



ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**ST.PETERSBURG JOURNAL
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 9
volume 9**

**Центр
«Петербургское Востоковедение»**

**Санкт-Петербург
1997**

О парадоксах «Дао дэ цзина»

В. С. Панфилов

Санкт-Петербургский государственный университет

Взор наш, в созерцании великого пространства, не стремится ли обыкновенно — мимо всего близкого, ясного — к концу горизонта, где густеют, меркнут тени и начинается непроницаемость?

Н. М. Карамзин. История государства Российского

Древнекитайский философский трактат «Дао дэ цзин», традиционно приписываемый философу Лао-цзы (VI—V вв. до н. э.), изначально пользовался репутацией произведения темного. Не оспаривая утвердившуюся репутацию по существу, заметим все же, что она явно нуждается в некоторой конкретизации, поскольку в интересующем нас произведении найдется достаточно примеров, когда мысль автора ясна и недвусмысленна. «Нет больше несчастья, чем незнание границ своей страсти, и нет большей опасности, чем стремление к приобретению» [1, с. 128]. «Знать одевается в роскошные ткани, не удовлетворяется обычной пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством» [1, с. 130]. «Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы» [1, с. 124]. «Трудно управлять народом, когда у него много знаний» [1, с. 134]. Примеры можно было бы без труда умножить, однако в подавляющем своем большинстве они будут трактовать такие вполне земные проблемы, как моральные ценности, облик совершенномудрого, устройство общества, идеал правителя. Репутация же темного произведения связана с тем, что исходным моментом всех выводов и умозаключений выступает предельно абстрактный онтологический принцип, дефиниции которого оборачиваются построением доктрины, оперирующей не столько эмпирическими данными, сколько понятиями языка, когда сопоставляются категории мышления, а не факты природы. Нечто подобное — резкий разрыв между теоретическими понятиями и эмпирической наглядностью — наблюдается в современной физике. Отсюда и постановка вопроса о том, что система Лао-цзы представляет собой резервуар абстрактных понятий, способы обращения с которыми дают возможность использовать по аналогии не менее абстрактные понятия теоретической физики [2, с. 24].

Онтологические разделы «Дао дэ цзина» — наиболее глубокие, темные, интригующие и притягательные, ибо уже при первом знакомстве с памятником невозможно избавиться от ощущения, что за туманными формулировками скрывается нечто гораздо большее, чем стилистические изыски или изощренные мистификации. Этот памятник принадлежит к числу произведений, которые лишь до определенных пределов допускают философскую интерпретацию посредством исключительно внутреннего анализа,

так сказать, «сами по себе». Онтологические категории, с разной степенью ясности и определенности намеченные в «Дао дэ цзине», всегда будут побуждать к выходу в более широкий понятийный контекст, позволяющий соотнести древнекитайские понятия с современными идеями и лучше уяснить их место в общечеловеческой системе религиозно-философского знания. При такой постановке вопроса следует спокойно воспринимать возможные текстологические потери, ибо для прояснения сути дела не обойтись без разумной отстраненности от дорогой китайскому сердцу комментаторской традиции, когда под лавиной пояснений, разъяснений и объяснений постепенно смолкает голос обсуждаемого автора, уступая место вековым спорам самих комментаторов.

«Дао дэ цзин» излагает материал в последовательно парадоксальной форме. Эта яркая особенность древнекитайского трактата побуждает к постановке вопроса: «Что означает манера изъясняться парадоксами? Что такое парадокс?»

Парадокс — это суждение, вступающее в противоречие с *ортодоксальным* подходом. В широком смысле слова понятие «парадоксальный» допускает приложение к самым разным сферам интеллектуальной деятельности, не неся каких-либо религиозно-идеологических коннотаций, однако более корректным представляется все же противопоставление ортодоксального/неортодоксального как мировоззренческих установок. Например, Секст Эмпирик называл парадоксальным мнение Эмпедокла, согласно которому разумно все, а не только живые существа [3, с. 206].

Ортодоксальный подход выступает в качестве точки отсчета, по отношению к которой и происходит выявление парадокса. Таким образом, парадокс, понимаемый как заблуждение мысли относительно некоторой точки отсчета, либо опровергается ортодоксальным суждением, либо существует временно, изобличая *затруднение мысли* в каком-то вопросе. Рано или поздно подобное затруднение решается в пользу определенного подхода, который с этого момента обретает статус ортодоксального.

Рациональное мышление все свои усилия сосредоточивает на устранении парадоксов. Их наличие в научной теории считается нетерпимым недостатком, свидетельством несовершенства теории. В других сферах духовной деятельности мы спокойно миримся с парадоксами, которые при строго рациональном подходе таковыми не являются, допуская устранение посредством рационализации. Условимся называть такие парадоксы *устраняемыми*. Главное в устранимых парадоксах то, что они не угрожают рациональному мышлению, возникая по причинам, так сказать, привходящего свойства. Рассмотрим основные причины появления устранимых парадоксов.

В самом простом случае что-то необычное высказывается с целью привлечь внимание к автору. «Лучший способ избавиться от желания — поддаться ему» (О. Уайльд) — это поза по преимуществу, в большей мере ощутимая в серийных «перевертышах» того же автора, по образцу «Своя рубашка дальше от тела». Высказывание «Я люблю смотреть, как умирают дети» (В. Маяковский) не стоит принимать близко к сердцу, ибо тогда пришлось бы отказать его автору не только в звании величайшего поэта нашей эпохи, но и в гораздо более скромном звании нормального человека.

Близко к рассмотренному случаю находится поза несколько иного рода — полемический стиль. В этой формулировке объединяются два мо-

мента, хотя и различные, но достаточно часто выступающие в тесном взаимодействии: внешний (стремление к эффектной форме) и внутренней (сознательное заострение проблемы). «Падающего — подтолкни!» (Ф. Ницше) — это по преимуществу стиль, и неортодоксальная мораль данной сентенции утрачивает парадоксальность в контексте исповедуемой автором антихристианской этики *любви к дальнему*, когда в интересах будущего, работающего над созданием совершеннейшего человека (сверхчеловека), нежелательно сохранение в настоящем всего болезненного и нежизнеспособного. «Этот человек — мертвец» — парадокс, занимавший умы Средневековья и призванный полемически заостренно, представляя статическую ситуацию в динамической перспективе, подчеркнуть смертность человека с позиций Вечности [4, с. 132].

В основе парадокса может лежать логическая ошибка: «Материя вечна. Ситец — материя. Следовательно, ситец вечен». Подобные парадоксы существуют скорее в качестве отрицательных примеров дидактического характера. В науке логические ошибки встречаются, но преимущественно в непарадоксальной, подчас весьма трудноуловимой форме.

Наконец, парадокс возможен в силу трудностей лингвистического порядка. Сравнительно простой случай — отсутствие, как правило временное, подходящих средств для корректной формулировки. Древнекитайский мыслитель Гунсунь Лун, сильно смутивший умы соотечественников сентенцией «Белая лошадь — не лошадь», сказал бы, возможно, что «видовое понятие не тождественно родовому», если бы располагал соответствующей терминологией. Более сложный случай — необходимость выразить нечто, в принципе трудно фиксируемое с помощью естественных языковых средств. Диалектически противоречивая форма высказываний Гераклита («Мы существуем и не существуем») проистекала от проекции на смысл слова чувственно воспринимаемой текучести вещей, тогда как Парменидовская логика тождества замыкалась на логически непротиворечивом определении терминов, которое возможно лишь при жесткой фиксации или, как говорил Аристотель, «остановке» природы [5, с. 52].

Рационализация парадокса, снимающая его метафоричность, изобличающая позу, устанавливающая ограничительные условия для формулировок, — это торжество логики и здравого смысла, но торжество далеко не безграничное, ибо «очень часто логическое мышление ведет лишь до определенного пункта, где оно нам изменяет, оставляя нас на произвол судьбы» [6, с. 78]. Устранимым парадоксам противостоят парадоксы неустранимые, которые будем называть *онтологическими*, имея в виду, что они относятся к сферам бытия, недоступным рациональному анализу. При достаточно строгой и последовательно диалектической формулировке такие парадоксы принимают вид *антиномий*: «Существует первопричина мира — не существует первопричины мира» (И. Кант). «Антиномия порождается осознанной неадекватностью мышления своему предмету. Она обнаруживает недостаточность сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, а вместе с тем не может не идти до этой точки» [7, с. 89].

Человеку естественно присуща рациональная форма мышления, реализующаяся при выявлении связей, имманентных (в терминологии имманентной философии) структуре нашего разума. *Рациональное* — это и есть постигаемое разумом, сообразное с правилами логической непротиворечивости и логического вывода. Соответственно то, что обнаруживает от-

рицательные признаки по данным показателям, есть *иррациональное*. Разум с необходимостью покоится на не-разуме, логика — на не-логике [8, с. 49], и сам факт наличия рационального неизбежно ведет к постулированию иррационального. С научной и прагматической точек зрения вполне понятно повышенное внимание к рациональному как единственно нам доступному способу мышления, однако разведение рационального и иррационального по разным углам «крайне не философично» [9, с. 53].

Онтологический парадокс — это пограничный столб на меже рационального, аннигиляция рационального мышления при попытке вступить в недоступную сферу. Онтологический парадокс — это формулировка иррационального в рациональных категориях, орлиный полет в исполнении крота.

Иррационализм не столько выступает против рационализма, сколько задается вопросом об истине подлинного бытия [9, с. 64]. Рационалистически настроенный мыслитель убежден в умопостигаемом устройстве мира, мыслитель, настроенный иррационалистически, исходит из того, что в основе бытия лежат начала, ускользающие от рационального познания [9, с. 57].

Рациональное познание осуществляется преимущественно в терминах, наделенных знаковой функцией, но не исключает и оперирования иррациональными понятиями, носящими не знаковый, но символический характер. *Знак* — это единство означающего и означаемого. Последнее, т. е. внутренняя сторона знака, представляет собой некоторое содержание, поддающееся осмыслению на понятийном или экзистенциальном уровне. *Символ*, будучи лишен содержательного аспекта, *не обозначает* в точном смысле слова, но лишь *указывает* на некоторый феномен, реальность которого может быть так или иначе обоснована, иногда даже доказана, но осмысление которого невозможно. В математике π (отношение длины окружности к диаметру) есть знак, а i (корень квадратный из минус единицы) — символ, указывающий на нечто, лишенное смысла. Знаковый характер имеет формула потенциальной бесконечности $(n + 1)$, тогда как маркер бесконечности актуальной (∞) суть символ, призванный постулировать некий иррациональный фон, вне которого потенциальная бесконечность делается, по определению ряда ученых, «дурной», т. к. не может вырваться за пределы конечного.

Стоящее за символом иррациональное понятие — это такое понятие, определение которого ведет к онтологическому парадоксу (антиномии). Пример — математический ноль: *число*, обозначающее *отсутствие числа* и не поддающееся ни одной из операций, допустимых для других чисел.

Вкрапление символов в знаковую систему рационального знания — это, по сути дела, интеллектуальная катастрофа, хотя прагматически картина вовсе не выглядит столь мрачно. Оперировав иррациональными понятиями в строго рациональном контексте, можно приходиться к результатам, поддающимся надежной практической проверке и тем самым как бы «задним числом» оправдывающим использованный для их получения понятийный аппарат. Таково положение дел в математике, которая по количеству иррациональных категорий успешно конкурирует с теологией, также оперирующей символами в знаковом контексте и получающей не менее безупречные, чем математика, выводы, не поддающиеся, однако, никакой верификации.

В «Дао дэ цзине» иррациональные понятия и онтологические парадоксы возникают главным образом в связи с двумя центральными категориями трактата — *дао* (道) и *дэ* (德), отраженными в его заглавии, причем речь идет только об онтологическом аспекте этих неоднозначных категорий.

Слово «дао» употребляется в трактате по меньшей мере в трех основных значениях:

1) Абсолют — трансцендентная категория онтологически парадоксального характера. Именно в этом смысле «дао» иногда употребляется с определением «вечное» (常道);

2) «Небесное дао» (天之道) — установленный Небом порядок вещей в Природе, естественный ход событий, не без положительного этического подтекста. В этом значении «дао» встречается с определением «великое» (大道);

3) Морально-этическое дао, выступающее в двух аксиологических ипостасях: «дао совершенномудрого» (聖人之道) — образ жизни в соответствии с Небесным дао, в гармонии с естественным ходом событий; «человеческое дао» (人之道) — образ жизни вопреки Небесному дао, когда естественность извращается человеческими установлениями.

Что же такое дао — Абсолют? «Дао дэ цзин» начинается словами: «Дао, которое можно обсуждать, не есть вечное Дао. Имя, которое можно наименовать, не есть вечное Имя»¹ (道可道非常道。名可名非常名, 1²). Обсуждать, обозначать словом можно лишь то, что доступно человеческому пониманию. Таковы, к примеру, нормы общественной жизни, а призванное зафиксировать их в слове морально-этическое *дао* совершенно явно выступает как *знак*. Дао-Абсолют постулируется как противоположность Универсума, Единого (—), выход за пределы Универсума, трансцендентный принцип начала мира: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает все существа» [1, с. 128] (道生一。一生二。二生三。三生萬物, 42). Менее буквальный, но философски более эксплицитный перевод мог бы звучать так: «Дао порождает Единое. Единое дает начало противоположностям. Противоположности дают жизнь чему-то третьему. Далее складывается множественность вещей в мире». Единое — это Универсум, весь существующий мир начиная от разлетающихся в бесконечность галактик и кончая нашими снами. Если мир исчерпывается самим собой, то никакой трансцендентности нет, она появляется лишь при условии, что мир не основан на самом себе и некоторым образом указывает за свои пределы [10, с. 426]. Дао как первопринцип, предшествующий Единому и предопределяющий его, допускает только *констатацию* с помощью *символа*, но никак не *обсуждение* в точном смысле слова. Переход от Абсолютного к относительному недоступен пониманию, ибо упирается в антиномию [7, с. 156].

Иррациональный характер Абсолюта сказывается и в том, что это понятие допускает только отрицательные определения (*Дао* неисчерпаемо, невидимо, неслышимо, неощутимо, не освещено, не затемнено, неясно, бесконечно, безымянно, бесформенно...) или же такие, которые, будучи положительными лексически, *семантически* содержат отрицание и легко переводятся в отрицательную форму (пусто, т. е. *не* заполнено; вечно,

¹ Отсутствие ссылок при переводах означает, что они принадлежат автору.

² Цифра после китайского текста указывает на раздел «Дао дэ цзина».

т. е. *не* имеет начала и конца; глубочайшее, т. е. *не* имеющее предела и т. д.). Именно так принято определять Бога в апофатической теологии, поскольку любое положительное утверждение было бы претензией на постижение непостижимого: Причина всего... «не имеет ни тела, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; она не имеет места, не видится, не доступна чувственному восприятию; не чувствуется и не ошутима (...)» [Дионисий Ареопагит. Цит. по: 7, с. 108].

Безымянность (無名) — существенное свойство Абсолюта, т. к. имя (名), в отличие от простой метки (字), есть *знак*. Констатировать наличие Абсолюта, указать на него можно только с помощью символа: «Я не знаю его имени. Обозначая иероглифом, даю ему метку — Дао» (吾不知其名。字之曰道, 25). Наши слова приспособлены для понятий нашего мира, но с ними нельзя двигаться в трансцендентные сферы, ибо эти сферы невербальны. Вечное имя (常名), т. е. имя вечного понятия, для нас не существует по определению, потому что оно стало бы *именем* Абсолюта. «Всякое именование есть уже шаг к истолкованию» [11, с. 152]. Ср. еще раз позицию апофатического богословия: «...я не умею назвать Тебя, ибо не знаю, что Ты еси. И если скажет мне кто-либо: то или иное есть Твое имя, то потому уже, что он дает имя, я знаю уже, что это не Твое имя» [Николай Кузанский. Цит. по: 7, с. 117].

В свете изложенного вполне ясной представляется идея, развиваемая в первом разделе «Дао дэ цзина»: «Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем, — мать всех вещей» [1, с. 115] (無名。天地始。有名。萬物母, 1). Безымянное — это Абсолют, предшествующий Космосу (небу и земле) Первопринцип, обладающее именем — это Небесное *дао*, или, в современной терминологии, — совокупность законов Природы, включая и моральную сферу.

Трудно требовать от древнего трактата строгой терминологической последовательности, и не стоит удивляться, что слово «дао» довольно часто употребляется без каких-либо уточняющих определений. В каждом подобном случае приходится решать, что же именно имеется в виду, однако поскольку самый глубокий водораздел проходит все-таки между иррациональным и рациональным *дао*, можно предложить снимающий многозначность переводческий тест — подходит ли в том или ином контексте перевод «Абсолют». Например: «Дао пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее! Оно кажется праотцом всех вещей» [1, с. 116] (道衝。而用之久不盈。深乎。萬物宗, 4). Перечисленные здесь атрибуты *дао* вполне приложимы к Абсолюту. Поскольку же в трактате устанавливается иерархия «Абсолют → Единое (Космос; небо и земля) → Все вещи», а «обладающее именем», т. е. Небесное *дао*, характеризуется как «мать всех вещей» (萬物母, 1), то «праотцом» (宗) всех вещей должен быть выходящий за пределы Единого Абсолют.

Другой пример. «Когда устранили великое *дао*, появились „человеколюбие“ и „справедливость“» [1, с. 120] (大道廢。有人義, 18). «Устранить», и то имея в виду лишь морально-этический аспект, можно Небесное *дао*, но никак не Абсолют. С устранением Небесного *дао*, иначе говоря — при нежелании соблюдать установленные Небом разумные и справедливые начала, как раз и возникают коллизии типа того, что «Небесное *дао* отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же *дао* — наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято» [1, с. 137] (天之道損有餘。而補不足。人之道則不然。損不足

◦ 奉有餘, 77). Заметим, между прочим, что в переводе «Когда устранили великое *дао*, ...» учтен комментарий, в соответствии с которым в данном контексте иероглиф 人 (человек) употреблен вместо иероглифа 仁 (человеколюбие), однако содержательно корректный перевод может быть получен и без таких текстологических изощрений: «С устранением великого *дао* появилась человеческая справедливость», т. е. возник один из аспектов *человеческого дао* — дуализм справедливости/несправедливости, извращающий Небесную гармонию, не знающую этой антитезы.

Рассмотрим вопрос, непосредственно связанный с категорией Абсолюта, — взаимосвязь небытия (無 *у*) и бытия (有 *ю*). Начнем с терминологических уточнений. Античная философия, чувствительная к динамике отрицания, различала две противоположности бытия: οὐκ ὄν «Ничто» (в форме «укон» этот термин эпизодически встречается в русской религиозной философии) и μὴ ὄν «Нечто» (термин «меон» весьма распространен в философской литературе). «Ничто», совершенное небытие — это только задача для мысли, идеально ставимый предел, категория в полной мере иррациональная [12, с. 265]. Античная философия не чуждалась такой постановки вопроса, не говоря уже о философии религиозной, принимающей Творение из Ничто в качестве одного из исходных своих постулатов, однако «Дао дэ цзин» в данном вопросе остается скорее в сфере непознанного, чем иррационального. Если мышление античного мира трактовало небытие как отсутствие бытия, то в древнекитайской философии небытие есть источник бытия [13, с. 12]. «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии» [1, с. 127] (天下萬物生於有。有生於無, 40). Термин «у» может быть понят только в смысле «меон», иными словами — как потенциальное, неоформившееся бытие [14, с. 42].

Более адекватный перевод терминов «у/ю» был бы «хаос/космос» или «беспорядок/порядок». Древние рассматривали хаос как одну из первопотенций мира, необходимую составляющую эволюционных изменений, и в этом смысле даже как часть красоты мира [15, с. 179]. Подобно многим другим откровениям древних мистиков, взгляд этот удивительно современен: «Порядок и беспорядок... оказываются тесно связанными — один включает в себя другой. И эту констатацию мы можем оценить как главное изменение, которое происходит в нашем восприятии универсума сегодня» [16, с. 49].

Бытию (порядку) и небытию (беспорядку) приписываются атрибуты вечности (常), причем если небытие может быть только умопостигаемо в своей сокровенной сущности, то бытие доступно наблюдению в своих видимых границах (常無。欲觀其妙。常有。欲觀其徼, 1). Бытие и небытие имеют общий источник в опосредующем Абсолюте и различаются только названиями (此兩者同生而異名, 1), будучи по сути дела различными моментами Единого. Чередование бытия/небытия, которые взаимно порождают друг друга (有無相生, 2) есть развитие Универсума (Единого). Сравним современный взгляд на проблему: «Космологические открытия последнего времени демонстрируют, что мироздание имеет историю, тогда как традиционная точка зрения исключала какую бы то ни было историю универсума, который рассматривался как целое, содержащее в себе все, что делало бессмысленной саму идею его истории» [16, с. 49].

Мы оставляем вне специального рассмотрения вопросы, связанные с Небесным и человеческим *дао*. Эти понятия рациональны, и оперирование ими не ведет к онтологическим парадоксам.

Слово «дэ» употребляется в трактате в двух значениях — онтологическом (энтелехия) и морально-этическом (добродетель). Не считая эпитета «глубочайшее» (玄), иногда прилагаемого к онтологическому дэ, эти значения не разграничиваются с помощью уточняющих определений типа «небесное», «человеческое» и т. п., которые, пусть непоследовательно и нерегулярно, все же сопровождают употребление термина «дао». Нас в дальнейшем будет интересовать преимущественно онтологическое дэ. Его характеристики немногочисленны и достаточно туманны. Впрочем, редки, коротки, «странно расплывчаты» и первоисточники античной философской мысли в том, что касается понятия энтелехии [17, с. 65].

После того как нечто возникло, оно должно вырасти, набрать силу, утвердиться. Именно в этой сфере становления и роста все определяется онтологической категорией дэ. Если дао рождает вещи, то дэ «вскармливает» их (道生之。德畜之, 51), «вращивает их, воспитывает их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их» [1, с. 130] (長之。育之。成之。熟之。養之。覆之, 51). Специально подчеркивается нематериальность дэ, причем делается это в специфических и туманных выражениях, напоминающих рассуждения о «неуловимости» вездесущего дао. Речь идет о том, что обеспечивая развитие и становление вещей, дэ не владеет ими, будучи лишь некой «силой», «энергией». «Создавать и растить, создавая — не обладать созданным, приводить в действие — не полагаясь на то, что приведено в действие, вращивая — не считать себя властелином того, что выращено, — вот что называется глубочайшим дэ» (生之。畜之。生而不有。爲而不持。長而不幸。是謂玄德, 10).

Энтелехия — понятие, введенное Аристотелем, — первоначально обозначала нечто вроде энергии, обеспечивающей осуществленность, актуализованность предмета. Как бы ни варьировались последующие понимания энтелехии, с нею всегда была связана «некая неполная проясненность, ускользание от логической ясности и четкой однозначности, ставящее восприятие этого феномена на грань аналитического познания и внутреннего переживания» [17, с. 66]. В современной терминологии энтелехия довольно естественно истолковывается как фактор, обеспечивающий превращение возможности в действительность, однако весьма проблематично, что этим проясняется *суть дела*. Что это за фактор, поддается ли он, несмотря на свою экзистенциальную очевидность, научно-рациональному анализу? Одно время было принято считать, что витализм, предлагающий своего рода биологическую интерпретацию энтелехии, спекулирует на трудностях биологии, выдвигая иррациональный принцип жизненной силы. Не будет ли более благоразумным согласиться, что биология не в меньшей мере, чем математика, имеет право на постулирование иррациональных категорий?

В том, что касается «Дао дэ цзина», прежде всего возникает вопрос, какое именно дао выступает коррелятом онтологического дэ? Если имеется в виду Абсолют как праотец (宗) всех вещей, то вопрос автоматически переносится в сферу иррационального. Думается, однако, что толкование «дао-Абсолют» плохо звучит в приведенных выше контекстах, описывающих становление вещей, поддающееся наблюдению. Речь здесь идет о Небесном дао, или законах Природы. Последние же допускают отрицательное истолкование как *отсутствие запрета* на что-либо. Существует (если мы правильно понимаем Природу) запрет на вечный двигатель. Запрета на дерево дуб нет, но для реализации соответствующей возможности

должно быть приведено в действие НЕЧТО — невидимое, неслышимое, неосязаемое, но тем не менее каким-то образом присутствующее в желуде. Для указания на это «нечто» можно воспользоваться самыми разными словами — энтелехия, энергия, сила, дэ и т. д., однако понятность этих слов, или их общеязыковой знаковый статус, не препятствует тому, что в данном употреблении они обретают чисто символический характер. Суммируя представленные выше признаки дэ в их положительных и отрицательных ипостасях, нетрудно заметить, что мы имеем дело с нестрогим сформулированным онтологическим парадоксом.

За исключением онтологических положений, все парадоксы «Дао дэ цзина» являются устранимыми. В какой-то мере они объясняются полемическим стилем и неизбежным при этом заострением обсуждаемого вопроса, однако нельзя, кажется, привести ни одного примера, где бы парадоксальность формулировки сводилась исключительно к этим причинам. Важнейший фактор, обуславливающий устранимые парадоксы трактата, — логика системы, как ни странно это звучит для китаиста, привыкшего к композиционной рыхлости древнекитайских текстов — внешнему признаку пренебрежения системным подходом. В содержательном плане логику системы определяют три основных момента: общий аксиологический контекст; динамический подход к явлениям; ориентация на исходный пункт в динамическом процессе.

Аксиологический подход, едва намеченный, скорее имплицитно присутствующий при постулировании иррациональных категорий, становится эксплицитным в рациональной сфере естественных закономерностей (Небесного дао), вырастая в целую систему ценностных ориентиров при рассмотрении проблем, связанных с человеком. Суть подхода проста: любое свойство дао (в любой онтологической ипостаси) подлежит безусловно положительной оценке, выступая своего рода идеалом на все случаи жизни. Например, если дао «пусто», то пустота, незаполненность трактуются положительно в самом широком плане, вплоть до вывода, что «полезность (чего-либо) имеющегося зависит от пустоты» [1, с. 118], — обобщение, которое подкрепляется характерными для древних произведений рассуждениями по аналогии: сосуды делают из глины, но польза сосуда — в его пустоте, дома строят из каких-то материалов, но польза дома зависит от пустого пространства в нем...

Одно из положений трактата гласит: «Превращение в противоположность есть действие дао, слабость есть свойство дао» [1, с. 127] (反者道之動。弱者道之用, 40). Следовательно, превращение в противоположность, как и слабость, обретает безусловно положительный статус. Превращение в противоположность — это господствующий в мире динамический принцип его развития, а «слабость» — это сопособность утвердиться без всякого усилия, естественно, само собой: «Небесное дао не борется, но умеет побеждать» [1, с. 136] (天之道不爭而善勝, 73). Под несколько иным углом зрения «слабость» выступает и как начальный момент развития.

Возможный момент осмысления динамического процесса — перебор противоположностей: начало — конец, верх — низ, слабое — сильное. прием этот широко используется в «Дао дэ цзине», однако характернейшую особенность нашего памятника составляет усиленное внимание к начальной точке отсчета, ее «рематизация», пользуясь лингвистическим жаргоном, ибо за начальным, слабым, нежным — перспектива дальнейшего роста: «Человек при своем рождении нежен и слаб, а при наступле-

нии смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежные и слабые, а при гибели сухие и гнилые. Твердое и крепкое — это то, что погибает, а слабое и нежное — это то, что начинает жить» [1, с. 137]. В таком случае действительно ли парадоксальны утверждения, что «сильное и могущественное не имеют того преимущества, какое имеют нежное и слабое» [1, с. 137], «слабые побеждают сильных, мягкое преодолевает твердое» [1, с. 137]? Намечаемая таким образом апология слабости, захватывая по аналогии все новые сферы, поддерживаемая общим полемическим настроением, завершается и вовсе неожиданными утверждениями: «...могущественное войско не побеждает...» [1, с. 137], «умеющий побеждать врага не наступает» [1, с. 135] и т. п. Рационализация подобных крайностей не обойдется без введения каких-то минимальных ограничительных условий: могущественное войско — еще не все для победы, победа не обязательно обеспечивается нападением...

Наша интерпретация устранимых парадоксов «Дао дэ цзина» произведена с учетом широкого контекста, однако без выхода за пределы самого произведения. С позиций современной науки возможно и другое осмысление этих парадоксов. «Синергетика дает знание о том, как надлежащим образом оперировать со сложными системами и управлять ими. Оказывается, главное — не сила, а правильная топологическая конфигурация, архитектура воздействия на сложную систему. Малые, но правильно организованные — резонансные — воздействия на сложные системы чрезвычайно эффективны. Поразительно, что это свойство сложной организации было угадано еще тысячелетия назад основоположником даосизма Лао-цзы и выражено в вечно озадачивающей нас форме: слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое, тихое побеждает громкое и т. д.» [18, с. 5].

«Слабость», инактивность, проецируемые в сферу человеческих отношений, предстают как принцип недеяния (無爲), хорошо созвучный идее Всеединства, сквозной для «Дао дэ цзина», но плохо соответствующий реальной общественной практике, в связи с чем — страстные призывы к ограничению прогресса, устранению знаний, пресечению активности правителей, искоренению военщины. Пусть государство будет маленьким, население редким. Пусть у народа не будет знаний, а имеющие знания не смеют действовать. Пусть правитель не усердствует, ибо «когда правительство деятельно, народ становится несчастным» [1, с. 132] и т. д. и т. д. Как бы ни относиться к подобным рассуждениям, их нельзя назвать темными и непонятными, а парадоксальными они могут считаться только с позиций какой-то ортодоксальной, например конфуцианской, доктрины.

Каковы же итоги? Не книга темна, темен ее предмет, с трудом поддаются ее идеи окончательным формулировкам, но кто и когда говорил разумительнее о подобных материях? Если же брать предмет в *его философской сути*, не вдаваясь в текстологические тонкости, то мысль автора выражена вполне понятно. Нет оснований для скептицизма. Ясная книга. Да, но...

Но что же перед нами? Мистическая интуиция, созвучная откровению религиозно чутких людей во все времена? Работа мощного интеллекта, намеченная в общих чертах, чтобы раствориться затем в красивых притчах, а через столетия сказаться вновь, обретя исход в неоконфуцианском синтезе, умном и унылом? Разума или сердца — чего здесь больше?

Трудно сказать. Темная книга.

Литература

1. Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1.
2. Романовская Т. Б. Рациональное обоснование вненаучного // Вопросы философии (далее – ВФ). 1994. № 9.
3. Секст Эмпирик. Сочинения. М., 1976. Т. 1.
4. Неретина С. С. Предисловие к публикации // ВФ. 1995. № 3.
5. Черняк В. С. Мифологические истоки научной рациональности // ВФ. 1994. № 9.
6. Шредингер Э. Мое мировоззрение // ВФ. 1994. № 9.
7. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994.
8. Новиков А. А. Рациональность в ее истоках и утратах // ВФ. 1995. № 5.
9. Мудрагей Н. С. Рациональное и иррациональное – философская проблема (читая А. Шопенгауэра) // ВФ. 1994. № 9.
10. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.
11. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
12. Лосский Н. О. Ценность и бытие // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.
13. Степин В. С. Философия и образы будущего // ВФ. 1994. № 6.
14. Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.
15. Сачков Ю. В. Независимость с точки зрения физики // ВФ. 1994. № 4.
16. Пригожин И. Философия нестабильности // ВФ. 1991. № 6.
17. Кнабе Г. С. Понятие энтелехии и история культуры // ВФ. 1993. № 5.
18. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировоззрение: диалог с И. Пригожиным // ВФ. 1992. № 12.