**Мудрость «безумных речей». О духовном наследии Чжуан-Цзы**

В. В. Малявин

Имя древнего мудреца Чжуан-Цзы носит один из самых замечательных памятников китайской мысли, и, более того, всего китайского миропонимания, самобытно-китайского чувствования жизни. Созданная более двух тысяч лет тому назад и, казалось бы, неимоверно далёкая от представлений и вкусов современного человека, эта книга сегодня привлекает к себе самое пристальное внимание читающей публики всего мира. В чём причина этой популярности? Не в том ли, что, придя к нам из непостижимой глубины времён, она способна открывать неведомое в нас самих и побуждает вступить в диалог с иным и непривычным образом человечности? В таком случае она помогает осознать и осмыслить, быть может, самую глубокую истину человеческого существования: всё в мире принадлежит человеку, и нет ничего чуждого и незнакомого в мире, что не может быть опознано им как своё и родное. Человек, сказал Рильке, призван быть «самым смелым животным». Только смелый дух истинно прекрасен. В мировой философской литературе, и не только древней, немного отыщется произведений столь же блестящих по форме и притом исполненных глубокой жизненной мудрости: острый взгляд, отточенная и гибкая мысль, вкус к парадоксам и вольная игра воображения, неподдельно радостное ощущение жизни и, главное, решимость идти до конца в поиске истины — вот приметы весёлого и мужественного гения, создавшего эту уникальную в своем роде сокровищницу китайской мудрости. Неотразимое обаяние «Чжуан-Цзы» как раз и состоит в том, что эта книга учит открывать безграничный мир безграничных возможностей и тем самым — доверять жизни помимо всех принципов, идеалов и ценностей. Она излучает ту бодрящую свежесть чувства и мысли, ради которой человек готов пожертвовать всей «тьмой низких истин» провозглашаемых наивно-самонадеянным рассудком. Её автор мало похож на философа в собственном смысле слова, то есть «любителя знания», ищущего внешних доказательств истинности. Он предстаёт именно мудрецом, который не ищет, а хранит и даже, можно сказать, укрывает истоки знания в глубинах собственного сердца. Ибо он знает — даже если не знает ничего, — что только в решимости вверить себя бездне неведомого таится обетование бесконечности человека.

Философ хочет всё понять, и весь его труд, вся умственная жизнь запечатлены в словах, в спорах о понятиях. Мудрец ведёт речь о неизъяснимо понятном, и он весь — в безмолвии, обнажаемом словами. Оттого-то мудрец раскрывает каноны, а философ пишет «сочинения». Ведь мудрец говорит о незримых «семенах вещей» — о том, что предваряет и опыт, и знание; его речи хранят в себе внутреннюю, лишь символически выражаемую глубину духовного прозрения, которая является скрытым условием, некоей символической матрицей культурной практики человека. Поэтому слова мудрецов, как говорили в Китае, «просты и легки», но требуют бесконечных разъяснений: иерархия канона и толкования указывает на подчиненность культуры духовному опыту, её рождающему. Подобно звону колокола, величественно плывущему в воздухе, канон наполняет повседневный опыт человека зовом непреходящего и, стало быть, единственно подлинного.

Канон ничего не объясняет и не определяет — он внушает и, подобно камертону, настраивает духовный слух. У него нет авторов, у него есть только преемники. Чтобы постичь мудрость канона, недостаточно отвлеченного понимания. Тут должна быть ещё решимость пережить тот самый опыт, постичь мир в момент его рождения, увидеть всё обновлённым взглядом. Мы открываем этот опыт, когда достигаем пределов понимания — того горизонта нашего жизненного мира, который вечно задан нашей мысли и вечно влечет её к себе. Ум нетерпеливый и поверхностный, довольствующийся очевидными истинами, не приученный вглядываться в непрозрачную и всё же интимную бездну Сознающего Сознания, не готов к встрече с мудростью и не способен опознать её сокровенный образ.

Главное понятие китайской традиции — понятие «Дао», Пути, — как раз и указывает на ту цельность духа, ту неявную предпосылку человеческой деятельности, которая предвосхищает и предопределяет все культурные формы, как семя предвосхищает плод. Мудрость Дао — вне идеологии, субъективных представлений и переживаний, вне доказательств и знаний. Она свидетельствует о чистом Присутствии — несказанной, но каждому внятной полноте жизни, неотличимой от абсолютно безыскусного, спонтанного «пре-бывания-в-мире». Но эта полнота бытия приоткрывается лишь в вечном скольжении за рубежи воспринимаемого и понятного. Она обретается в превращениях духа, ведь Дао значит Путь.

Слово Дао дало жизнь даосизму — учению, одним из родоначальников которого был Чжуан-Цзы. Давно сказано: мудрость открывается в том, что миру кажется безумием. Даосские авторы — те самые мудрецы, которые, по их собственному признанию, произносят «безумные речи». Создатель канона, кто бы он ни был, не может быть таким, как «все люди»; он пребывает вне волнений «суетного света» и даже вне истории; его личность окутана покровом тайны. Но он вовсе не чужд повседневности, неотвратимой естественности человеческого быта — всему, что есть в жизни непроизвольного и непреходящего. А что может быть долговечнее обычного и даже обыденного? Истинный мудрец, говорили древние даосы, «не имеет собственного разума, но живёт разумом народа». Поэтому есть своя закономерность в том, что даосский мудрец всем известен — и остается всеми неузнанным. Такова судьба Чжуан-Цзы, за которым закрепилась слава фантазёра и балагура, но вместе с тем истинного подвижника и эрудита. Слава великого мыслителя пришла к нему много позже. Лишь в последние десятилетия творчество древнего даоса стало предметом фундаментальных исследований, в которых его то и дело сравнивают с корифеями современной философии от Ф. Ницше до М. Хайдеггера и Ж. Деррида. Создаётся впечатление, что даосские мудрецы оказались для многих наших современников актуальнее Канта и Гегеля. Почему? Ответ, вероятно, нужно искать в присущей нашей эпохе потребности преодолеть то эгоцентрическое видение мира и тот образ «фаустовского человека», из которых выросла философия Нового времени. Ибо даосы принадлежат к той разновидности писателей, которые обнажают шаткость всякого «позитивного знания» и увлекают в неопределённую будущность, где дух ощущает, себя в упоительно-опасной близости к тайне бытия. Наследие даосов напоминает о том, чего лишил себя современный человек, вожделеющий материального и умственного комфорта. Оно, наконец, показывает, что приобретает человек, отказавшийся от придуманных им себе мифов.

Мудрость Дао есть таинство самопревращения духа: воспроизведение в себе непреходящего опыта, который не принадлежит отдельному лицу, но пришёл «прежде нас» и переживается каждым с безупречной внутренней достоверностью. В ней сообщение об истине неотделимо от чистой сообщительности сердец. И наследие даосов напоминает о том, что творчество по своим истокам и назначению не может не быть собирательным и жизнеспособная мысль не рождается в одиночестве. Оно заставляет верить, что человек не обречён выбирать между пустыней анонимного «обмена информацией» и фатально-разрушительным столкновением противоборствующих жизней. «Безумные речи» даоса говорят о естественном содружестве единичного и единого, неповторимого и непреходящего. Они говорят о музыкальной полноте бытия, в которой самопознание оказывается неотделимым от соучастия в мировой жизни, подобно тому, как музыка, собирая звуки в одно целое, лишь отчетливее выявляет уникальные свойства каждого из них. В каждом образе, термине, сюжете своего необычного повествования даосский автор говорит о свободе быть кем угодно, о свободе быть...

Быть — кем? Даосы отвечают на этот вопрос с полнейшей, истинно «безумной» откровенностью: быть «таким, каким ещё не бывал», жить творческим мгновением, где настоящего «уже нет», а будущего «ещё нет». Их странные речи как будто указывают на скрывающегося за всеми образами человека его тёмного двойника — вечно ускользающего и всё же не позволяющего ему утратить сознание своей целостности. Эта величественная тень человека, этот, говоря словами Чжуан-Цзы, «истинный господин» в каждом из нас кажется недоступным и даже невозможным. И все-таки он непреложен. Настоящий человек, утверждали даосы, «не может быть», и именно потому «не может не быть».

Позволять свершаться со-общительности сердец во всяком сообщении, позволить всему быть самим собой и в этом бесконечно превосходить самого себя, позволить уклонению свершаться неуклонно — вот, согласно заветам даосов, миссия человека и самое человеческое — хотя отнюдь не слишком человеческое — начало в нас. И хотя даосы толкуют о безусловной свободе человеческого духа, их заветы не имеют ничего общего с интеллектуальной вседозволенностью — столь же благодушной, сколь и зловещей. Свобода не может быть ущербной. Как ни зыбка, как ни неопределённа на первый взгляд позиция отцов даосской традиции, она предельно определенна именно в своей истине со-общительности. Но открыть эту истину — значит измениться самому. Недаром еще Гераклит сказал, что у каждого спящего свой мир, но лишь пробудившиеся от сна живут в одном общем мире.

**О Чжуан-Цзы и его времени**

Нет сомнения, что Чжуан-Цзы (его личное имя было Чжуан Чжоу) — реальное историческое лицо. Но сведения об этом человеке крайне скудны и не вполне достоверны. Краткую и единственную в древнекитайской литературе биографическую справку о Чжуан-Цзы поместил в своих «Исторических записках» знаменитый историк древнего Китая Сыма Цянь. По сведениям Сыма Цяня, Чжуан-Цзы жил во второй половине IV в. до н.э. и умер в начале следующего столетия. В то время, которое традиционно именуется 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, в молодости Чжуан-Цзы был смотрителем плантаций лаковых деревьев, а на склоне лет, не желая более отягощать себя государевой службой, ушёл в отставку и стал вести жизнь свободного философа. Даже среди учёнейших мужей своего времени он выделялся, по слову Сыма Цяня, широтой познаний. К этому можно добавить, что древние летописи действительно упоминают о существовании в царстве Сун знатного рода Чжуан. Последний ещё на рубеже VII-VI вв. до н.э., после неудачной попытки дворцового переворота, навсегда сошёл с политической сцены. По обычаям той эпохи, наш философ считался отпрыском этого 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 приписываемого ему трактата. Конечно, этот образ по-литературному символичен. Но ничего «литературного», нарочито глубокомысленного в нём нет. Чжуан-Цзы неизменно предстаёт простым, скромным, начисто лишённым тщеславия человеком. Он живёт в бедности и даже «плетёт сандалии», но не чувствует себя стеснённым и со смехом отказывается от предложения стать советником правителя. Он беседует с учениками, друзьями, а то и с черепом, лежащим в придорожной канаве, удит рыбу, смеётся, рассказывает о своих снах, любуется рыбами, резвящимися в воде, — короче говоря, живёт весело и бесхитростно. Ни тени высокомерия, учёного чванства, холода души. Чжуан-Цзы живёт в своё удовольствие и утверждает, что мир его радует. Он весел даже тогда, когда хоронит жену и умирает сам. Но улыбка Чжуан-Цзы сообщает о чём-то бесконечно большем, чем весёлый нрав или сатирический талант. В том-то и дело, что даос находит подтверждение своему величию в самоумалении, он прозревает в себе беспредельное благодаря «знанию предела в себе». Даосский мудрец ищет покоя и одиночества, но он вмещает в себя весь мир и кажется странным лишь тем, кто отворачивается от жизненной непосредственности в самих себе.

Исторически время жизни Чжуан-Цзы совпало с периодом радикального переустройства древнего китайского общества. Никогда бег китайской истории не был столь стремительным и напряжённым, как в эпоху Чжаньго — эпоху вызревания китайской империи со всеми её институтами, ценностями, интеллектуальной традицией, которой предстояло просуществовать более двух тысяч лет. В жизненности императорского Китая причина жизненности идейного наследия эпохи Чжаньго, как бы ни был отличен её политический и духовный климат от условий существования в позднейшей империи.

В политическом отношении то было время, как уже говорилось, раздоров и ожесточённой борьбы между отдельными царствами. Одни из них боролись за верховенство, другие — просто за выживание, но все следовали одному безжалостному правилу: «Горе побеждённым!» Отсутствовала политическая стабильность и внутри царств: интриги, вероломные убийства, узурпации престола стали повседневной реальностью дворцового быта. То был поистине железный век: век железного оружия и железной воли к власти.

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 устарели, и во времена Чжуан-Цзы дом Чжоу растерял последние остатки своего авторитета. Но он оставил в наследство новой эпохе идею политического единства и смутный идеал «благого правления». Тут кроется вся двусмысленность и неопределённость этого времени: нравственные идеалы, провозглашенные чжоусцами, стали служить оправданием насилия и циничного обмана.

Как же расставался древний Китай со своим архаическим прошлым? Вот показательный пример: рассказ о чиновнике по имени Симэнь Бао (V в. до н.э.), правителе области Е близ реки Хуанхэ. Симэнь Бао прославился тем, что пресёк 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 орошаемых землях крестьян. Впоследствии для местных жителей Симэнь Бао сам стал божеством. Преемником же речного бога он оказался потому, что, укротив своенравную реку и заставив её служить людям, как бы перенял божественную силу Хэбо. Этот рассказ о чиновнике — победителе бога реки примечателен странным сочетанием мифологических мотивов и назидательного исторического повествования. Предмет мифа — магическая сила жизни — сливается в нём с правилами и ценностями цивилизации, установленными самими людьми. Черты подобного «скрытого мифа» обнаруживаются и 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 жёны местных девушек. Подобно Симэнь Бао, Ли Бин вёл крупные гидротехнические работы и был обожествлён. Правда, как и в случае с Симэнь Бао, последнее обстоятельство не упоминается в историографической традиции служилых верхов.

Легенды о Симэнь Бао и Ли Бине обнажают не только религиозную подоплёку административной власти в императорском Китае, но и историческое содержание этой религиозности как преодоления архаической религии. Новая религиозность, как подсказывают те же легенды, воплощалась непосредственно в административной технологии империи, сколь бы странным ни казался в наши дни союз религии и техники. Она превосходила архаическую религию, ибо империя сложилась на развалинах родового строя. И она же являла собой её своеобразный гипостаз, поскольку древневосточная деспотия, по слову К. Маркса, была «общиной более высокого порядка».

Нельзя не поражаться странной двойственности цивилизации императорского Китая. При наличии резкого разрыва с мифологией, почти без остатка вытесненной историческим, точнее, псевдоисторическим сознанием, а также индивидуалистических тенденций в культуре, рационального устройства государства, развитой научной и технической мысли эта цивилизация восприняла многие черты архаического наследия: родовой концепт социума и власти (государство сводилось к «телу династии»), мифологему мирового тела, сакрализацию космоса, соединение религии и технических систем в нерасчлененной целостности — одновременно общественной и космической — имперского мира.

Кризис чжоуской культуры был, прежде всего, кризисом архаического ритуала, его распадением 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 ритуала, на сдержанности и нравственно оправданной рефлексии его участников. Данный путь, оставляя проблематичным статус ритуала как формального, традицией предписываемого действия, делал его нормой этического и эстетического осмысления жизни.

Проявления «ритуалистической модели» мысли можно наблюдать практически во всех областях культурного самосознания в Китае. Вся общественная жизнь осмыслялась в категориях ритуального всеединства, нераздельной цельности 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 захочет преградить ему путь. В безбрежном потоке социально-космического бытия царит недвойственность, с одной стороны, животворного духа (именно: дуновения — фэн) имперского правлений и, с другой — его объективированных воплощений, представленных в формах быта, локальных обычаях, нормах поведения и т.п. (су). Персона монарха смыкается с анонимной стихией народной жизни. Ее фоном, как на старинных европейских портретах, выступает целый мир: монарх, как Единственный человек, претворяется в мировое Всё. Истинное согласие достигается через различие, единичное непосредственно изливается во всеобщее.

Новая концепция «пути всех путей» соответствует, как уже было сказано, зарождению метафизики. На этой стадии развития мысли первоначальные представления о священной силе, воспринимавшейся только в ее единичных проявлениях и как нечто необычное, перерастают в идею абсолюта как скрытой основы мира, источника мирового движения и неизбежной Судьбы всех вещей. В китайской традиции абсолют как вселенский Путь вещей совершенно безличен, и стяжание его могущества, соответствуя полному раскрытию человеческой природы, требует все же «сверхчеловеческих» усилий, устранения всего субъективного, чувственно и рассудочно обыденного. И наоборот: антропоморфные боги архаической, религии оказались фактически на положении демонов, оборотней, то есть тех, кто обладает человеческим обликом и вредоносным для человека «нутром».

Столь радикальная трансцендентность универсального 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. 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 усвоить их содержание настолько сильным, что в древнем Китае не сложилось устойчивой традиции театра и скульптуры. Объективированной красоте, располагающей к созерцанию, китайское искусство противопоставляет внутреннее видение, постижение жизни изнутри, проникновение в скрытую силу вещей, растворение в объекте созерцания.

Стремление осмыслить реальность одновременно в двух её измерениях — в трансцендентном и имманентном — знаменует начало нового, критического и рефлективного, вопрошания человека о мире и о себе. Оно знаменует начало философии. И первым среди китайских философов по праву считается Конфуций, открывший нравственное измерение человеческого сознания и его трансцендентную значимость. Вся система конфуцианской мысли построена на идее этической связи внутреннего и внешнего в человеческой жизни. Конфуцианство настаивало на публичности морального действия, так что ревностные его поклонники, даже находясь в одиночестве, «держались так, словно принимали почётных гостей». Но его отличает акцент на интериоризации морального идеала, «глубоком уединении» идеального человека.

Проповедь Конфуция заложила основы китайской традиции. Она впервые определила культуру как синтез жизненной спонтанности, нравственного усилия и верности традиционным формам. 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 «учёный»). Хранители этой элитарной культуры известны 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 приближённых знатных аристократов, связанных с господами узами личной преданности. Те, кто называл себя ши в эпоху Борющихся царств, унаследовали свойственный их предшественникам пафос служения, но теперь он обрёл черты внутренней аскезы, а сами ши рассматривались как специалисты в делах администрирования и политики, а также как нравственно безупречные мужи, необходимые для осуществления «благого правления».

В обществе служилых людей была своя элита — так называемые странствующие учёные (ю ши), искавшие применения своим талантам и удовлетворения своих амбиций при дворах правителей царств и уделов. Эти пришлые дипломаты, стратеги, администраторы, наставники внушали государям куда больше доверия, чем аристократы, кичившиеся своими наследственными привилегиями. Некоторые из них, найдя приют на чужбине, без колебаний поднимали руку даже на своё родное царство. В среде чиновников-профессионалов и независимых учителей мудрости сложились все классические школы китайской мысли. Различия во взглядах не мешали этим свободным учёным отчетливо сознавать свою принадлежность к общему кругу идей и, главное, свою великую миссию «водворять порядок в Поднебесном мире».

Политический и моральный авторитет ши имел, однако, и свои теневые стороны. Те, кто добивался репутации «истинного ши», требовали от власть имущих особых знаков внимания. Более того, самым надёжным способом приобрести 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 необходима, что «достойными мужами» не рождались, а становились: претензии на собственную исключительность должны были получить публичное признание. Однако далеко идущие, истинно вселенские 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 партнёров — игру, требовавшую необычайной деликатности и отнюдь не исключавшую трагического исхода.

Чиновники и шаманы. Чиновники-маги. Чиновники-мистагоги. «Внутри святой, снаружи государь». Оппозиция и соединение этих начал очерчивают культурный горизонт духовного мира ши. Как ни разнообразны, порой полярно противоположны взгляды создателей классических школ китайской мысли, у этих взглядов есть и некая общая основа, свойственная их положению профессиональных интеллектуалов. Начать с того, что все они апеллировали к всеобщему и единственно верному, с их точки зрения, мировому порядку — прообразу универсальных законов разума. Так, провозглашённый Мо-Цзы принцип «всеобщей любви» был усвоен даже противниками его доктрины, в частности софистом Хуэй Ши. Целый ряд философов выдвинули 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 миросозерцания и социальной позиции: индивидуализм, проявлявшийся помимо прочего в требовании осознания и осуществления своего индивидуального долга, претензии на роль учителей мудрости, пацифизм, веру 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 воплотить в своей судьбе и внутренние противоречия чистого умозрения. Из верности логическим умозаключениям им пришлось отказываться от той самой независимости, которая позволила открыть эти законы. Начав с восстания против конфуцианского традиционализма и обещания предъявить миру универсальные критерии истины и лжи, эти философы, погрязнув в спорах об определении понятий, в конце концов, призвали «отречься от себя, отринуть знание». Единственным реальным прототипом их утопии разума стал призрак деспотической государственности. грозивший поглотить самих прожектёров.

Чжуан-Цзы — проницательный свидетель краха иллюзий «странствующих философов». И он не хочет повторять их ошибок. Мораль? Не бывало ещё подлеца, который не клялся бы её именем. Награждать за заслуги и наказывать за проступки? Злодея наказаниями не исправить, а порядочный человек и без наград будет жить честно. Государство? Пусть оно существует, но так, чтобы его никто не замечал. Вот весёлые истины этого заклятого врага всех учёных невежд, убеждённых в том, что они знают, «как надо». И первыми среди них стоят знатоки «социальной инженерии» деспотизма, мерящие людей безликим стандартом «угломера и отвеса» государственных законов, мечтающие всех затащить в прокрустово ложе казённых регламентов и ради торжества единой меры, готовые, по крылатому выражению Чжуан-Цзы, «вытягивать ноги уткам, отрубать ноги журавлям».

Чжуан-Цзы на редкость прозорливо для своей эпохи разглядел агрессивность и массовую паранойю, скрывавшиеся за демагогией деспотического порядка. Он смог увидеть, что внешнее насилие есть не более чем продолжение насилия внутреннего и его кажущаяся немотивированность обманчива, ибо исток насилия заключается 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 несут на себе родовое пятно этого первичного насилия, которое, будучи мерой отъединённости человека от мира, оказывается на самом деле не чем иным, как проявлением его бессилия. Отсюда вся двойственность отношения Чжуан-Цзы к известным ему апологетам цивилизации — конфуцианцам и монетам. Он гневно клеймит этих поборников «гуманности», «справедливости», «культурных достижений» и т.п., которые не замечают или не желают замечать, что общество, в котором они проповедуют, превращено с их помощью в толпу колодников, ждущих своей очереди положить голову на плаху. Но он и снисходительно смеётся над ними, ведь их величественные проекты общественного спасения словно очерчивают сферу человеческой беспомощности.

Даосы восстают против мертвечины и скрытой жестокости имперского порядка. Они против узды для лошадей, ярма для буйволов, клеток для птиц, конформизма в обществе людей. Они 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 не обязательно быть даосом. Отрицание искусственных разграничений, устанавливаемых цивилизацией, апология ценности жизни «как она есть» были заметным фактором в интеллектуальной жизни эпохи Чжаньго. Известно, что в одно время с Чжуан-Цзы в южных краях Китая жили так называемые философы-земледельцы, заявлявшие, что правители должны пахать землю наравне с крестьянами. Другой популярный в то время философ, Ян Чжу, объявил мудростью умение прожить с наибольшим наслаждением отведенный каждому жизненный срок. Главный принцип Ян Чжу — ничем не жертвовать из данного тебе природой ради внешних приобретений, ибо обладание целым миром не может компенсировать потери даже одного волоса.

Но позиция Чжуан-Цзы намного сложнее. Он превосходно знает общество «странствующих учёных». Ему известна изнанка его славы. Но он стоит в стороне и зовет к пересмотру ценностей культуры ши. Более того, в творчестве философствующего «простака из Сун» мы наблюдаем вторжение в идеологию учёной элиты иного типа духовности, которая враждебна всем кодам культуры и питается опытом экстатического общения с космической Силой. Чжуан-Цзы охотно обращается к образам, почерпнутым из шаманистского наследия, к эзотерической практике аскетов и отшельников и поёт дифирамбы таинственным «божественным людям», обладающим сверхъестественными способностями. Но он не претендует на звание магистра оккультных наук и не ищет спасения в безлюдных горах.

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. К примеру, влияние Ян Чжу заметно в некоторых сюжетах книги Чжуан-Цзы, но последнему чужды гедонизм и бухгалтерские подсчеты выгод и убытков в жизни. Даосский автор требует неизмеримо большего: лелеять жизнь посредством «отрешения от жизни». Хотя Чжуан-Цзы восхищён аскетическим подвигом отшельников, он не считает необходимым порывать с миром, и даже служба не помеха его мудрости. Одним словом, позиция Чжуан-Цзы есть последовательное разоблачение любой формальности, любой попытки универсализации частного опыта, любой аргументации, опирающейся на логико-грамматические категории или исторические прецеденты. В этом суть даосской критики мысли — критики принципиально умеренной, так сказать профилактической.

Чжуан-Цзы — свидетель глубочайшего кризиса доверия к человеку в том смысле, что истина, по его убеждению, лежит «вне человеческих понятий». Но это означает лишь, что человеку, в его представлении, уготована несравненно более великая участь, чем та, которая может быть постигнута мыслью, ограничивающей бесконечность жизни конечными понятиями. Чжуан-Цзы уподобляет нормы культуры постоялым дворам на пути к истине. Мудрые могут остановиться в них на ночлег, но не задерживаются там. Наутро они снова пускаются в странствие по беспредельности не-мыслимого.

Философия даосов — это приглашение к путешествию вовне себя и всё же к себе, самому восхитительному и всё же самому естественному путешествию в жизни человека.

**Язык и Истина**

Чтобы, понять наследие Чжуан-Цзы, нужно первым делом уяснить природу его совершенно необычной писательской манеры. Уже в последней главе книги, носящей его имя, помещён следующий отзыв о древнем даосе:

«В речах необыкновенных и неистовых, в сумасбродных выражениях, в словах дерзновенных и непостижимо-глубоких он давал себе волю, ничем не стесняя себя, и не держался определённого взгляда на вещи. Он считал, что мир погряз в скверне и ему с ним не о чем говорить... В одиночестве скитался он с духовными силами Неба и Земли, но не взирал свысока на тьму вещей. Он не рассуждал о том, что есть истина, а что ложь, и потому был в ладах с миром. Хотя писания его вычурны, дерзновенность их безобидна. Хотя речи его сумбурны, неистощимая их новизна 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 начала и конца. В основе своей он необъятно широк и непосредственен. В вершине своей он, можно сказать, всё постиг и достиг совершенства!»

Чжуан-Цзы — не литератор, желающий развлечь читателя, но и не философ, ищущий всеобщую истину. Он писал не ради художественного эффекта, а для того, чтобы обнажить «неизбывную полноту смысла». Но он не искал логических формул истины, а «давал себе волю в дерзновенных речах». Чтобы постичь «необъятную основу» мыслей даоса, недостаточно быть готовым принять ту или иную мысль, идею или точку зрения, ведь этот «друг Неба и Земли» не держался «определённого взгляда на вещи». В сущности, речи Чжуан-Цзы призваны не выражать, а укрывать истину, все его образы — только маски, которые самой своей нелепостью сообщают об их нереальности. Как ни странно, мудрость даосского писателя равнозначна способности говорить «не то» и «не так», а течение его мысли предстаёт вызывающе лёгкой игрой без границ и правил, нескончаемой чередой самоотрицаний — ошибок, промахов, «творческих неудач». Не книга философа, а какой-то философский курьёз. Но курьёз этот заставляет задуматься над парадоксальным взаимопроникновением смысла и бессмыслицы.

Чжуан-Цзы и сам дал глубокомысленную оценку своему письму. Девять из десяти частей истины, говорил он, выражаются в иносказаниях. Семь из десяти частей истины содержатся в высказываниях от лица «людей, чтимых в свете», причём в уста этих знаменитых мужей былых времён вкладываются суждения, которые не согласуются с их традиционным образом. Но превыше всего Чжуан-Цзы ценит слова, которые «подобны перевёртывающемуся кубку, всегда новые, как брезжащий рассвет, и сообразуются с Небесным единством».

Очевидно, даосский автор говорит не для того, чтобы что-то определить, о чём-то рассказать или даже чему-то научить. У него другая цель: намекнуть на несказанное и побудить читателя самому открывать для себя неназванный, неявно присутствующий в словах смысл. Его речи — приглашение к безмолвно постигаемой каждым и всех объединяющей правде. Даосское «сообщение о Дао» потому и значимо, и значительно, что хранит в себе внутреннюю глубину смысла, от всех ускользающую и всё же всем внятную, ибо они есть прообраз внутренней глубины самого сознания.

Даос не владеет своей правдой. Он создаёт свой текст как пространство смысловой свободы. Это текст, освобождающий и писателя, и читателя: и тот, и другой в равной мере вольны не знать, о чём сообщается в «сообщении о Дао». Это текст, который непрестанно устраняется от самого себя, теряет свои стилистические признаки: слова в нём ведут себя подобно тому кубку для вина, который, согласно древнему комментарию, «опрокидывается, когда полон, и стоит прямо, когда пуст». Иначе говоря, слова у Чжуан-Цзы «не держат» своих значений, вечно освобождаются от прилипших к ним смыслов и, напротив, твёрдо стоят на своем месте, когда они пусты, бессмысленны в свете общепринятого их употребления.

Истинная мудрость, говорит Чжуан-Цзы, пребывает «между словом и молчанием». Но что же это за мудрость, о которой не ведают не только читатели даосского канона, но и сам его создатель, признающийся, что говорит «просто так», «наобум», не умея определить для себя различие между истинным и ложным? Тут следовало бы уточнить, что для Чжуан-Цзы проблематично не знание само по себе (ведь каждый из нас и вправду что-то знает), а лишь объективность знания. Он не приемлет знания, выраженного в понятиях, — того формализованного знания, которое делает вещи предметом нашего воздействия, выявляет их полезность для нас (ведь пользоваться вещью мы можем лишь в том случае, если нам ведомо её назначение). Мир вещей-предметов бессмыслен для Чжуан-Цзы, ибо в нём утрачены интимное сродство всего сущего, живая цельность «единого тела» мира. Обессмысленным смыслам технократического мира, мира Идеи и Пользы даосский мыслитель противопоставляет осмысленную бессмыслицу самосвидетельств живой жизни. Он говорит о пользе бесполезного и знающем незнании.

«Все знают, что такое знать, полагаясь на познанное, но никто не знает, что такое знать, полагаясь на незнаемое».

Таковы «безумные речи» даоса. Они «безумны» потому, что противоречат обыденному словоупотреблению. О чём бы ни говорил Чжуан-Цзы, он всегда говорит ещё и о другом. И чем больше он говорит «не по существу», тем острее сознает правдивость своих слов. Так, жаждой безупречной искренности мысли этот подвижник Великого Пути приговорён вечно скользить на грани мистификации — вполне несознаваемой и всё же совершенно непроизвольной. Оттого же никогда не поймёт даосскую мудрость тот, кто сочтёт своей задачей лишь систематизацию и разъяснение смыслов, наличествующих в писаниях даосского учителя. Речи о Дао требуют от читателя деятельного участия в акте воссоздания или даже, лучше сказать, со-творения смысла.

Нельзя сказать, впрочем, чтобы тот же Чжуан-Цзы не придавал значения логическим доказательствам. Его любимым собеседником был знаменитый софист Хуэй Ши, и он хорошо усвоил уроки предпринятой философами-рационалистами той эпохи критики понятий. Эта критика выражалась в разного рода парадоксах, демонстрировавших условный и противоречивый характер всех значений, например: «белая лошадь — не лошадь», «колесо телеги никогда не касается земли», «тень от летящей стрелы не движется» и т.п. Чжуан-Цзы перенимает у софистов их логическое оружие, но обращает его против них. Коль скоро всякое имя даётся произвольно и слово изначально вмещает в себя разные и даже взаимоисключающие значения, софистическая критика понятий попросту бессмысленна и может волновать умы лишь тех, кто верит в соответствие слов определённым сущностям. Предаваться подобной словесной эквилибристике, по Чжуан-Цзы, означает «смотреть на небо через трубочку, целиться в землю шилом». Чжуан-Цзы не упускает случая напомнить, что смешны не высмеиваемые софистами мнения, а сами софисты, не замечающие, что они, кичащиеся своей интеллектуальной свободой, остаются пленниками тех же самых иллюзий. Сам Чжуан-Цзы призывает не увлекаться рассуждениями, а «оставить все вещи на обычном месте». Подвижник Пути живёт «погребённым среди людей» и хранит в себе безмолвное понимание.

Так Чжуан-Цзы приходит к выводу, близкому многим мистикам: людское мнение — иллюзия, но иллюзия неизбежная и даже неустранимая; слово мудрости неотличимо от говора толпы. И к рассуждениям софистов он относится как мистик: он противопоставляет их парадоксам понятие «оси Пути», в которой бесконечно замещают и пронизывают друг друга все оппозиции, все «да» и «нет» людских мнений. Единовременное постижение мыслительных противоположностей в их бесконечном круговороте недоступно рассудку. Оно требует, по слову даосов, «просветлённости разума» (мин), достигаемой в открытости человекк бездне превращений.

Но почему Чжуан-Цзы ведёт все эти «вздорные» речи о неразличимости «истинного» и «ложного», о «знающем незнании» и «полезности бесполезного»? Потому что его, как нам уже известно, интересует не «объективное», выраженное в понятиях знание, а живой опыт преображения. Ему важно знать, что происходит с сознанием, когда оно устремляется за свои пределы. Все люди, как сознательные существа, соединяются в этом непрерывном и непроизвольном самообновлении. Их понимание интимно-безмолвно, ибо не имеет «объективной данности»; в нём даже не существует индивидуального, замкнутого в себе «я». Даос может лишь скрытно указывать на радость этого полного и безупречного понимания, сопряженного с открытостью бездне жизненных метаморфоз. Так, видя перед собой резвящихся рыбок, он восклицает: «Как весело играют рыбки в воде! Вот радость рыб!» А на возражения философа-рационалиста, который замечает по этому поводу, что человек по законам логики не может знать радость рыб, ответит: «Ты спросил меня: «Откуда ты знаешь радость рыб?» Значит, ты уже знал, что я это знаю, и потому спросил. А я это узнал, стоя вот здесь, у реки Хао». Стихия живой речи, словно хочет сказать Чжуан-Цзы, даже помимо нашей воли выдаёт наше безмолвное понимание: птичий щебет в своей безыскусности приобщает нас к тайнам жизни не хуже учёнейшего трактата.

Даосская «просветлённость разума» разрывает самоизоляцию мысли. Диалоги Чжуан-Цзы с его всегдашним другом-оппонентом Хуэй Ши подчеркивают контраст между самонадеянным интеллектуалом, который, в конце концов, должен признать, что ничего не знает, и скромным даосом, живущим «всеобщей радостью», даже если это радость рыбы или бабочки. Чжуан-Цзы не желает отрывать себя от мира: словесным ухищрениям он предпочитает спонтанное понимание. Софист не желает приобщать себя к миру. Он много говорит, но никем не может быть. Он хочет своей изоляции. Но мысль, замкнувшаяся в самосозерцании, заведомо бесплодна, ей нечего сказать даже самой себе, и она с неизбежностью вырождается в равнодушие и позерство. Контраст между Чжуан-Цзы и Хуэй Ши — это ещё и контраст между притворной заинтересованностью умственными «проблемами» и открытостью миру, в которой реализуется жизнь каждого существа. Такие, как Хуэй Ши, обо всём судят по словам. Для Чжуан-Цзы всё решает неутаимо-безмолвное отношение к миру. И рассудят их только плоды жизненных позиций — вечное недовольство философа-интеллектуала, чувствующего, что жизнь проходит мимо, и радость мудреца-подвижника, умеющего вверять себя бытию.

Мудрость Великого Пути — это всегда шаг за... Но этот шаг возвращает к полноте существования, в которой всякое «я» неотделимо от «не-я», все вещи «друг друга вмещают». Для даосов реальны не объекты, не идеи и не сущности, а бесконечная изменчивость как таковая или даже, точнее сказать, «одно сплошное превращение» (и хуа) — нечто вовек непреходящее. Здесь кроется разгадка парадоксальной логики Дао, которая на проверку диктуется буквальным значением её ключевых понятий. Ведь превращение, чтобы быть самим собой, должно само превратиться и тем самым стать постоянным. Точно так же потеря, перерастая себя, как бы теряет, «забывает» себя, но потеря в пределе своего бытия должна сама быть потеряна, а забытьё — забыто. Мы вновь убеждаемся в том, что миропонимание даосов предполагает некую всеобщую симуляцию понятий, но симуляцию неизбежную, непроизвольную и потому в своём роде вполне правдивую и искреннюю. Не приходится удивляться поэтому, что писания даосов проникнуты иронией и юмором, всегда таящимися там, где сталкиваются несовместимые смыслы. Речь идёт, однако, не о жанровых особенностях текста, а о некой исходной его тональности, лишённой жанровых признаков, подобно тому, как свет, выявляя все цвета, сам недоступен для созерцания. Нарочитая стилизация, свойственная даосским текстам, по сути своей пародийна, но это пародия, не имеющая адресата, а лишь свидетельствующая об отсутствии различия между «буквальным» и «переносным» смыслом сказанного. Иронический же тон повествования у Чжуан-Цзы как нельзя лучше соответствует даосской идее безмолвного внутреннего постижения, ведь ирония, по определению, должна быть скрытой. Поистине, нет ничего труднее, чем указать, где находится ирония в тексте и что смешного в шутке. И вместе с тем ирония — спутница неизъяснимой и даже непроизвольной сообщительности между людьми.

Превращение — вот название вечнотекучей, самоизменчивой, неуклонно уклоняющейся от самой себя реальности, которая определяет природу как бытия, так и сознания. А поскольку для Чжуан-Цзы реально лишь Превращение, то и правда его есть не что иное, как Путь (Дао). Превращение есть нечто безусловное, нечто такое, что «в самом себе укоренено» (цзы бэнь), «само по себе таково» (цзы жань). Оно обладает внутренней глубиной, «вторым дном», и постигают его в два шага: для этого нужно «потерять и ещё потерять потерю». Нужно постараться не делать никаких усилий — какая ирония! Сама даосская мудрость есть непроизвольное самопревращение сознания, которое нельзя «познать» просто потому, что в стихии творческих метаморфоз познавать нечего и некому. Всё, на что может рассчитывать мыслящий, — это быть «вблизи правды», быть «посередине» всего сущего, в средоточии бытия. И, значит, быть уместным в мыслях и поступках.

Итак, в акте даосского Превращения всё сущее становится тем, что оно есть. В этом событии человек становится подлинно человечным именно потому, что постигает в нём свою со-бытийность со всяким со-бытием в мире. Это значит, что он становится таким, «каким ещё не бывал». И чем более незначительным и, следовательно, заслуживающим добродушной шутки кажется человек перед лицом Одного Превращения мира, тем более велик он в своей причастности к этому вселенскому танцу вещей.

Мир для даоса предстаёт бездной взаимоотражений, «чудесных встреч» несоизмеримых величин, и принцип его существования — это «точильный камень Небес», выравнивающий несопоставимое. В сущности, в этом мире, где правит случай и мельчайшая метаморфоза равнозначна обновлению всей вселенной, нет одного всеобщего, «единственно верного» принципа. Он являет собой Хаос как бесчисленное множество порядков, бесконечное богатство разнообразия. Самое же пространство со-бытийности вещей Чжуан-Цзы именует Великой Пустотой (тай сюй). Пустота именуется им великой, поскольку она не может не само-опустошаться и тем самым оборачиваться... предельной наполненностью. Эта Великая Пустота в даосской традиции приравнивается к Матери мира, к вселенской утробе, которая рождает и носит в себе всё сущее.

Даосский мудрец подражает между-местности Пустоты и потому «в себе не имеет, где пребывать». Он не совершает самочинных действий, но «следует заданному». Его сознание — как зеркало, которое вмещает в себя все образы и не удерживает их. Средневековый комментатор Люй Хуэйцин выразил эту мысль в четкой формуле: «Нет места, где бы не было Пути, и не бывает слов без Пути». Чжуан-Цзы требует сорвать концептуальное покрывало языка, чтобы обнажить его бытийственную значимость. Слово правды подобно безыскуснейшему «птичьему щебету». Так дети, ещё не различая конвенционального смысла слов, способны наслаждаться музыкой слова. В горниле «поравнения смыслов», практикуемого даосами, слова очищаются от прилипших к ним словарных значений, чтобы вести за пределы сказанного и позволить раскрыться пронизывающему их вселенскому Ветру.

Главное достоинство слова для Чжуан-Цзы — не экстравагантность, а искренность, требующая искренности от внимающего ему, искренней доверительности за пределами расчета и даже убеждений. Изрекая свои «безумные речи», даосский мудрец 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 проистекает как раз из непонимания их внутренней глубины, скрытой и лишь на уровне прагматики бытовавшей многозначительности, которые делали ненужным внешний алогизм словесных фигур.

Язык, освобождённый от самого себя в «безбрежной и смутой» музыкальной стихии самой жизни, 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 переживается как процесс и в своей конкретности откликается всей бездной мироздания. Пусть в каждый момент времени слышна только часть голосов мирового хора. В свете Единого Превращения бытия разница между пением и паузой исчезает: все голоса звучат и все безмолвствуют. Чему же отдать предпочтение? «Вещи настолько же зависят друг от друга, насколько и не зависят друг от друга», — заключает Чжуан-Цзы. Нет необходимости выбирать между 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 — 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, смывающая все установленное и устоявшееся. В нём всё ново, всё неожиданно, всё топорщится, «торчит пучком». «При сильном ветре — большая гармония». Чем сильнее космический Ветер, тем туже натягивается небесный лук, тем глубже и напряженнее гармония между словом и молчанием, жизнью и созерцанием.

Чуждые антропоцентристских предрассудков Запада китайцы никогда не приписывали художнику роль «переводчика» языка природы па язык человека и не предполагали, что природа «ждёт» своего воплощения в слове. Да и как может она чего-то «желать», если непрерывно перерастает самоё себя? В этой непосредственности предполагаемого людская речь и журчание ручья навевают одно и то же. Таково условие порождения всякого смысла: бездна метаморфоз, равнозначная чистому присутствию без границы и формы, без идеи и сущности: «Небо и Земля обладают великой красотой, а о том не говорят. Четыре времени года имеют ясный закон, а о том не судят. Вся тьма вещей имеет неизменный порядок, а о том не ведёт речей...».

Даосский «смысл» есть, помимо прочего, нераздельное единство духовной и материальной сторон бытия. Призывая «сердцем воспринимать» трансцендентный значениям слов смысл, Чжуан-Цзы предлагает как бы думать всем телом, совместить мысль и чувство (недаром в Китае ум отождествляли с сердцем, а сознание — с током крови и лимфы в организме). «Смысл» у Чжуан-Цзы — это и некая телесная интенциональность, ведь аутентичное, воплотившееся в (со)бытийности мира слово-жест, подобно телу, погружено в поток времени. Сам иероглиф и (смысл) являет собой сочетание знаков «звук» и «сердце». Пение сердца, или влечение сердца в бесконечном — вот истинный смысл сказанного для Чжуан-Цзы. В одной из притч философ так и характеризует «небесную музыку»: «Не произносятся слова, а сердце поёт». Но постичь этот «истинный смысл» — значит жизнь пере-жить, увидеть жизнь «прыжком скакуна через расщелину» (образ, неоднократно повторяющийся в книге Чжуан-Цзы).

**Пере-живать жизнь — значит хоронить в себе бесконечность жизни.**

Слово Пути — с двойным дном. Даос знает (то есть не знает), что все его слова не могут не хранить (именно скрывать) смысл, о котором невозможно рассказать. Следовать общепринятому словоупотреблению или идти наперекор обычаю — это ровным счётом ничего не меняет. Оттого даос спокоен и весел: как ни скажешь — всё будет смешно, ибо всякое слово сказано ещё и невпопад. Оттого же даосский автор внутренне свободен: слова не довлеют над ним, но и он не властен над словами.

Итак, язык мудрости у Чжуан-Цзы превозмогает порядок суждения и отсылает к абсолютной открытости, зиянию бытия. Как точка предельной свёрнутости членораздельной речи, этот язык предстаёт, по слову самого Чжуан-Цзы, «громовой тишиной», таящей неисчерпаемый смысл. Такую «паузу бытийствования» даосы и называли пустотой. Не претендуя на всесторонний анализ, отметим наиболее важные, отчасти уже знакомые нам аспекты понятия пустоты в даосской 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 всё сущее: пустота колёсной втулки, держащей колесо мирового круговорота; пустота Великого Кома всего сущего, которая, подобно пустоте кузнечного меха (образ Лао-Цзы), производит мировое дыхание. Дао — это «одно тело» бытия, и это тело — полно-полое.

2. Пустота — бытийственный и познавательный разрыв. В пустоте противоположности расходятся, чтобы соединиться, смысл исчерпывается в непостижимом «звучании яшмы», дух находит истинное пристанище в прахе, светлое начало Ян укоренено в сокровеннейших глубинах тёмного начала Инь, и наоборот. Так происходит потому, что, будучи бесконечной перспективой превращений, превосходя всякое наличное бытиё, пустота дана только как не-данность. Она есть что-то, чего уже нет или ещё нет.

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, то есть перемен, происходящих в бесконечности пространственно-временного континуума, и, стало быть, перемен неисчислимых и нефиксируемых. Теперь жизнь может быть постигнута как «прыжок скакуна через расщелину», как сила, опосредующая существование и несуществование. Пустота — это не просто «промежуток», но, прежде всего, переход.

Даосский философ ищет логику не сущностей, а осуществления. Прообраз её он находит в загадке непроизвольной череды сновидений. Действительно, сон — самый надежный вестник нового, он вносит в жизнь неизведанное и неожиданное, ведь образы, возникающие во сне, не связаны с активной памятью. Воистину, 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? Миг пробуждения вмещает в себя вечность сновидений. И чем явственнее мы сознаём себя бодрствующими, тем больше кажемся себе спящими.

Сказанное позволяет наметить некоторые фундаментальные отличия традиции Дао от философствования на Западе. Одна из важнейших посылок западной философии — это идея тождества 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. Даосской мысли чужды 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 бытиём, незнанием и знанием, не замаскированного схематизмом рационального мышления. Ключевые понятия даосизма — пустота, забытьё, сокрытие — не имеют ничего общего с западным типом философствования как теории сущего, как «феноменологии» реальности. Вместо чистой имманентности субъекта даосизм утверждает субъект бытийствующий, внимающий интимно-неведомому присутствию бытия. Основной вопрос даосизма состоит не в том, как знать, а в том, как быть. «Только если есть настоящий человек, будет настоящее знание», — говорит Чжуан-Цзы.

Так даосская мысль на свой лад возвещает об извечной миссии философии осуществлять диалог существования и мышления, которым удостоверяется единство природы и культуры, факта и артефакта, знания априори и знания апостериори, в котором мысль постоянно себя преодолевает и сама себя судит. Даос 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.

**Зеркало сердца, или просветлённая жизнь**

Как всякий серьёзный мыслитель, Чжуан-Цзы ищет всеобщую связь явлений, но такую, которая оправдывала бы мир в его бесконечном разнообразии. Для него универсум — это просто Великий Ком всего, что есть или даже, точнее, случается, и эта необозримая полнота всего сущего подобна «раскинутой сети, в которой не найти начала». В главном же даосском каноне, «Дао-дэ-цзин», говорится о «Небесной сети», которая «неощутимо тонка, но из неё ничто не ускользает». Таков, в сущности, единственно возможный образ мира, свободного от тирании «первопринципа» или, точнее, мира, в. котором действителен только не-принцип Хаоса — сила бесконечного саморазличения, неуклонного самоуклонения сущего. Именно рассеивание (сань) зримых форм, обнажающее теневое, поло-полное «тело Пути», мыслилось в китайской традиции природой творческого акта. В не-мире беспредельного саморассеивания всякое мгновение бытия абсолютно самобытно, но эта самобытность заключена в самом пределе существования и есть не что иное, как со-общительность, среда-середина всего сущего. Такова природа «утончённой», или «небесной» истины (мяоли, гпяньли), определяющей бытиё каждой вещи. Речь идёт не об идее, не о форме или сущности, а о предельной конкретности существования. Вот почему, согласно Чжуан-Цзы, «вещи вкладываются друг в друга», всё присутствует во всём, и всеобщая со-общительность вещей есть условие полной самобытности каждого момента бытия. Здесь важно не упустить из виду динамизм со-бытийности: вещи раскрываются (кай у) открытости превращения в несотворённом зиянии бытия. Когда пустота открывается пустоте благодаря пустоте, действие перестаёт быть внешним воздействием и становится неиссякаемой действенностью. Самопревращение, таким образом, есть смычка времени и вечности, единичного и всеобщего, актуального и символического в бытии.

В даосской философии бытиё зеркально: в «тёмном зеркале» (выражение Лао-Цзы) со-бытийного сознания, в акте «совместного рождения» (бин шэн), подобного единовременному появлению тела и тени, только и реализуется природа вещей. Чжуан-Цзы, повторим ещё раз, строит философию не сущностей, а осуществления; он говорит о «реализации» (юн) вещей, которая тождественна их «обычному месту» (юн), то есть их самоопределению во внутреннем пределе бытия. Так в мире зеркальных отражений всякая вещь обретает завершённость в своём инобытии: здесь жизнь мудреца Чжуан-Цзы проживается наивной бабочкой и, как в китайском саде, цветок «выписывается» стеной, принимающей его тень. Со временем даосская «онтология множественности» сформировала понятие «типовой формы» (пинь гэ), репертуар которых и составил матрицу собственно культурной традиции в Китае. Речь идёт, разумеется, не о сущностях, а о бесконечно сложной иерархии сил, проявляющейся в некоем «качестве ситуации», «силе обстоятельств». В этом же пункте особенно заметно различие между даосским и буддийским миросозерцанием: буддизм всегда настаивал на пустотности взаимной обусловленности вещей и, как следствие, устранял зеркальность бытия. Что же касается даосского мудреца, то он остаётся в пространстве музыкальных соответствий вещей и, постигая неисчерпаемое изобилие качествований бытия, познаёт «подлинность» всего сущего, даже если акт онтологического «рассеивания» освобождает вещи от их физического бытия.

Между тем, если в мире есть только различие, оно становится неотличимым от единства: сведение вещей к их пределу оказывается их собиранием. В музыке «Небесной флейты» каждый звук есть также эхо, вещи являются одновременно исполнителями своих партий и слушателями, и в конце концов все сливается в «утончённом единстве самопревращений», единстве не умозрительном, а операциональном, разрешающемся изобилием ритмов жизни. Эта неисповедимая целостность бытия есть сокрытая предыстория мысли, извечно «забываемый», но непреходящий фон всякого размышления, вездесущая среда посредования, которая никому не принадлежит, но одна вечно пребудет: всё сущее сгорает, а «огонь перекидывается дальше»… Оттого же Чжуан-Цзы говорит о «великом», или «предельном» единстве, которое превосходит формально-логическую единичность. Такое мета-единство совпадает с саморазличием, то есть с бесконечно малым промежутком, неисчислимым разрывом в бытии, предваряющим пространство и время. Как следствие, главное свойство Пути — это способность «пронизывать» (тун) разные планы существования, быть опорной «осью» мира. Реальность для Чжуан-Цзы есть именно лишённый протяжённости и потому «непроезжий» Путь. Но она есть также зияние самопревращения, которое вбирает в себя всё сущее и скрепляет вовек несходное, подобно тому, как огонь пожирает хворост. Значение последнего образа, введённого в китайскую традицию самим Чжуан-Цзы, уточняется в позднейшем даосском трактате «Гуань Инь-Цзы», где читаем:

«Одна искра огня может спалить все деревья в лесу, но когда деревья сгорят, где пребывать огню?

Один мельчайший перерыв Пути может обратить в небытиё всю тьму вещей, но когда исчезнут вещи, где пребывать Пути?»

Идея со-бытийности вещей предполагает присутствие в каждом явлении необъективируемой, чисто символической глубины. Если сущее есть круговорот вне времени и пространства, оно заявляет о себе лишь в контексте потери и предвосхищения, его всегда «уже нет» или «ещё нет». В таком случае всякое событие приобретает характер «возвращения к себе» (фань), которое в самом деле подобно молниеносному «прыжку скакуна через расщелину» или «промельку луча в щели» (любимые образы Чжуан-Цзы). В этом сокровенном «кольце Пути» все преходит даже прежде, чем обретёт свой зримый образ, и поэтому в нём всё является по своей противоположности: бездонная глубина Неба скользит на плоскости Земли, бесплотность духа отсвечивает вещественностью материальных форм, и все противоположности — семя и плод, день и ночь, жизнь и смерть и т. п. — взаимно обусловливают свою само-бытность. Как говорит Чжуан-Цзы, «жизнь не оживляет мёртвое, смерть не умерщвляет живое». Но в круговороте Пути каждое превращение знаменует акт собирания в открытости бытия, так что здесь всё сущее возвращается к себе. Существует, говорили даосы, источник, из которого ничто не вытекает, и путь, который никуда не ведёт. Но речь идёт также о причине, которая, будучи всеобщей средой в пространстве со-бытийности, сама является следствием. А потому, согласно древней даосской сентенции, существует и «дерево без корней». Эта причина-следствие может стать отправной точкой каждого явления, но она не излучает свет, не выражает себя, а, наоборот, поглощает всякий свет и себя скрывает. Действие Пути, согласно Чжуан-Цзы, есть «ускользание-свёртывание» (вэй и). Оттого же Великий Хаос, неизменно уклоняясь от самого себя, превосходит не только явления, но и принцип, управляющий явлениями. Он именно пред-восхищает все формы, пред-оставляет всему сущему свободу быть и потому неотличим от бесконечного разнообразия форм в мире.

Теперь мы можем понять, почему самопревращение у Чжуан-Цзы — реальность совершенно безусловная, воплощающая предельную определённость бытия и потому внушающая безупречное доверие (синь). Самопревращение — это «небесный импульс» (тянъ цзи), которым удостоверяется сама бытийственность бытия. Если понятие Пути в даосской традиции относилось к символическому круговороту со-бытийности мира, то сила бытийствования бытия обозначалась у даосов термином дэ. Для Чжуан-Цзы дэ — это предел динамической цельности индивидуальной жизни, в которой приводятся к полноте и согласию её разнообразные и даже полярные качества. Поэтому дэ есть начало собирательное и его вершина — это «Небесное согласие», охватывающее весь мир и присущее лишь истинному правителю. Дары дэ сокровенны и спонтанны, ибо они неотделимы от действия «небесного импульса» жизни. Поскольку сила дэ есть равнодействующая всех сил в любой ситуации, она предстает как своеобразное «противотечение» видимых тенденций. Его истинный прообраз — факт данности или, точнее, заданности нашего телесного «бытия-в-мире». Именно тело делает возможной интуицию полноты и универсальной «полезности» существования, занимающих столь важное место в мировоззрении Чжуан-Цзы.

Даосский мудрец не ищет идеальных, умозрительных схем действительности. Он просто «оберегает полноту бытия», вверив всё сущее беспредельной открытости перемен. Примечательно, что в этой «метафизике имманентности» ключевую роль играет понятие «вещи» (у). Как явствует из древних канонов, термин «вещь» первоначально обозначал жертвенное животное, то есть тот самый символ истинной жизни, который послужил в древнем Китае главной посылкой философемы Пути — превращения всего сущего. В конфуцианской традиции, например у Мэн-Цзы, понятие «вещи» обозначало нечто, принадлежащее в равной мере внешнему миру и человеческому сознанию и обладающее моральными качествами, нечто живое и, как некогда живая жертва, связывающее 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 взаимопроникновении космоса и человека, в ещё большей степени свойственен даосским текстам. И Лао-Цзы относит к разряду вещей всё, что имеет форму, но проводит отчётливую грань между единичными вещами и «всей тьмой» («десятью тысячами») вещей. «Тьма вещей» как целостность всего сущего (ср. понятие «Великого Кома» у Чжуан-Цзы) выступает у него прообразом пустотного динамизма мира, как, например, в сентенции из XVI главы «Дао-дэ-цзина»: «Вся тьма вещей рождается совместно, я прозреваю в ней возврат». Дао, как символическая реальность превращения, и есть для Лао-Цзы «вещь завершённая», неисповедимая полнота бытия, не переходящая в ограниченные формы.

Со своей стороны, Чжуан-Цзы ещё решительнее утверждает как противостояние двух значений — физического и духовного — понятия вещи, так и их преемственность. Он идёт дальше Лао-Цзы в готовности объективировать вещи. Термин «вещь» систематически употребляется им для обозначения логических объектов. В его книге появляется и общее определение понятия вещи: всё, что имеет «форму, облик, звучание и цвет». Дао у Чжуан-Цзы не принадлежит миру вещей. Тем не менее, поток перемен, существующий безотносительно к отдельным вещам, «нейтрализующий» бытиё каждой вещи, не отличается от вещей. Согласно хорошо найденной формуле Чжуан-Цзы, динамическая реальность мира «делает вещи вещами, но не является вещью для вещей». Было бы полезно не пренебрегать в данном случае семантикой слов: действие Дао как «овешение вещей» не отвечает метафизическому тезису о несовершенстве или иллюзорности вещей. Скорее в нём воплощена сама «вещественность» вещей. В книге Чжуан-Цзы о Лао-Цзы и другом древнедаосском философе, Гуань Инь-Цзы, сказано, что они «воздвигли своё учение на «неизменном отсутствии наличия», взяли за основу Великое Единое и утверждали, что «в действительности Пустота не уничтожает тьму вещей». Философское содержание последнего тезиса можно 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, 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». Даосская реальность — это Вещь (He-Вещь) в вещи, бесконечный (но по определению сокровенный) ряд самоотражений, которым хранит одну «Великую Вещь». Так понятие «вещь» снимает антиномии феноменального и ноуменального, имманентного и трансцендентного, актуального и действительного, не утверждая параллелизма того и другого. Вещь у Чжуан-Цзы самовысвобождается не-принципом хаотической полноты бытия. Эта вещь веющая. Она навевает единство более архаическое и безусловное, нежели концептуальное тождество означающего и означаемого.

Чжуан-Цзы задал условия опознания символической глубины образов, введя в китайскую традицию понятие «следа» (цзи) подлинного бытия. 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 отчуждёнными «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 самосокрытия Дао. Но, как мы уже знаем, самосокрытия очевидного. 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 лишена не только «незапамятная древность», но и нечто реально переживаемое, данное всегда в настоящем, то, что «день и ночь сменяется перед нами», то есть тот мир «видимого и слышимого», к признанию бытийственной полноты которого в конце концов приходит даосский философ.

Определение образов предметного мира как «следов» Великого Превращения указывает скорее на то обстоятельство, что явление и реальность в даосской картине мира связаны между собой не по аналогии, а по завершению или, скорее, по своему пределу, то есть по известному нам образцу отношений дня и ночи, жизни и смерти. В самом деле, след и вещь, его оставившая, существуют в разных пространственных и временных измерениях: одно отнюдь не адекватно другому. Иными словами, след становится тем, что он есть, благодаря чему-то бесследному; его ценность как знака — в отсутствии означаемого. Только наличие следа делает возможным существование того, что не оставляет следов (не имеет сущности). А потому, удостоверяя реальность как отсутствующее и неведомое, след реализует себя в самоустранении.

Говорить о бытии как следе означает, таким образом, говорить о временном характере бытия: Путь как символический круговорот бытия имеет аффективную природу. Но в пространстве Великого превращения всё существует как знак, прежде чем стать явлением, и сами знаки получают функцию сокрытия, стирания, помрачения. 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 живёт экстатической устремлённостью в неведомое, которая предвосхищает творчество, но не переходит в его плоды. Внушаемая этой вольной устремленностью не-идея Вечного Отсутствия противостоит идеалистическому мотиву пред-ставленности неизменных образцов. Жизнепониманию даосов близка ироническая исповедь чаньского наставника: «Десять лет я искал дорогу назад, а теперь забыл, откуда пришёл!»

Мы должны заключить, что реальность в даосизме предстаёт чистой текучестью времени и что в даосской философии не время является формой развёртывания системы понятий (как происходит, например, в системе Гегеля), а наоборот, понятия выражают временную длительность. Даосской «концепции» вовсе не существует, и даосы говорят «наудачу», «просто так». Но все их слова — зов одного и того же, зов бесконечно разнообразного, не имеющего логической формы потока перемен «без начала и конца», «без правил и меры». Не единожды Чжуан-Цзы выстраивает в своей книге нечто вроде генеалогии мудрости, напоминающей реальные родословные знатных семейств. Эти генеалогии откровенно пародийны, потому что само «древо бытия» — метафизическая глубина явлений — существует чисто символически: оно соответствует не-двойственности «одного превращения» мира. Всё сущее, согласно философии Дао, коренится в аморфном, непрестанно теряющем самого себя «теле Хаоса», причём последнее в силу своей самоотрицательной природы изливается в физический мир, так что символическая глубина вещей целиком даётся в нашем чувственном опыте. Как любили повторять в Китае, «истина входит в тень и след». Великий Путь всеобщего превращения пребывает «вне себя» и тем себя оправдывает.

Сокрытость — таков, по Чжуан-Цзы, способ бытия Пути с тех пор, как оказалась забытой «незапамятная древность». То, что обычные люди считают сиянием дня, даосскому философу видится потёмками; он ищет свет в непроницаемом мраке ночи. Чжуан-Цзы точно указывает, что именно скрывает Путь: «малые свершения» (сяо чэн) логической аргументации, превращающие истину в функцию субъективного знания. Не то чтобы эти «свершения» были плохи сами по себе. Духовный недуг общества заключается в самом желании ограничить значение слов, превратить «след» как формообразующее начало культуры из протознака в просто знак. Это означает забвение символической глубины образов — событие, совершенно незаметное для постороннего взора. А ведь смысл слов для даоса всегда с двойным дном: этот смысл мерцает.

Повторим: главная проблема философии Дао состоит не в том, как реальность выражается, а в том, как она скрывается. Ибо раскрытие Дао предстаёт здесь его сокрытием. Вещи ценятся не за то, что они есть, а за то, что их нет. Слова дороги не тем, что их произносят, а тем, 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 заслонённое анонимными закономерностями.

Даосский метод — если можно говорить о методе достижения абсолютной свободы — есть именно сокрытие объективированного. Понятие глубины образов играет в нём 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» доступна определению не меньше, чем любой объект. Речь идёт о глубине символической, постигаемой внутри самого созерцающего. Для стороннего наблюдателя эта реальность сливается с мраком и отсутствием потому, что не сводится к наличию, присутствию как таковому. Реальность в даосизме — это мрак бездны превращений, несущей в себе нечто «другое» по отношению к предшествовавшим формам жизни.

Мы можем сказать теперь, что Путь как сама судьба мысли у Чжуан-Цзы носит характер возврата и представляет движение от суждений о вещах к вещам, от образов бытия к его предельной конкретности. Это движение от частных образов к пределу всякого образа («образу без образа»), из которого проистекают все оформленные образы и все суждения. Это Путь последовательного собирания. Он собирает воедино глубокомысленный разговор и птичий щебет, доводит до полного неразличения природное и культурное, заданность и созданность. Пустота флейты и Великого Кома одна и та же, но музыкальный инструмент не тождествен тотальности сущего. Вещи различаются функционально, но они едины и равноценны по своей принадлежности к зиянию бытия.

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 — не правда. В свете всеединства превращений 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 опыту и знанию, но не противостоит миру вещей. Её действие состоит в том, чтобы «открыть открытое», обнажить нечто «обыкновенное» (юн) и «непоколебимое» (дин) в существовании. Мудрый, согласно Чжуан-Цзы, «презирает блеск лукавых речей. Он не держится за самодельные истины, а оставляет все вещи на их обычном месте. Вот это и называется «осветить вещи просветлённостью духа».

Даосский писатель говорит о единой Вещи мира как до-рефлективном и совершенно свободном присутствии, дающем бытиё. Вещь оправдывается не идеей, а её «обычным местом» — имманентным пределом её существования или, что то же самое, динамизмом её «самопревращения». Это означает, что каждая вещь оправдывается в свете «мира как целого». Поэтому слово в даосской традиции имеет двойственное призвание. Во-первых, оно взрывает условности обыденного словоупотребления, открывает новые горизонты опыта, влечёт к духовному прозрению. Во-вторых, оно есть слово-экран, слово-ограда, очерчивающее внутреннее пространство вселенской со-общительности, символическое «тело Хаоса». В этом отношении наследие Чжуан-Цзы есть памятник именно традиции, свидетельствование о внутреннем лике вещей. Даосский писатель эстетизирует секрет, создавая образы странных и загадочных учителей древности, но не отказывается от своей всегдашней иронии, ведь речь идёт о сокрытии неутаимого. Мудр тот, говорит Чжуан-Цзы, кто знает, как «спрятать Поднебесный мир в Поднебесном мире», и настоящий даосский учитель уходит из мира, ничему не научив других. Ведь обучать в понимании даосов — значит помогать каждому «потерять себя».

Мы должны, конечно, распространить принцип смыслового перевёртывания понятий и на даосское понимание потери. Даос теряет там, где другие приобретают, но, теряя, поистине приобретает. 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 сотворённый мир ради восстановления бытия в его первозданной целостности. В круговороте Пути снимается противостояние актуальных и символических качеств бытия, данного и за-данного, и сам Человек Пути уподобляется зародышу в материнском чреве. «Кто же знает бессловесное доказательство и неизъяснимый Путь? — вопрошает Чжуан-Цзы. — Это и есть, если кто-либо способен это постичь, Небесная Сокровищница. Добавляй в неё — и она не переполнится. Черпай из неё — и она не оскудеет, и неведомо, почему это так. Сие зовётся потаённым светом».

Образы Небесной Сокровищницы, или «Поднебесной, заключённой в Поднебесной», символизируют состояние полной открытости, когда «нечего и некуда прятать», но открытости, скрывающей себя, имеющей границу — этот верный знак тьмы. Чжуан-Цзы уточняет: истинный свет — потаённый. Открытие открытости вещей в пустоте равнозначно сокрытию самого акта сокрытия. Отрицание должно быть отрицаемо. Двойное отрицание — судьба каждого понятия в даосской философии, где все слова, в конце концов, оказываются безыскусным самосвидетельствованием бытия: «Я знаю радость...».

Так опытный мир оказывается двойным отражением: образом в зеркале, сном во сне, отголоском эха, не будучи производным от какой-либо высшей реальности. Даосское же «сияние правды» предстает двойной тенью, тенью теней, результатом двойного «сокрытия» в даосском смысле этого слова. Уже первое изречение «Дао-дэ-цзина» заканчивается словами: «Сокрой и ещё раз сокрой (вариант: «сокровенное сокровенного») — вот врата всего утончённого». В пятом изречении той же книги сказано, что действие реальности «производит ещё нечто большее». Сходные высказывания можно обнаружить у Чжуан-Цзы, например: «В духовном стяжай ещё более духовное — и тогда станешь опорой Небес». Комментатор Го Сян даёт более развёрнутую формулу: «Оставь утверждение и отрицание и вновь оставь [желание] оставить. Оставляя и снова оставляя, придёшь к тому, когда нечего будет оставлять. Тогда утверждение и отрицание исчезнут сами собой».

Великий Путь даосов претворяется в два шага, хотя, по видимости, разными дорогами: либо двойным отрицанием, либо удвоением позитивного начала. Два этих этапа Пути соответствуют двум уровням эпистемологии Чжуан-Цзы: «забытью» и абсолютному не-знанию (как за-бытию). В любом случае перед нами — путь, реальность бытийственная, погружённая во временной поток, можно сказать вызревающая во времени. Пытаться узнать о ней загодя — всё равно что, по меткому слову Чжуан-Цзы, «увидев яйцо, хотеть, чтобы оно кричало петухом». Её не описывают и не вычисляют, а «взращивают» (ян) в себе.

Чжуан-Цзы учит не знанию фактов, а произрастанию духа, пути сердца. Этот путь не имеет аналогов в классической философии Европы. Он созидается не усилием рефлексии, а напротив, «воздержанием мысли», актом, «отрешения от знания», «самооставления» мысли (цзы фан), духовного «освобождения» (цзе). Этот путь, как и символический круговорот бытия, претворяется в два шага: он знаменует отстранение и от эмпирического опыта, и от умозрения. Но главное, он означает повышение чувствительности, переход к интенсивно и возвышенно проживаемой жизни. Оставить усилие сознавания означает вернуться к заданности своего телесного бытия-в-мире. Вот почему Чжуан-Цзы призывает открыть сознание чувственному восприятию, «в зрении остановиться на видимом, в слухе остановиться на слышимом», ибо его прозрение причастно опыту непосредственного присутствия своего тела и по природе аффективно. «Смотреть и не видеть, слушать и не слышать», — дважды говорится в «Дао-дэ-цзине». Не будем искать в словах Лао-Цзы отвлечённый смысл: для даосов мудрость в том и состоит, чтобы не открывать что-то, никому не известное, а научиться смотреть. Научиться видеть, что нечто даётся человеку прежде всякого объекта созерцания, не являясь ни фактом, ни чувством, ни идеей, ни объектом. Задача мысли, по Чжуан-Цзы, — «следовать тому, что всегда уже есть». По замечанию комментатора Чжуан-Цзы Ян Вэньхоя, даосский идеал «забытья» означает, что «сердце не выходит за пределы следования импульсу жизни».

Чжуан-Цзы признаёт силу сознающего субъекта, но призывает не мыслить её, а позволить ей раскрыться. «Законченному субъекту» (чэн синь) он противопоставляет субъект «пустотно-всеобъятный» и потому неопределимый. Этот «подлинный господин» в каждом из нас удостоверяет себя именно в своём самоотсутствии и потому требует «доверия». Но, вводя дух в вечнопреемственность телесного присутствия, он сообщает сознанию качество «постоянства» (чан). Речь идёт, конечно, о постоянстве самораскрытия сознания зиянию Бытия. Не будучи предметным и не имея никакого предмета перед собой, бытийственный субъект даосов ничего не может «знать». Точнее, он может знать не больше, чем огонь может осветить сам себя. Даосское «Великое Пробуждение» не устраняет забытьё, а погружает в него, приучает мыслить его как не-мыслимую среду размышления, творческое начало жизни.

Беспредельной сферой интуиции даосского мудреца, её средой и проводником выступает «жизненная энергия» (ци). Подобно прочим ключевым понятиям даосской традиции, термин ци восходит к архаической идее преемственности всего сущего и неуничтожимости жизни. Соответственно, широк и спектр значений ци: это и испарения, чреватые благодатным дождём, и воздух между небом и землёй, и дыхание, наполняющее «одно тело» живой вселенной. Вершинное же стояние ци соответствует всеединству пустоты. И этому «великому единству» уподобляется даосский мудрец, ему внемлющий. В сознании, освобождённом от тирании «завершённого субъекта», все формы опыта равноправны и равноценны. Человек Пути, согласно Чжуан-Цзы, не пользуется отдельными органами чувств, он и чувствует, и думает всем телом, воспринимает мир «всем существом». Но он умеет быть «таким, каким ещё не бывал», и потому способен вернуться к «истоку всех вещей» и опознать свой «подлинный облик», существующий «прежде своего рождения». Этим опытом опознания, а лучше сказать, пред-чувствования неведомого, скрывающего свой лик божества вдохновлён ряд патетических пассажей даосского писателя, на первый взгляд выпадающих из общего иронического, даже шутливого тона его книги.

Итак, основные мотивы символизма Одного Превращения у Чжуан-Цзы — это вневременной и внепространственный разрыв, зеркальность бытия, интенсификация (типизация) форм. Следовательно, даосский Путь указывает на не-двойственность или двухслойность сущего. Даосская мудрость есть прозрение реальности, которая делает возможным всякий опыт, — мира непостижимо-утончённых «семян» (цзин) вещей, которые предвосхищают зримые образы, но изменяются прежде чем сами обретут внешнюю форму. Культура творится тем, что эта мельчайшая зыбь микровосприятий, доступных лишь необычайно чувствительному духу, каким-то таинственным образом (в сущности, посредством спонтанного укрупнения восприятий) преображается в мир макрообразов, то есть узнаваемых форм, закрепляемых памятью и обычаем общества. Возможно, здесь кроется разгадка обострённого интереса даосских авторов к миру сновидений, ведь именно сон является средой непроизвольного выявления образов психики. Приходится заключить, что макрообразы, составляющие картину мира в культуре, не имеют прототипов в «объективной действительности»; они только подобны природным образам. Эту мысль чётко выразил один из средневековых комментаторов Чжуан-Цзы, Ли Юаньчжо, который замечает: «Воспринятые сознанием явления, сами по себе условные, закрепляются в привычке и получают имя». Даосский путь совершенствования есть движение в обратном направлении: от внешних образов к мельчайшим «семенам» вещей, к абсолютно внутреннему. Это практика, которая требует разучиться своим привычкам — но лишь для того, чтобы вернуться к первозданной истине своего телесного присутствия как «бытийственной привычки» (выражение М. Анри). Древний комментатор Чжуан-Цзы Го Сян пишет об этом духовном пути: «Принцип самоестественности осуществляется путём постепенного накопления и достигает далёкого через близкое, а к тонкому идёшь от грубого».

Надо заметить, что исторически высшей фазой апологии культуры в Китае стала попытка отождествить формы культуры с образами сновидений. Однако эта попытка повлекла за собой отождествление этих образов с физической действительностью и тем самым оказалась губительной для символического миропонимания, питавшего традицию.

Теперь нетрудно видеть, какую роль в философии Чжуан-Цзы играет сочетание двух, казалось бы, взаимоисключающих тезисов о неисповедимой «подлинности» бытия и иллюзорности всех представлений. Даосский мудрец может ратовать за освобождение от приверженности общепринятым представлениям, являющейся источником душевных тягот, но не призывает поменять существующие мнения на другие, «истинные». Одновременно Чжуан-Цзы защищает свободу духа, не впадая в самоубийственный скептицизм. Для него задача просвещённой мысли состоит в том, чтобы не придумывать «самодельные» истины, а оберегать полноту бытия от посягательств идеологических интерпретаций мира.

**Небесное и человеческое**

Вторая глава книги Чжуан-Цзы открывается красивой аллегорией, в которой бытиё мира уподобляется звучанию флейты или, точнее говоря, трёх разных флейт: «флейты человека», представляющей собой связку полых бамбуковых трубок, «флейты Земли», чьё могучее пение складывается из всех голосов природы, и, наконец, «флейты Неба» — безмолвной музыки мировой гармонии, благодаря которой все вещи могут «петь так, как им поётся». В этом ёмком образе, как часто бывает у Чжуан-Цзы, рельефно отобразились важнейшие черты даосского миропонимания. Музыкальная метафора сообщает о видении мира как пространства живого взаимодействия сил, бесчисленных эхо никогда не звучавшего голоса. Она указывает и на представление о реальности как чистой длительности, временной текучести, вечнопреемственности этого. Образ же флейты с особой наглядностью демонстрирует единство всего сущего по причастности к Пустоте, ведь пустота рукотворной флейты, пустота естественных отверстий и полостей, творящая мировой хор голосов, и необъятная пустота небес одна и та же. В пустоте, словно хочет сказать Чжуан-Цзы, дела людей и покой Неба сходятся воедино. И все же одно вовсе не равно другому. В первых строках VI главы книги читаем: «Знать действие небесного и действие человеческого — вот вершина знания. Тот, кому ведомо действие небесного, берёт жизнь от Неба. Тот, кому ведомо действие человеческого, употребляет знание познанного для того, чтобы пестовать непознанное в известном… Как знать, что именуемое нами небесным не является человеческим? А именуемое человеческим не является небесным? Следовательно, должен быть настоящий человек, и тогда появится настоящее знание».

Человек Пути подражает Небу — всеобъятному, прозрачному, возвышенному, бездонному, пустотному. Но это пустота, вмещающая в себя все краски и звуки мира. Даосский мудрец, как мы уже знаем, един даже в нескончаемой множественности Хаоса. В том, как Чжуан-Цзы судит о соотношении небесного и человеческого, с особой наглядностью проявляется его любимая стратегия мышления: доводить антиномии мысли до полной несовместимости, чтобы внезапно обнажить их тождество. Он любит противопоставлять небесное и человеческое, заявляя, что «презреннейшее среди людей есть самое ценное для Небес». В то же время он отождествляет «небесное» с биологической природой живых существ, наподобие «четырёх ног у буйвола», и называет «небесной освобождённостью» повседневный труд людей, которые «пашут — и кормятся, ткут — и одеваются». Заметим, что в конфуцианской традиции Небо приобрело значение безличной этической силы, определяющей судьбу всего живого. Конфуцианцы приписывали Небу роль верховного правителя и судьи, карающего за проступки и награждающего за добрые дела. Чжуан-Цзы, разумеется, далёк от подобного морализаторства, но отголоски конфуцианских представлений о Небе угадываются в его утверждении о том, что на Конфуции «лежит кара Небес». Для даосского мудреца «кара Небес» относится, по-видимому, к неспособности человека освободиться от морального суда, неизбежно ограниченного. Но в мотиве «небесной кары» у Чжуан-Цзы имеется, возможно, и более глубокий подтекст, связанный с тем, что наказание есть свидетельство грехопадения человека и, следовательно, оно знаменует выделение человека из божественного и природного миров, его собственное очеловечивание. В некоторых текстах Чжуан-Цзы отсечение ступни, что в древнем Китае было распространённым видом наказания, объявляется результатом деяний Неба, ибо «небесное» в человеке воплощается в том, что делает его «непохожим на других», тогда как человеческое в человеке — это «общий для всех облик». Примечательно, что в мифах многих древних народов хромота предстает отличительным признаком человека-работника (вспомним хотя бы фигуру Гефеста в древнегреческой мифологии). Иными словами, физическая неполноценность человека оказывается ценой его очеловечивания, превращения в сознательное и деятельное существо. Чжуан-Цзы не интересует человеческая природа сама по себе. Его больше занимает вопрос о самореализации личности: он хочет знать, каким образом человек претворяет свою природу, как человеческое сознание становится чистым зеркалом, не замутнённым субъективностью. Беспредельная глубина Воли — вот символическое, вечно отсутствующее пространство вселенской со-бытийности, в котором человеческое встречается с небесным. Со-бытийность, как нам уже известно, есть предельность всякого индивидуального существования. Небесное и человеческое едины не по аналогии, не по своему «образу и подобию», а по пределу своего существования. Это значит, что человеческая практика и первозданный Хаос сходятся воедино вследствие их конкретного и текучего характера. Поэтому мы не находим у Чжуан-Цзы идеи божественной реальности, бытийственно отличной от мира человеческой деятельности. Подвижник Пути живёт наравне с Небом к Землёй, и любимые персонажи даосского писателя — это мастера своего дела, для которых труд не проклятие, а источник радости. Хотя даосы не упускают случая посмеяться над высокопарными рассуждениями о «венце творения», они вовсе не низводят человека до статуса «разумного животного», не снимают с него уникальной ответственности перед миром — охранять «небесную», или символическую глубину культуры. Человек Пути не противопоставляет себя миру: он человечен именно своей космичностью. Если в западной традиции, основывавшейся на метафизике первоначала, господствует образ человека самоотчуждённого, падшего, «рождённого в грехе» и вместе с тем противостоящего миру и обязанного трудиться, воздействуя на природу как на внешний объект, то даосскому мотиву вечнотекучего хаоса соответствует образ человека цельного, безбрежного, схоронённого в мире, как зародыш в утробе матери, и живущего совместно, собирательно со всем сущим в своей без-дельной действенности. И в предельном своём раскрытии небесно-человеческий промысел Воли совпадает со стремлением осветить жизнь светом духа, с неотступной потребностью возделывать мир. Более радикального оправдания человеческой культуры невозможно и представить.

То, о чём говорит Чжуан-Цзы, не является ни сущностью, ни понятием и не может быть объектом знания. Но китайский мудрец говорит о чём-то, чего никто не может избежать, — об утверждении человеком человеческого в себе, о первозданной человечности, несводимой к факту или состоянию, ибо она есть только про-из-растание духа, открытость сознания зиянию Бытия, «пустота в пустоте». Чжуан-Цзы говорит о подлинности недоказуемой, но интимно-внятной, внушающей безукоризненное доверие. Конечно, доверие Чжуан-Цзы к «небесному истоку» людского проистекает не из доктринёрства или наивного благодушия. Оно основывается на жизненном опыте, ибо истинно человеческим началом в человеке даосский философ считает его способность устремляться за горизонты понятого и понятного, подобно тому, как путешественника манят неведомые земли. Мерой доверия к человеку оказывается здесь именно незнание, сопутствующее осознанию предельности человеческого существования. А потому даосское доверие к человеку есть достоинство, а не награда. Оно требует решения идти путем сердца, не различая даже жизнь и смерть, волю и судьбу, игру и рок.

Подлинное произрастание человека, жизнь истинная, говорит Чжуан-Цзы, протекают в Пустоте. Но откуда берётся Пустота, собирающая воедино земное, человеческое и небесное? Она появляется оттого, что действие Великого Пути есть в сущности уступление: Мать мира уступает себя всему сущему, позволяя всему быть тем, что оно есть. В даосизме бытийственная Пустота оставлена (предоставлена) человеку богами, и человек растёт в той мере, в какой помнит, что ростом своим обязан молчанию богов. Мы открываем здесь действительное значение философемы «Небесных весов», сообщающей о неопределённом равновесии человеческого и божественного. Пустота есть среда взвешивания человека и богов, она собирает, не уравнивая: чем весомее Человек, тем величественнее Небо. Человек велик не тем, что он сделал, а тем, что ещё не совершил, — вот весёлая и в высшей степени серьёзная истина древних даосов; истина, дарующая веру в человека там, и именно там, где кончаются все его видимые и мыслимые образы. Чжуан-Цзы не интересуется отвлечённым знанием, не создаёт своего «учения», своей отдельной «системы философии». Его странные речи ничего не выражают и не определяют, а лишь зовут к «тайному опознанию» реальности — этому первичному пред-чувствованию жизни, предваряющему всякий опыт и всякое размышление. Он говорит о свободе быть кем угодно и каким угодно. И о вечнопреемственности этой свободы, не изменяющей себе даже по прошествии «тысячи превращений, десяти тысяч перемен» мира. Более того, эта безупречная освобождённость духа только и может выявляться и действовать среди всех бесчисленных метаморфоз бытия. Вчитавшись в даосские тексты, обнаруживаешь за нестройным хором голосов прикровенную музыку вечно другой и всё же абсолютно реальной и внятной каждому жизни. Чжуан-Цзы исповедует поистине сверхчеловеческий гуманизм, потому что для него мир присутствует только там, где есть человек — неведомый и вездесущий «настоящий человек древности»:

«Настоящие люди древности не знали, что такое радоваться жизни и страшиться смерти; не торопились прийти в этот мир и не противились уходу из него. Отрешённо приходили они в мир и отрешённо уходили, не предавая забвению исток всех вещей и не устремляясь мыслью к концу всего сущего... Прохладные, как осень, и тёплые, как весна, они следовали в своих чувствах четырём временам года, жили, сообразуясь со всем сущим, и никто не знал, где положен им предел...».

**Радость пути**

Мир — одно тело, и живёт он «одним дыханием». Мир оживает, открывая себя открытости бытия. В этой необозримой перспективе всего сущего собираются небесное и земное, творящее и творимое. И оживает мир в час полночный, неприметный уму нечувствительному и косному. Воровской час, когда неведомый Силач уносит сундуки самодовольных обывателей...

Обыватель прячется от мира в своём 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 чём Чжуан-Цзы заявляет уже заголовком первой главы своей книги: «Вольное странствие». Слово принадлежит к числу любимейших у даосского философа: только во Внутреннем разделе его книги оно употребляется более 30 раз (для сравнения отметим, что термин «Дао» употреблён 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 Пути», хотя его невидимая, «небесная» работа — совсем особенная, и практикует он... праздность. Всё же быть верным истине означает именно странствовать для философа, который считает реальность «превращением», разрывом, воплощённым в со-бытии, и объявляет истинной жизнью балансирование на грани миров, «хождение двумя путями» сразу. Мудрец у Чжуан-Цзы, прозревая само-бытность всех вещей, во всех путях постигает тот же самый путь и «не имеет, где приклонить голову». Указывая путь от «данности» к Бытию, от вещей к бытийственной Пустоте, его скитание 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, чему он может доверять, только ею он может поклясться. Радость «небесного единства» совершенно безусловна, разум не может «понять» её. Чжуан-Цзы говорит об этом с убеждённостью, не оставляющей сомнения в том, что он знает, о чём говорит:

«Чем мечтать и придумывать, лучше от души посмеяться. А чем предаваться смеху, лучше довериться жизни. Вверяя себя изначально данному, влекись за превращениями — тогда войдёшь в необозримые чертоги Небесного Единства».

Интеллект объявляет смех и безумие чем-то извечно невразумительным, вроде темноты, которая везде одинаково темна. Но как реалии культуры они социально обусловлены: что смешно и безумно в одних обществах, совсем не обязательно кажется таковым 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. Безумство — это не просто антитеза разумности, но нечто другое даже по отношению к самому себе.

Между тем смех кажется точным образом самоотрицательной природы бытия в даосизме. В смехе что-то осмеивается, но каждый, в конце концов, смеётся над самим собой. Смех и условен и абсолютен в своей условности; он и предполагает историчность мысли, и упраздняет её. На первый взгляд, его значимость легко объяснить впервые высказанной А. Бергсоном мыслью о том, что смех сопутствует нашему самоумалению, вытекающему из осознания собственного несовершенства или, точнее, несостоятельности претензий нашего интеллекта. Мы можем сколько угодно посвящать себя возвышенным думам, но мы должны признать, как шутливо напоминает Чжуан-Цзы, что правда есть даже в «кале и моче». Смех соответствует вторжению в наше сознание грубого откровения природы, сметающего все формы интеллектуального самолюбования. Он выражает бунт против самотождественного сознания «законченного субъекта», в нём всегда есть что-то от «скандала». Именно смех, кладущий предел нашей мысли, указывает на непостижимый провал в нашем знании о мире как опыт самоотстутствия сущего. Поэтому он приходит «внезапно», можно сказать, врывается в обжитый и привычный мир и как бы сплюснут в одно мгновение. Смех разоблачает рутинный мир, но он обнажает отсутствие. Он указывает на «тёмного двойника» реальности — внеструктурное, хаотическое, деятельное всеединство Дао. Смеяться — значит испытывать границы собственной жизненности, предоставляя свободу взрывчатой силе жеста.

Итак, смех врывается в сознание бесконечным потоком, но врывается лишь как отсутствующее — на одно мимолётное мгновение. Это означает, что смех не терпит остановки, требует постоянного возобновления. Смехом создаётся ситуация «словоизвержении», словесной инфляции и балагурства, имманентная писательской манере Чжуан-Цзы. Но постоянно смеющийся человек кажется столь же ущербным и жалким, как и человек, никогда не улыбающийся: довериться превращениям, говорит Чжуан-Цзы, лучше, чем заставлять себя смеяться.

Мы можем сказать теперь, что истинный смех неразличим в том смысле, что не имеет за собой ни понятия, ни сущности. Он восходит к Пустоте, равнозначной «великому единству» бытия: «Мой смех сотрясает Небо и Землю!» Речь идёт 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.

Чжуан-Цзы не случайно связывает смех с идеей искренней дружбы — той, которая основана не на общности отвлечённых «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 серьёзный, то есть только сообщающий о мире, всегда одинок, как бы ни хотел он заинтересовать других; человек смеющийся, восстанавливающий прямое и непосредственное общение с миром, живёт за одно 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.

Чжуан-Цзы точно определяет смеховую ситуацию. Эта ситуация — сама смерть. Смеётся умирающий Цзы-Юй. Смеётся 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., даосы учат видеть в смехе утверждение абсолютной значимости жизни, поскольку жизнь находит своё завершение в смерти. Даосский смех 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 не согласующимся с нами потоком «бытия в целом». Он ограничивает нашу изоляцию, утверждая полноту существования. Этот непроизвольный исход даосского размышления есть подлинный способ пере-жития смерти: требуя потери индивидуального «я», он открывает неуничтожимость жизни. Архитектура смеха соответствует внезапному преодолению отчаяния и ужаса само-потери; и чем неотвязнее и пронзительнее ужас бездны, тем радостнее и беспечнее смех.

Фигуры смеха у Чжуан-Цзы — чистые знаки, относящиеся к миру «другого». Но они ещё и метафоры. Чжуан-Цзы говорит о творчестве как не-деянии, о переживании бесконечного ряда возможностей, которое само по себе может служить источником эстетического наслаждения. Он говорит 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 свидетельствование о реальности Дао. Она — неизбежная спутница даосского «знания незнания». Подобно Дао, она скрывает себя во всех выразительных фигурах. 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. Значение её сугубо практическое: она есть способ отношения тотальности хаоса к актуальности мира форм.

Ирония даосов вдохновлена опытом, который не требует выражения и предстаёт 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 — движется в ритме танца и позволяет своему ножу «привольно гулять» в туше быка, обращаемой магией музыкальных соответствий в пустотное не-тело. Это «гулянье на Пути» превосходит дихотомию труда и отдыха, полезного и бесполезного, хотя оно — подчеркнём ещё раз — не сводит человеческую практику к некоей первичной сущности. Не является таковой, по определению, и игра.

Между тем игра предстает реальностью вездесущей и даже, кажется, неотделимой от жизни. Самое серьёзное занятие можно превратить в игру, и, наоборот, любая игра требует полнейшей серьёзности от её участников. Чжуан-Цзы указывает на бытийственные корни игры, предшествующие любым её «правилам». 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 подарить 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.

Игра — точный образ даосского прозрения само-бытности всего существующего в том, что она освобождает от беспокойства о «возможном» и «невозможном». В её свете вселенная предстаёт перед человеком кладезем чудес и таинств, бездной неопределённости — совсем как его собственное бытие. Неопределённость человека равна неопределённости мира — вот формула даосского уравнения «Небесных весов», уравновешивающих несопоставимые величины. Позволяя человеку испытывать свою неопределённость, игра оказывается мощнейшим стимулом трансформации опыта. Но неопределённость игры — это прежде всего неопределённость отношений человека и мира. Как бы тесно ни связывал их поток игровых превращений, как бы ни были они в нём подобны друг другу, они стоят в нём друг против друга. Сплошной поток творческих перемен равнозначен символической «трещине» бытия, предваряющей пространство и время.

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 первозданную неподатливость Великого Кома за пределами всех образов, фигур и идей. Погружённость 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 особого, отличного от «нормы» состояния, открывающего новые горизонты опыта и свободного от тирании «здравого смысла». Но болезнь знаменует и саму готовность к восприятию нового, само переходное, неопределённое, «непамятуемое» состояние слитности с дао-бытиём. Она — вестница обновления, для даосов неизбежно благостного.

Даосская «болезнь» кажется миру «безумием» — ещё одно универсальное определение мудрости Дао. О безумии (куан) в древних текстах впервые упоминается в связи с празднествами оргиастического характера. У Чжуан-Цзы названы «безумными» не испорченные цивилизацией жители блаженной страны, помещённой даосским писателем на, далекие южные окраины тогдашней китайской ойкумены «...Люди там неучёны и неотёсанны, 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 соблюдать ритуал, в безумстве, без причины и без цели, странствуют в бескрайнем просторе...»

Жизнь этих добрых дикарей от даосизма напоминает праздник во всех его чертах — от нарушения социальных норм и коммуналистского пафоса до их способности «мастерить и не накапливать». Но где «добрый дикарь» — там «печальные тропики». Даосские философы стоят вне архаического праздника, к их времени уже распавшегося на серьёзные церемонии и «непристойные» игрища. Даосская апология безумия возникла уже после утраты последним священного ореола и исключения его из мира культуры. Поэтому даосское безумство указывает на несоответствие культурных норм природе.

Протест против цивилизации — хорошо известная тема в наследии даосского философа, давшего Китаю классические образцы сатиры на плоское просвещенчество. Корень зла для Чжуан-Цзы и его учеников — утрата общности людей в «великой полноте» бытия, появление «законченного субъекта», что не могло не сопровождаться насильственным выталкиванием части прежнего мира человека за пределы его сознания и «воровством», то есть 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 даосское прозрение есть ещё и игра в безумии, вдохновлявшая впоследствии идею игры в безумие, которая превращала безумство из реальной угрозы культуре в угрозу игровую, нереализуемую. Безумие как игра соответствует культуре с устойчивыми механизмами саморегуляции. Так даосская «болезнь», или «безумство» служила сдерживанию и преодолению природного бытия и, в конечном счёте — 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 своё бытиё, отвлекается от внешних форм и превращает в метафору то, что прежде переживалось как подлинное.

Мы можем оценить метаморфозы творческого начала игры на примере так называемой даосской утопии. Последняя не является абстрактно-рационалистической концепцией, принадлежащей области политической мысли. Описания даосских идиллий неизменно складываются из подчёркнуто условных, картинно-импрессионистских штрихов: жители этих блаженных краёв «радовались, набивая рот, праздно гуляли, хлопая себя по животу»; они были довольны всем, что им было дано, до конца жизни не покидали родной деревни и вместо письма завязывали узелки; они «дни напролёт 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 смутил 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 теориям общества, каковые древнедаосских авторов не интересовали. Декларируемое в них «великое единство» (да тун) являет как бы образ самопревращающегося сознания Дао. О том же опыте самоудостоверения 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, нестяжательство идеальных людей, их любовь к безвозмездной трате внушает мысль о Дао как силе «благотворного разрушения» а отвращение к путешествиям словно символизирует их внутреннюю сосредоточенность и т.д. Аналогичным образом «древность» у Чжуан-Цзы является метафорой Дао-бытия, подчёркивающей разрыв между бытийственной полнотой хаоса и актуальным состоянием мира. Древность есть нечто необычайное; она не принадлежит истории, но фантасм её утерянного рая способен постоянно преследовать людей.

Даосская утопия предстаёт размышлением о посреднической миссии символизма в культуре, о человеческой коммуникации, о «междучеловеческом» бытии, чем в действительности и является для даоса природа людей. Её сфера — беспредельный поток жизни, в котором «тайно опознаётся» интимное сродство всех людей и всего живого. Идеальные люди древности, по Чжуан-Цзы, были «едины в не-знании». Такое общество не может быть декретировано. «Даосский социум» как среда «тайного опознания» всеединства бытия в его бесконечном разнообразии — это условие человеческой социальности, которое не имеет адекватной «общественной формы». Весьма возможно, что возведение этого социума к «незапамятной древности» — это не наивные мечтания, а сознательный приём, призванный указать на недосягаемость предела самовосполнения природы и в то же время предотвратить смешение социального идеала даосов с каким бы то ни было общественным состоянием. Мы имеем дело, скорее, с указанием на саму возможность существования общества, подобно тому, как Великая Игра делает возможными все виды человеческой деятельности, не переходя в них.

Идеальный социум даосов, будучи образом безусловной самоестественности Пути, раскрывается, как всё миросозерцание Чжуан-Цзы, в единстве контрастных аспектов. С одной стороны, он воздвигнут на коммуналистском базисе и 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 нём 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, пробуравив в нём дырки, тем самым невольно погубили его из благодарности). С другой стороны, идеал «взаимного подобия всех в свойствах жизни» сочетается с утверждением индивидуальности каждого существа: в обществе, приверженном Великому Пути, «каждый человек живёт сам оп себе и не угрожает другим».

Нельзя считать даосский идеал «великого единения» чистым домыслом. Многие черты его на удивление близки реальным институтам первобытного общества. Но ещё более поразительно то, что этот идеал при всей его фантастичности адресован цивилизованному обществу и имеет в нём практическое назначение: он учит отвлечению от всех внешних форм, мудрому равновесию между ценностями цивилизации с её 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, ущемляющие человеческую природу. Вместе с тем она не позволяет абсолютной открытости человека миру принять характер взаимного уничтожения. Она преобразует человеческую агрессивность в танец. Таким образом, в философии Дао и «первобытное», и «цивилизованное» оказываются метафорами, которые указывают на всеобъемлющее единство человеческой практики.

Как видим, отношение даосской «утопии» к реальности сложнее, чем обычно представляют. Его нельзя свести к протесту против действительности, ни к бегству от неё, ни даже к её идеальному восполнению. Утопическая древность выступает прообразом того вездесущего, но недосягаемого забвения, которое возбуждает творческую работу мысли. Здесь, вероятно, действует тот же механизм, который очерчивает социальную орбиту безумия: принять под маской прошлого ещё не имеющее санкций и оправдания настоящее, через апологию «безумства» разрешить конфликт установленных ценностей и ценностей, ещё растворённых в стихийной практике. В таком случае обращение даосов к седой старине оказывается естественным дополнением к их готовности, неопровержимо засвидетельствованной многими источниками, служить оформлению нарождавшейся бюрократической империи. Любопытная деталь: именно в даосских книгах встречаются рассказы об искусно сделанных механических людях, ничем не отличающихся от живых. Фантазия даосов отчасти напоминает 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 фантасм человека-робота есть в некотором роде предвосхищение мира имперской технологии?

Даосское едино-видение есть созерцание потока природного бытия как неизменного Отсутствия. Не указывает ли позиция даосов на значение культуры как некоей самостоятельной силы, существующей даже безотносительно к историческому прогрессу? Такая сила, по определению, не отливается в устойчивые и зримые формы. Речь идёт о чисто символической реальности, скрывающей вещи и вещами скрадываемой. Она заявляет о себе отсутствием форм, одним фактом умолчания о ней. Стремясь отыскать её, мы пойдём по пути самих китайцев, ценивших древних мудрецов не за то, что они сказали, а за то, что не говорили.

Нам уже доводилось отмечать 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 превращён древнекитайскими философами в норму внутренней самооценки. Эпическое (начатки которого существовали в эпоху Чжуан-Цзы, но не получили развития) свелось к цитате, ссылке, нормативному прецеденту, трансформируясь далее в игру намёков и аллюзий, приобретшую со временем необыкновенную утонченность и высочайший престиж. Чистая знаковость и elan vital соседствуют на популярных в эпоху Борющихся царств изображениях массовых батальных сцен или сцен охоты. От теснящихся на них до крайности схематично, условно обозначенных человечков уже веет леденящим фантасмом империи-муравейника, превращающей человека в объект насилия, а самое насилие — в формальную процедуру. Но фигурки схвачены в динамических, напряжённых 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 отвлечённой 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 распущенные. Рядом с ними стоят вероломные и своевольные полководцы, администраторы, дипломаты. Им с 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 военно-бюрократического бездушия.

Из всех философских школ древнего Китая даосизм представляет, пожалуй, наиболее радикальную и, во всяком случае, наиболее продуманную и последовательную попытку примирить подлинность с безличной судьбой, опыт собственного могущества — с подавляющим индивидуальность порядком деспотии. Утверждая связь несвязуемого, Чжуан-Цзы провозглашает торжество игры, которая помещает возможные точки отношения к миру в бесконечную перспективу посредования, не подчиняя их тому или иному догматически установленному принципу. В игре доводится до предела контрастная со-бытийность «своего» и «чужого», личной воли и анонимного порядка, испытующего и испытуемого. Чжуан-Цзы до такой степени предан игре, что распространяет её даже на древние символы святости, упраздняет с её 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 составило впредь содержание религиозного подвижничества даосов.

Даосская философия в своей основе не есть «школа» или «течение» мысли. Она представляет самое сердце культуры, поскольку именно игра и коммуникация, а не идеи и не формулы вдыхают в неё жизнь. Её источник — не отливающаяся в законченные продукты, неопределённая и вездесущая творческая стихия, которая в равной мере заявляет о себе в снах и воображении, игре и смехе, грёзах и видениях — во всяком первичном до-чувствовании, доверии, до-понимании, прежде чем она станет тем или иным видом «творческой деятельности» и перейдет в признанные культурой формы. Это творческое бытиё, равно принадлежащее жизни и культуре, не поддающееся концептуализации, но составляющее неограниченный контекст мысли, связывает все формы человеческого сознания в крайне неопределенном, но более безусловном единстве, чем связи понятийных схем. Оно преломляется в сознании каждого бесконечно разнообразной игрой граней единого кристалла.

Остаётся свести воедино то, что не сходится в уме: забытое и предвосхищаемое, фантастическое и безыскусное, жертвуемое и ничейное. Здесь мы достигаем предела субъективного и воспринимаемого языка и должны шагнуть к внесубъективному и невоспринимаемому языку Начала, не имеющего продолжения. Чжуан-Цзы не стремится ни доказывать, ни убеждать. Он лишь предлагает каждому испытать себя жизнью и найти самому, с чем ему легче и радостнее всего живётся. И жить с этим. Ибо каждое дело поверяется его плодами.