

Гаврюшин Н. К. От «Чжуанцзы» к «Добротолوبию»? [Публикация анонимной статьи «Теория деятельности в древнекитайской философии»] // Богословский вестник 1999 (2000). [Т. 2.] Вып. 3. С. 75–93.

Н.К. Гаврюшин, доцент МДА

ОТ «ЧЖУАНЦЫ» К «ДОБРОТОЛОБИЮ»?

Семидесятые годы текущего века уже могут стать предметом исторической рефлексии. Для целого поколения российской интеллигенции они стали временем религиозного самоопределения в условиях достаточно жесткой партийно-государственной идеологической опеки. Классическая ситуация для психоанализа: наложено табу на целые пласты лексики, изъяты из обращения миллионы книг, но взыскующие Божьего града прячут свои крамольные прозрения в подполье подстрочных примечаний, утверждают право говорить на запретные темы под объективистским глянцем энциклопедических статей. Эзоповское красноречие переживает в России эпоху расцвета. Те, кто не нарушает правил игры, живут в сознании постоянного предстательства Всевидящему Оку Князя мира; те, кто срывается, выбывают из нее надолго — или навсегда...

Вот тогда-то, в середине 1970-х, в подмосковном дачном поселке близ ныне возобновленной Екатерининской пустыни — недавней политической тюрьмы, — набирая где-то на чердаке бумаги для растопки печи, я наткнулся на рукопись статьи, по-видимому оставленную одним из прежних жильцов. Она показалась мне любопытной. Имени автора нигде не было, но круг лиц, в котором этот текст мог возникнуть, не так уж трудно восстановить. Возможно, что со временем хозяин объявится и расставит все точки над *i*, но мне хотелось бы уже сейчас предложить вниманию читателей эту статью, озаглавленную «Теория деятельности в древнекитайской философии («Ицзин» и даосская традиция)», как характерный документ своей эпохи и сделать на ее основе некоторые обобщения.

* * *

«— Я слышал, — сказал Желтый Предок, — что [вы], мой учитель, постигли истинный путь. Дозвольте задать вопрос, [какова] его сущность. Я стремлюсь воспользоваться сущностью неба и земли, чтобы помочь [созреванию всех] пяти знаков для прокормления народа. А еще я стремлюсь направить [силы] жара и холода на благо всего живого.

То, о чем ты хочешь спросить, это — сущность вещей; а то, как ты хочешь управлять, это — пагуба для вещей, — ответил Всеобъемлющий Совершенный. — С тех пор, как ты правишь Поднебесной, дождь идет прежде, чем пары превращаются в облака; листья и травы опадают, не успев пожелтеть; лучи солнца и луны все более угасают» (Чж., с. 180—181)¹.

Так в диалогической форме древнекитайский трактат сталкивает две концепции деятельности, два типа отношений к природе, два мировоззрения. Способы и результаты практической реализации первого из них хорошо известны каждому представителю западной культуры. Что же касается другого, то представление о нем вряд ли отличается особой ясностью. Да и сами авторы трактата — знали ли они до конца сущность второй позиции? Не принимая и критикуя «Путь Желтого Предка», смог ли Всеобъемлющий Совершенный выдвинуть законченную альтернативную концепцию?

В древнекитайской философии (человеческая) деятельность противопоставляется «естественному ходу вещей». Деятельность есть то, что в той или иной степени изменяет, искажает последний. Деятельность поэтому создает культуру, обычаи, ритуалы, речь, наконец, вообще смысл, ибо естественный путь вещей без(сверх)смыслен, в нем нет никаких оппозиций и противопоставлений («все во всем»), на которых зиждется смыслообразование. В то же время всякое действие непременно являет собой некоторый смысл, равно как и всякий смысл возникает, воспроизводится лишь в процессе того или иного действия;

можно даже сказать, что «действие» и «смысл» суть синонимы для обозначения одного процесса — процесса порождения действительности смысла, или смысла действительности. — Бессмысленная, бездейственная, остановившаяся действительность — невозможна и недействительна.

Это обстоятельство заставляет думать о том, что общая теория деятельности, будь таковая построена, должна выступить одновременно и как общая теория смысла, и как общая теория стиля (если понимать под ней эстетический анализ совокупности смысловых модификаций).

Именно такой общей теорией деятельности и смысла является удивительный памятник древнекитайской литературы — «Ицзин», или «Книга перемен». Чрезвычайно лаконичный и загадочный, он породил огромную комментаторскую литературу, — не только в Китае и странах Востока, но и на Западе. Этот памятник в связи с универсальным характером его содержания и его безусловной авторитетностью для самых различных направлений китайской мысли и станет осью наших дальнейших рассуждений.

Основным для «Книги перемен» является вопрос об «уместности» действия (слова). Русский термин «уместность» («у-места») как нельзя лучше передает существо поднятой проблемы и сам по себе мог бы послужить зерном широкой концепции. «Уместное» действие (слово) *сообразно* с ситуацией, контекстом. Неповторимость всякой ситуации, контекста делает его *единственно* уместным, необходимым² (кажущаяся повторяемость ситуации делает его внешнеобязательным и служит основой для «правил» поведения и стиля). Но «стройное, — пишет японский комментатор «Ицзина» Ито Тогай, — это должное»³, а потому необходимое, уместное действие, слово, *вписываясь* в контекст, *находясь на своем месте*, оказывается красивым, стройным⁴ — и наоборот, отсутствие необходимого элемента, действия, слова уродует всю ситуацию.

В отличие от единственно необходимого, «неуместных» действий (слов) может быть бесконечно много, а их несообразность с ситуацией, контекстом может носить раз-

личный характер. Поэтому наряду с задачей найти единственно правильное (необходимое, стройное) действие (слово) возникает и проблема классификации «неуместных» действий (слов).

То обстоятельство, что «Ицзин» известен с древнейших времен как гадательный текст, уже само по себе указывает на отрицательное отношение авторов (и читателей) «Книги перемен» к возможности чисто рационального нахождения необходимого-уместного действия (слова), т.е. рациональной организации познания и деятельности вообще. На это у них были свои социально-исторические, психологические и теоретические основания, и, по-видимому, целесообразно кратко осветить хотя бы последние.

В одном из ранних памятников даосизма (учения, возводимого традицией к оракулам)⁵ мы находим следующую констатацию антитетической природы мышления: «Учение гласит: «я» и «не я» выявляются в сравнении друг с другом, и даже жизнь [возникает] тогда, когда [возникает] смерть, когда же [возникает] смерть, [возникает] и жизнь; когда [появляется] возможность, [появляется] и невозможность, когда [появляется] невозможность, [появляется] и возможность; правда [рождает] неправду, неправда [рождает] правду. Поэтому мудрый не следует за ними, исходящими из «я», а сообразуется с природой» (Чж.. С. 141).

Иными словами, всякое смыслообразование лично, осуществляется «я» (1) путем противопоставления одного (2) другому (3). Смысл трипостасен. Смысл есть целостность как триединство⁶. Самоосознание смысла, преодоление «я» позволяет соединиться с без(сверх)смысленной природой, избежать порождаемых «я» заблуждений. Отсутствие надежных критериев истины приводит даосских мыслителей к отрицанию рационального познания и строящейся на его основе деятельности. «Почти успех — подобен успеху, но [он] и не начало успеха; почти неудача — подобна неудаче, но [это] и не начало неудачи. Заблуждение рождается подобием. Границы подобия —

неразличимы, но тот, для кого подобие различимо, не станет страшиться беды извне, не станет радоваться и внутреннему счастью. В [какое] время действовать, в [какое] бездействовать — и умному не познать» (Лц., с. 104).

Поэтому, с одной стороны, отрицаются общетеоретические рекомендации и подчеркивается конкретный характер истины⁷: «Ведь в мире не бывает законов, всегда правильных; нет дел, всегда неправильных. То, что годилось прежде, ныне, возможно, [следует] отбросить; то, что ныне отбросили, позже, возможно, пригодится. Для того, что пригодно, а что непригодно, нет неизменной истины. Нет [твердой] меры для того, как пользоваться удобным случаем, ловить момент, действовать по обстоятельствам» (Чж., с. 121); «тот, кто хорошо [понимает] учение, добиваясь [смысла этих] слов, непременно исходит из ближайшего» (Чэн И-чуань)⁸ — с другой, даются самые общие характеристики истинного, должного, «уместного», действия. Это, во-первых, равновесие — «высший закон Поднебесной» (Лц., с. 90); во-вторых, подражание⁹, уподобление ситуации, контексту: «Сгибаться или выпрямляться — зависит от [других] вещей, не от меня. Вот это и называется: держись позади — встанешь впереди» (Лц., с. 118); пловец так отвечает Конфуцию на вопрос о секрете своего искусства: «Вместе с волной погружаюсь, вместе с волной всплываю, следуя за течением воды, не навязывая [ей] ничего от себя» (Лц., с. 59).

Собственно подражание и есть приведение в равновесие внутреннего и внешнего, достигаемое не рационально или путем чувственного восприятия, а иррационально, сверхчувственно, интуитивно, бессознательно:

«Тому, кто не замыкается в себе, вещи и их форма открываются сами. Движение такого [человека] подобно [течению] воды, его покой подобен зеркалу, его ответ подобен эху, поэтому его путь подобен пути [других] вещей... Умеющий уподобиться пути уже не станет применять ни слуха, ни зрения, ни силы, ни разума. Нельзя уподобиться пути с помощью зрения, слуха, осязания, разума» (Лц., с. 83).

Это не означает, что разум и чувства вообще отвергаются, — они просто оказываются промежуточным средством для достижения сверхчувственных («зрение уподобилось слуху, слух — обонянию, обоняние — вкусу» — /Лц., с. 54/) и сверхразумных способностей («мое тело едино с моей мыслью, мысль едина с эфиром, эфир един с жизненной энергией, жизненная энергия едина с небытием... Не знаю, ощущение ли это, [воспринятое] мною через [все] семь отверстий и четыре конечности, или познание, [воспринятое] через сердце, желудок, [все] шесть внутренних органов. Это естественное знание и только» — /Лц., с. 76/).

Временное достижение этих способностей в европейской теории творчества всегда связывалось — со стороны психофизиологической — с состоянием душевного подъема, экстаза, а в плане характеристики духовной деятельности — с особого рода взаимодействием сознательного и бессознательного, исключаящим, в частности, вмешательство любых внешних факторов и делающим невозможным сознательное сосредоточение на цели¹⁰ и технике действия.

То же самое мыслилось и китайцами: «То, о чем [я], Вэнь, думаю — не струны, к чему стремлюсь — не звуки. Пока не обрету [желаемого] внутри себя, в сердце, не откликнется вовне, в инструменте» (Лц., с. 91).

Непреднамеренность, непредвзятость, «незаинтересованность» акта суждения и творчества — специфические характеристики художественного процесса по европейским теоретическим воззрениям¹¹ — древнекитайские мыслители распространяют на всякую деятельность вообще.

Соприкосновение благородного мужа с вещами «не исходит из того, чтобы преднамеренно что-то с ними сделать, а его действие не основывается на том, чтобы получить [выгоду]... Поэтому благородный муж, овладевший, дао, в жизни напоминает невежественного, а при соприкосновении с вещами его действие [естественным образом] соответствует [им]» (Гуань-цзы, гл. 36)¹².

Здесь мы сталкиваемся еще с одной существеннейшей характеристикой истинно деятельного человека. Овладев дао, он пребывает в состоянии необычного знания, «знания с помощью незнания» и потому напоминает «невежественного». Дело в том, что центральное понятие философии даосизма — весьма близко к неинному (поп aliud) Николая Кузанского, — это несоотнесенное ни с чем иным единое, нерасчлененный принцип всякого расчленения, неоформленный принцип всякого оформления, естественный путь вещей. Поскольку он предшествует всякой соотнесенности и расчлененности, он невыразим. Обычное знание и его (словесное) выражение строятся на соотнесении одного с другим. Дао (неинное) ни с чем не соотносимо, поэтому знание о нем не есть знание (= есть незнание), а выражение этого (не)знания — есть отказ от выражения, или молчание:

«Добившийся желаемого молчит, исчерпавший знания также молчит. Речь с помощью молчания — также речь, знание с помощью незнания — также знание» (Лц., с.78)¹³; «Незнание глубже, а знание мельче... Незнание внутреннее, а знание — внешнее... Путь не выразить в словах; [если] выражен, [значит], не [путь]. [Кто] познал формирующее формы бесформенное, [понимает, что] путь нельзя назвать» (Чж., с.251).

Если истинное, внутреннее знание («незнание») есть пребывание в едином, дао, а потому оно едино и целостно, то внешнее, дискурсивное знание, утопающее в дурной бесконечности оппозиций и расчленений, этого единства и целостности лишено:

«Если баран пропал оттого, что на дороге много развилков, то философы теряют жизнь оттого, что наука многогранна. [Это] не означает, что учение в корне различно, что корень [у него] не один; но [это показывает], как далеко расходятся [его] ветви. Чтобы не погибнуть и обрести утраченное, необходимо возвращение к общему [корню], возвращение к единству» (Лц., с.129).

«Когда исходят из различий, видят [одну] печень [иди] желчь, [одно царство] Чу [или] Юэ; [когда] исходят из уподобления [общего], видят тьму вещей в единстве» (Чж., с.156).

Именно с критикой дискурсивного мышления связаны призыв Дао-дзы «разбей свое знание» и его отрицательное отношение к «многознанию»¹⁴ («Многозначный вряд ли [обладает] знанием» — /Чж., с. 213/; «многознание ослабило разум» — /Чж., с.213/).

«Знание с помощью незнания» является как бы возвращением к дологическому мышлению, к состоянию до грехопадения, когда еще не существовало различие добра и зла, — но возвращение на новом этапе, обогащенное достижениями дискурсивной мысли: «незнание, погруженное в бес[сверх]сознательное единство с дао, не упраздняет обычное дискурсивное знание, а лишь предохраняет его от абсолютизации, обостряет сознание переходящего, ограниченного характера этого знания: “Тот, кто упивается [своим] пониманием вещей, не мудро” (Чж., с. 162), но тот, кто понимает свое невежество, [уже] не совсем невежда; тот, кто понимает свое заблуждение, [уже] не заблуждается [столь] глубоко» (Чж., с. 195).

Деятельность в состоянии «знания с помощью незнания», единственно необходимая и основанная на ненасилии над естественным ходом вещей, на подражании, уподоблении контексту, на отказе от субъективного произвола «я» и потому бесстрастная («развивая незнание, разве будешь подвержен страстям?» — /Лц., с. 83—84/) неизбежно должна быть минимальной¹⁵ (по принципу «совпадения противоположных» оказывающейся и максимальной): «В Поднебесной есть путь к постоянным победам и путь к постоянным поражениям. Путь к постоянным победам называется слабостью [!], путь к постоянным поражениям называется силой» (Лц., с. 63).

Слабость, бесстрастность, минимальность необходимого действия в пределе приближают его к «недеянию»: «Беспристрастие ведет к покою, покой — к ясности, яс-

ность — к пустоте, пустота — к недеянию, [которое] все совершает» (Чж., с. 259). «Недеяние» так же относится к деянию, как «незнание» относится к знанию: если незнание есть высшая форма знания, то «высшее деяние — недеяние» (Лц., с. 60).

Недеяние — не бездействие. Это просто естественное, непредумышленное, необходимое и потому минимальное действие, осуществляемое спокойно и с экономной затратой сил: «Совершенномудрый использует душевные [силы] спокойно. Раз спокойно, то [происходит] небольшая трата [сил]. О небольшой трате говорится — экономия» (Хань Фэй-цзы, гл. 20)¹⁶.

Деятельность, основанная на противоположных принципах — на субъективном желании, внешнем дискурсивном знании, стремлении изменить естественный путь вещей — чревата, по мнению древнекитайских мыслителей, тягостными последствиями. «Когда высшие, не обладая учением, воистину пристрастятся к знаниям, [они] ввергают Поднебесную в великую смуту» (Чж., с. 180).

Примеры тому были у них перед глазами.

«В Поднебесной пристрастились к знаниям, и в [поисках] знаний весь народ дошел до крайностей. И тут пустили в ход топоры и пилы, стали казнить по плотничьим отвесу и правилу, приговаривать с долотом и шилом, ввергли Поднебесную в страшную смуту, и преступления стали тревожить людские сердца» (Чж., с. 183).

Логический предел «пути Желтого Предка», который европейским рационализмом в лице русского мыслителя Н.Ф. Федорова выражен идеей полного управления космосом в пространстве (перестройка планетных орбит) и во времени (возвращение к жизни прошлых поколений), был известен древним даосам, — но увлечь их не мог.

«... Чжуанцзы спросил:

— А хочешь, я велю Ведающему судьбами возродить тебя к жизни, отдать тебе плоть и кровь, вернуть отца и мать, жену и детей, соседей и друзей?»

Череп вгляделся в [него], сурово нахмурился и ответил:

— Кто пожелает сменить царственное счастье на человеческие муки!» (Чж., с. 224).

Основанный на субъективном желании, «путь Желтого Предка» неизбежно ведет к несчастьям, которые связаны с лукавством, хитростью, неискренностью. «Несчастья и затруднения появляются от лукавства, а лукавство порождено [тем, что] может [вызывать] желания» (Хань Фэй-цзы, гл. 20)¹⁷.

Стремление «я» к самоутверждению, к осуществлению своих желаний является источником всяких ухищрений, приспособлений, техники в широком смысле этого слова¹⁸.

В то же время подлинная, необходимая деятельность противоположна всякому лукавству и хитрости, она основана на неподдельной искренности. «Только [тот, кто] в состоянии полностью развить свою природу, в состоянии полностью развить природу [всех] людей. [Тот, кто] в состоянии полностью развить природу [всех] людей, в состоянии полностью развить природу [всех] вещей». (Ли цзи, гл. 53)¹⁹.

Нельзя развить природу вещей, людей и свою собственную насилем над ней, внешней хитростью, техникой. Развитие достигается только искренним постижением подлинной сущности вещей и своего «я».

Искренность же достигается с помощью деятельности сердца, которое есть и «вместилище ума» (Гуань-цзы, гл. 36)²⁰. Бесплезно анатомически исследовать его строение. Это — мета(сверх)физическое сердце: «внутри сердца имеется еще "сердце". "Сердце" сердца [напоминает то, как] мысль предшествует слову, за звуком следует явление, за явлением — имя, а за именем возникают дела, а дела управляются» (Гуань-цзы, гл. 49).

Деятельность сердца должна, однако, осуществляться по принципу *равновесия и меры*. Она «не должна предшествовать вещам, ибо [преждевременное действие] нарушает его равновесие и спокойствие»: «Если сердце

чрезмерно стремится к приобретению знаний, то оно потеряет нормальное состояние»²¹.

Мера вообще — важнейший принцип всякой деятельности: «если созерцание сопровождается напряжением, то глаза не [в состоянии] увидеть [что-либо]; если чрезмерно вслушиваются, то уши не [в состоянии] услышать [что-либо]; если размышление и обдумывание совершаются слишком усердно, то в знаниях появляется хаос»; «если [действенность] мудрости ослабляется, то теряется чувство меры» (Хань Фэй-цзы, гл. 20)²².

Осуществлять принцип меры, регулировать деятельность сердца помогают тончайшие гармонизирующие энергии — ци. «Когда тончайшие [ци] присутствуют [в сердце человека], [человек] процветает сам собой, его внешний облик становится прекрасным, скрытые в нем [тончайшие ци] служат неиссякаемым источником жизнедеятельности» (Гуань-цзы, гл. 49)²³.

Итак, целостная деятельность человека, осуществляемая путем отказа от субъективных желаний, основанная на благородной воздержанности (дэ), способствует накоплению тончайших «гармонизирующих энергий» (ци)²⁴, направляется сердцем и «знанием с помощью незнания» по принципу равновесия и меры, в соответствии с необходимым естественным ходом вещей.

Ориентируясь по этим принципам на должное и стройное во внутреннем и во внешнем, угадывая направление тончайших ци, или ища прекрасное («красота спасет мир» — по Достоевскому), доступное только сердцу и недискурсивной мысли («знание с помощью незнания»), человек не нуждается более ни в каких дополнительных средствах и указаниях. Он истинный творец, художник.

Если бы мы захотели априори представить себе, как должна отнестись европейская культура к древнекитайской теории деятельности — нам достаточно было бы выяснить, как эта культура относится к самой себе в теории и практике подлинного художественного творчества²⁵.

Практическое осуществление идеальных принципов деятельности, однако, далеко не всегда оказывается возможным. И вот здесь как раз и становится понятным место «Ицзина» в древнекитайской теории и практике деятельности.

«Ицзин» представляет собой такую теорию смысла, деятельности, стиля, которая как теория отрицает возможность сугубо рациональной организации деятельности (текста и т.д.), а практически является инструментом включения бессознательного в поиски конкретности истины (используется как гадательный текст).

«Книга перемен» строит общую теорию контекста (смысла, деятельности) на основе предельно абстрактного представления о (смысле)различии *одного* и *иного*, которое графически выражается в сопоставлении сильной (целой) и слабой (прерывистой) черт:

Данное перворазличие является исходным моментом для дальнейшего умножения различий, абстрактно конструирующих многообразие контекстуальных (космических) ситуаций. Вслед за ним появляется различие места (= времени) черт: они могут занимать свою и чужую позиции. За различием как таковым возникает различие различения. Далее выявляются основные образные модификации первой оппозиции: «тьма» и «свет», «податливость» и «упругость», «любовь» и «долг», составляющие так называемую гексаграмму, т. е. совокупность шести вертикально расположенных черт, фиксирующих отдельную законченную ситуацию (контекст).

«В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] Переменах, они имели целью согласоваться с закономерностями сущности [человека и его] судьбы. И вот они установили Путь Неба, а именно: Тьма и Свет; они установили Путь Земли, а именно: Податливость и Напряжение; они установили Путь Человека, а именно, Любовь и Долг. Они сочетали эти три потенции и сочли их двойными. Поэтому в “Книге Перемен” они составляют гексаграмму, в ней разделяются тьма и свет,

чередуются податливость и напряжение. Поэтому в «Книге Перемен» шесть позиций составляют целую главу» (Шогуа-чжуань) 26.

Графическая символика гексаграмм, в которых каждая (сильная или слабая) черта в каждой позиции имеет свой смысл, зависящий также и от смысла других черт, невольно заставляет думать о символике нотной записи. Каждая гексаграмма — это как бы отдельный *такт* музыкального произведения (фальш, ошибка в исполнении которого соответствуют *бестактности* действия, слова). Строгая последовательность гексаграмм (развертывание творчества) позволяет рассматривать «Книгу Перемен» как законченную абстрактную модель последовательности возможных (в том числе и эстетических) модификаций смысла (соотношений текста и контекста, деятельности и космических ситуаций), которой в сфере чувственного восприятия лучше всего соответствует музыка²⁷. — И если «Книга Перемен» не для всякого сделает более понятным философское значение музыки, то музыка может легко сделать понятной парадигму мышления изциистов. — Звук «ля» сам по себе (в отрыве от контекста) никакого смыслового значения не имеет, не является «текстом». Он приобретает смысл лишь в последовательности звуков: текст и контекст суть взаимопорождающие ипостаси (три) единого смысла. Музыкальная фраза есть такой текст, который создает свой собственный контекст (и наоборот). — «Ицзин» до предела абстрагирует эту закономерность, расширяя ее до всякой (художественной, познавательной, политической, бытовой) деятельности вообще, контекст которой также приобретает космические масштабы.

При этом индивидуальное творчество («внутреннее», текст) не противопоставляется всей космической ситуации («внешнему», контексту), а рассматривается в непосредственном единстве с ним — таком единстве, когда «внутреннее» есть не что иное, как интериоризированное, собранное в фокусе «внешнее», и наоборот, «внешнее» есть как бы экстериоризированное, расплывенное «внут-

реннее»: иными словами, различие внешнего и внутреннего проводится, но именно как моментов в конечном счете нечленимой целостной действительности: действительность действительна только для действующего.

Поэтому начало творчества не подвластно ни сознательному субъективному произволу индивидуума, ни совокупности космических сил: оно становится возможным в результате определенного соотношения субъекта и объекта, реализующего действительность «сильных» или «световых» черт. И весь «Ицзин» — это последовательное развертывание идеальной действительности (в том числе и художественной), или — что то же самое — описание действия творца, или рождения текста во взаимодействии «слова» и «контекста»; развертывание, отмечающее возможные (но не необходимые, а потому излишние) отклонения от действительно правильного «пути» и дающее их (эстетическую) оценку.

Оценка эта носит, как правило, образный характер («Стойкость ужасна. Когда козел бодает изгородь, то в ней застрянут его рога») ²⁸ и потому говорить об «Ицзине» как об общей теории стиля можно лишь с оговорками. Но ведь не в форме выражения в конечном счете дело. Как отмечал комментатор «Ицзина» Ван Би, «мысль выражается в образе; образ выражается в слове. Поэтому, так как слово объясняет образ, то [после того, как] постигнут образ, [можно] забыть слово. Так как в образе сохраняется мысль, то, [после того, как] постигнута мысль, [можно] забыть образ» ²⁹.

Итак, «Ицзин» — это теория прекрасной (совершенной) художественной деятельности и ее модификаций, или теория деятельности и ошибок в ней, или теория стиля. Теория, построенная на понимании трипостасной природы смысла, или, что то же самое, на диалектике «одного» и «иного».

Практическое применение «Ицзина» — гадание по нему — основано на том, что случайное, произвольное обращение внимания на ту или иную гексаграмму доводит

до сознания гадающего знание о ситуации, которое он уже имеет бессознательно, но не решается или не может самостоятельно его сформулировать. «Ицзин» помогает ему достичь состояния «знания с помощью незнания», прислушаться к собственному сердцу, почувствовать необходимое.

Возможно, именно такую теорию деятельности и хотел противопоставить «пути Желтого Предка» Всеобъемлющий Совершенный.

Но сам он сохранил об этом благородное молчание.
1975.

Вряд ли есть смысл вдаваться в разъяснения, что автор этой статьи — не синолог и что материал философии даосизма и мантики «Ицзина» он использовал для решения проблем своей социокультурной и религиозной ситуации. Не нужно, по-видимому, ставить ему в вину и то, что он очень бегло затрагивает вопросы, связанные с восприятием даосизма в европейской традиции, обходя молчанием даже Хайдеггера. Гораздо важнее понять, какие именно внутренние задачи заставили его искать помощи у древнекитайских мыслителей.

Первое, что сразу обращает внимание, это, конечно, экологическая тема, которая в 70-х годах уже получила у нас право на обсуждение. И тогда, и до последнего времени ее пытались решать в плоскости так называемого системного подхода, исходя из убеждения, что кризис в отношениях человека и природы может быть преодолен путем рациональной организации человеческой деятельности.

Представляется, что именно эту утонченную форму рационалистического утопизма и подвергает в первую очередь критике автор статьи. Устами китайских философов он отвергает рационализм как религию технократии, целеполагание как принцип, исключающий непосредственное отношение к миру. Усовершенствование технических средств — от пил и топоров до лазера и компьютера — ничего не изменяет в самих началах деятельности, внешних и чуждых тайне бытия. Отношение к Другому как к Обь-

екту, а не как к Субъекту, как к средству, а не самоцели, руководствуется представлением о космосе как аморфной кладовой для удовлетворения прихотей Человека. Стремление построить систему рационального прогнозирования лишено логических оснований — мантика обоснована гораздо более строго.

Верховную цель человеческой деятельности европейский утопизм, начиная с Платона, видел в отвлеченном Благе. Но именно этот принцип низвергается с пьедестала первыми словами Всеобъемлющего Совершенного. Однако утопическое сознание может использовать и конкретный религиозный идеал. В 70-х годах мировоззренческий вакуум уже пыгались, при поддержке технократических словес, заполнить идеями так называемого космизма, который, при достаточной неопределенности очертаний, манил некоторым универсальным синтезом системно-целостного взгляда на мир, «космической ориентации» технического и духовного («космическое сознание») прогресса и даже, как казалось, религиозных идеалов. Ключевой в этом отношении для русской интеллигенции оказалась фигура Н.Ф. Федорова, псевдо-православного идеолога научно-технической победы над пространством и временем чрез воскрешение всех поколений рода человеческого.

Что этот путь развития религиозного сознания автору статьи был совершенно чужд, он дал понять вполне недвусмысленно. Куда же вело его собственное религиозное чувство?

Хотя намеков он оставил не так уж много («состояние до грехопадения», ссылки на Николая Кузанского, древнерусские тексты, иудейско-христианское личностное отношение к трансцендентному, триипостасность смысла), рискнул высказать предположение, что своей статьей он засвидетельствовал уже начавшуюся, а возможно и совершившуюся эволюцию от китайского даосизма к христианскому «Добротолубию», сохраняя, по-видимому, надежду, что сможет увлечь за собою кого-то из современников.

1995.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и далее «Чжуанцзы» (Чж) и «Лецзы» (Лц) цитируются по кн.: «Атеисты, материалисты и диалектики Древнего Китая». М., 1967.

² «Совершенномудрые люди древности, — читаем в «Шогуачжуань», — устроили (жизнь) в согласии с чувством должного» (Ю.К. Шуцкий. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960. С. 105).

³ Там же. С. 130.

⁴ Ср. кантовское определение прекрасного как целесообразности без (рационально выявляемой) цели (Кант. Сочинения, т.5, М., 1966. С. 240.)

⁵ И представляющего родственное «Ицзинну» направление мысли: по выражению В.П. Васильева, к учению даосов «Ицзин» «гораздо более идет», чем к конфуцианству (В.П. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм. СПб., 1873. С. 155).

⁶ Рассуждение даосов о сущности явлений обратили на себя внимание Гегеля, который писал: «Секта Дао считает началом переход в сферу мысли, в чистую стихию. Удивительно, что при этом здесь, в этой сфере тотальности, обнаруживается определение троичности. Одно породило два, два породило три, а оно — Вселенную. Следовательно, как только человек начинает мыслить, появляется определение троичности. Одно есть нечто лишнее определений, пустая абстракция. Для того чтобы оно обрело принцип жизненности и духовности, необходимо определение. Единство действительно лишь тогда, когда оно содержит в себе два и тем самым дана тронность» (Г.В.Ф. Гегель. Философия религии, т.1, М., 1975. С. 476—477).

⁷ Ср. гегелевское положение «если истина абстрактна, то она — не истина» (Гегель. Сочинения, т. IX, М.—Л., 1932. С. 30), оказавшееся столь симпатичным для русских мыслителей из кружка Станкевича (см. [Н.Г. Чернышевский]. Очерки гоголевского периода русской литературы. СПб., 1892. С. 252—260).

⁸ Ю.К. Шуцкий, цит. соч. С. 55.

⁹ Интересно сопоставить это учение с мимесисом, особенно в рамках микро-макрокосмической аналогии.

¹⁰ По Шеллингу, на художника «действует сила, которая проводит грань между ним и другими людьми, побуждая его к изображению и высказыванию вещей, не открытых до конца его взору и обладающих неисповедимой глубиной». (Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 380).

¹¹ Симптоматична в связи с этим сравнительно недавняя критика

в литературоведении так называемого «нормативизма» (т.е. предписания внешних по отношению к творческому процессу «премов» и «целей»). Высказывания самих художников о тщетности сознательного регулирования процесса творчества могли бы составить целую книгу.

¹² Древнекитайская философия, т. 2, М., 1973. С. 27.

¹³ С категорией «знания с помощью незнания» мы встречаемся и в Иша-Упанишаде (Древнеиндийская философия, М., 1963. С. 226). Ср. понятие «ученого незнания» у Николая Кузанского.

¹⁴ Совпадающее с точкой зрения Гераклита («многознание уму не научает» — В 40). Это, кстати, не единственный случай почти текстуального совпадения позиций мыслителей: ср. «скрытая гармония лучше явной» Гераклита (В 54) и «[внутренняя] гармония не должна стать явной» в «Чжуанцзы» (Чж., с. 153). Еще одна параллель — в ведийских гимнах: «боги любят неявное» (Шатапатха-брахмана, VI, I, I, II), «неявное выше великого» (Катха-Упанишада, I, 3, 11); (Древнеиндийская философия. С.55, 223).

¹⁵ Ср. принцип наименьшего действия Мопертюна в его различных приложениях и модификациях.

¹⁶ Древнекитайская философия, т. 2. С. 243.

Целый ряд известных симптомов вдохновения на первый взгляд противоречат принципу недеяния (экономии). Однако на это нужно заметить, во-первых, что принцип недеяния носит конкретный характер, указывая на минимально необходимое в данной ситуации действие; во-вторых, нет никаких оснований считать известные нам по признаниям европейских поэтов и художников состояния за наиболее совершенные проявления вдохновения. Кроме того, нельзя забывать, что древнекитайская теория творчества ориентируется на посюстороннюю, чисто контекстуальную уместность действия, не имея ни малейшего понятия о трансцендентной необходимости, которая может находиться в видимом противоречии с требованиями контекста. В качестве высшего она выделяет незаметное («[владеющие] истиной не обладают славой» — /Лц., с. 107/) и безопасное («мудрый человек сливается с природой, поэтому ничто не может уму повредить» — /Лц., с. 55/), существование мудреца, тогда как, к примеру, иудейско-христианская традиция — самоотверженную деятельность пророка, находящегося в личном отношении с лично понимаемым трансцендентным.

¹⁷ Древнекитайская философия, т. 2. С. 249.

¹⁸ Интересно отметить, что в древнерусских текстах греческое «техне» передавалось, как правило, словами «кознь», «хитрость». Если к этому добавить, что «кознь» была синонимом «волшеб-

ния», «отравления», то отношение древнерусского человека к «техне» очертится вполне.

¹⁹ Древнекитайская философия, т. 2. С. 129.

²⁰ Там же. С. 54.

²¹ Там же. С. 27, 34.

²² Там же. С. 242, 250.

²³ Там же. С. 54.

²⁴ Мы вынуждены ограничиться пока лишь кратким указанием на чрезвычайно разработанную психофизиологическую культуру деятельности.

²⁵ По-видимому, не случайно, что в одной из новейших диссертаций доказывается близость теории художественного творчества в эстетике Ф. Шиллера идеалу деятельности даосов и конфуцианцев — Han Sin Oh. Studien zu Schillers aesthetischen Schriften und ihre verwandschaftlichen Beziehung zu ostasiatischen Gedankengut. Bonn, 1966.

²⁶ Ю.К. Шуцкий, цит. соч. С. 105.

²⁷ Имеются попытки интерпретации «Ицзина» с помощью современного математического аппарата (марковские цепи и др.) — Reisinger L. Das I Jing. Eine formalwissenschaftliche Untersuchung des Chinesischen Orakels. Wien, 1972.

²⁸ Ю.К. Шуцкий, цит. соч. С. 180.

²⁹ А.А. Петров. Ван Би (Из истории китайской философии). М.—Л., 1936. С. 111.