

## ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

С.Ю. Рыков

### Моисты и даосы об отношении Создателя к созданиям: любовь или свобода

**Станислав Юрьевич Рыков** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: stasrykov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7068-942X>

В настоящей статье описываются два образа отношений между так или иначе понимаемой первопричиной мироздания и ее созданием в древнекитайской философии – моистский и даосский. Моисты рисуют отношение между личностным верховным божеством («Небом») и «Поднебесной» как отношение всеохватной и величайшей любви, которая различает между хорошим и плохим и всегда на стороне первого, которая готова поделиться своими избыточными ресурсами и возможностями для своих созданий, но готова и судить, и наказать их, если они выступают против любви. Даосский идеал отношений между абсолютной безличностной первопричиной мира («Путем») и его порождениями во многом противоположен этому: «великая любовь» «Пути» «ничему не родственна», она ничего не оценивает, ничего не желает, ни к чему не устремлена, ничего не знает и никого не судит – и позволяет всему свободно самообразовываться, даруя ему бесконечное пространство возможностей. Делается предположение о связи понимания первопричины как личностной или безличностной с трактовками отношения первопричины и мироздания как любви или индифферентного свободоподания в древнекитайской философии, в связи с чем в качестве перспективного продолжения темы высказывается предложение проверить это на материале конфуцианского осмысления отношения первопричины к созданиям.

**Ключевые слова:** древнекитайская философия, даосизм, моизм, теология, бог, дао, небо, любовь, благо, польза

**Ссылка для цитирования:** Рыков С.Ю. Моисты и даосы об отношении Создателя к созданиям: любовь или свобода // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6. № 2. С. 67–89.

## Mohists and Daoists on the Attitude of the Creator towards Creations: Love vs. Freedom

**Stanislav Yu. Rykov**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: stasrykov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7068-942X>

This article describes two types of relationship between the first cause of the universe and its creation in ancient Chinese philosophy – the Mohist and Daoist proper. Mohists describe the relationship between the personal supreme deity ('Heaven') and 'All Under Heaven' as a relationship of the greatest and all-encompassing love, which distinguishes between good and bad and is always on the side of the first; which is ready to share its excess resources and opportunities with its creatures, but is also ready to judge and punish them if they oppose those whom it loves. The Daoist ideal of relations between the absolute impersonal first cause of the world ('Way') and its creations is opposite of this in many aspects: the 'great love' of the 'Way' is 'a kin to no one', it does not evaluate anything, does not desire anything, does not aspire to anything, knows nothing and judges no one. It allows everything to form itself freely, giving it an infinite space of possibilities. An assumption is made about the connection between the understanding of the first cause as personal or impersonal with the interpretation of the relationship between it and the universe as love or as an indifferent free-giving in ancient Chinese philosophy, in connection with which a proposal is made to check this on the material of the Confucian understanding of the relationship of the first cause to creatures as a promising continuation of the topic.

**Keywords:** Chinese philosophy, Mohism, Daoism, theology, God, dao, heaven, love, good, benefit

**Citation:** Rykov S.Yu. "Mohists and Daoists on the Attitude of the Creator towards Creations: Love vs. Freedom", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 67–89.

### Введение

Древнееврейская мысль, впоследствии творчески воспринятая христианским миром, имела парадоксальную концепцию отношения между Творцом и творением. Творец есть единовластный и абсолютный владыка над всем сотворенным миром, одинаково нелицеприятно заботящийся о каждом создании (ср. Книга Премудрости Соломона, 6:7; 1-е послание Петра, 1:17), и в то же время у Него есть особая воля и особое промышление над особым, выделенным, выбранным творением.

**[Исход, 19.5–6]<sup>1</sup>**

...итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым...

<sup>1</sup> Я цитирую Синодальный перевод Библии.

Древнекитайская мысль, насколько мне известно, не имела подобных идей, хотя в ней было представление о верховном Создателе<sup>2</sup> миропорядка и она об-суждала его отношение к произведенным вещам. Это отношение, в общем, рас-сматривалось в универсалистском ключе: мироздатель одинаково и нелице-приятно относится ко всему, и хотя его воздействия на создания могут быть разными, это связывалось не с его особым желанием, а с поведением самих со-зданий. В то же время обвинения в лицепритии, пристрастности, избиратель-ности, односторонности и т.д. были типичными критическими аргументами в полемике с оппонентами. Причем оппоненты также могли придерживаться своей версии универсальности отношения Создателя к созданиям и также кри-тиковали чужую односторонность!

В целом, с компаративной точки зрения можно сказать, что отношение Создателя к созданию в древнекитайской философии мыслилось как отноше-ние благоподания, а отношение создания к Создателю – в нормативном аспек-те – трактовалось как отношение благопрития или благоусвоения, т.е. прежде всего этически (хотя и не только). И хотя полного и точного эквивалента за-падному понятию «блага» в древнекитайской литературе нет, в ней был целый комплект других категорий, которыми аналитически, пожалуй, можно было выразить (и выражались) основные смысловые паттерны, ассоциированные и с «благом». Например, такими категориями были «благодать» (дэ 德)<sup>3</sup>, «польза» (ли 利), «любовь» (ай 愛), «образец/стандарт» (фа 法) и др.

При этом образы «благоподания» (как «приносящей пользу» «любви» Создателя созданию или как-то иначе), а также то, в каком смысле на него надо ориентироваться как на «стандарт» и тянуться к нему как к «образцу», в древнекитайской мысли весьма разнились. В настоящей статье я хотел бы

<sup>2</sup> Термин «Создатель» (с заглавной буквы, чтобы отличить от обыденного словоупотребле-ния) в данной статье я отличаю от термина «Творец» и использую как более общее понятие по отношению к последнему. «Творец» – это абсолютная первопричина по отношению к творению, Создатель из ничего. Объем понятия «Создатель», как оно употребляется в дан-ной статье, в свою очередь, может охватывать как «Творца», так и разного рода другие, ме-нее абсолютные, но тоже мыслящиеся фундаментальными и начальными (например, в дис-курсах, где не выработалось понятие «творения (из ничего)» причинные отношения между причинителем и причиняемым: производство, порождение, конструирование, упорядочива-ние и т.п. Объем понятия «Создатель» в рамках данной статьи распространяется и на пер-соналистические понимания первопричины, и на неперсоналистические, поскольку оно бер-рет во внимание только степень абсолютности причинного отношения. Кроме того, я от-личаю термин «Создатель» и от термина «демиург» и ему подобных. Термин «демиург» указывает на неабсолютную, но одну из главных причин созданий, но в то же время пред-полагает, что в рамках теории, которая вводит такого «демиурга», есть эксплицитный дис-курс и об абсолютной причине (например, «демиург», но и «Благо» у Платона и т.п.). Без наличия такого эксплицитного обсуждения абсолютной первопричины сам термин «деми-ург» бессмыслен.

<sup>3</sup> Этот термин в разных контекстах может обозначать и «подание блага», и, по синегдохе, «полученное благо» (ср. русское слово «дарование» – у него есть и смысл процесса, и смысл результата), причем именно из высшего, обычно божественного, источника. По поводу рус-ского перевода как «благодать» см. [Кобзев 2002: 207–222]. По поводу разных подходов к интерпретации этого слова см. [Крюков 2000: 217–248; Barnwell 2013].

описать теорию «благоподания» как великой всепроникающей любви в моизме – и дать контрастную зарисовку альтернативной версии отношения Создателя и создания в даосизме, соответственно.

### Моисты о Небе: благодать как всеобъемлющая любовь

Моисты (*мо-чжэ* 墨者, досл.: «те, кто [следуют пути Учителя] Мо) – название (и возможное самоназвание) организованных в сообщество последователей ученого-философа, учителя, дипломата и политического деятеля Мо Ди 墨翟 (490/478/468–403/392/376) [Knoblock, Riegel 2013: 2]. Это оригинальнейшее явление древнекитайской духовной культуры: единственная школа древнекитайской философии, которая одновременно являлась и идейным течением, и институтом наставничества и, кроме того, организацией с четко определенной и эксплицитно прописанной доктриной. Собрание текстов, традиционно атрибутируемых моистским или околomoистским кругам – *Мо-цзы* 墨子 «[Трактаты] Учителя Мо» (названное так по имени основателя) – это шедевр скрупулезного различения понятий, рациональной аргументации и критики (местами доходящей до схоластической), оформленных по стандартам моистами же разрабатываемой оригинальной гносео-протологической теории, которая повлияла на приемы и стиль философского дискурса всей древнекитайской философии. Можно без преувеличения сказать, что моисты в древнем Китае положили начало той философии, которую по духу можно сопоставить с современной аналитической. У поздних моистов мы встречаем также эксплицитные разработки в рамках того, что мы назвали бы естественными науками (материалы по геометрии, механике, оптике). Но кроме этого – парадоксальным образом, – в моистских текстах можно найти и целую философию религии и естественную теологию, развивавшуюся, видимо, параллельно с их логико-гносеологической теорией как основание всей моистской философии [Standaert 2013: 237]. Это учение о «Небе» (*Тянь* 天) как «образце/стандарте» (*фа* 法) и концепция «небесных замыслов / воли» (*тянь и / чжи* 天志).

### Небо как верховное личное божество

Слово «Небо» в философии моизма – это имя, обозначающее верховного Создателя и распорядителя мироздания. Существует теоретическая сложность с установлением его точного онтологического статуса у моистов. Исследователи высказывали подчас противоположные точки зрения: «Небо» похоже и на разумное личностное божество, правящее природой [Fraser 2016: 105, 122], и на «природную силу» типа закона кармы, гарантирующую моральное воздаяние [Ibid.: 106], и на «природу персонифицированную» [Ibid.], т.е. обожествленное представление о природе в целом [Fraser 2020: 267], и даже, как кажется, может обозначать совокупное название мира духов в целом [Fraser 2016: 105, 107]. Я склоняюсь к той точке зрения, что «Небо» у моистов понималось в смысле, близком к «божеству / духу Неба» (по принципу синекдохи они использовали название места для обозначения того, что в этом

месте находится или что этим местом управляет), который был для них вполне взаимозаменяем с понятием об иньском и раннечжоуском верховном божестве *Шан-ди* 上帝 (досл.: «Верховный владыка»), также тесно связанным с небом; но в некоторых контекстах слово «Небо» функционально могло указывать и на всю иерархию духов и божеств, главой которой был «Верховный владыка»<sup>4</sup>.

### Небо как источник правды – и только правды

Как бы там ни было, «Небо» у моистов имеет «желания и неприязни» юй-у 欲惡 [Мо-цзы<sup>5</sup>, 4.3–4; 26.2; 27.3–4; 28.2]. При этом есть что-то конкретное, чего Небо «желает» и что-то конкретное, к чему оно «испытывает неприязнь», и различие этого, говорят моисты, жизненно важно для человека.

#### [Мо-цзы, 26.2]

...поистине чего Небо желает и к чему [испытывает] неприязнь? Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] не-должного... [Если] мы делаем то, чего желает Небо, Небо тоже [будет] делать то, чего желаем мы. [Если] так, то чего мы желаем, к чему [испытываем] неприязнь? Мы желаем счастья и преуспевания, а [испытываем] неприязнь к несчастьям и напастям... [Если] так, то, на [основании] чего [мы можем] знать, что Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] недолжного? [Наш Учитель Мо-цзы] говорил: «[Если] в Поднебесной есть должное, то [она] живет, [если] нет должного, то умирает, [если] есть должное, то [она] богатеет, [если] нет должного, то беднеет; [если] есть должное, то [она] пребывает в порядке, [если] нет должного, то [пребывает] в беспорядке. [Если] так, то Небо желает ей жизни и [испытывает] неприязнь от ее смерти, желает ей богатства и [испытывает] неприязнь от ее бедности, желает ее порядка и [испытывает] неприязнь от ее беспорядка. Это – то, на [основании] чего я знаю, что Небо желает [свершения] должного и [испытывает] неприязнь к [свершению] недолжного».

Поскольку Небо делает, как мы желаем, если мы делаем, как оно желает, и наоборот, и поскольку всё живое под небесами желает обильной и упорядоченной жизни и видит, что получает все это от Неба, если делает «должное/

<sup>4</sup> Детальные аргументы в пользу своей позиции я привожу в отдельной статье, которая сейчас готовится к подаче в печать.

<sup>5</sup> Везде ссылки на классические китайские источники сделаны в разбивке на фрагменты с онлайн-базы данных древнекитайских текстов свободного доступа “Chinese Text Project” (<https://ctext.org/>), при этом принято следующее обозначение: сначала идет шифр памятника, который можно найти в списке литературы, затем цифровой код, где первая цифра до точки – номер главы, вторая цифра или последовательность цифр, или диапазон – номер или последовательность номеров или диапазон номеров фрагмента/-ов (абзаца/-ов) по версии на “Chinese Text Project”, соответственно. Если дается ссылка сразу на несколько глав, они даются через точку с запятой. Перевод везде мой собственный. Цитаты моистских фрагментов из гл. 4, 26–28 (в нумерации по “Chinese Text Project”) даются в критической редакции оригинала и переводе из [Рыков 2020б] (местами – с небольшими корректировками). Разбивка там совпадает с разбивкой на “Chinese Text Project”. Там же даны параллельные разбивки по [Johnston 2010] и [Knoblock, Riegel 2013].

правильное» (*и 義*)<sup>6</sup>, постольку, включает моист, Небо желает «должного» и ненавидит «недолжное». В [Мо-цзы, 4.3] из этого выводится, что и люди, чтобы получить, что хотят, должны, подобно древним «совершенномудрым/ святомудрым царям» (*шэн-ван 聖王*, нормативным личностям в древнекитайской традиции), делать то, что Небо желает и не делать то, что оно не желает. В [Мо-цзы, 27.1; 28.2] моист усиливает свою мысль, аргументируя, что не просто «Небо» хочет «должного», но всякое «должное» «происходит» (*чу 出*) от «Неба».

#### [Мо-цзы, 28.2]

...«Должное – [это] правильное». На [основании] чего [я] знаю, что должное является правильным? [Если] в Поднебесной есть должное, то [она пребывает] в порядке, [если] нет должного, то [она пребывает] в беспорядке; я на [основании] этого знаю, что должное является правильным. При таком [положении дел, говоря о] правильном – нет такого, чтобы от низов исправлялись верхи, необходимо от верхов исправляются низы. По этой причине простым людям не получится делать правильное по собственному произволению, есть служилые, [чтобы] исправлять их... Сыну Неба не получится делать правильное по собственному произволению, есть Небо, [чтобы] исправлять его... По этой причине должное происходит не от глупого и незначительного, [а] необходимо происходит от значительного и разумного. Скажут: «Кто является значительным, кто является разумным?» Небо является значительным, Небо является разумным. [Если] так, то должное – как следствие происходит от Неба...

Из [Там же, 44.4] мы можем вывести, что в моистском понимании пагубно думать, что «Небо» может быть причиной какой-либо неправды.

#### [Мо-цзы, 44.4]<sup>7</sup>

Относительно злодея рассказывать о том, что воля Неба полагает [его злодейство] «тем самым» (т.е. правильным. – *С.Р.*) и природным – это значит относительно злодея петь о том, что воля Неба [желает чего-то] «не-того» (т.е. неправильного. – *С.Р.*)... Относительно злодея полагать, что воля Неба то, что люди отрицают как «не-то» полагает «тем самым» и природным – это значит [пытаться] исправлять то, что нельзя исправить.

В [Там же, 26.6; 27.3,8–9] тематика «желаний и неприязней Неба» связывается с темой внимательного отношения к «мысли/замыслу Неба» (*тянь чжи*) и 天(之)意; в [Там же, 26.7; 28.6,8] упоминаются синонимичная им *чжи 志* «воля/намерения»), а то, что послушно «замыслу Неба», выраженному в его «желаниях и неприязнях», называется уже не только «должным», но и «хорошим» (*шань 善*), а обратное – «нехорошим» (*бу шань 不善*). Весь этот дискурс

<sup>6</sup> Слово *и 義*, которое обычно переводится как «долг / справедливость / должная справедливость», а на английский часто как «моральность / праведность (*righteousness*)» – значит такое поведение, которое по тем или иным причинам считается «правильным», «должным» в смысле адекватным, морально-положительным (но не только, *и* может относиться и к морально-нейтральной сфере) и нормативным. Подробнее см. [Рыков 2015].

<sup>7</sup> Пассаж содержит явные следы порчи текста. Мой перевод ни в коей мере не общепризнан. Он основан на реконструкции Чжан Цихуана 張其鏗 [см. в: Johnston 2010: 582].

призван выразить ту мысль, что «Небо» проводит разграничения между правильным и неправильным, и не только желает (и само делает) правильное, но и является источником всякого правильного и только правильного.

### Небесная правда как великая любовь

Но моисты идут дальше утверждения о том, что Небо имеет представление о правильном и неправильном и оценивает сообразно ему свои создания. Они проходят в каком-то смысле весьма беспрецедентную эволюцию во взглядах на «желания», «замысел» или «волю» «Неба». Более ранние представления моистов [Мо-цзы, 4.3–5; 26.2,4,6; 28.2–5] сконцентрированы на доказательстве того, что «Небо» желает (от нас – и само делает) «должного» и испытывает неприязнь к «недолжному». Моисты считают это синонимом «одинаковой любви каждого друг к другу» (*цзянь сян ай 兼相愛, цзянь эр ай чжи 兼而愛之*), но конкретно понимают под этим прежде всего и преимущественно избегание зла: отсутствие агрессивного поведения по отношению к другим людям, особенно тем, кто в каком-либо аспекте слабее. Но в более поздней главе [Там же, 27.3–4] уже говорится, что «Небо» желает от людей не просто взаимной неагрессивности, а и чего-то большего – деятельной взаимопомощи и разделения друг с другом всего, что люди имеют!

#### [Мо-цзы, 27.3]

Поскольку [наш Учитель Мо-цзы] считает замыслы Неба тем, к чему невозможно не относиться со вниманием, и только, – [если] так, то [резонно спросить], чего желают и к чему [питают] отвращение замыслы Неба? [Наш] Учитель Мо-цзы говорил: «Замыслы Неба состоят в том, чтобы не желать, чтобы большие государства нападали на малые государства, чтобы большие [наследственные] дома приносили беспорядки в малые [наследственные] дома, чтобы сильные угнетали слабых, чтобы многие злодействовали [над] немногими, чтобы хитрые обманывали глупых, и чтобы значительные относились с презрением к незначительным. Это то, чего Небо не желает. Но только на этом [Его замыслы] не останавливаются. [Оно] желает, чтобы люди, у которых есть сила, трудились друг для друга, чтобы те, кто владеет Путем, обучали друг друга, и чтобы те, у кого есть ресурсы, делились друг с другом. [Оно] также желает, чтобы верхи усердно прислушивались [к делам управления и] упорядочения и чтобы низы усердно вели [свои] дела...»...

В [Там же, 27.8; 28.5] это еще сильнее теоретически прорабатывается: моисты вводят два специальных термина, чтобы охарактеризовать сущность «замысла Неба» и сущность противного ему. Послушание замыслу Неба – это *цзянь 兼* «[одинаковое] отношение к каждому / объединенность», т.е. любовь каждого и всех ко всем и каждому как к самому себе, а противное ему – это *бе 別* «избирательность/обособление/отделенность». В этих же параграфах моисты называют описанное выше состояние всепроницающей великой любви среди людей в идеальном обществе словосочетанием «небесная благодать» (*тянь дэ 天德*).

Но моисты утверждают не только то, что «Небо» требует от людей объединения жизни в одинаковой любви всех ко всем, как к самому себе. Они также пытаются доказать, что «Небо» само любит всех и каждого [Мо-цзы, 27.6–8; 28.3–4]. Более того, они теоретически закрепляют и выдвигают обоснования в пользу наличия у «Неба» к людям любви не простой, а «великой» (хоу 厚, досл.: «толстой/плотной»), в переносном смысле «щедрой/обильной/заботливой») [Мо-цзы, 27.6–8; 28.4].

### [Мо-цзы, 27.6]

Кроме того, имеется то, на основании чего мы знаем, что любовь к народу у Неба велика. [Наш Учитель Мо-цзы] говорил:

«[Небо] создало, распределив [по разрядам], солнце, луну, звезды и [другие] небесные тела, чтобы свечением указывать им путь.

[Оно] создало, распорядившись [по срокам] четыремя временами [года]: весной, осенью, зимой и летом, чтобы обозначить для них основные рамки [деятельности].

[Оно] ниспосылает, роняя, снег, мороз, дождь и росу, чтобы выращивать и производить [все] пять [типов] зерен, коноплю и шелк, делает так, чтобы народ, получив их, извлекал из них пользу как из ресурсов.

[Оно] создало, расставив [по местам], горы и реки, ущелья и долины, раздает, рассеивая [повсюду все] сотни [типов] служений, чтобы присматривать и надзирать за тем, кто из людей был хорошим, а кто нет.

[Оно] создало царей, князей, [наследственных] владетелей и предводителей, делает так, чтобы они вознаграждали достойных и наказывали злодеев, собирали сборы с металла, дерева, птиц и зверей, вели дела по выращиванию [всех] пяти [типов] зерен, конопли и шелка, чтобы сделать ресурсы для еды и одежды у народа.

От древности и вплоть до нынешнего [времени] никогда не было такого, чтобы не было этого.

В [Там же, 27.5], обобщая, моист пишет, что любовь «Неба» ко всему, что под «Небом», проявляется в том, что оно «призывает [всю] тьму вещей следовать [своему курсу] ради того, чтобы принести им пользу» (*си суй вань-у и ли чжи* 撒 (= 撒) 遂萬物以利之). В [Там же, 4.3,4; 26.5; 28.3] мироустроительная функция «Неба» как проявление его любви обобщается в трех действиях: «Небо» любит «Поднебесную», потому что «ясно видит» (*мин* 明) ее, т.е. присматривает за ней. Это видно из того, что оно «владеет» (*ю* 有) ею, т.е. управляет ей. Это, в свою очередь, видно из того, что оно, подобно земным царям, «кормится от» (*ши* 食)<sup>8</sup> нее, а также наказывает плохих и награждает хороших [ср.: Там же, 4.4–5; 26.2,4–5; 27.4,7; 28.3–4].

### Небесная любовь как нелицеприятный суд

Моисты неоднократно проговаривают идею о том, что «Поднебесная» – это владение «Неба» [Там же, 4.3,4; 26.5; 27.4; 28.3], причем для нужд своей аргументации эксплицитно указывают, что это владение принципиально ничем не отличается от владений различного рода людских правителей.

<sup>8</sup> Не в том смысле, что зависит от жертвенных подношений людей, а в том, что сами люди удостоверяют свою подчиненность «Небу» повсеместными жертвоприношениями.



## [Мо-цзы, 27.4]

...Вот – обладание правителя государства или наследственного владельца внутри четырех границ [своего владения]: ведь разве пожелает [он], чтобы [в его собственном] государстве слуги и [вся] тьма народу делали что-либо бесполезное друг другу?! Вот, если [некто], проживая в большом государстве, нападает на малые государства, или [некто], проживая в большом [наследственном] доме, вносит беспорядок в малые [наследственные] дома, желая этим снискать награды и похвалу [от вышестоящего правителя], награды и похвалы в конце концов не смогут быть получены, [но, более того], [к нему] необходимо придут кары и наказания. Но ведь обладание Неба Поднебесной не будет сильно отличаться от этого. Вот, если [некто,] проживая в большом государстве, нападает на малые государства, или [некто,] проживая в большом городе, [идет] покорять малые города, желая этим снискать счастье и преуспевание от Неба, счастье и преуспевание в конце концов не смогут быть получены, [но, более того], [к нему] необходимо придут несчастья и напасти. Так, если иметь то, чтобы не делать то, чего Небо желает, но делать то, чего Небо не желает, тогда очевидно, что Небо также не сделает то, чего люди желают, но сделает то, чего они не желают...

Внутри своего владения хороший правитель (а «Небо» – самый лучший, лучше даже Сына Неба, ср. [Мо-цзы, 26.3; 27.1; 28.2]) способствует тому, чтобы все подданные (в случае «Неба» это «божества и духи», а также «люди» (*жэнь* 人)) стремились к взаимному «подъему пользы и устранению вреда» (*син ли чу хай* 興利除害), т.е. постоянному получению удовольствия от удовлетворения «желаний»<sup>9</sup>. Состояние «[одинакового] отношения к каждому/объединенности» (*цзянь* 兼) мира, которое является сущностью «замысла Неба» о мире и раскрывается в «правлении долгом» (*и чжэн* 義政/正), а также противопоставляется «избирательности/обособленности» (*бе* 別) и «правлению силой» (*ли чжэн* 利政/正), соответственно [Там же, 26.3,6; 28.2,5], есть постоянное увеличение удовлетворенных и приносящих удовольствие желаний духов и людей, так, чтобы «не было ничего/никого, чему/кому бы не приносилась польза» (*у со бу ли* 無所不利) [Там же, 26.6; 27.8; 28.5].

Аналогия любви «Неба» с любовью идеального царя объясняет не очень, насколько я понимаю, популярную у современного западного человека идею, что божественная забота неотъемлема от функции верховного беспристрастного и безошибочного судьи, чьего правосудия нельзя избежать. Как «Небо» различает между должным и недожным, правильным и неправильным, так оно награждает достойных и наказывает злодеев. Причем судит «Небо» именно по тому, как подсудимый относился к тем, кем оно владеет и о ком заботится (т.е. к другим людям) и относится к нему так же, как он относился к ним.

<sup>9</sup> Ср. [Мо-цзы, 40.26–27; 42.26–27], где поздние моисты связывают «радость» (*си* 喜), по одной из интерпретаций [Graham 2003: 283] синонимичную тут «желаниям», и «неприязни» с «пользой» и «вредом», соответственно; ср. также определение идеального состояния индивида и общества – «порядка» (*чжи* 治) как «[когда] поиск [оканчивается] получением» (*цю дэ* 求得) в [Мо-цзы, 40.28].

**[Мо-цзы, 26.4]**

...Слова [нашего] Учителя Мо-цзы гласят: «[В] своих делах [они] (т.е. древние совершенномудрые цари. – С.Р.) наверху почитали Небо, посредине служили духам и божествам, внизу любили людей. Поэтому замысел Неба [о них] гласил: “Эти [люди] тех, кого Я люблю, любят их, [одинаково] относясь к каждому; тем, кому Я приношу пользу, приносят им пользу, [одинаково] относясь к каждому. [Что касается] любви к людям, эти [люди] сделали в ней широки; [что касается] принесения пользы людям, эти [люди] сделали в ней велики”. Поэтому [Небо] сделало так, чтобы [они] по значительности стали Сынами Неба, по богатству обладали [всею] Поднебесной, [чтобы] сыновья и внуки [всею] тьмы поколений передавали и величали их хорошие [дела], во [все] стороны распространяя [эту славу] на [всю] Поднебесную, [чтобы] вплоть до нынешнего [времени] величали их, называя их “совершенномудрыми царями”... [В] своих делах [они] (древние цари-злодеи. – С.Р.) наверху поносили Небо, посредине поносили духов, внизу [совершали] преступление над людьми. Поэтому замысел Неба [о них] гласил: “Эти [люди] к тем, кого Я люблю, [испытывают] неприязнь, избирательно относясь к ним; над теми, кому Я приношу пользу, [совершают] преступления при сношениях с ними. [Что касается] неприязни к людям, эти [люди] делали ее широкой; [что касается] преступлений над людьми, эти [люди] делали их великими”. Поэтому [Небо] сделало так, чтобы [им] не получилось [дожить] до конца своего естественного срока жизни, чтобы [они] не пережили свое поколение, чтобы вплоть до нынешнего [времени] злословили их, называя их “злодейскими царями”».

При этом моисты считают, что «замысел Неба» установить в Поднебесной «правление долга» (по крайней мере, в отношении людей) конкретным образом проявляется через установление правильной социально-властной иерархии среди людей [Мо-цзы, 12.7,9; 13.2; 26.3; 27.6]. Правильная же социально-политическая иерархия по определению должна следовать «замыслам», или «воле» Неба» и брать «Небо» за образец, поскольку «Небо», как моисты обосновывают, это – постоянный и неизменный образец всякой правильности и должного (т.е. относительно него нельзя обмануться) [Там же, 4.2,3], и если мы будем делать с принятием во внимание «воли Неба», у нас, во-первых, все будет получаться как должно и «хорошо» (*шань* 善) [ср. Там же, 27.9], а во-вторых, и «Небо» будет делать нам то, что мы желаем. Так моисты фактически «заключивают» свою философию.

### **Игнорирующая неблагодарность как обычное отношение человека к Небу**

Чтобы следовать «замыслам Неба», их нужно познать и относиться к ним со вниманием [Там же, 27.3,4]. Поэтому моисты – глашатаи богопознания. В остальной древнекитайской литературе, пожалуй, не встретишь такой настойчивый призыв к «познанию Неба» (*чжи тянь* 知天), как у них. При этом, хотя в моистской картине отношений между «Небом» и человеком нет идеи первородного греха и последующей онтологической порчи всего миропорядка, она не бесконфликтна – в ней есть гносеологическое несоответствие между

реальной значимостью «Неба» для жизни человека и парадоксальным фактом неосознания этого людьми, от которого происходят все их несчастья и конфликты, в том числе военные. Это то, что моисты называют «знанием/пониманием малого/мелкого и незнанием/непониманием большого» (*чжи/мин юй сяо/си эр бу чжи/мин юй да* 知/明於小/細而不知/明於大). Несмотря на то, что «Небо» – самое знающее и влиятельное, и все люди живут в его владениях, тем не менее власти предержавшие будто не осознают благодеяний Неба и не служат ему, пребывая в состоянии неблагодарных сынов, младших братьев и слуг, получающих от Неба и духов неблагополучие за свою негуманность, в то же время прекрасно осознавая свою зависимость от своих непосредственных начальников и действуя адекватно этому несмотря на то, что начальники много менее значительны, чем «Небо» [Мо-цзы, 27.5,6] (ср. [Там же, 26.3; 49.15]). Или же они как бы не вполне осознают, что «Небо» видит все и наказывает делающих недолжное, и не останавливаются перед все новыми преступлениями, когда думают, что их не видят их непосредственные власти [Там же, 26.1; 28.1,6,7]. Причины такой когнитивной раздвоенности моисты не указывают, но прилагают все усилия, чтобы объяснить целевой аудитории – властной и интеллектуальной элите своего времени, что так делать не следует. Они даже говорят, что сама религия (т.е. установление жертвоприношений) была учреждена древними совершенномудрыми царями как способ донести до человека знание о том, что «Небо» – главнее всех человеческих властей [Там же, 26.3].

В том, как моисты описывают отношение человека к «Небу» как к образцу и исполнителю желаний часто видят выражение чистого принципа *do ut des* («даю, чтобы ты дал») [Puett 2002: 102–103]. Я считаю, что это не вполне точно. Описывая состояние когнитивной шизофрении у властей предержавших относительно «Неба», они пытаются вразумить их следующей аналогией.

#### [Мо-цзы, 27.6]

...Вот, [например, пусть у нас] здесь есть человек, [который] с радостью так любит своего сына и напрягает силы, работая в одиночку, чтобы принести ему пользу. [И вот] его сын вырастает, но не собирается воздать [благодарность] отцу. Поэтому благородные мужи Поднебесной дружно назовут его «негуманным и [тем самым] осуждаемым [Небом]». [И] вот, ведь [очевидно], что Небо любит Поднебесную, [одинаково] относясь к каждому в ней, вызывает и производит [всю] тьму вещей ради их пользы... [Это] так, [но при этом] ведь одно только Небо не имеет воздаяния [благодарностью], а [люди даже] не осознают, что это – делать негуманное и [тем самым] осуждаемое [Небом]. Это – то, что я называю «благородным мужам ясно мелкое, но не ясно большое».

В этом пассаже сыновне-отеческое отношение между людьми и «Небом» невозможно свести к *do ut des*, потому что инициатор отношений и первый подаватель благ тут отец, а не сын, и потому что мы отличаем куплю-продажу от взаимного благодарения и обмена подарками<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Ср. также [Мо-цзы, 49.16]. В моистской философии действительно разрабатывается принцип *do ut des* в отношении «Неба» [Там же, 26.2; 27.4], но им все не ограничивалось.

Моисты, таким образом, это беспрецедентные в остальной древнекитайской философии (и, насколько я знаю, вообще в античности) глашатаи идеи всеохватной и величайшей божественной любви. Как мы увидим далее, даосский идеал отношений между абсолютной первопричиной мира и человеком во многом противоположен этому.

### **Даосы о Пути: благодать как вечное свободное приключение**

Даосизм довольно условно можно назвать единой школой. Как таковая он был закреплен в первых классических школьных классификациях – шестичленной Сыма Тяня 司馬談 – Сыма Цяня 司馬遷 (кон. II – нач. I в. до н.э.) и десятичной Лю Синя 劉歆 (кон. I в. до н.э. – нач. I в. н.э.), однако авторы, которые с того времени стали считаться представителями единого течения, в более древних доксографических сочинениях не комбинировались вместе (ср. [Сюнь-цзы, 21.5]) или подчас даже противопоставлялись (ср. [Чжуан-цзы, 33.5–6]). В дальнейшем я буду опираться преимущественно на идеи, выраженные в памятнике Чжуан-цзы 莊子 «[Писания] Учителя Чжуана», который, как считается, отражает взгляды одного из крупнейших даосских мыслителей – Чжуан Чжоу 莊周 (IV – нач. III в. до н.э.)<sup>11</sup>.

### **Путь как безличное трансцендентно-имманентное первоначало**

Даосизм – это во многом критическая и оппозиционная философия. Их главные противники – это конфуцианство и разобранный выше моизм. В рамках этих двух философских мировоззрений верховным Создателем всего миропорядка выступает, как уже упоминалось, «Небо». В даосизме же «Небо», оставаясь в целом положительной категорией, синонимом всего естественного и природного, отходит на второй план, уступая место тому, что даосы называют *Дао* 道 «Путь». В конфуцианстве и моизме «Небо» имеет свой «путь», понимавшийся зачастую как постоянный и нескончаемый круговорот небесных тел и времен года, порождающий и уничтожающий все остальные вещи [ср.: Ли цзи, 27.12]. В даосизме «Путь» отделяется от «Неба» и сам становится производителем «Неба», «Земли» и всего, что между ними.

---

В [Мо-цзы, 27.5] отношение человека к Небу кроме отношения сыновне-отцовского уподобляется также отношению младшего и старшего братьев, а также отношению слуги и господина.

<sup>11</sup> Идеи, содержащиеся в этом памятнике, однако, выражены не так прозрачно, как у моистов, и могут быть очень по-разному интерпретированы. В своем толковании Чжуан-цзы я исхожу из взгляда, навеянного [Graham 1981]. По поводу альтернативных переводов и интерпретаций цитируемых далее мест из Чжуан-цзы отсылаю читателя к [Позднеева 1994; Kohn 2014; Малявин 2017; Ziporin 2020]. Все дальнейшие переводы цитат из Чжуан-цзы – мои. Они выверены по [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ]. В каждом случае идет ссылка на страницу/-ы.

**[Чжуан-цзы, 6.3]<sup>12</sup>**

Путь имеет сущностные проявления, имеет верные свидетельства, но не имеет [вещественного] действия и не имеет [вещественной] формы. [Его] можно передать, но нельзя принять, можно получить, но нельзя увидеть. [Он] сам себе стебель, сам себе корень. Еще до появления Неба и Земли он издревле необходимо пребывал. [Он] наделяет божественной силой духов, наделяет божественной силой [Верховного] владыку (или: «[древних] владык», что менее вероятно. – С.Р.), рождает Небо, рождает Землю. Он идет перед великим [верхним] пределом [мира], но не считается высоким. [Он] ниже шести [нижних] пределов [мира], но не считается глубоким. [Он] жил прежде Неба и Земли, но не считается долго дующимся. Он старше самой глубокой древности, но не считается старым... Полярная звезда обрела его – и с древности до конца не меняет [своего положения на небе]. Солнце и луна обрели его – и с древности до конца неустанно [сменяют друг друга]... Хуан-ди обрел его – и вознесся в облачное Небо... Пэн-цзу обрел его – и [жил] со времени Шуня до эпохи Пяти князей-гегемонов...

«Небо» моистов не мыслится как что-то принципиально иное объектам космоса. Это просто нечто самое «влиятельное/значительное/ценное» (*гуй* 貴) и самое «мудрое» (*чжи* 知) среди всех вещей. «Путь» же не имеет никаких «[вещных] характеристик» или «форм» (*син* 形), но наделяет ими «вещи» (*у* 物) [Чжуан-цзы, 22.7]. «Путь» – не вещь в ряду других вещей, но делает вещи вещами [Там же, 22.6; 11.5]. Это абсолютное, трансцендентное, не объективируемое первоначало, не постижимое никаким способом, которым можно постичь объекты этого мира [Там же, 25.11]. Слово «Путь» налагается на него приблизительно и по конвенции [Там же, 25.10,12], но сам «Путь» превосходит даже мыслимую бесконечность вещей, проявляемую в повторяющихся циклических процессах космоса или как-то еще [Там же, 25.12]. Его закрытую для познания трансцендентность необходимо постулировать, чтобы объяснить происхождение вещей, эмпирически удостоверенно закрученных в причинно-следственный круговорот, который тем не менее оставляет открытым вопрос о причине самой этой зацикленности [ср.: Там же, 22.10]. Именно поскольку «Путь» трансцендентен «вещам» (понимаемым в даосизме предельно широко – и как грубые вещи, имеющие осязаемую чувственную форму, и как тонкие и мелкие, настолько, что могут быть постигнуты только мыслью, ср. [Там же, 17.4]), он может быть и полностью имманентен им: поскольку граничность, несовместимость, отделенность – это тоже свойства и ограничения мира вещей, от которых «Путь» не зависит [Там же, 22.6].

**Путь как источник всего вообще**

«Путь» не имеет «формы», т.е. никаких вещественных качеств. И он не имеет никакого вещественного действия. Но, оказывается, он имеет то, что автор фрагмента [Там же, 6.3] называет *цин* 情 «сущностными проявлениями», и то, что он называет *синь* 信 «доверием / верным свидетельством». *Цин* 情 – это

<sup>12</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 246–247].

что-то, что естественно и подлинно проявляется изнутри вещи, особенно такие ее проявления, которые дают нам возможность до какой-то степени познать ее сущность [Рыков 2018б]. Поэтому хотя «Путь» – не «вещь», есть что-то, что проявляется изнутри него. Это – сам миропорядок, который порождается «Путем». Хотя «Путь» не имеет вещественных действий, у него есть верные следы, удостоверяющие его влияние – это весь мир вокруг нас. «Путь» непознаваем, но его проявления в мире – в принципе познаваемы. Важной для настоящего повествования идеей является то, что, поскольку «Путь» – перво-причина вещей и поскольку он сам не вещь, т.е. не действует так, как действуют вещи – т.е. ограниченно, конкретно, отсюда следует, что он действует неограниченно, т.е. порождает все возможные вещи и всеми возможными способами. «Путь» – это причина тотальности всего.

**[Чжуан-цзы, 6.4]<sup>13</sup>**

...то, что убивает живое, [само] не мертво, а то, что дает жизнь живому, [само] не живет. Это что-то такое, что нет ничего, что оно бы не провело и нет ничего, что оно бы не встречало, нет ничего, что бы оно не разрушало и нет ничего, что бы оно не совершало. Его имя – «Умиротворяющее насильственным вмешательством». «Умиротворяющее насильственным вмешательством» – значит, что [все] совершается только через насильственное вмешательство.

Особенно в *Чжуан-цзы* подчеркивается, что «Путь» производит и жизнь, и смерть [ср.: Чжуан-цзы, 6.5,6 и др.], и созидание, и разрушение. Более того, сущность мироздания, как его производит «Путь» – это «умиротворение через насильственное вмешательство» (*ин нин 撓寧*), т.е. принцип, согласно которому все совершается через насильственное присвоение материала чего-то ранее созданного. Вещам, чтобы быть, надо быть за счет других вещей.

Поскольку «Путь» действует не так, как действуют вещи, т.е. с точки зрения вещественного он как бы вообще не действует, он и никогда не оскудевает. Поэтому же можно сказать, что вещи рождаются сами. Они приходят, «не оставляя следов» и уходят, «не зная преград» во вселенной – «доме, открытом на все четыре стороны» [Там же, 22.5]. Вещи как бы свободны, они как бы действуют из себя самих сообразно тому, что в даосской литературе обычно называется термином *цзы-жань* 自然 «собственная таковость / естественность». Но в то же самое время согласно парадоксальной логике трансцендентно-имманентного первоначала «Путь» производит всякую «необходимость» (*бу дэ и 不得已*) и «предопределение» (*мин 命*) [ср.: Там же, 12.8; 23.7].

<sup>13</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 252–253].

### Всепроизводящая (без)деятельность Пути как абсолютная индифферентность

Поскольку «Путь» не обладает никакими вещными характеристиками, он производит вещи без размышления, плана или цели, хотя кажется, что они сотворены искусным ремесленником<sup>14</sup>; он индифферентен к нравственности, но тем не менее рождает и разрушает, наделяет благами и навлекает беды так, будто у всего этого есть своя закономерность.

#### [Чжуан-цзы, 6.8]<sup>15</sup>

...О, мой Учитель! О, мой Учитель! Он перемалывает [всю] тьму вещей, но не является жестоким; увлажняет [благодеяниями] на тьму поколений [вперед], но не является добрым; он старше самой седой древности, но не является старым; покрывает Небо, подпирает Землю, вырезает и разукрашивает множество форм, но не является искусным. Только на нем (т.е. на Пути. – С.Р.) [нужно] путешествовать!..

В отличие от «[одинакового] отношения к каждому» у «Неба» моистов, которое одинаково судит о хорошем и плохом у разных людей, абсолютная беспристрастность «Пути» [Чжуан-цзы, 25.10] не оценивает вещи вообще, для него они все равны<sup>16</sup>.

#### [Чжуан-цзы, 17.5]<sup>17</sup>

Граф Реки сказал: «Вовне ли вещей, внутри ли вещей, что можно рассматривать как значительное или незначительное? Что можно рассматривать как маленькое или большое?» Жо из Северного моря сказал: «[Если] рассматривать их исходя из Пути, у вещей нет значительности или незначительности; [если] рассматривать их исходя из [самих этих] вещей, себя [они] будут считать значительными, а друг друга незначительными; [если] рассматривать их исходя из обычаев, значительность или незначительность не будут зависеть от [них] самих (т.е. будут полностью произвольны. – С.Р.)...».

### Индифферентность как свобода

Хотя «Путь» производит все и никак не оценивает это все, есть в мире что-то, что в большей степени отстоит от «Пути». «Путь» – это бесконечная и неиссякаемая потенциальность, но вещи могут иметь большие или меньшие возможности, а могут и динамически варьироваться в своих возможностях:

<sup>14</sup> Отсюда частые эпитеты «Пути» в *Чжуан-цзы* – «строитель вещей» (*цзао у чжэ* 造物者) [Чжуан-цзы, 6.5, 6.8 и др.], «строитель превращений» (*цзао хуа чжэ* 造化者) [Там же, 6.5], «великий литейщик» (*да е* 大冶) [Там же, 6.5].

<sup>15</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 261].

<sup>16</sup> «Путь» даосов – это прибежище даже дурного человека. Эта идея особенно подчеркивается в *Дао-дэ цзинэ* 道德經 «Каноне Пути и благодати» [Дао-дэ цзин, 62]. Ср., однако, эту сентенцию с несколько противоречащей ей [Там же, 79], где говорится, что «Путь» «всегда с хорошими людьми» (*чан ю шань жэнь* 常與善人).

<sup>17</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 577].

то увеличивать их, приближаясь к «Пути», то уменьшать («оконкречиваться», оформляться, реализовываться) – и отдаляться от него.

**[Чжуан-цзы, 2.7]<sup>18</sup>**

Люди древности в своих знаниях достигали предела. Чего же они достигали? Некоторые из них полагали, что еще не обязательно [считать], что имеются вещи – вот исчерпывающий предел, нечего добавить! Следующие за ними полагали, что имеются вещи, но еще не обязательно [считать], что [между вещами] есть разграничения. Следующие за ними полагали, что имеются границы [между вещами], но еще не обязательно [считать], что имеются «те [самые]» (т.е. правильные. – *С.Р.*) и «не те» (т.е. неправильные. – *С.Р.*) [вещи]. Проявление «того [самого]» и «не того» – это то, чем ущемляется Путь. То, чем ущемляется Путь – это же и то, чем создается любовь [к чему-либо... Созидание [любви] и ущемление Пути было, когда Чжао Вэнь играл на цитре. А когда Чжао Вэнь не играл на цитре, не было ущемления [Пути] и созидания [любви]. Чжао Вэнь, играющий на цитре, мастер Куан, отбивающий такт посохом, и Хуй-цзы, опирающийся на платан, – сколькими познаниями обладали эти трое! Все они были их полны, и поэтому предания [о них] дошли и до последних лет. Но им всего лишь нравилось то, что отличало их от других, а поскольку им это нравилось, [они] желали прояснить это другим, но проясняли это другим, не [считая], что и в другом [тоже нужно иметь] ясность, поэтому [все они] кончили [бесмысленными спорами типа споров] о «твердости и белизне»...

То, что я назвал отношением «отстояния», или обратным образом «близости» к «Пути», в Чжуан-цзы рассматривается в экзистенциально-гносеологической перспективе. Отдаление, или, в терминах автора фрагмента [Чжуан-цзы, 2.7] «ущемление» (куй 虧) «Пути» возникает, когда мы начинаем говорить, что вот так – правильно, а не так – неправильно. Это влечет нашу любовь к тому, что правильно и стремление делать, быть и иметь только одно то, что мы считаем правильным. Когда музыкант Чжао Вэнь играл на цитре, он играл конкретную мелодию и это свидетельствовало о том, что его связь с «Путем» была нарушена – играя что-то одно, он не мог играть все остальное (а ведь Путь, делая что-то одно, делает и все остальное). Но как только он прекращал играть, он восстанавливал свое отношение с «Путем» – ибо он возвращался в такое состояние потенциальности, из которого он мог начать играть все, что хотел. Но в том и проблема, что, даже имея возможность играть все, этот музыкант фокусировался только на том, что казалось ему ценным, не вникая и не обращая внимания на остальное богатство музыки. Одна какая-то мелодия или жанр мелодий полностью поработал его талант. И это верно не только для музыки, утверждают даосы, но и для философии, в которой мы пытаемся искать фундаментальные принципы жизни, подлинные главные ценности, неизбежно фокусируемся на них, отменяя альтернативные точки зрения, и неизбежно впадаем в софистические споры, натягивания, перевертывания других, придумывание аргументов *ad hoc* и проч., и проч. Такое отвержение чужих взглядов на фоне уверенности в правильности собственного, с точки

<sup>18</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 74,75].



зрения даосов, плодит вполне реальные ссоры между людьми, доводящие до смерти [Чжуан-цзы, 32.2].

В *Чжуан-цзы* специально подчеркивается, что базовая уверенность в том, что может существовать какая-то отдельная вещь и соперничество по поводу «правильных» вещей – это два конца одной палки, они находятся вроде бы далеко друг от друга, но между ними есть промежуточные этапы, которые люди постоянно переходят.

**[Чжуан-цзы, 2.10]<sup>19</sup>**

Путь [никогда в принципе] еще и не начинал иметь пределов, слова [никогда в принципе] еще и не начинали иметь постоянства. Разграничения появляются при «полагании “тем самым”» (т.е. абсолютизации чего-то как постоянно и необходимо правильного. – С.Р.). Попробую сказать об этих разграничениях: появляется установление в качестве существующего и появляется ограничение [этого], появляется категоризация и появляется обсуждение [этого], появляется членение и появляется спор [о расчлененном], появляется соперничество и появляется борьба. И все это [еще и] называют восьмью добродетельными [силами]...

Поэтому даосский мудрец, уподобляясь «Пути», не фиксируется на оценивании вещей как «должных» или «недолжных», «хороших» или «плохих», «правильных» или неправильных» (не «влюбляется» в них) и в лучшем случае считает свою позицию относительной, ситуативной, «рабочей» [Там же, 2.6], в идеале же – вообще не строит рационального объяснения своим действиям, вместо этого интуитивно следуя вселенской необходимости [Там же, 2.11].

**[Чжуан-цзы, 20.1]<sup>20</sup>**

...Но не так, когда ты путешествуешь, оседлав Путь и благодать! [Ты] не хвалишь и не порицаешь, бываешь то драконом, то змеей (то летаешь, то ползаешь, т.е. используешь все возможности. – С.Р.), трансформируешься вместе со временем и не стремишься являться/делать/полагать что-то специально одно. То вверх, то вниз, ты делаешь мерой гармонию, плывешь и путешествуешь с предком [всей] тьмы вещей. Если вещить вещи и не вещиться от вещей – то как может быть, чтобы ты был обременен [вещами]?..

Особенно важна эта позиция – не оценивать ничего абсолютно, но только относительно<sup>21</sup>, – когда даос касается отношения к смерти и к необходимости моральных предписаний (например, любви к людям). Смерть – не абсолютное зло, но воздаяние по справедливости (поскольку, чтобы тебе жить, ты берешь материал у других вещей, а так ты отдаешь, что брал) и следующий шаг в бесконечном круговороте превращений [Там же, 2.12; 6.2,5; 18.1 и др.]. «Гуманность» (*жэнь* 仁, конфуцианская высшая добродетель) и «любовь к каждому» – не абсолютные ценности, а тонко настроенные инструменты, имеющие свою

<sup>19</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 83].

<sup>20</sup> [Чжуан-цзы ЧЦЦЧ, 668].

<sup>21</sup> А лучше вообще рационально не рефлексировать, потому что в самой позиции «относиться всегда относительно» уже кроется абсолютность.

область применимости и не нужные, если в отношениях между людьми и так все в порядке [Чжуан-цзы, 12.13; 14.4,6 и др.].

Подобное отношение абсолюта и мироздания может показаться отрицательным, пустым, негативным, но для даоса это не так. Для него такое отношение – это состояние свободы, которую абсолюта – и даосский мудрец, «воплощающий» (*ти* 體) «Путь» [Там же, 22.7], – оставляют вещам, а даосский мудрец одновременно и обретает себе; это пространство возможностей: если ничто на самом деле не имеет объективной ценности, то оно не имеет и неценности, а значит – все можно использовать в нужном месте, в нужное время, в нужной ситуации и т.д. [Там же, 1.6; 2.6; 17.5 и др.]. Непривязанность к вещам выводит даоса в измерение чистого «приключения/путешествия» (*ю* 遊). Это слово часто фигурирует в *Чжуан-цзы* при описании либо отношения мудреца к «Пути», либо следствий из такого отношения [Там же, 1.3,5; 2.5,12; 4.3; 6.2,6,8; 7.4; 19.2; 20.2; 21.4; 22.11; 24.3,11; 25.4; 33.6]. Исследователи, подчеркивающие связь философского даосизма с шаманистическими практиками южных древнекитайских государств, часто соотносят этот термин с идеей духовных путешествий шамана в шаманизме. Возможно, это и справедливо, но контекст употребления этого термина в *Чжуан-цзы* скорее говорит в пользу более философского понимания: если ничто не плохо и не хорошо, если границы – это условность, то рождающееся отсюда в уме (*синь* 心, досл.: «сердце») всеприятие и всеотождествление логически влечет за собой отсутствие сожалений и относительность смерти<sup>22</sup>; а если смерть относительна, то есть лишь бесконечная жизнь в разных формах и трансформациях с бесконечными возможностями. Это и называется словом «приключение/путешествие».

### Крепко держаться и не благодарить

«Путешествие» по великому «Пути», которое даосы в других местах называют еще «стоянием на страже» (*шоу* 守), «хранением» (*бао* 保), «держанием за» (*чжи* 執) или более общим нейтральным «обретением/постижением/получением» (*дэ* 得), дает даосу то, что мы бы называли невозмутимостью, которая интерпретируется как предельное удовлетворение.

#### [Чжуан-цзы, 21.4]

Конфуций увиделся с Лао Данем (Лао-цзы. – *С.Р.*)... и сказал: «...[Вы] похожи на забывшего о вещах, отдалившегося от людей и пребывающего в одиночестве». Лао Дань сказал: «Я путешествовал сердцем в Начале вещей»... Конфуций сказал: «Разрешите спросить о том, как путешествовать в Нем!» Лао Дань сказал: «Получить Его – совершенная красота и совершенное удовольствие! Получивший совершенную красоту и путешествующий в совершенном удовольствии – называется такой “совершенным человеком”».

<sup>22</sup> Потому что смерть воспринимается как переход к новой жизни и поскольку разница между «моим» и «другим» – это тоже условность, поэтому эта новая жизнь тоже воспринимается как «моя» жизнь. Поэтому, поскольку мудрец отождествляет себя со всем мирозданием, он – бессмертен.

Конфуций сказал: «[Я] хотел бы услышать о методе, [которым] это достигается». [Лао Дань] сказал: «...Вот, Поднебесная – то, что едино [всей] тьме вещей. [Если] постичь то, что она едина и приобщиться к этому, то четыре конечности, сотни членов тела [можно] будет посчитать пылью и грязью, а смерть и жизнь, конец и начало [можно] будет посчитать [чем-то, подобным естественной] смене дня и ночи; ничто не сможет смутить такого, не говоря уже о том, что связано с получениями и потерями, бедами и благами!..».

От такого человека не требуется благодарность своему Создателю, наоборот, благодарность «Пути» от его порождений за его «благодать» в одном из мест (по одной из интерпретаций) [Чжуан-цзы, 7.7] как раз является тем, что расщепляет «Путь» на множество конкретных порождений и ущемляет его изначальную потенциальность [ср. также: Там же, 5.4].

Даос, таким образом, отрицает моистское (и во многом конфуцианское) понимание «любви» как отдаление от первопричины вещей и настоящий источник всякой вражды и неустроенности в человеческой жизни. При этом даосы, по сути отрицая моистско-конфуцианские идеалы, часто в целях полемики играют со словами, используя их же собственные категории, но вкладывая в них новый смысл, или же строят свои собственные идеи на «снятии» (почти в гегелевском смысле!) идей оппонентов. Например, порождающее отношение «Пути» к вещам, как и у моистов (и конфуцианцев) «Неба» к созданию называется у даосов «благодатью» (道德) [Там же, 12.8; 23.7], но конкретное содержание, которое они вкладывают в это слово, как я пытался показать, отличается. Кроме того, парадигматическая форма описания «Пути» – это «делающий/являющийся X», но не считающийся таким Y-ком, который обычно производит X», например, «шлифует и разукрашивает множество форм, но не является искусным» и т.п. В этом смысле «Пути» присуще «великое человеколюбие» (道 兼 爱 бу жэнь 大仁不仁), которое «не является человеколюбием» [Чжуан-цзы, 2.10; ср. Хуайнань-цзы, 14.19].

### Заключение

В качестве наиболее характерных для древнекитайской мысли и наиболее контрастных течений обычно выделяют конфуцианство и даосизм [Кобзев 2006: 232]. Как я попытался продемонстрировать в настоящей статье, определенными фундаментальными положениями – а именно, учением об отношении Создателя к созданию – даосы вполне противостоят и другой крупной школе того времени – моизму.

Моисты аргументируют в пользу того, что Создатель а) различает между хорошим и плохим, правильным и неправильным, должным и недолжным, и желает и производит для своих созданий только первое; б) его отношение к созданиям можно квалифицировать как «великую любовь», одинаковую ко всем, готовую разделить свои избыточные ресурсы и возможности с созданиями, и которая имеет замысел, состоящий в том, чтобы и создания смогли бы воплотить между собой подобное же состояние «одинаковой любви к каждому»; в) при этом такая любовь предполагает готовность судить и наказать создание,

если оно выступает против тех, кого любит Создатель; г) и на эту же любовь, которая в пределе даст людям полное удовлетворение их желаний, должно отвечать сыновней благодарностью, в то время как в реальности она встречает к себе в основном утилитарное отношение или даже полное игнорирование.

Даосский Создатель, в свою очередь, а) производит все вообще, обратной стороной чего является то, что он никак не оценивает свои создания; б) его отношение к созданиям является, фактически, совокупностью всех возможных отношений – от пользы до вреда, от проклятия до благословения, от порождения до уничтожения; в) он никого не судит, но оставляет всякой вещи свободу следовать своей «собственной таковости»; г) его отношение всеприятия созданий может быть разделено практикующим даосом, что даст ему полную внутреннюю свободу, совершенное удовлетворение и квазибессмертие (через отождествление себя с тем, что придет ему на смену), в то время как обычно люди стремятся абсолютизировать ту или иную позицию как «правильную», из-за чего и внутри них, и между ними происходит постоянная вражда.

Эти два контрастных образа отношения Создателя и созданий, судя по всему, коррелируют с образами самого Создателя в данных философских системах: любовь и суд – с личностью «Неба», свобода и безоценочность – с безличностью «Пути». Возможно, они также коррелируют с морализаторским уклоном моистов и реактивной, критической по отношению к конфуцианско-моистскому морализаторству природой даосизма. В связи с этим плодотворно было бы рассмотреть и третью версию отношения Создателя и создания – конфуцианскую, в которой также Создатель обозначался через термин «Небо», в которой также был сильно задействован концепт «любви» (но несколько иной, чем у моистов), но которая мыслила «Небо» несколько по-иному, чем моисты (в большем безлично-натурализованном ключе).

### Список литературы

- Дао-дэ цзин – Ван Би чжу Дао-дэ чжэнь цзин 王弼註道德真經 («Подлинный канон Пути и Благодати» с комментариями Ван Би) // Чжэнтун Дао цзан 正統道藏 (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/dao-de-jing> (дата обращения: 31.05.2022).
- Кобзев 2002 – Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002. 608 с.
- Кобзев 2006 – Кобзев А.И. Даосизм // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Под ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева и др. М.: Ин-т Дальнего Востока: Вост. лит. 2006. Т. 1. Философия. С. 232–236.
- Крюков 2000 – Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь–Чжоу. М.: Памятники исторической мысли, 2000. 464 с.
- Ли цзи – Ли цзи чжэн-и 禮記正義 («Записки о ритуале/благопристойности» с выправленным смыслом) // У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу 武英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных героев). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/liji> (дата обращения: 31.05.2022).

- Малявин 2017 – Даосские каноны. Философская проза. Кн. 2. Ч. 1–2. «Чжуан-цзы». Внутренний раздел. Внешний раздел. Смешанный раздел / Пер. и коммент. В.В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017. 388 с.
- Мо-цзы – Мо-цзы 墨子 ([Трактаты] Учителя Мо-цзы) // Чжэнтун Дао цзан 正統道藏 (Сокровищница Дао, [изданная при девизе правления] Чжэнтун). Электронная библиотека традиционных китайских текстов Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi> (дата обращения: 31.05.2022).
- Позднеева 1994 – Мудрецы Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы / Пер. с кит. Л.Д. Позднеевой. СПб.: Петербург – XXI век: ТОО «Лань», 1994. 416 с.
- Рыков 2015 – Рыков С.Ю. Долг или справедливость: еще раз о термине *и* 義 в древнекитайской философии // История философии. 2015. Т. 20. № 2. С. 22–46.
- Рыков 2018б – Рыков С.Ю. Эмоции или факты... или что-то другое: и ещё раз о термине *цин* 情 в древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. 2018. Т. 48. Ч. 2. С. 523–567.
- Рыков 2020б – Рыков С.Ю. Моистские теолого-политические главы: предисловие к переводу. «Мо-цзы». Об образцах и правилах (4). Воля неба, верхняя часть (26). Воля неба, средняя часть (27). Воля неба, нижняя часть (28) / Пер. С.Ю. Рыкова // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2020. № 3 (53). С. 5–56.
- Чжуан-цзы – Нань-хуа чжэнь цзин 南華真經 (Подлинный канон [Учителя из] Нань-хуа) // Сюй гу и цун-шу 續古逸叢書 (Продолжение «Собрания давно утраченных сочинений»). Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/zhuangzi> (дата обращения: 31.05.2022).
- Чжуан-цзы ЧЦЦЧ – Чжуан-цзы цзи ши 莊子集釋 («[Писания] Учителя Чжуана» с собранием примечаний) / Сост. Го Цинфань 郭庆藩, ред. Ван Сяоюй 王孝鱼 (Серия: Синьбянь Чжуцзы цзичэн 新編諸子集成 («Собрание сочинений всех философов в новой редакции»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 1120 с.
- Barnwell 2013 – Barnwell S.A. The Evolution of the Concept of *De* 德 in Early China // Sino-Platonic Papers. March 2013. No. 235. P. 1–83.
- Fraser 2016 – Fraser Ch. The Philosophy of the Mòzi: the First Consequentialists. N.Y.: Columbia University Press, 2016. 293 p.
- Fraser 2020 – The Essential Mozi: Ethical, Political, and Dialectical Writings / Trans. by Ch. Fraser. Oxford: Oxford University Press, 2020. 280 p.
- Graham 1981 – Chuang Tzu. The Inner Chapters / Trans. by A.C. Graham. London: George Allen & Unwin, 1981. 294 p.
- Graham 2003 – Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: Chinese University Press, 2003. 605 p.
- Johnston 2010 – The Mozi. A Complete Translation / Trans by I. Johnston. N.Y.: Columbia University Press, 2010. 945 p.
- Knoblock, Riegel 2013 – Mozi. A Study and Translation of the Ethical and Political Writings / Trans. by Jh. Knoblock, J. Riegel. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013. 503 p.
- Kohn 2014 – Zhuangzi: Text and Context / Trans. by L. Kohn. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2014. 330 p.
- Puett 2002 – Puett M.J. To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Ancient China. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2002. 361 p.
- Standaert 2013 – Standaert N. Heaven as a Standard // The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought / Ed. by C. Defoort, N. Standaert. Leiden: Brill Academic Publishers, 2013. P. 237–270.
- Ziporin 2020 – Zhuangzi: The Complete Writings / Trans. by B. Ziporin. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2020. 336 p.

## References

- Barnwell, S.A. "The Evolution of the Concept of *De* 德 in Early China", *Sino-Platonic Papers*, March 2013, No. 235, pp. 1–83.
- Chuang Tzu. *The Inner Chapters*, trans. by A.C. Graham. London: George Allen & Unwin, 1981. 294 p.
- Daoskie kanony. *Filosofskaya proza. Book 2. Part 1–2. "Zhuang-zi". Vnutrenniy razdel. Vneshniy razdel. Smeshannyi razdel* [Daoist Canons. Philosophical Prose. Book. 2. Ch. 1–2. "Zhuang-zi". Internal section. External section. Mixed section], trans. by V.V. Malyavin. Ivanovo: "Roschya" Publ., 2017. 388 pp. (In Russian)
- Fraser, Ch. *The Philosophy of the Mòzi: the First Consequentialists*. N.Y.: Columbia University Press, 2016. 293 p.
- Graham, A.C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: Chinese University Press, 2003. 605 p.
- Kobzev, A.I. "Daosism" [Daoism], *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: entsiklopediya v 5-ti tomah* [Spiritual Culture of China: an encyclopedia in 5 volumes], ed by M.L. Titarenko, A.I. Kobzev et al. Moscow: Far East University Publ., Vostochnaya literatura Publ., 2006, Vol. 1. *Filosofiya* [Philosophy], pp. 232–236. (In Russian)
- Kobzev, A.I. *Filosofiya kitayskogo konfutsyanstva* [Philosophy of Chinese Neoconfucianism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2002. 608 p. (In Russian)
- Kryukov, V.M. *Tekst i ritual: Opyt interpretatsii drevnekitayskoy epigrafiki epokhi Yin-Zhou* [Text and Ritual: An Experience in the Interpretation of Ancient Chinese Epigraphy of the Yin – Zhou Dynasties]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysly Publ., 2000. 464 p. (In Russian)
- Li ji zheng-yi 禮記正義 ("Records on Ritual" with the corrected meaning), Wu-ying-dian Shisan jing zhu-shu 武英殿十三經注疏 ("Thirteen Canons' with comments and explanations" from the War Heroes Hall). Chinese Text Project [<https://ctext.org/liji>, accessed on 31.05.2022]. (In Chinese)
- Mozi. *A Study and Translation of the Ethical and Political Writings*, trans. by Jh. Knoblock, J. Riegel. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013. 503 p.
- "Mo-zi" 墨子 ([The Treatises of] Master Mo), in: *Zhengtong Dao zang* 正統道藏 (Treasury of Dao, [published under the reign motto] Zhengtong). Chinese Text Project. [<https://ctext.org/mozi>, accessed on 31.05.2022]. (In Chinese)
- Mudretsy Kitaya. *Yang Zhu, Lie-zi, Zhuang-zi* [The Wise Men of China. Yang Zhu, Master Lie, Master Zhuang], trans. by L.D. Pozdneeva. St. Petersburg: "Peterburg – XXI vek" Publ., "Lan" Publ., 1994. 416 pp. (In Russian)
- "Nan-hua zhen jing" 南華真經 (True Canon [of the Master from] Nan-hua), in: *Xu gu yi cong-shu* 續古逸叢書 (An Additions to "Long Lost Collected Works"). Chinese Text Project [<https://ctext.org/zhuangzi>, accessed on 31.05.2022]. (In Chinese)
- Puett, M.J. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Ancient China*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2002. 361 p.
- Rykov, S.Yu. "Dolg ili spravedlivost': yeshe raz o termine yi 義 v drevnekitayskoy filosofii" [Duty or Justice: Once Again About the Term Yi 義 in Ancient Chinese Philosophy], *Istoriya filosofii*, 2015, Vol. 20, No. 2, pp. 22–46. (In Russian)
- Rykov, S.Yu. "Emotsii ili fakty... ili chtoto drugoe: i eschyo raz o termine tsin 情 v drevnekitayskoy filosofii" [Emotions or facts... or something else: And again on term qing 情 in ancient Chinese philosophy], *Obschestvo i gosudarstvo v Kitae*, 2018, Vol. 48, No. 2, pp. 523–567. (In Russian)
- Rykov, S.Yu. "Moistskiye teologo-politicheskiye glavy: predisloviye k perevodu. "Mo-zi". Ob obraztsah I pravilah (4). Volya neba, verkhnyaya chast' (26). Volya neba, srednyaya chast' (27). Volya neba, nizhnyaya chast' (28)" [Mohist Theological-Political Chapters:

- a Preface to the Translation. “Mo-zi”. About Standarts and Rules (4). Will of Heaven, Upper Part (26). Will of Heaven, Middle Part (27). Will of Heaven, Lower Part (28)], trans. by S.Yu. Rykov, *Gumanitarniye Issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, 2020, No. 3 (53), pp. 5–56. (In Russian)
- Standaert, N. “Heaven as a Standard”, *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, ed. by C. Defoort, N. Standaert. Leiden: Brill Academic Publishers, 2013, pp. 237–270.
- The Essential Mozi: Ethical, Political, and Dialectical Writings*, trans by Ch. Fraser. Oxford: Oxford University Press, 2020. 280 pp.
- The Mozi. A Complete Translation*, trans by I. Johnston. N.Y.: Columbia University Press, 2010. 945 p.
- “Wang Bi zhu Dao-de zhen jing” 王弼註道德真經 (“True Canon of the Way and the Power” with the commentaries of Wang Bi), in: *Zhengtong Dao zang* 正統道藏 (Treasury of Dao, [published under the reign motto] Zhengtong). Chinese Text Project. [<https://ctext.org/dao-de-jing>, accessed on 31.05.2022]. (In Chinese)
- Zhuangzi: Text and Context*, trans. by L. Kohn. St. Petersburg, FL: Three Pines Press, 2014. 330 p.
- Zhuangzi: The Complete Writings*, trans. by B. Ziporyn. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2020. 336 p.
- “Zhuang-zi ji shi” 莊子集釋 (“[Writings of] Master Zhuang” with the collection of notes), comp. by Guo Qingfan 郭庆藩, ed. by Wang Xiaoyu 王孝鱼, in: *Xinbian zhuzi jicheng* 新編諸子集成 [“Collected Works of All Philosophers” in the new edition]. Beijing: Zhonghua Publ., 1985. 1120 p. (In Chinese)