Этот закон «внепоказательного» построения художественной формы перекликается с известной аморфностью произведений древней китайской литературы, неразвитостью в ней повествовательных жанров, тяготением к малым формам. Вспомним подмеченную Ф. Тёкеи стилистическую бесстройность многих ее памфлетчиков, где, по наблюдению венгерского синолога, отсутствие гармонического мирозерцания восполняется сугубо формальным и поверхностным единообразием в разных его видах: от монотонности хроники до «организации идей в математической системе». Надо признать, что такое возможно лишь там, где мир утратил цельность и превратился в грудку фрагментов, годных для любого комбинирования. Между тем наряду со склонностью к абстрактным схемам в литературе древнего Китая заметное место занимает лирическое начало, которое присутствует и в «сумбурных речах» даосского писателя из Сун, а в «Чуских строфах» поднимается до неистового горения чувств. В своей основе это вне-трагедийный лиризм самопознания в Безличном.

Чистая знаковость и *élan vital* по-своему соседствуют на популярных в эпоху Борющихся царств изображениях массовых батальных сцен или сцен охоты. От теснящихся на них и до крайности схематично, лишь условно обозначенных человечков уже веет леденящим фантазмом империи-муравейника, превращающей человека в объект насилия, а самое насилие — в формальную процедуру. Но фигурки схвачены в динамических, напряженных позах и разбросаны в живом, игнорирующем законы симметрии беспорядке. Нечто подобное можно наблюдать и в трансформации ритуальных бронзовых сосудов. Они теряют стройность форм, расплываются, обрастают украшениями, и пышный их облик словно являет образ прихотливого и чувственного желания. То же и в музыке: древняя ритуальная музыка перестала прельщать слушателей, свелась к отвлеченной схеме, хотя — и это примечательный факт — осталась эталоном; в обиход же вошли новые музыкальные формы, считавшиеся тогдашними моралистами «развратными».

Барокко в искусстве — макиавеллизм в политике. На политической сцене эпохи действуют большие и малые деспоты, столь же жестокие, сколь и распушенные. Рядом с ними стоят вероломные и своевольные полковод-

цы, администраторы, дипломаты. Им по виду противостоят, а в действительности их дополняют так называемые «странствующие люди долга», не жалевшие ни своей, ни чужой жизни ради отмщения за поруганную честь. Культ чувственного удовольствия, настроение анархической вольницы были оборотной стороной военного-бюрократического бездушия.

По мнению Ф. Тёкеи, венцом развития китайской литературы в древности стала элегия как универсальная форма соединения эпоса и лирики. В данном случае элегия трактуется венгерским исследователем настолько широко, что она, по крайней мере отчасти, кажется своеобразным эвфемизмом тезиса о жанровой аморфности китайской литературы; той известной нам аморфности, которая свидетельствует о поглощенности беспредельным потоком бытия и растворяет все словесные фигуры в некоем универсальном тропе. Эта лирическая бесстильность, столь свойственная манере Чжуан-цзы, — знак времени, когда прежние святыни стали недостаточными для экзистенциального созерцания и регулирующей инстанцией действительности становится самое будущее, когда формы культуры словно пребывают в свободном падении, обнажая в своей безудержной свободе образ человека вне подпорок, предоставляемых интеллектом и культурой, «нагого, как Адам», и стоящего перед голой правдой бытия. Человека, не имеющего времени на построение «систем мысли» и стихийно ищущего опору в наиболее простых и несомненных срезах своего знания и опыта — математически-абстрактной упорядоченности и пьянящей силе желания. Это крайности, но крайностям свойственно сходиться. И особенно в традициях даосской мысли.

Из всех философских школ древнего Китая даосизм представляет, пожалуй, наиболее радикальную, и, во всяком случае, наиболее продуманную и последовательную попытку примирить интимную правду с безличной судьбой, опыт собственного могущества — с подавляющим индивидуальность математизированным порядком деспотии. Смычка того и другого и даже, точнее, только побуждение к этой невозможной встрече обнажает провозглашаемое Чжуан-цзы торжество игры, которая вводит все точки отношения к миру в бесконечную перспективу посредования, не подчиняя их одному догматически установленному принципу. В игре доводится до предела контрастная со-бытийность «своего» и «чужо-

го», личной воли и анонимного порядка, испытующего и испытываемого. Чжуан-цзы до такой степени предан игре, что распространяет ее даже на древние символы святости, упраздняет с ее помощью дистанцию между богами и людьми, но делает это для того, чтобы собрать воедино божественное и человеческое и позволить человеку интериоризировать, схоронить в себе Небо. Не поклонение богам, а включение их в себя, низведение небес до земли без отрицания противостояния того и другого составило впрямь содержание религиозного подвижничества даосов.

Игра, таким образом, есть способ выживания культуры в эпоху кризисов и потрясений. Представление о неподвижности общества, повинующегося законам некоей идеальной, доведенной до совершенства игры, наподобие «игры в бисер» из одноименного романа Г. Гессе, — всего лишь обманчивый миф. Чистая игра не имеет формы и, чтобы быть собой, должна изменяться сама. Но она делает возможным пересмотр, перетолкование, обыгрывание старых сюжетов. Апология бытийственной игры как среды и силы самотрансформации, самострансения неизбежно делали позицию даосизма неопределенной и неоднозначной.

Творчество Чжуан-цзы намечает круг возможных метаморфоз социального лица даосской традиции. С одной стороны, Чжуан-цзы идеализирует доцивилизованную деревню и выступает с критикой — на удивление пронизательной для своего времени — цивилизации со всеми ее атрибутами и предрассудками: иерархическим строем и патриархальными институтами, элитарным знанием и оберегавшей его письменной традицией, представлением о скудости природы и пр. Но, с другой стороны, даосский философ столь же безошибочно принадлежит миру города-государства и даже, пожалуй, наиболее последовательно выразил в своем творчестве существо городской культуры как среды стилизации и переоценки архаического наследия. И мудрец у даосов, воплотивший в себе «дух-двигатель» вселенной, способен претворить традиционный идеал культуранцентристской имперской идеологии: управлять без административных мер, посредством «духовного» воздействия в сверхличном и беспредельном поле вселенского «дыхания». В итоге развенчание официального образа культуры у Чжуан-цзы соответствует выявлению условий ее творческого процесса — той «сокровенной женствен-

ности» мира, которая скрывается, скрадывается идеологией правителя-отца, но не может быть ни преодолена, ни даже ущемлена ею. Чжуан-цзы возводит историческое к бытийственному. Он говорит не о возврате к первобытному состоянию, а о недостижимом и вечном «другом», которое сообщает полноту человеческому существованию.

Чжуан-цзы разоблачает не культуру, а миф культурной исключительности. Его «искусство дао» универсально в конечном счете потому, что оно дает возможность через уравнивание неопределенности, составляемое игрой, принимать или не принимать культуру. Оно запрещает лишь ограничительные толкования человека, позволяя ему быть не за и не против культурных форм, а просто выше них; освобождая человека от самого себя, но для самого себя. Оно будет вечно откликаться потребности человека искать и преодолевать себя.

Трудность оценки даосского идеала «Великого Единства» заключается в том, что в арсенале западной традиции нет понятий, способных определить столь радикальное совмещение первобытности и цивилизации, природы и культуры. Поэтому западные авторы, пишущие о даосизме, часто видят в общественной позиции Чжуан-цзы более или менее остроумную, но заведомо непрактичную проповедь примитивизма. Подобное заблуждение в конце концов неудивительно: все, что является чужим и непонятым в рамках той или иной культурной традиции, зачисляется ею в разряд «фантастики» и «дикости». Быть может, это заблуждение еще и неизбежно: ведь речь идет не просто об очередной системе идеологии, являющейся антиподом столь же систематизированного официального образа культуры, а о чем-то вечно «другом» — о том, что предстает хаотическим всеединством единичностей, бесконечным рядом само-различия. Даосская утопия «не может быть». Но именно поэтому она «не может не быть». В ее видимой бесполезности сокрыта неизбывная польза указания на природные истоки культуры, на интимное единство хаоса и космоса, оберегающее жизненную целостность человека. Идти к этой утопии — значит продираться через ошибки и неудачи, веря в возможность «превратить множество не-побед в одну большую победу», преобразить множество частных свидетельств о человеке в неведомый образ его бытийственной полноты. Принятие этой перспективы размышления потребует от нас помимо

прочего переоценки истории самого даосизма, ведь нам придется искать даосизм за пределами его конвенциональных форм, открывать «искусство дао» там, где нет признаков его присутствия. Что ж, поступая так, мы последуем заветам самого Чжуан-цзы, учившего постигать мудрость, которая не оставляет следов...

Даосская философия в своей основе не есть «школа» или «течение» мысли. Она не является периферийным феноменом культуры или ее частным образом. Она представляет самое сердце культуры, поскольку именно игра и коммуникация, а не идеи и не формулы вдыхают в нее жизнь. Ее источник — не отливающаяся в законченные продукты, неопределенная и вездесущая творческая стихия, которая в равной мере заявляет о себе в снах и воображении, игре и смехе, грезах и видениях — во всяком первичном до-чувствовании, до-верии, до-понимании прежде, чем она станет тем или иным видом «творческой деятельности» и перейдет в признанные культурой формы. Этот творческий субстрат бытия, равно принадлежащий жизни и культуре, не поддающийся концептуализации, но представляющий неограниченный контекст мысли, связует все формы человеческого сознания в единстве крайне неопределенном, но более безусловном, чем связи понятийных схем. Он преломляется в сознании каждого бесконечно разнообразной игрой граней единого кристалла.

«Универсальная творческая стихия» — условное название для реальности, не имеющей имени и не могущей быть предметом научного изучения. Так происходит по двум причинам. Во-первых, речь идет о реальности настолько универсальной, что она не может быть выявлена, т. е. определена как целое, какой бы то ни было классификацией научного знания. Во-вторых, как ни парадоксально, по противоположной причине: «чистое творчество» при всей его неопределенности представляет состояние специфическое, «другое», уникальное, несводимое к закономерностям. Но наука не занимается уникальным.

Речь вообще идет не о творчестве как особой форме деятельности духа, отличной от «обыденной жизни», а о неразличении того и другого, о творческой жизни или житнетворчестве: состоянии крайне неопределенном, но совершенно необычном.

Дао у Чжуан-цзы — это непройденный Путь. Достижение недостижимого. Жизнь в жизни — непрожитая и

пережитая. Соприкосновение «пустоты с пустотой», в котором все отдается, но никто ничего не передает.

Остается соединить то, что не сходится. Забытое и предвосхищаемое. Фантастическое и безыскусное. Жертвуемое и ничейное. Не сходится, как можно понять, только по названию. Но рецептов этой встречи нет и быть не может. Мы достигаем предела субъективного и воспринимаемого языка и должны шагнуть к внесубъективному и невоспринимаемому языку Начала, не имеющего продолжения. Даосский философ не стремится ни доказывать, ни убеждать. Он лишь предлагает каждому испытать себя жизнью и найти самому, с чем ему легче и радостнее всего живется. И жить с этим. Ибо каждое дело поверяется плодами его.

С тем, что подлинно, говорит Чжуан-цзы, можно жить всегда.

In Wahrheit singen ist ein andrer Hauch.
Ein Hauch um Nichts...

Р.-М. Рильке

Пора оглянуться назад и собрать воедино затронутые в этой книге аспекты мирозерцания Чжуан-цзы. Хочется добавить: собрать воедино, игнорируя все сказанное в ней о дао как нередуцируемой множественности. Игнорируя все, что не-говорит Чжуан-цзы о приоритете мимической аргументации над метафизикой. Имеем ли мы право отвернуться от того, что сам Чжуан-цзы считал главным в своем «верховном постижении»? Можем ли мы даже условно, ради «удобства анализа» пренебречь фундаментальной чертой мировоззрения Чжуан-цзы, простирающейся повсюду в его писаниях, — в «безумстве» его речей, сплетенности его понятий в один тугой узел, загадочной недоговоренности его суждений? Можно ли забыть, что Чжуан-цзы ничему не учит, что у него нет своей «доктрины», которая укладывалась бы в резюме, — эту бледную тень действительности, способную, однако, словно призрак в обществе суеверных людей, порой сходить за саму действительность? Нет, жизнь нельзя ни упростить, ни сократить. И для даосского философа истинный Путь там, где уже пройдены и еще не начались все пути; подлинное Слово там, где уже сказаны и еще не сказаны все слова.

Нельзя не изумляться странной судьбе — поистине фатальности — его речей: быть «ложью», домислом, чистейшим допущением и самим безумством своим указывать на нескрываемую, но непонятую и непонятную правду. Подобно неустойчиво стоящему кубку, слова Чжуан-цзы «опрокидываются», когда они отягощены каким-то значением, и, наоборот, «стоят прямо», т. е. правдивы, когда они «пусты» и, казалось бы, ничего не значат. Речи Чжуан-цзы есть свидетельство самотрансформации сознания — по определению доопытной и до-

умозрительной. Это не стиль, не «писательская техника», а способ выявления границы стилей, сила стилизации, которая сама не может быть стилизована. Она являет разрыв в длительности сознания, который вмещает в себя все жизненные миры. Будучи «бессмысленными» в каждой своей частности, писания Чжуан-цзы хранят «неисчерпаемую полноту смысла», ибо они сообщают о правде человеческого существования как неизбывной текучести или беспредельном пределе. Эта правда есть «то, что день и ночь сменяется перед нами». Бездна превращений как неизменное Отсутствие. Предположительное как пред-положенное. Говоря о предположительном, Чжуан-цзы предоставляет словам свободу означать что угодно. Ведя речь о пред-положенном, он подчиняет слово предшествующей пониманию реальности. Его наследие убеждает в том, что подлинная оригинальность невозможна вне традиции. Уточним заодно историческую подоплеку понятия «почитаемые речи» у Чжуан-цзы. Оно, как можно предположить, восходит к архаическому комплексу инициационных и погребальных обрядов, где смерть расценивалась как «возвращение» и «скитание» души. Разыскания об этом комплексе достойны составить предмет специального исследования.

Разоблачая претензии человека антропоцентристского, Чжуан-цзы реабилитирует человека космического, всебытийственного. Более всего в нем поражает его тайная, не нуждающаяся во внешних обоснованиях свобода сознания быть чем угодно, ибо это сознание — бытийствующее; редко декларируемая, но подспудно присутствующая всюду в его творчестве уверенность в том, что человек может стать счастливым, лишь вернувшись к самому себе; неизъяснимая, переживаемая кем-то, кто живет в нас, радость бытия. Философ, говорил Мерло-Понти, это человек, который пробуждается и говорит. Нет нужды пояснять, что говорит он о своем пробуждении. И говорит *искренне*. Философия Чжуан-цзы дает замечательный образец искренности бодрствующего сознания, которое сознает, что истинное пробуждение принадлежит забытию безбрежных дум.

Начало и конец философии Чжуан-цзы — интуиция безбрежного океана жизни, которая превосходит самозамкнутость рефлексии и опыт зависимости от трансцендентных сил, выступает универсальной средой посредования знания и бытия и в своей неопределенной те-

кучести подобна пустоте. Свобода Чжуан-цзы — это свобода выражения человеком разных точек отношения к миру. Но равняется она не субъективистскому произволу, а пустотной перспективе, в которой сознание и бытие взаимно высвобождают друг друга. Она соответствует жизни как процессу самовосполнения, превосходящей самоущемленность интеллектуального самоконтроля. Возможно, в рассказах даосского философа о веселых встречах друзей запечатлена тайна рождения его книги, создававшейся не как монолог индивидуального автора, но именно как диалог разных «жизненных миров» — диалог принципиально незавершенный и открытый для каждого.

О чем же говорит Чжуан-цзы? *Ни о чем*, ибо то, о чем он говорит, не является ни сущностью, ни понятием и не может быть предметом знания. Но он говорит о чем-то, чего никто не может избежать, — об утверждении человеком человеческого в себе, о первозданной правде человека, несводимой к «факту» или состоянию, потому что она есть только про-из-растание, безусловная открытость, «пустота в пустоте», чистое соприкосновение как встреча отсутствующего с отсутствующим. Чжуан-цзы говорит о правде недоказуемой, но доверительной, т. е. внушающей до-верие. Он ее «охраняет» и может удостоверить ее присутствие лишь недоуменными вопросами, обращенными к кому-то, кто ближе к нему, чем он сам.

Доверие Чжуан-цзы к человеку проистекает не из доктринерства или наивного благодушия. Даосский философ, как мы видели, отказывается субстантивировать человеческую природу и мыслит ее в категориях «разумного согласия» телесного и духовного, интеллекта и интуиции, органического и бесконечно самовосполняющегося единства. Это доверие основывается на жизненной практике человека и сугубо практично по своей природе. Чжуан-цзы (и в этом он удивительно напоминает Конфуция) не ищет определений человеку. Его интересует лишь, как человеку быть. Человеческим в человеке он считает его способность перерастать самого себя и открывать в себе новое, подобно тому как путешественник открывает для себя неизведанные земли. Так мерой доверия к человеку оказывается именно незнание, неотделимое от осознания предельности человеческого существования. Это доверие выдает прагматическую ориентацию Чжуан-цзы, которого интересует не

предметное содержание мыслей, а самое наше отношение к мыслям. Такова действительная значимость категорий забытья и искренности в творчестве даосского философа.

Даосское доверие к человеку — достоинство, а не награда. Его безусловный характер откликается столь же радикальной беспощадностью даоса по отношению к самому себе. Беспощадности, доходящей до отказа различать жизнь и смерть. В ней сходятся человеческая воля и судьба, свободная игра и фатальность.

Мы знаем теперь, что доверие, по Чжуан-цзы, предполагает радикальную переоценку ценностей, что оно требует забыть памятуемое и вспомнить забытый исток сознания. Это доверие требует открывать безусловную открытость пустоты как самоскрывающегося присутствия. Подлинная жизнь, говорит Чжуан-цзы, протекает в пустоте. Но откуда взялась пустота? Она появляется оттого, что реальность для даоса есть абсолютный дар; «Сокровенная Женственность» уступает себя всему сущему, позволяет всему быть и присутствует там, где ее нет. В даосизме бытийственная пустота оставлена (предоставлена) человеку богами, которые оставили мир людей, и человек растет в той мере, в какой он помнит (в специфически даосском смысле вспоминания за-бытого), что своим ростом он обязан молчанию богов. Мы открываем здесь действительную глубину даосской философы «Небесных весов», сообщающей о неопределенном равновесии человеческого и божественного (вспомним, что знание ускользающей границы между тем и другим Чжуан-цзы объявлял высшей мудростью). Пустота есть среда взвешивания человека и богов; она собирает, сохраняя отношения афронта. Небесное и человеческое — взаимные корреляты на весах дао: чем весомее Человек, тем величественнее Небо. Рост человека в пустоте есть, по сути, переход от жизни мнимой к Жизни подлинной, который незаметен миру, ибо он носит характер «восхождения вовнутрь», погружения в пустоту пещеры. (В алхимическо-медитативной практике средневекового даосизма этот рост человека толковался как возвращение в своем теле внутреннего «бесмертного зародыша»).

Безусловное доверие к интимно-неведомому «этому», «сокровенной женственности», хоронимой всеми образами мира, — вот главная коллизия мысли Чжуан-цзы. Им определяется само-диалог бытийственного сознания, в

котором осуществляется свободно-размеренный, истинно музыкальный рост человека. Это доверие обнажает бытийственную глубину конфуцианской этики как размышления о связи внутренней неприступности и космической безбрежности¹.

Чжуан-цзы предлагает путь осмысления действительности, радикально отличающийся от пути европейской классической философии. Он открывает перспективу философской апологии бытия не через родовые понятия, а посредством идеи предела форм, пустотного континуума «вещения вещей», превосходящих дуализм образа и понятия, мифа и логоса. Невозможно оценить значение этой перспективы, не принимая во внимание, что исходный пункт философии Чжуан-цзы — первозданная вещественность бытия, телесная интуиция, которая уникальна в каждый момент времени, но и неизменно сообщительна в своей текучести. В противоположность идеализму, идео-логизму интеллектуалистской философии, с неизбежностью субстантивировавшей реальность, Чжуан-цзы говорит о реальности как Действию — по определению конкретном, нередуцируемом и доверительном, ибо оно удостоверяется всяким опытом и всякой мыслью. Это действие как причина-следствие, деятельный покой: «корень без листьев» и «листья без корня». Оно несводимо к той или иной данности сознания и не отличается от него. Чжуан-цзы демистифицирует все «тайнства» и самое желание демистифицировать. Он знает, что истинная тайна — это сама невозможность утаить.

Цель Чжуан-цзы — не ограничивать бытие, а позволять всему быть. Бытийственная пустота дао — это семья сновидений, в котором доведено до полного неразличения, до совершенно беспрепятственного посредования мыслительное и вещественное, духовное и телесное. Единство пустоты рассеяно в бесконечном разнообразии, поэтому оно сокровенно без утайки. Одно дает быть другому. По Чжуан-цзы, все должно быть метафорой, поскольку ничего нет. И все не может не быть метафорой, поскольку оно погружено в необозримую перспективу бытийственного сознания. Если мы распространим теперь понятие метафоры на саму эту метафору (как и должно быть с метафорой), мы откроем подлинную глубину слова Чжуан-цзы, стоящего вне различий метафорического и буквального, истинного и ложного. Абсолютная метафора оказывается тем незримым стержнем, который скрепляет «хаотическое единство»

мыслей и речей даосского философа. Она соответствует принятому им способу выражения (сокрытия) реальности через образ Другого. Это образ вечно самотождественного хаоса, формирующий этику иронии и парадокса, эстетическое восприятие бытия как потока самодовлеющих моментов, онтологию относительности форм, высвечиваемых в зеркале творческого зияния пустоты.

Очевидно, что реальность дао вообще не поддается квантификации. Как отметил еще полвека назад французский синолог М. Гране, в противоположность самоограничительным принципам монизма, дуализма или плюрализма китайская мысль «вдохновляется идеей, что мировое Всё распределяется по иерархизированным группам, где оно полностью обретает себя». Философия Чжуан-цзы являет собой утонченную разработку этой идеи, уводящую за ее пределы. В отличие от интеллектуально-элитарных и буквалистских толкований иерархической структуры, трактующих ее в категориях последовательной само-потери идеальной субстанции в ее нисхождении от высших ступеней к низшим, Чжуан-цзы говорит о полноте всех вещей в самоуступчивости, что ставит дао «ниже всех вещей» и придает иерархии игровое значение перевернутого образа реальности.

Даосская тема пустотного не-единства бытия проливает свет на судьбы всей китайской культуры. Она, в частности, помогает понять, каким образом идея иерархии и превосходства универалистских императорских культов уживалась в старом Китае с политеизмом и терпимостью по отношению к локальным культам, унаследовавшим первобытную нераздельность священного и профанного пространства, духа и места его обитания. Для даосов средневековья боги и их иерархия были только фигуральными обозначениями божественной реальности, за которыми, однако, не стояли какие-либо «истинные» их прототипы. Даосская апология пустоты предстает как бы приуготовлением, высвобождением места для культуры. Не будучи сама концепцией или теорией, она служила чем-то вроде обрамления всех самоограничительных образов культуры, не позволяя ни одному из них занять доминирующее положение.

Можно спросить, не воплотилась ли не совсем обычная культурная миссия даосизма в жизни самого Чжуан-цзы? Этот сочинитель «безумных речей» не мог не быть чужим в цехе философов, интересующихся только данностью мысли. Но не был он и объектом критики

современников — очевидно, потому, что и не воспринимался как идейный противник. Если молчание современников действительно свидетельствует о том, что Чжуан-цзы был слишком далек от всех и слишком для всех широк, то нам остается признать, что в загадочной анонимности этого человека, находившегося в самой гуще интеллектуальной жизни своего времени, осуществилась его мечта: претворить свою философию в жизнь подлинную как абсолютная неприметность Зеркала.

Чжуан-цзы учит постигать в бесконечном разнообразии мира Великую Пустоту «подлинного властелина» всего сущего, имманентного всякому бытию. Это единство (точнее, не-различие) двух планов даосского видения отображено в универсальной метафоричности даосского лексикона, где каждое понятие оказывается значимым по своему пределу и включает в себя тотальность «другого», не теряя, а, наоборот, подтверждая этим свою самобытность. Вещь, Небо, Пустота, Жизнь, Превращение, Дух, Незапамятная Древность — каждая из этих категорий действительно есть и все другие, каждая из них совершенно самоценна в том смысле, что содержит в себе все миропонимание Чжуан-цзы. И отношения их опосредуются единством более непосредственным и безусловным, чем его логическое описание; единством, по характеру своему как бы комбинационным, не позволяющим онтологизировать отдельные имена. И чем менее определено это единство (а на протяжении всей книги мы старались следовать Чжуан-цзы в его стремлении не ущемлять, а оберегать полноту смысла), тем более оно является тем, что оно есть, тем более определенным предстает каждый штрих рассуждений даосского писателя, тем более выверенной и целенаправленной оказывается его мысль.

Бесполезно гадать о цели этого скольжения рациональности за пределы ее собственных норм, о характере единства этого необозримого поля рассеивания образов: здесь все решает не идея, а искренность отношения к миру и самому себе. Не жить, чтобы знать, а знать, чтобы жить, — вот девиз Чжуан-цзы. Все наши слова, внушает даосский философ, с неизбежностью ложны, но наша ложь лжет о нас. Потому-то Чжуан-цзы может с полной свободой изрекать свои «безумные речи». Его интересует не авторство слов и даже не их правдоподобие: он знает, что не может не ошибиться — и все же не ошибется. Его интересуют слушатель, зри-

тель, читатель, способные постичь в каждом слове «пение сердца». Быть читателем важнее и ответственнее, чем быть автором. Так признание метафорической природы всякого сообщения о правде и, стало быть, вездесущности и неуловимости смысла неизбежно придает философствованию Чжуан-цзы характер герменевтического усилия. Даосская философия доверия является коррелятом герменевтического круга, в котором часть оправдывается неопределимым целым. Цель даосской герменевтики — опознание изначального образа человека, каким он предстает в «Небесном сиянии». А говорить о правде Неба — значит действительно указывать пальцем в небеса.

В основе универсализма даосской философии лежит специфическое двуединство ее ключевых терминов, образованное неразличением их символических, концептуальных и практических коннотаций. Философия Чжуан-цзы указывает на реальность как бы второго порядка, превосходящую логические антиномии и относимую даосским писателем к области «великого». Оно указывает на метафору метафор, изменение изменения, забвение забытого, игру в игре, сон во сне и т. д. Бытие в его аспекте «великого» есть не-сущее в рассмотренном выше смысле семени сущего, всеобщая среда «нейтрализации» вещей вне оппозиции иллюзорного и реального и в конечном счете — Жизнь как нечто по природе своей самовосполняющееся. Это есть свобода «двоякого поведения», допускающего жизнь и по инстинкту, и по преодолению его, а выражение — и по присутствию, и по отсутствию наличия. Два концептуально различных уровня в даосской терминологии соответствуют двум ступеням самовосполнения субъекта как процесса «прекращения прекращения» — параллелизм, не имеющий аналогов в западной традиции и сообщающий даосизму, не отделяющему интеллектуальное усилие от подвижничества, чрезвычайно широкую культурную значимость.

Жизненный идеал Чжуан-цзы — искренность как условие и смысл связи в рамках символического двуединства бытия. Без искренности, согласно Чжуан-цзы, невозможно понимание. И не поверхностной оригинальности идей требует даосская мысль, а чуткого вслушивания в своего неведомого двойника, рассеянного в потоке бесконечного богатства разнообразия. Философствование Чжуан-цзы является методически последова-

тельную критику опыта и понятий. Но оно зовет к пересмотру самого нашего отношения к жизни, «тайному опознанию» первичного пред-чувствования жизни, пред-варяющего всякий опыт и всякое размышление, всякую данность существования.

Истинная цель Чжуан-цзы — не заставить мысль сложить крылья в пучине хаоса, а научить ее летать без крыльев — там, где она уже не имеет поддержки саморационализирующих схем. Редкое сочетание искренней раскованности и глубокой сосредоточенности мысли в книге Чжуан-цзы словно передает эту напряженность и в то же время легкость духа и тела в полете. Образом «праздной аскезы» даосского философа кажется и его смех, который способен мобилизовать организм, по видимости расслабляя его.

Творчество для Чжуан-цзы зиждется на том же парадоксе полета без крыльев. Оно питается тем, что устраняет наличное, созидает для того, чтобы возвращать к несотворенному; оно творит и уничтожает, проводит границы и стирает их. Таков же сам человек: встающий в афронт к миру, черпающий в этой «ставке на бесконечность», в этой Великой Игре творческие силы и мгновенной вспышкой своей жизни высвечивающий собственную беспредельность. У человеческой искренности есть истоки, превосходящие нашу волю и выбор. Чжуан-цзы предлагает людям открыть их для себя. Он требует понять, что «правда в песне — это *другое* дыхание», и красота небес цветет под другим небом, хотя небо для всех одно, и эта красота не есть другой пейзаж.

Не будем считать веселье Чжуан-цзы признаком расслабляющего благодушия. Нужно постичь его как образ высшего мужества и стойкости, способных превозмочь страх пустоты и все искушения нигилизма; как образ неусыпного и неуступчивого самоконтроля. Даосская мысль разрешает все, но лишь тому, кто даже во сне «не ведает тревог». Всякое дело судится по плодам его. И мудрость в даосизме поверяется не столько тем, как человек живет, сколько тем, как он спит и как пробуждается, — радостно или тревожно. Даосский философ хочет в конце концов одного: вырвать сознание из оцепенения, внушаемого потребительским подходом к жизни, сделать так, чтобы человеку, говоря словами средневекового китайского поэта, «даже малейшей вещи было достаточно для радости». Но радость небесно-

го единства не приходит сама. Она возвращается и оберегается активным, бодрствующим сознанием.

Поостережемся смешивать мудрость даоса с той или иной разновидностью знания или действия. Чжуан-цзы довел до предела фундаментальную в китайской цивилизации тему обнаружения космичности человека. Но он создает философию забытого фундамента мысли, на котором нельзя построить какую бы то ни было систему мысли. Его дело, по сути, не могло быть ни развито, ни даже продолжено. Оно не принадлежит никому. Творчество Чжуан-цзы есть конец и преодоление идеологии «странствующих ученых» в том смысле, что оно обнажает иррациональность их рационалистического мирозерцания. Оно показывает невозможность создания справедливого порядка ни на подчинении общему интересу, ни на индивидуализме в стиле Ян Чжу, ни на комбинации того и другого. Оно доводит прежние альтернативы рациональной мысли до резкого и неразрешимого противоречия. Но оно утверждает или, точнее, подсказывает новую целостную конфигурацию сознания, достигаемую за пределами этих альтернатив. В наследии Чжуан-цзы, еще воспитанного на традиции «странствующих ученых», брезжит рассвет иных времен.

Даосское «искусство дао» ставит в один ряд такие разные в представлении современного человека сферы знания и практики, как магия, политика, искусство, технология, наука, этика, но оно и не может быть сведено к ним. Указывая на условия порождения форм культуры и классификаций знания, оно оберегает целостность мировосприятия. Более того, даосская идея самотождественности различия как бы определила собой место даосизма в китайской традиции и даже весь облик последней. Своеобразной параллелью этой идее кажется отношение даосизма к фольклору и наследию архаической религии, которое характеризуется в равной мере разрывом и преемственностью между тем и другим. Аналогичный характер носило и положение даосизма в системе синкретизма «трех учений» — даосизма, конфуцианства и буддизма. Теперь уже не покажется неожиданной и неоднозначной роли даосизма в истории китайской мысли. Высветив онтологическую глубину внутренней самобытности в традиционном образе мудреца, даосская мысль одновременно молчаливо санкционировала партикуляристски-функциональный подход к человеку. Разоблачив ограниченность культуроцентристского ми-

фа деспотий, дала умозрительное обоснование магии космической Власти. Даосская философия пустоты соединила внеэмпирический идеал само-забвения («самопогребения») со стилизацией данного; переименованием уже сделанного. Воспрепятствовав формированию философии как системы объективных истин, она в то же время превосходно уживалась с различными видами практического знания, разделяя с ними общую терминологию, но сохраняя свою независимость.

В отмеченных особенностях положения даосской традиции отразился, несомненно, общий горизонт китайской культуры, характеризующийся нефиксируемым, контрастным — по типу принятого в даосской мысли — единством двух жизненных планов. Один из них представлен темой «претворения Судьбы», связанной с необоснованным эмпирически опытом духовного подвижничества, интроспекции, сознания «величия в ничтожестве» человека со всеми сопутствующими ему чувствами и переживаниями, известными нам, в частности, по книге Чжуан-цзы. Другой план относится к области «благополучия», «удачи», достигаемых религиозными культами, гаданием, технологией в широком смысле слова. Отметим, что китайская традиция ориентировала человеческий разум не на подчинение природы, а на соучастие действию Небесной Судьбы через познание всеобщей связи вещей. Ее идеал состоял в конечном счете в том, чтобы знать, когда *не* действовать, и он предполагал изменение самого сознания. Здесь открывается общий фокус китайской мысли, в котором сходятся, дополняя друг друга, два ее указанных плана. Даосский идеал «недеяния» или, к примеру, концепция гадания в «Ицзине» весьма выразительно о нем свидетельствуют. Книга же Чжуан-цзы особенно примечательна тем, что она раскрывает значение «двойного перевертывания», символической глубины образов как подлинного условия подобного единения. Ибо для древнего даоса совпадают не просто созерцание и действие, природа и техническая деятельность человека (да и как они могут совпадать?), а «забыть» сознания и сама предметность человеческой практики. У Чжуан-цзы Великий Сон среди снов этой жизни неотличим от операционного обращения с вещами, означения означающего. Чистый покой сознания-зеркала есть для него не состояние, а адекватность бесконечному множеству событий, искренность отношения к вещам, преобразенным в ноты. Позиция Чжуан-

цзы предстает апологией ритуализма, возведенного как бы на уровень вторичной символизации, — чисто прагматической и сугубо бесполезной, ибо последняя, будучи целиком погруженной в предметность, не имеет целью опредмечивание мира. Тут, в предельном удалении от псевдореальности предметных образов и в предельной близости к истокам человеческого творчества обнажается непреходящее безмолвие природы в прозрачности очеловеченного мира. Так Чжуан-цзы на свой лад решает главную проблему китайской традиции: обоснование ритуалистической природы жизни. И интересуется он не тем, что такое человек, и не тем, как человек познает мир, а тем, как человеку быть со своим знанием и каково его отношение к миру.

Мы видим, что внешний эксцентризм Чжуан-цзы делает его во многих отношениях центральной фигурой в истории китайской цивилизации. В творчестве даосского философа выпукло отобразилась вся сложность взаимоотношений архаического наследия и имперской традиции, в нем вырываются наружу сокрытые в более спокойные времена силы жизненного роста культуры. Словно актер, который своей игрой являет обществу зрелище скрытых устоев его собственного бытия, этот сочинитель «безумных речей» приглашает внять забытому истоку всех мыслей и слов.

Так творчество даосского философа может служить примером того, как сходятся в истории единичное и непреходящее. Чжуан-цзы неподражаем не только в силу особенностей его эпохи с ее глубочайшими, не повторявшимися более в китайской истории общественными и идеологическими потрясениями, но и по самой природе его мирозерцания. С небывалой и даже непревзойденной более смелостью нарисовал он образ человека, лишённого защитных покровов культуры и стоящего один на один с предельной правдой своего бытия. Но та же смелость позволила ему добиться неизмеримо большего, чем дано основателю «школы»: она позволила ему стать образом жизни и мысли китайцев, его неподражаемый голос обрел весомость и силу анонимного голоса традиции.

Не следует ли из сказанного, что наследие Чжуан-цзы имеет как бы две истории? Одна из них — лежащая на виду история его влияний, подражаний ему, ссылок на него, терминологических заимствований и т. п. Но есть еще другая, неопишуемая история дао — история

самосокрытия безусловно явленного и пресуществления, хранимого всеми метаморфозами. Пробуждение, о котором толковал Чжуан-цзы, не регистрирует даже самый точный прибор. В его идеальную страну не войдет даже самый упорный путешественник. Но даосы знали подлинность невероятного и не-мыслимую правду мечты.

Когда Чжуан-цзы видел себя во сне бабочкой, он «привольно порхал в свое удовольствие». Это был только сон, но сны бывают вещими. Кто знает, может быть, настоящий Чжуан-цзы начинается там, где кончается Чжуан-цзы известный. Попробуем оценить судьбу наследия даосского философа в этой перспективе.

Чжуан-цзы против Чжуан-цзы

Чжуан-цзы не строил иллюзий относительно своего успеха в обществе, да и не хотел его. Он знал, что может раздражать «серьезных философов» и что его популярность не пойдет ему на пользу. Недаром полвека спустя после его смерти сочинения его подверглись резким нападкам со стороны Сюнь-цзы, в биографии которого отмечено, что он «ненавидел скользких говорунов вроде Чжуан Чжоу и иже с ним». Но с гибелью общества «странствующих ученых», раздавленного империей, Чжуан-цзы практически лишился шансов иметь не то чтобы благосклонную, но и просто способную понять его аудиторию.² В ханскую эпоху (II в. до н. э. — II в. н. э.) ученые верхи общества, занятые больше не поиском истины, а установлением своего *modus vivendi* с империей, не могли принять философского радикализма Чжуан-цзы. Они отдавали дань даосскому философу как проповеднику мудрого самосохранения в бурях мирской суеты, но — примечательная деталь — отворачивались от его идеи единения жизни и смерти (точнее, как мы знаем, совпадения жизни подлинной и абсолютной смерти в ликующей радости бытия). Многие, включая известного даосского писателя IV в. Гэ Хуна, принимали слова Чжуан-цзы о «предельной радости» за апологию смерти. Почти все считали даосского философа чем-то вроде чудаковатого максималиста, которого лучше не принимать всерьез. Сыма Цянь, критик вполне беспристрастный, назвал книгу Чжуан-цзы «пустыми речами, оторванными от действительности». Уважаемый историк не претендовал на вынесение окончательного

приговора древнему даосскому автору. Он просто хотел сказать, что в речах Чжуан-цзы много вымысла. Замечание справедливое, но обнаруживающее полное непонимание философской позиции Чжуан-цзы. Ничего удивительного, что тогда же, в ханьский период, вошло в обычай обвинять даосского писателя в пренебрежении нравственным долгом и равнодушии к судьбам мира — упреки, ставшие традиционными в императорском Китае.

В подобных упреках, вдохновленных конфуцианским морализмом, ничто не привлекает внимания, за исключением, пожалуй, их очевидной необоснованности. Впрочем, эти упреки вообще не являются критикой и рождены мотивами скорее эмоционального свойства. Что же стоит за ними?

Классическая для средневековой мысли оценка Чжуан-цзы высказана Го Сяном в его предисловии к даосской книге. Оно открывается следующими словами: «О Чжуан-цзы можно сказать, что он познал основу, отчего он не скрывал безумия своих речей. Они не отвечают действительности, писания его — произвольные домыслы. Если суждение не соответствует действительности, то, даже если оно правильно, оно все равно бесполезно. Таковы же и суждения, противоречащие природе вещей. Даже если они изысканны, они неосуществимы. Несомненно, есть различие между таким человеком (Чжуан-цзы. — В. М.) и мудрецом, в состоянии пустоты и покоя, когда все появляется произвольно. Это можно назвать состоянием „без-сознания“. Когда сознание бездейтельно, тогда откликаются любому воздействию и, сообразуясь со временем, воздерживаются от высказываний, соединяются с превращениями и в сокровенном единстве с вещами существуют вечно. Нужно ль тогда воздвигать сбивчивые и произвольные речи и праздно рассуждать о том, что за пределами этого мира? Вот почему это не канон, но лучшее из философских сочинений. Хотя Чжуан-цзы не воплотил собой истинное, его слова совершенны. Он проник в порядок Неба и Земли и природу всех вещей, постиг изменения жизни и смерти и раскрыл, что значит „внутри мудрец, снаружи правитель“»...

Рассуждения Го Сяна раскрывают главную причину непонимания Чжуан-цзы в позднейшей традиции: даосский писатель объявляется метафизическим мыслителем, который, взявшись говорить о невыразимом, впа-

дает в противоречие со своими собственными посылками и принужден «воздвигать сбивчивые и произвольные речи». Заметим, что сам классический толкователь Чжуан-цзы предпринял попытку создания системы метафизики, отождествив, например, понятие «небытия» у древних даосов с ничто, которое неспособно быть причиной истинно-сущего. Но, не оценив значения категории творческой выразительности в книге Чжуан-цзы, выступив как человек средневековой культуры — культуры цитаты экзегезы и обыденного словоупотребления прежде всего, — Го Сян не прошел мимо другой кардинальной идеи древнего даоса — идеи познавательной глубины текста, в свете которой все явленное предстает обратным образом неявленного. И вот оказывается, что для Го Сяна разговор об универсальной истине (какового Чжуан-цзы, напомним, и не ведет) есть признак неспособности говорящего «воплотить собой» истину. Письмо оказывается попыткой компенсации... духовной ущербности.

Объяснение ограниченности даосов с подобных позиций уже не было новостью во времена Го Сяна. Чуть раньше, в середине III в., ученый Ван Би ставил Лао-цзы ниже Конфуция на том основании, что родоначальник даосизма много рассуждал о «постоянном отсутствии» дао и тем самым — поскольку об этом ничего нельзя сказать — лишь выдавал свою отчужденность от всеединства дао и, следовательно, свою ограниченность. И наоборот: умолчание Конфуция о метафизической реальности есть, согласно Ван Би, лучший признак постижения им абсолютного бытия.

Довод Ван Би, несмотря на его явную натянутость, получил едва ли не всеобщее признание. Так, в IV в. Сунь Шэн утверждал, что Лао-цзы «прославлял сокровенное, а сам не мог сокровенное обрести; любил пустоту, а сам не был пуст». Современник Сунь Шэна Ван Таньчжи в своем эссе «Опровержение Чжуан-цзы» заявлял, что Чжуан-цзы, «воспевая пустоту, не был един с высшим согласием», тогда как Конфуций, «воплощая собой отдаленное, обращался к близкому». По тем же соображениям в жизненной позиции и стиле даосов ученые средневековья часто усматривали какую-то нечестность, лукавство и даже лицемерие. По мнению того же Го Сяна, Чжуан-цзы, высмеивая всех и вся, «говорил о себе». И позднее учение Чжуан-цзы многим казалось философией неудачников, так что критика в его

адрес носила скорее снисходительный тон: в ней слышится не столько неприязнь, сколько жалость к человеку, не умеющему стоять «один на один с вечностью». Характерный пример — отзыв ученого XIII в. Лю Иня, отнюдь не твердолобого конфуцианца, который писал о древнем даосском философе: «Есть люди, которые не могут обрести истину в себе. Они видят, как велик мир и как много веков минуло в прошлом. Они видят, сколь величественны и совершенны были деяния древних мудрецов и сколь ничтожны и незначительны они сами — промелькнувшие и исчезнувшие в одно мгновение среди тьмы вещей. Поэтому они говорят, что „правильное“ и „ложное“, „возможное“ и „невозможное“ не должны беспокоить нас, а сами беспокоятся о приобретениях и утратах, долгой и короткой жизни...»

Во всех этих суждениях наибольший интерес представляет как раз то, что в них не сказано. В них подразумевается, что литература, служащая самовыражению, должна прочитываться «с обратным знаком», как одна сплошная метафора. Показательно, что критики Чжуан-цзы отнюдь не руководствовались позитивистским кредо: то, что сказано иносказательно, можно сказать прямо и, следовательно, художественная образность речи есть пустое украшательство. Китайцы так не думали и никогда не пытались вывести некий специальный язык научного описания. Чжуан-цзы, по мнению его критиков, уступает мудрецам конфуцианской традиции именно в том, что берется говорить там, где лучше не говорить вовсе. Подобная оценка выразительного акта соответствует утверждению универсального присутствия дао-бытия через его ограничение (сокрытие). Естественно, что и критика Чжуан-цзы велась под флагом восстановления всеобъемлющей полноты дао и преодоления всякого частного суждения, как о том сказано, к примеру, в заключительных словах упомянутого выше эссе Ван Таньчжи: «Распространиться во все пределы и не выдавать себя, в конфуцианстве не быть конфуцианцем, казаться не обладающим дао и обладать им, обнимать все девять течений мысли, сокровенно объединяться с другими, вся тьма вещей этим пользуется и его не исчерпывает, новое с каждым днем и неуываемо — в древности об этом, несомненно, говорили Конфуций и Лао-цзы».

Можно лишь удивляться тому, насколько точно критики Чжуан-цзы воспроизводят его собственную пози-

цию. Ведь не кто иной, как Чжуан-цзы, первым выдвинул концепцию универсальности дао в его самоограничении и соответствующую ей идею игровой стихии мысли, всеобщей симуляции понятий. Недаром критики признают за даосским философом все, на что философ может претендовать, — «познание основы». Чжуан-цзы критикуется не за его взгляды, а скорее за измену им. Или, лучше сказать, к нему прилагается его собственная критика метафизического суждения и его идея самоупражняющейся пустоты. В результате происходит радикальная переоценка ценностей: если в рамках даосской философии «безумные речи» Чжуан-цзы выступали образом безграничной силы жизни, то в позднейшей синкретической идеологии оно расценивается как признак ограниченности и слабости. Зато «трезвые слова» канонов неожиданно обретают новую философскую глубину. Новое миропонимание отчетливо выразилось в словах ученого III в. Юэ Гуана, который заметил однажды по поводу дерзких нарушений этикета некими поклонниками даосской непосредственности: «Внутри наставлений о должном есть место для радости. К чему заходить так далеко?»

В итоге китайская традиция приобрела облик совсем иной и в известном смысле прямо противоположный манере даосского философа: в ней на передний план вышла не разрушительная сила гротеска, а целомудренная сдержанность. Но эта сдержанность не отрицала вольного полета мысли даосского философа, а, наоборот, подразумевала его и даже держалась им. Хотя видимое «безумие» речей Чжуан-цзы было отвергнуто, его принцип внутренней познавательной глубины образов стал органической частью традиции, условием прагматического понимания текста и даже использован для объяснения канонов. Достаточно сказать, что в эпоху Го Сяна текст Конфуциева «Лунъюя» тоже стали называть «намекающими речами».

Присутствие этой символической перспективы образов, в свете которой каждая форма держится своим пределом, своим само-упражнением и метафора становится неотличимой от обыденного значения, делает ненужным и даже исключает явленный алогизм тропов. Отсюда господство в китайской традиции принципа экономии выражения, нередко создающее у неискушенного читателя впечатление блеклости, однообразия, наивности традиционной словесности Китая. Впрочем, если ква-

лифицировать омертвление культуры как утрату понимания критической глубины образов, то трюизм и прописная дидактика действительно были в Китае его логическим исходом. (На Западе это омертвление заявляло о себе скорее в виде нарочитого нарушения нормы.)

Как видим, роль Чжуан-цзы в формировании китайской традиции не совсем обычная. Он вошел в эту традицию ценой преодоления его идейного наследия как отдельной системы мысли — потеря, можно сказать, предусмотренная самим ее создателем. И не просто вошел: его идея познавательной глубины, темного зеркала мира стала фундаментом (именно: сокрытым, пустотным фундаментом) синкретического мировоззрения в Китае как герменевтики культуры, основывавшейся на положении о том, что внешнее и видимое есть обратный образ внутреннего и незримого. В системе идеологического синкретизма она позволяла представлять явленные формы каждой традиции (ее, как говорили в Китае, «следы») образом внутренней сущности других учений. Именно она обусловила способ усвоения китайцами буддизма: истину Будды в Китае всегда искали вне буквы его учения и даже институтов его религии.

Нетрудно видеть, каким образом даосское мировосприятие, способное служить универсальной силой посредования старого и нового, «своего» и «чужого», силой постоянного определения и переопределения культурой самой себя, делало возможным сохранение и выживание культурной традиции и, более того, жизненное ее развитие. Есть поэтому своя строгая закономерность в том, что ниспровергатель культуры Чжуан Чжоу оказался в роли ее комментатора, а его апология «правды жизни» и принцип «жизнь против культуры» стали служить принципу «жизнь в культуре». Нельзя сказать, чтобы в Китае не сознавали оппозиции жизни и культуры. Но понимать единство того и другого не менее важно, чем напоминать об их различии. Ибо только умея видеть это единство, умея «взять культуру в кавычки», и можно сказать: «Культуру убить нельзя» (Александр Блок).

Вокруг искусства

Мы познакомились с необычной, даже парадоксальной, но вполне согласующейся с духом философии древнего даоса ролью, которую ему суждено было сыграть

в становлении традиции идеологического синкретизма в Китае. Можно сказать, что Чжуан-цзы победил сам себя; он победил, как предрекал о судьбе мудреца, без боя. Однако в культуре Китая есть область, где влияние Чжуан-цзы подтверждается более откровенными, непосредственными, хотя и не менее двусмысленными путями. Эта область — искусство и поэзия, эстетический канон китайской традиции. Китайское искусство не сразу выбрало Чжуан-цзы. Оно пришло к нему только в эпоху раннего средневековья, уже обогащенное многовековым опытом и лишь выделившись в самостоятельную сферу духовной жизни. Тем значительнее его выбор.

Подчеркивать преемственность между философией Чжуан-цзы и эстетическим каноном в Китае давно стало общим местом в китаистике. Далеко не столь часто, однако, пытаются уяснить значение этого тезиса. В чем, собственно, заключается влияние Чжуан-цзы на концепции художественного творчества в Китае? Можно было бы указать, что ключевые категории китайской эстетики — «духовность» и «жизненная энергия» в их тройственном проявлении, воля к забытию, «божественная встреча», «неподдельное» и «трогательное», «привольное странствие духом», «безумство», «отсутствие само-сознания» или «прозрение отсутствия», наконец, длинный ряд ее традиционных символов и метафор пришли из лексикона древних даосов. Но можно с равным успехом утверждать, что терминологические заимствования еще не составляют истории мысли, что эстетическая традиция Китая и философия даосизма ничего не проясняют друг в друге и что они вполне могут быть объяснены из них самих.

Принятый в этой книге взгляд на Чжуан-цзы уже подсказывает нам ответ. Его надо искать в раскрытии перспективы всех перспектив, ритма всех ритмов, которые являются не как еще одна сущность или концепция, а как предел всех сущностей и концепций, скрывааясь в этом акте высветления границы. Это понятие необозримо-пустотной, предельной или рассеянной перспективы, определяющее канон культурной традиции, оправдывает и двусмысленную природу художественной реальности. Является ли искусство жизнью? Является ли творчество способом существования? Совпадает ли искусство с производением искусства? Даосская пустота, превосходящая даосизм как философскую систему, по-

звolyет принять все альтернативы, предлагаемые этими каверзными вопросами. Так она становится универсальной силой посредования противоположностей, поддерживающих друг друга в своем самоутверждении. Превыше всего она позволяет отождествить искусство и не-искусство, в полной мере признавая различия между тем и другим. Зыбкая и все же безусловная природа художественного творчества, стирающего грани между реальным и иллюзорным, но устанавливающего абсолютную значимость всякого бытия, оказывается ближайшим прообразом даосской идеи Сна во сне. Неопределенный же статус искусства в его отношении к жизни и самому себе становится вернейшим свидетельством синкретического мирозерцания и первичной правды человека как само-освобождения.

Отношения между мирозерцанием даосизма и художественным творчеством оказываются, таким образом, сродни отношениям пустотного прообраза и его следов, различения и различия в философии дао: первое лишь создает возможность существования второго, но предоставляет ему быть каким угодно. Всякий стиль и всякий жанр держится первичным Стилем абсолютного ритма пустоты, но не существует «даосского стиля», даосской живописи или поэзии. Это означает, что рассмотрение эстетической идеи Китая в ее связи с даосским наследием и, шире, философией «синкретизма» требует изыскания нового типа дискурсии, которая могла бы сообщать об ограниченности всех дискурсий, всех рациональных самосвидетельств культуры, не умаляя самобытности каждого из них. Возможно, нам не придется создавать заново эту невероятную дискурсию, если мы приглядимся внимательнее к самой китайской традиции.

Последняя, как известно, обладала весьма ограниченным, стабильным и употреблявшимся по самым разным случаям набором опорных понятий и образов. В способе использования этих базовых элементов канона напрасно было бы искать что-нибудь напоминающее теорию эстетики или творчества. В действительности формулы традиции, в том числе художественной, служили не столько описанию и выявлению, сколько сокрытию вездесущей и потому нескрываемой реальности. Они были призваны не столько сообщать, сколько приобщать. Их следовало ценить не только за присутствие, но и за способность к самоустраниению присутствия.

Примем — хотя бы в качестве интересного допущения — тезис о том, что было названо ранее «универсальной метафоричностью» традиционного лексикона, о символической равноценности традиционных терминов как воплощения единой органической метафоры, одной беспредельной «глоссолалии». Тогда мы сможем увидеть в этих терминах универсальные символы действительности, способные выступать в любом контексте, заявляющие о себе одним фактом или даже; можно сказать, «магией» своего присутствия и являющие тем самым параллель художественному образу. Однако эти символы реализуют себя в само-сокрытии, в разрушении присутствия. Традиция требует признать, что если говорят люди о разном, то молчат они об одном и том же. Правда безмолвного единения людей удостоверяется, согласно философии дао, только подвигом человеческой искренности в «бытии-для-другого». Не из сопутствующего ли этому подвигу сознания ненужности ни называть вещи обычными именами, ни изобретать новые имена проистекает отличающая китайского художника непритязательная свобода обращения с формой, европейскому искусству несвойственная и даже недоступная?

Характерный для китайской эстетики синкретизм искусств задан — или нашел наиболее полное отражение — в самом способе использования традиционных выразительных средств. И путь развития китайского искусства — это путь к последовательной интеграции эстетического опыта, который характеризуется стремлением уделить равное внимание искусству, произведению искусства и узнаванию искусства, соединить в творчестве искусство и безыскусность, искренность и игру, самовыражение и выражение мира, сообщение и познание. Этот путь раскрывается как постоянное «возвращение» к всеобъемному средоточию жизни, упраздняющее историю, но не отменяющее историчности бытия. Скорее оно утверждает — подсказывая — совпадение уникального и конкретного. Полнейшая традиционность при максимуме уникальности — вот формула шедевра, которая делает искусство наиболее общепонятным и все же наиболее специфичным феноменом духовной жизни.

Разговор об искусстве, таким образом, не требует привлечения частных примеров — и все же невозможен без них. Не будем поэтому утруждать себя поисками материала, наиболее пригодного для наших целей. Об-

ратимся к тексту, единодушно признаваемому классическим документом эстетики Китая и являющимся, по существу, первым специальным рассуждением об эстетических основаниях искусства живописи. Речь идет об эссе Цзун Бина (ум. в 443 г.) «Предуведомление к изображению гор и вод». Эссе было написано Цзун Бином незадолго до смерти, когда он, страстный любитель прогулок в горах и экзотических горных пейзажей, уже не мог предаваться своему любимому занятию и, по его собственным словам (и в чисто даосском ключе), «чувствовал себя больным и мог лишь посвящать себя думе о дао и странствовать в своих мечтах». Эссе Цзун Бина приводится ниже с некоторыми сокращениями:

Мудрые, вмещая в себя дао, откликались вещам; достойные, в чистоте лелея дух, внимали образам. Что же до гор и вод, то они, будучи вещественными, увлекают к духовному. Мудрые поверяли дух свой дао, а достойные вникали в него. Горы и воды в формах своих обнажают дао, а гуманные радовались им. Это ли не изысканно?..

Правду, утерянную во времена седой древности, можно в помыслах постичь даже через тысячу поколений. И если утонченнейшую мудрость, пребывающую вне слов и образов, можно сердцем постичь из книг, то тем более можно формой передать форму, а цветом — цвет из того, что лично пережито и привлекло когда-то взор...

Когда рассматриваешь пейзажи, неудовольствие доставляет неумелое воспроизведение природы, а не то, что в малых размерах точно передается большое, — ведь это вполне естественно. Только так и можно на одном свитке воссоздать красоты гор Сун и Хуа, божественную силу Сокровенной Женственности. Что приятно взору и отзывается сердцу — вот истина. Если изобразить это искусно, то картина тоже будет приятна взору и отзовется сердцу. Когда картина так воздействует на дух, то дух все превзойдет, и истина будет постигнута. Даже если возвратиться в глухие горные ущелья — что добавит это к уже испытанному? К тому же дух, по сути, не имеет пределов, наполняет все формы и вдохновляет все вещи, а истина входит в тень и след. Искусно изобразить мир — значит воистину исчерпать их — и то и другое.

И вот в праздности я живу и верю жизненные силы высшей истине; то возьму в руку чашу с вином, то прикоснусь к певучему циню иль погружусь в созерцание развернутого свитка. Не покидая своего сиденья, достигаю пределов мира; не изменяю велению Небес, в одиночестве внимаю пустынной шире. Грозные пики, устремленные в незримую высь, заоблачные леса, тающие в туманной дымке, — мудрые и достойные мужи созерцали их в давно ушедшие времена. И божественные их думы засвидетельствованы всеми образами. Что же я могу еще сделать? Не неволиť дух, и только. Когда ж дух прирожден, кто может стоять прежде тебя?

В фабуле эссе обращает на себя внимание как бы круговой ход мысли. Оно начинается и заканчивается обращением к мудрости древних — немеркнувшему идеа-

лу жизни художника. В промежутке перед нами проходят последовательные стадии эстетического процесса: первичный чувственный опыт, создание эстетически ценного образа реальности и, наконец, эффект воздействия законченного произведения. Как же понимает Цзун Бин три этих фазиса творческого цикла?

По существу, начинает Цзун Бин с восприятия мира как «имманентного откровения» — наподобие проповедуемого Чжуан-цзы того присутствия, которое находится «перед нами, как сменяющие друг друга день и ночь». Что ж, если нужно с чего-то начинать, то почему не начать с того, что есть всегда и повсюду? Но это вездесущее откровение есть жизнь анонимных мудрецов древности. Жизнь именно сверхпсихическая, сверхличная. Абсолютное другое: «прошлое, которое никогда не было настоящим». По причастности (точнее, по стоянию в афронте) к этой гипотетической древности только и обретает значимость всякий личностный опыт. Обращение к древним позволяет Цзун Бину стать тем, кто он есть. Едва ли случаен тот факт, что приверженность Цзун Бина к традиционной идее схоронения/отражения в себе истины не помешала ему выразить ее в своих собственных, не характерных для древнего лексикона словах. Для средневекового автора, очевидно, значимы не столько сами термины, сколько именно внеконцептуальная «идея» в ее даосском понимании. Надо сказать, что и в дальнейшем любовь к старине, подчеркнутая верность наследию «древних» ничуть не означала в Китае диктатуры канона для творческой личности. Напротив: они были условием самореализации мастера.

Искусство для китайского художника не начинается и не создается. Оно безначально и непреходяще, оно всегда уже есть, потому что все частное держится целостным, и человеческая речь восходит к всеобщему языку космического «узора» — языку «очертаний гор и потоков, морей и рек, следов змей и драконов, птиц и зверей». Значение образов, опосредованное пустотным пра-образом вселенского языка, весьма неопределенно и все же вполне определено. И чем более оно неопределенно, тем более оно безусловно. Искусство устанавливает бытие, давая всему быть. Вот почему имена, данные в языке, не произвольны и не условны благодаря искусству, а сообщение, содержащееся в произведении искусства, определено нескрываемым присутствием неподдельности бытия. Искусством оправдывается живу-

щий во всем «подлинный государь», о котором говорил Чжуан-цзы.

Определяющий, нормативный характер дао-бытия делает возможным приобщение к мудрости древних, даже если оно требует «идти туда, неведомо куда». Как самое дао-бытие, правда искусства крайне неопределенна, но предельно определена в том, что позволяет всему быть тем, что оно есть. Нельзя думать, что речь идет о некоей отдельной сущности. Искание этой правды есть путь постоянно углубляющейся социализации личности, складывания центрированного «я», объемлющего собой «не-я» и доверяющего ему путь спонтанного и немолчного внутреннего диалога. Это путь «опустошения сердца», т. е. самоумаления как условия коммуникации и, следовательно, — в противоположность популярным оценкам эстетического идеала Китая как «растворения личности в абсолюте» — путь к всеобъемлющему «Я» с его верховной силой посредующего воображения. Неизбежным спутником такого сподвижничества духа, утверждает Цзун Бин и вся эстетическая мысль Китая, является чувство «стыда» (связанное изначально с конфуцианским идеалом). Стыд мастера-подвижника — категория сугубо внутренней жизни. Он рожден сознанием неспособности, как говорит Цзун Бин о себе, «сделать сосредоточенным жизненный дух и привести к согласию тело». Даосский колорит слов Цзун Бина не случаен: ведь этот стыд рожден сознанием самоотъединенности человека от его «подлинного образа». Однако и подвиг самоумаления, или «самоопустошения», высвобождает и принадлежащую верховному сознанию силу воображения как опыта само-отсутствия, или, согласно Чжуан-цзы, само-забытья.

Проводимая Цзун Бином аналогия между живописью и литературой служит, надо полагать, не только защите сравнительно молодого вида искусства, еще не вполне утвердившегося в своих правах. Она указывает и на духовную почву китайского художника, на подлинный исток его вдохновения, который превосходит жанровые различия. Этот исток — «бытие-для-другого», открытость зияющей полноте бытия, открытость ради открытости, которая имеет свою историю и, стало быть, становится возможным благодаря культуре и ее традиции.

Практикуемая художником духовная аскеза делает его способным внимать миру, не подчиняя его и не подчиняясь ему. Открывая себя для мира, художник откры-

ваёт в мире нечто, что «приятно взору» и «откликается сердцу» (в китайской концепции творчества одно неотделимо от другого). Он вдруг открывает, что, перестав существовать, он существует воистину. Мир становится метафорой пробудившегося сознания: знаком уникального опыта, ибо он воспроизводит самое движение духа, но и образом высшего единства, превосходящего всякие разграничения. Китайская эстетика приняла в качестве своей ключевой философы даосский мотив «божественной встречи» как чистого соприкосновения. Отставим в сторону метод аналогий. Речь идет о встрече отсутствующего, тождестве несовместимого, о близости далекого и отдаленности близкого.

Цзун Бин здравомысленно толкует живопись в реалистическом ключе, требуя от художника умения «формой выписать форму и цветом передать цвет». Но он вовсе не требует натуралистического правдоподобия. Для него вообще нет «мертвой натуры». Он считает пейзаж равно «вещественным» и «божественным». Он без смущения ставит на одну доску красоту реальных гор и неосязаемое присутствие «сокровенной женственности» — пустотного всеединства мира. Цзун Бин, как и вся китайская традиция, не знает метафизического дуализма идеального и материального. Дух, «наполняющий все формы» и не существующий без них, принцип бытия, прячущийся в собственных «тени и следе», — вот образ мира в представлении китайского художника. Уметь правдиво изобразить мир и означает, по его убеждению, до конца выразить высшую истину абсолютной духовности. Мы уже знаем, что в китайской традиции речь шла о «непостижимом соединении» (мяо-ци) метафизических антитез, об антиномическом сопряжении взаимоотталкивающегося, как о том писал, пользуясь образом из «Даодэцзина», Сыкун Ту: «В двойном подобии великое дао непостижимо сообщается с „равным праху“». Отрешиться от форм, достичь подобия — вот редкость среди людей». Абсолют и физический мир взаимно проникают и отражаются друг в друге. Сознание само-высвобождается, опознавая себя в «другом». Истинное бытие — двойное, оно опосредует все оппозиции.

В чем же заключается смысл творчества по Цзун Бину? Не в том ли, что у творчества нет своей сущности и оно повсюду раскрывает себя в борении противоположных тенденций? Откликаясь вещам и сам находя в

них отклик, китайский художник оберегает целостность вещей; он обнажает их способность определять самих себя («то, что вещит вещи»). Отчетливый экспрессивный тон китайской живописи свидетельствует о творческом акте как пресуществлении вещей в их вещественное присутствие. В таком случае не покажется случайным и то, что Цзун Бин называет предметом живописи форму и цвет, и тот факт, что в китайской эстетике не было эквивалента европейскому понятию образа как синтетического художественного феномена. «Форма» и «цвет» довлеют себе как раз при отсутствии последнего. В их самостоятельности высвобождается из плена интеллектуальных и психологических конструкций безусловная данность бытия, в которой живет первобытное и неопределенное единство формы и цвета, звука и значения. Становится понятным и интерес к восточным традициям современного (модернистского) искусства Запада, ищущего мир чистых форм за пределами синтетического образа.

Цзун Бин не утверждает, что искусство содержит в себе нечто, чего нельзя найти в природе. Тем самым оно как будто не является для него безусловно необходимым. Но так происходит потому, что природа и произведение искусства одинаково подчинены у Цзун Бина высшей реальности диалогического бытия. Они не тождественны, но и не отрицают друг друга, ибо они — лишь два проявления одного целого. Правда картины не локализована: она не в живописном изображении как таковом, но и не вне него. Искусство и неискусство пребывают у Цзун Бина в равновесии и находят общую основу в той самой «искренности», которая еще у Чжуан-цзы была признана силой интимного и неодолимого воздействия, распространяющегося в беспредельном потоке жизни. Оттого же творчество есть воистину некое событие или действие: нечто должно произойти для того, чтобы возбудить отклик.

Учитывая сказанное, можно ли иначе, чем в парадоксальных терминах, говорить о работе художника и его призвании? Творчество — бесследное и неизгладимое событие, незаметное и невероятное превращение мира, удостоверяющее все сущее в его подлинности. Утвердить безусловный характер бытия вещи — значит открыть ее бесконечность. Подлинная вещественность вещи никогда не дана как наличное; в ней вещь предстает как бы опрокинутой в безграничную перспективу пу-

стоты — туда, где «грозные пики устремляются в незримую высь и заоблачные леса тают в туманной дымке». Это не просто устранение явленного и выявление сокрытого, а скорее то самое «открытие открытого», которое предполагается философией Чжуан-цзы. Откровение абсолютной обнаженности пустоты открывает безграничное поле опыта и отправляет дух в беспредельное странствие. Эстетический эффект произведения искусства — возвращающий к пред-истории творчества — состоит в том, что дух обретает способность «все превозмогать». Заметим, что подобная оценка воздействия искусства уже стала в ту эпоху традиционной. Еще за сто лет до Цзун Бина некто Жуань Фу восторгался следующими стихами его современника поэта Го Пу:

В лесу нет застывших деревьев,
В потоках нет недвижных вод.

«Шум ветра в лесу и журчанье вод в ручье поистине неизъяснимы, — говорил Жуань Фу. — Но всякий раз, когда я читаю эти строки, я чувствую, что мой дух все преодолевает, а мое тело покидает свои пределы!»

Таким образом, искусство разворачивается у Цзун Бина в контрастном единстве двух планов, двух измерений творческой жизни духа: «соответствии» (ин) истинной природе вещей и «преодолении» (чао) всякой данности. Встреча с вселенской пустотой открывает абсолютный разрыв, сокрытый в самом сердце бытия. Постигание своей принадлежности миру равнозначно познанию собственной несравненности: художник Цзун Бина, подобно мудрецу Чжуан-цзы, пребывает в «пустынной шире». Вот почему подлинное искусство (или «подлинность» в искусстве), срывая вещи с их привычных мест, сметает с них пыльный покров скуки, освобождает их от всего обыденного, общепонятного, пошлого. Но, устанавливая безусловную значимость вещей, оно проводит и неосязаемую Границу Безграничного. «Соответствие» — это граница, которая существует только для того, чтобы быть преодоленной. И духовное «преодоление» имеет смысл лишь благодаря существованию этой границы.

Антиномическое соположение «соответствия» и «преодоления» обретает новую значимость в самой судьбе творческого акта. Ибо эффект произведения искусства — и в этом состоит его истинное основание — не просто возвращает к определенному опыту и не является

единовременным. Как явствует из поэтической исповеди Цзун Бина, в горниле художественного творчества выплавляется новое качество неуничтожимости бытия. Работа художника с неизбежностью перерастает в целую жизненную позицию, особый «образ жизни» и в нечто неизмеримо большее: символ вечности, вместилище беспредельного жизненного потока.

Устанавливая безусловность всех вещей в откровении вещной пустоты, творческий акт, по существу, преобразует вещи из атрибутов активной памяти в священные инсигнии, знаки непреходящего, «забытые следы чьей-то глубины», прах мира. Вещи становятся Вещью, веющей бездной забытья и тем самым вырывающей из мира «людской пошлости» — мира поверхностно изменчивого, а в действительности привычного. Открывая бесконечное в конечном, искусство открывает тайну вечности прекрасного, хотя нетленная красота, как подчеркивали в Китае, лишена зрелищной прелести. Китайский теоретик живописи IX в. Чжан Яньюань описал этот эффект в образах, взятых из Чжуан-цзы. Речь идет о портретах, созданных старшим современником Цзун Бина, знаменитым художником Гу Кайчжи:

...Такие картины без усталости созерцаешь целый день. Сосредоточивая дух и вверяясь силам воображения, чудесным образом вдруг прозреваешь Безусловное. Забываются и мое «я», и мир, теряются все формы и пропадает знание. Тело становится поистине как сохлое дерево, а сердце — как мертвый пепел. Это ли не утонченнейшая истина!

Почему же Цзун Бин обращается к идеалу «древности» и не мыслит без него искусства? Прежде всего «древность» в его эстетической концепции выступает безграничной перспективой посредования объективного и личного. В этой перспективе преодолеваются крайности поверхностной имитации натуры и анархического самовыражения. Включение в свой опыт вполне анонимной, но странно знакомой «древности», этой непреходящей «памяти забытья», обнажает ту антиномию неразличения и несовпадения, тот динамизм отсутствия, о которых говорилось в связи с разбором категории «следа» в философии дао: под сенью древности все и «есть» и «не-есть», все соучаствует игровой стихии бытия, становится актом творческой свободы. «Древность» есть синоним «духовного семени» вещей в его качестве условия возможности всякого бытия, чистой потенциальности, содержащей в себе бесконечный ряд воз-

можностей и не отличающейся от всей полноты существования. Как основание культурной традиции, «древность» выполняет миссию посредования между первобытной онтологичностью мифа с его мотивом вечного возвращения и человеческой историчностью. В ней, пожалуй, с наибольшей отчетливостью запечатлена двусмысленно-трепетная природа символизма культуры.

Ликующая радость творческой свободы, даруемая открытием «древности», требует от художника высшей искренности самопреодоления. Укореняя все сущее в необозримом поле бытийствования, она постоянно скрадывает момент собственно эстетического удовольствия. В ней странным образом соединяются как будто противоположные начала: открытость божественному иступлению потока перемен, неистовству творческой деформации и преданность этическому закону самоограничения. Являя в себе исключительно изменчивое и мимолетное, творческая сила «древности» как целостный поток превращений кладет предел всякому бытию. Работа художника оказывается аналогом ритуального испытания вещей неподатливой стеной материи. Критерием оценки произведения искусства становится его бытийственная прочность.

Теперь мы можем видеть, каким образом эстетическая традиция Китая могла синтезировать в себе те аспекты наследия древней мысли, которые принято связывать с конфуцианским «ригоризмом» и даосской «распущенностью». Мы можем видеть также, что преклонение китайского художника перед древностью, его чисто средневековый трепет перед работой предшественников ничуть не ущемляли его творческой свободы, напротив — подразумевали и утверждали ее.

Концепция творчества у Цзун Бина действительно обнаруживает подобие кругового движения мысли. Духовная аскеза, задаваемая и направляемая «древностью», готовит приход эстетического опыта как параллельного обнаружения бытия вещей и самообнаружения. Это стадия непосредственного эмоционального переживания, выражаемого в индивидуализированных образах-метафорах. Создание произведения живописи означает перевод личного опыта в чистую вещьественность «формы» и «цвета», т. е. сведение интимного к объективному. То, что было уникальным опытом «прекрасного мгновения», превращается в сверхличный намет, указывающий на неисчерпаемую полноту бытия.

В этом намеке мысль возвращается к пустотному всеединству мира, обретя весомость канона. Тенденция к приданию произвольным метафорам значения фрагмента всеобщности предусмотрена, как нам известно, философией Чжуан-цзы и наблюдается в становлении литературной традиции Китая.

Следуя Цзун Бину, природу художественного образа даже в его наиболее отвлеченном виде нужно мыслить двояко. Это преодолимый предел всего сущего, который как таковой является формообразующим началом, но стоит вне форм. Но это и нечто исключительно чаемое, нереализуемое, всему открытое, принципиально сокровенное: динамизм бескрайнего потока жизни изменяет своему образу даже прежде, чем он может быть воспринят!

Желание вверить себя безгранично открытому и неуловимому динамизму творческих перемен мира звучит в жизненном идеале Цзун Бина: «жить в праздности» и «не неволить дух». Эта «праздная жизнь» есть игра, поскольку именно игра выражает неопределенность отношений человека и мира. Художник у Цзун Бина вверяется этой игре, потому что последняя есть сама фатальность бытия. Его «праздность» гарантирована не своеволием, а самой вечностью. Это праздность сосредоточенного, внемлющего пустотной целостности бытия духа. Она предвещает вспышки творческого порыва, она хранит их в себе и в них переливается, подобно тому как медлительность повара в притче Чжуан-цзы «внезапно» сменяется молниеносным ударом ножа. Эти непостижимо-игривые взаимопереходы от вечности в мгновение составляют действительное содержание фатальности дао. Это чередование пауз доверительного ожидания и творческого самозабвения, собирающее воедино эстетически-неповторимое и художественно-неуничтожимое, образует ритм жизни китайского художника. Одно в действительности не было оторвано от другого: сосредоточенная «праздность» художника была творчеством, растянутым до вечности, его творческое «безделье» — сплюсченной до мгновения «праздностью». Китайская традиция не знала ни свойственной европейскому романтизму антитезы низости обыденного существования и величия творческого вдохновения, ни характерного для модернистского искусства Запада сведения творчества к псевдоремесленной «выделке» художественного произведения.

Мы проследили круг творческой деятельности. Остается привести его в движение. Сделать это может лишь искренность художника — искренность, всегда данная как отсутствие: отсутствие «праздной аскезы» духа в эстетическом опыте, отсутствие реальности в изображении, отсутствие изображения в правде «вещи вечной»; наконец — Отсутствие пустотной цельности мира и чистой игры воображения на всех фазах творческого цикла. Благодаря принципу отсутствия правда получает возможность быть в художественном произведении, не будучи в нем, а искусство примиряется с неискусством. Это постоянно воспроизводящее себя и все в себя вмещающее отсутствие делает работу художника актом непрерывного самопожертвования. Загадку великого долготерпения китайского художника, патетического молчания его «праздной жизни» нужно прочитывать как загадку безудержной радости приобщения к всеобщности в акте жертвования собой. Только это вездесущее отсутствие придает творчеству бытийственную прочность. И только вдохновляемое им самопожертвование художника позволяет всерьез принять союз искренности и игры.

Возможно, художник, превращающий искусство в жертву, обречен на неудачу. Может ли быть иначе с тем, кто дерзает мерить бесконечное конечным? И все же только в этой жертве искусство обретает себя, ибо только в ней оно являет воистину, что значит жить, умерев. Нет ничего удивительного в том, что именно искусство стало в Китае высшим воплощением даосской правды оборвавшегося и все-таки продолжающего звучать голоса, возвышенно-молчаливой песни безвестного сердца, рассыпающейся бесчисленными трелями в пустыне того, что остается вечно за бытием. Того, что не есть, но вовеки остается.

К главе «О пользе бесполезного»

¹ Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. VI—IV вв. до н. э. М., 1967.

² См.: *Chang Tsung-tung. Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie in Chuang-Tzu.* Frankfurt a. M., 1982.

³ Об актуальности Чжуан-цзы свидетельствуют резко участвовавшие в научной литературе сопоставления древнего даоса с философами нового времени и современности. За последние годы на Западе появились работы, в которых Чжуан-цзы сравнивается с Эразмом Роттердамским, Ф. Ницше, А. Уайтхедом, М. Хайдеггером, М. Мерло-Понти, Ж. Деррида, Ж. Лаканом, Г.-Г. Гадамером. Этот список продолжает расти.

К главе «Зов»

¹ В текстах Чжуан-цзы употребляется сочетание «да куай» — букв. «большой ком земли». Недавно китайский исследователь Ло Мэнцэ высказал гипотезу, поддержанную некоторыми учеными, о том, что знак «ком» следует читать как сходный с ним по начертанию и звучанию знак «куй» — «кокон шелкопряда». Аргументация Ло Мэнцэ основана на сугубо косвенных свидетельствах. (См.: *D. C. Yu. The Creation Myth and Its Symbolism in Classical Taoism.* — *Philosophy East and West.* Vol. 31, 1981, № 4.) Можно заметить, однако, что образ «кома земли» согласуется с одной из центральных в даосской философии метафорой Праха и некоторыми другими обозначениями реальности в даосских текстах, например образом «необработанного дерева» у Лао-цзы. В любом случае перед нами философский символ, который не может быть объяснен только ссылкой на его обыденное значение.

² Когда эта работа была уже написана, мне стала доступна превосходная книга о Чжуан-цзы, принадлежащая перу американского синолога Гуанмин У, который тоже говорит о метафорической природе речей Чжуан-цзы как образа самотрансформации и «собираения» различных аспектов бытия (*Kuang-ming Wu. Chuang Tzu: World Philosopher at Play.* N. Y., 1982). Называя главным свойством метафоры ее ложность, Гуанмин У связывает его с понятием «безумных речей» у Чжуан-цзы. Следовало бы также подчеркнуть, что метафора утверждает (подсказывая) и высшую реальность, превосходящую дихотомию иллюзорного и истинно-сущего.

³ См.: *D. Sperber. Le symbolisme en general.* P., 1974, с. 131, 151.

⁴ См., например: *Л. Е. Бежин.* Под знаком ветра и потока. М., 1982, с. 73.

⁵ См. например: *F. Capra. The Tao of Physics.* N. Y., 1977; *B. Holbrook. The Stone Monkey.* N. Y., 1981.

⁶ *В. С. Библер.* Мышление как творчество. М., 1975, с. 76.

¹ См.: *N. Girardot. Myth and Meaning in the Tao Te Ching.— History of Religions. Vol. 16, 1977, № 4.*

² Даосскую идею не-двойственности вещей не следует смешивать с понятием недвуальности в индийской традиции. Главное отличие между ними состоит в том, что в даосской мысли отсутствует тезис о нереальности индивидуального бытия. Чжуан-цзы до конца последователен в своей не-позиции признания всех форм существования равно реальными. Поэтому он не нуждается и в изощренной логической аргументации, которая сопутствовала идее недвуальности в Индии.

³ Не следует забывать о стоявшей за этими образами древней мифологической традиции обожествления металлургического дела. См. об этом: *M. Eliade. Forgerons et alchimistes. P., 1977.*

⁴ Некоторые параллели между мотивом ограбления/сохранения в даосизме и принципами эстетики модернизма указаны в статье: *В. В. Малявин. Театр Востока Антонена Арто.— Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985.*

⁵ Философема «сокрытого света», по всей видимости, имела определенный мифологический прототип. Известно, что в древнем Китае существовал миф о хищной птице, клюющей или ранищей «властелина света» (как не вспомнить миф о Прометее!). От древности до нас дошли изображения колченогого ворона, скрывающего солнце (и считавшегося его воплощением). Возможно, именно эта птица дала название 36-й гексаграмме «Ицзина» — «помрачение света».

⁶ Некоторые аспекты отмеченной «двухслойности» даосской эпистемологии, в частности философема «двойного сокрытия» (чун сюань) в древнедаосской комментаторской традиции, рассматриваются в работе французской исследовательницы И. Робинэ. См.: *I. Robiné. Les commentaires du Tao To King jusqu'au VIIe siècle. P., 1977, с. 108.*

⁷ Ср. слова апостольского послания: «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (Второе послание к Коринфянам, 3, 18).

⁸ В последнее время в западной литературе все чаще признается самобытная природа даосского идеала просветленного сознания. Так, американский ученый Д. Холл различает три глобальные разновидности духовного подвижничества: экстаз как слияние индивидуальной души с высшей божественной реальностью; что характерно для христианской традиции, экстаз — интроспективное самосозерцание в индийской йоге и присущий даосизму идеал «констаза», определяемый Д. Холлом как «стояние наравне с природой», «созерцание всего под образом вечности». См.: *D. Hall. Process and Anarchy: A Taoist Vision of Creativity.— Philosophy East and West. Vol. 28, 1978, № 3.* Другой американский исследователь, Ли Йерли, также выделяет три основные формы мистицизма в мировой культуре: христианский мистицизм единения божественной реальности и производного от нее земного мира, индийский мистицизм растворения индивидуального «я» в абсолют и даосский «мистицизм ориентирования на мир» (intraworldly mysticism), который основывается на признании всего сущего и всех форм опыта равно реальными, сводится к переориентации самого восприятия мира и представляет ценность не сам по себе, а тем, что помогает оценить обыденный опыт в новой перспективе. См.: *Lee Yearley. The Perfected Person in the Radical Chuang-*

tzu.— *Experimental Essays on Chuang-tzu*. [Honolulu], 1983, с. 130—131.

⁹ *E. Neumann*. The Great Mother. Princeton, 1974, с. 105—114.

¹⁰ В последнее время появились специальные исследования на эту тему. См.: *Е. А. Торчинов*. Даосское учение о женственном.— *Народы Азии и Африки*. 1982, № 6.

К главе «Вещь, от века забытая»

¹ См.: *А. И. Кобзев*. О понимании личности в китайской и европейской культурах.— *Народы Азии и Африки*. 1979, № 5.

² О философии «возврата к семени» в медитативной практике позднейшего даосизма см.: *The Secret of the Golden Flower*. L., 1962, с. 15—17.

³ *F. Flahault*. L'extrême existence. P., 1972, с. 58.

К главе «Неизвестный Чжуан-цзы»

¹ См. об этом: *В. В. Малявин*. Гибель древней империи. М., 1983, с. 107 и сл.

² В некоторых новейших публикациях о Чжуан-цзы подчеркивается разрыв между древним даосским философом и его позднейшими толкователями. Так, Гуанмин У в упомянутом выше исследовании учения Чжуан-цзы заявляет, что «китайские мыслители постоянно искажали взгляды Чжуан-цзы» и что последний «не был понят на протяжении всей истории китайской мысли». По мнению другого американского синолога, Ч. Хэнсена, с эпохи Хань «критический, аналитический антиконфуцианский даосизм, базировавшийся на философии языка, был потерян для китайской традиции, поскольку была утрачена классическая философия языка». См. *Ch. Hansen*. A Tao of Tao in Chuang-tzu.— *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Honolulu, 1983, с. 26. Стремление критически отнестись к традиционным толкованиям Чжуан-цзы можно приветствовать, если, конечно, оно не перерастает в полное отрицание преемственности между Чжуан-цзы и китайской традицией. Повторим еще раз, что воздействие Чжуан-цзы на китайскую культуру удостоверяется не количеством ссылок на даосского мыслителя, что это воздействие удостоверяется скрытыми — хотя и нескрываемыми — путями за пределами идейных течений и художественных стилей.

УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ КАТЕГОРИЙ ФИЛОСОФИИ ЧЖУАН-ЦЗЫ

- Вещь — 153—155
Возврат — возвратное движение/поступательное движение — 146—148, 244—246
Забывье — забытое/памятуемое — 88, 188, 193, 197—198, 237.
Доверие — 82, 90, 197, 216
Единое — единое/множественное 132—133, 157
Женственное — женское/мужское 202—203
Жизнь — жизнь/смерть 150—151, 245
Игра — 255—258
Искренность — 247—249
Небо — 126—132
Небытие — присутствие/отсутствие 123, 146—147, 183
Незнание — знание/неведение 137—140
Отклик — причина/следствие 150—151, 161—162
Польза — полезность/бесполезность 63, 98
Превращение — 158—163
Предел — конечное/бесконечное 156
Пустота — пустота/наполненность 97, 101—103, 113, 181, 277
Радость — радость/печаль 119, 140, 160, 213—214, 225
Свет — свет/мрак 183, 196
След — след/бесследность 168—175
Слово — слово/молчание 66—68, 84, 87, 101
Смех — 250—253
Сокрытие — сокрытие/раскрытие 182—184
Сон — сон/явь 104, 118, 218, 263, 286
Судьба — 214—217
Телесность — тело/дух 207, 228—236
Тень — 202
Хаос — порядок/беспорядок 141—146

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
От автора	6
О пользе бесполезного	9
Маски Чжуан-цзы, лики человека	9
Горизонты времен	38
Пролог	64
Начальная сцена из главы «О равновесии вещей»	64
Зов	65
Темное зеркало	142
[Вещь, от века забытая]	223
Неизвестный Чжуан-цзы	274
Чжуан-цзы против Чжуан-цзы	286
Вокруг искусства	291
Примечания	305
Указатель основных категорий философии Чжуан-цзы	308

Владимир Вячеславович Малявин
ЧЖУАН-ЦЗЫ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *И. С. Смирнов*
Младший редактор *Г. А. Бурова*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *З. С. Теплякова*
Корректор *А. В. Шандер*

ИБ № 15273

Сдано в набор 03.06.85. Подписано к печати 10.11.85. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 16,38. Усл. кр.-отт. 16,7. Уч.-изд. л. 20,2. Тираж 8750 экз. Изд. № 5909. Зак. № 494.
Цена 1 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Готовится к изданию книга

Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. 23 л.

На материале словесного творчества (фольклора и книжной литературы) Запада и Востока от первобытности до середины XVIII в. автор описывает и анализирует историю становления и формирования эпико-романических жанров вплоть до их классических форм. Затрагиваются и общие проблемы исторической поэтики, теории эпоса и романа.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и «Академкнига», а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой») Академкниги.

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Готовится к изданию книга

Спешнев Н. А. Китайская простонародная литература (Песенно-повествовательные жанры). 20 л.

В книге, выходящей в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока», впервые на столь обширном материале исследуется проблематика, связанная с устным народным творчеством Китая. Пристальное внимание уделено описанию жанровой системы китайской простонародной литературы, рассмотрению наиболее типичных для китайского сказительского искусства песенных, поэтических и прозаических жанров. Тщательно анализируются тематика произведений, их художественные особенности, стиль исполнения.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книоторгов и «Академкнига», а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой») Академкниги.

