

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ЯН ХИН-ШУН

ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ
ФИЛОСОФ ЛАО-ЦЗЫ
И ЕГО УЧЕНИЕ



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
—
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ЯН ХИН-ШУН

ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ
ФИЛОСОФ ЛАО-ЦЗЫ
И ЕГО УЧЕНИЕ



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1950 ЛЕНИНГРАД

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
Л. В. СИМОНОВСКОЙ и О. И. СЯПИНОЙ



ПРЕДИСЛОВИЕ

В истории Китая открылась новая эра. Многолетняя героическая борьба китайского народа, руководимого коммунистической партией, увенчалась величайшей исторической победой. Образование Народной республики Китая положило конец столетнему хозяйничанью империалистических хищников в стране. Вместе со свержением прогнившего режима гоминдановской реакции — агентуры американского империализма — безвозвратно ушло в прошлое господство эксплуататорских классов Китая, которые в течение почти трех тысячелетий терзали трудовой народ. Отныне 475-миллионный китайский народ, воспрянув, взял в свои руки собственную судьбу и успешно строит новый, единый, независимый демократический Китай.

Правительство Народной республики Китая поставило перед собой задачу превратить страну из сельскохозяйственной в индустриальную, навсегда покончить с империалистическим и феодальным гнетом, создать необходимые материальные условия для социалистического преобразования Китая в будущем и тем самым положить конец нищете и невежеству, унаследованным от старого Китая.

В выполнении своих исторических задач Народная республика Китая встречает огромные трудности. Эти трудности усугубляются тем, что остатки разгромленной феодально компрадорской реакции оказывают отчаянное сопротивление народной власти. По мере дальнейшего ослабления позиций реакции она будет еще более усиливать свою подрывную

деятельность. Успешное экономическое и культурное строительство нового Китая возможно лишь при условии беспощадного подавления всякого рода контрреволюционных попыток врагов Народной республики.

Перед Народной республикой Китая стоят поистине великие задачи в области культуры и просвещения. Она должна неизмеримо поднять культурный уровень своего народа, подготовить огромную армию созидателей новой жизни, создать новую национальную народную по своему характеру культуру, основанную на марксистско-ленинской идеологии.

В культурном строительстве нового Китая народная власть встретит не меньше трудностей, чем в других областях. Одна из этих трудностей состоит в том, что господствующие эксплуататорские классы в течение тысячелетий душили все прогрессивное в китайской культуре и культивировали все реакционное. В этом преступном деле дальше всех зашла феодально-компрадорская реакция в лице продажной клики Чан Кай-ши. Гоминдановские идеологи всячески отравляли сознание китайского народа: они клеветали на него и превозносили кровавых усмирителей народных восстаний и душителей народной культуры — конфуцианских политиков и идеологов. Идеологи реакции фальсифицировали историю своей страны. Восхваляя самые реакционные идеи, они выхолащивали все рациональное и прогрессивное из учения великого демократа Сун Ят-сена. Ученые лакеи американского империализма пытались соединить древнее конфуцианство с современным фашизмом и долларовой «демократией».

В последнее столетие империалистические колонизаторы причиняли огромный вред национальной культуре Китая. Англо-американские, японские и прочие империалисты, наряду с военно-политическими мероприятиями для захвата китайской земли, постоянно проводили политику духовного порабощения китайского народа. С этой целью они усиленно проповедывали в Китае христианскую религию и распространяли всякого рода реакционные философские учения — ницшеанство, неокантианство, прагматизм и прочие рас-

тленные буржуазные идейки, широко использовали реакционные философско-религиозные учения китайского происхождения — конфуцианство, буддизм, даосизм и т. д. Идеологи империалистической реакции, всячески раздувая антинародные течения в китайской науке и культуре, пытались зачеркнуть все ценное и прогрессивное в национальной культуре Китая и умалить ее значение для мировой культуры. Они хотели вытравить из сознания китайского народа чувство национальной гордости и заставить его примириться с положением колониального раба. В этом черном деле империалистическим поработителям помогали их ученые лакеи из национальных предателей Китая, вроде Ху Ши и прочих гоминдановских идеологов.

Для того чтобы ликвидировать в области культуры и просвещения глубоко вредные для народа последствия, оставленные многовековым господством китайского феодализма и столетним хозяйничаньем иноземного империализма, от Народной республики Китая потребуются огромные усилия в течение длительного времени.

Велики трудности в области мирного строительства демократического Китая. Но великий китайский народ, опираясь на бескорыстную помощь Советского Союза и поддержку стран народной демократии, под руководством китайской коммунистической партии, вооруженной гениальным учением Ленина—Сталина, с успехом выполнит свою историческую задачу.

Советский Союз оказывает большую помощь освобожденному китайскому народу в революционно-демократическом преобразовании страны. На долю советской интеллигенции и научных работников выпала почетная задача — помочь Народной демократической республике Китая осуществить свою программу в области науки, культуры, просвещения. А. А. Фадеев, выступая в Пекине перед китайской общественностью, заявил, что «мы, советские люди, не только с любовью передадим вам весь наш лучший опыт, но и внимательно изучим весь опыт многотысячелетнего развития Китая и особенно то новое, что китайский народ вложил в развитие мировой культуры».

Выполняя долг советского ученого, автор настоящей работы ставит перед собой задачу показать истинное содержание учения одного из крупнейших философов древнего Китая Лао-цзы и тем самым разоблачить расистский бред западных буржуазных ученых о том, что на востоке, в частности в Китае, якобы не было и нет философии в собственном смысле.





ВВЕДЕНИЕ

Наивные стихийные материалистические представления о мире возникли в Китае еще в глубокой древности. Они были порождены всем ходом развития классового общества.

Процесс образования классового общества был страшно мучительным для народа. Переживая тяжелый период рождения рабовладельческого строя, люди начали сомневаться в существовании «небесного царства», как властителя земной жизни, диктующего свою волю человеку. Скептицизму способствовало также углубленное изучение явлений природы в древнем Китае.

Возникновению наивных материалистических идей в древнем Китае способствовало и развитие естествознания. Согласно преданию, еще до первого тысячелетия до н. э. в Китае возникла астрономия, которая была тесно связана с первобытным земледелием. Уже в то время был определен год в 366 дней. Древние китайские астрономы вычисляли солнечные и лунные затмения, наблюдали и определяли время летнего солнцестояния. На рубеже первого тысячелетия ими был изобретен компас.

Древние китайские ученые хорошо знали и математику. Один из них, например, определил свойства прямоугольного треугольника и написал трактат о разрешении задачи равенства квадрата гипотенузы сумме квадратов катетов. Они занимались и анализом химического состава вещей и подробно описывали свойства «пяти первоэлементов» — дерева,

металла, воды, огня и земли. Эти «пять первоэлементов» в древнем Китае считали основой материального мира. Стихийные, наивные натурфилософские идеи древних китайцев были органически связаны с их социально-общественными взглядами. Отражая свою зависимость от стихий, в частности от состояния погоды, они искали в изменении явлений природы ключ к разрешению общественных вопросов. Именно на этой основе в IX—VII вв. до н. э. были написаны книги «И-цзин» (Книга Перемен) и «Иньфу-цзин» (Книга о гармонии тьмы).

В книге «И-цзин», наряду с изложением сложной системы гадания, ярко выражены первые наивные материалистические представления о вещах. По мнению неизвестного древнего автора, все вещи в мире постоянно изменяются и, несмотря на свою изменчивость и разнообразие, имеют единое начало — «Тай-ци», которое состоит из туманных масс первоэтерии, частиц *ци* — *ян ци* (положительные *ци*) и *инь ци* (отрицательные *ци*), в результате соединений и взаимодействия которых якобы возникают и изменяются вещи.

В книге «Иньфу-цзин» *ци* так же представлены как основа материального мира. В ней же впервые была выдвинута категория *дао* — «путь», имеющая важнейшее значение во всей истории китайской философии. В этой книге говорится, что *дао* — это естественность самих вещей, которая не должна быть нарушена. В книге «Иньфу-цзин» отрицается как божественная воля, так и бессмертие духа. «Сознание (син), — пишет неизвестный автор, — рождается из вещей и умирает тоже в вещах». Наряду с первобытным стихийным материализмом в ней содержатся также и элементы наивной диалектики. В этой книге жизнь рассматривается, как «корень смерти, а смерть корень жизни».¹ Таким образом, жизнь и смерть представлялись древним китайцам звеньями единой цепи закономерно изменяющегося мира вещей.

¹ 三十六子全書, 二十五卷, 一至六頁
(сочинения 32 мудрецов, ч. XXV, стр. 1—6).

Наивные стихийные материалистические идеи, изложенные в «И-цзине», «Иньфу-цзине» и в других древних произведениях, получили дальнейшее развитие и вылились в целостную философскую систему в учении Лао-цзы о *дао*. Вместе с тем учение Лао-цзы явилось той основой, на которой развивался китайский материализм в последующие периоды.

Одним из непосредственных учеников и последователей Лао-цзы был известный древний китайский материалист вольнодумец Ян Чжу, который, исходя из основных положений своего учителя, разрабатывал учение о свободе личности.

Ян Чжу отрицал загробную жизнь и считал, что вместе с наступлением смерти исчезнет и дух человека. Философ выражал глубокое сочувствие всем, кто страдал от социального неравенства и угнетения. Он был исполнен подлинным гуманизмом.²

Учение Лао-цзы оказало большое влияние на школу так называемых «фа-цзя» (законников), являвшихся идеологами разбогатевшей городской рабовладельческой аристократии древнего Китая. Школа Фа-цзя положила в основу своей теоретической и практической деятельности учение Лао-цзы о *дао* и дала своеобразную трактовку его основным положениям.

В эпоху Хань выдающийся материалист Ван Чун (27—97 гг. н. э.) прямо указал на то, что его учение исходит из древнего понятия о *дао*. Он писал, что «небесное *дао*» следует естественному ходу движения и что последователи Лао-цзы «благодаря своему учению о *дао* познают истину».³ Ван Чун страстно выступал против конфуцианской теологии, разоблачая мистическую концепцию о сознательной деятельности неба и идеи воздаяния.

² Вопреки утверждению конфуцианских клеветников о крайнем эгоизме Ян Чжу, древний материалист заботился об удовлетворении жизненных потребностей не столько своих собственных, сколько жизненных потребностей обнищавших масс в древнем обществе (см. Г о М о - ж о, Десять критических статей, сб. I, ч. 2-я, Харбин, 1947, стр. 169).

³ Ф ы н Ю - л а н ь. История китайской философии, стр. 591.

Продолжая учение Ван Чуна, в эпоху расцвета буддизма в Китае, в период дискуссии о смерти и бессмертии души, выступил замечательный материалист Фань Чжэнь (V—VI вв.) с тезисом о том, что «без тела духа не существует» и что «тело есть субстанция духа, а дух — это функция тела».⁴

В эпоху расцвета феодализма в Китае (VII—XV вв.) материалистическая традиция продолжала развиваться и нередко выступала против религиозных течений и господствующей идеологии новоконфуцианства.

Материализм в истории китайской философии с особой силой развивался, начиная с XVII в. Крупнейший материалист Ван Чуань-шань (1619—1693), развивая философское учение Лао-цзы, поставил вопрос о соотношении между законом и материей — между *дао* и *ци*. По мнению Ван Чуань-шаня, *дао* не предшествует и не находится вне материальной субстанции *ци*. «Под небом (т. е. в мире) существуют только вещи, — писал он. — *Дао* свойственно вещам». У Ван Чуань-шаня *дао* от материальных вещей неотделимо. «Когда не было луков и стрел, тогда не было и *дао* (законов) стрельбы, когда не было телег и лошадей, тогда не было и *дао* (законов) езды... Таким образом, без вещей *дао* не существует».⁵ Ван Чуань-шань впервые в истории китайской философии выдвинул теорию «о единстве тела и движения», согласно которой «во вселенной (пока) существуют тела, существует и движение». Тела вечны, их «жизнь есть движение»,⁶ следовательно, и движение вечно.

Продолжая учение Ван Чуань-шаня о движении, известный материалист Дай Дунь-юань (1723—1777) выдвинул теорию «шэн-шэн» — о жизни как непрерывном процессе. Согласно этой теории, вся жизнь вселенной постоянно находится в движении и изменении. «Изменение

⁴ А. А. Петров. Очерки философии Китая. Сб. статей «Китай», изд. АН СССР, 1940, стр. 264.

⁵ Фын Ю-лань. История китайской философии, стр. 981.

⁶ Ли Ши-чэнь. Десять лекций по китайской философии, стр. 344.

небесного и земного *ци* есть непрерывный процесс,— писал Дай Дунь-юань.— Оно постоянно рождает новую и новую жизнь».⁷ Непрерывное изменение неба и земли называется *дао*.⁸ Дай Дунь-юань резко выступал против консервативного конфуцианиста, разоблачая его идеалистическое учение о человеческой душе (сердце).

Выдающийся материалист IX в. Тань Сы-гун (1865—1898), развивая философское и этическое учение Лао-цзы, пришел к выводу, что настанет время, когда на земном шаре «не будет государств, не будет войн, не будет подозрения и ненависти (между людьми), не будет господства и деспотизма», когда каждый человек будет свободным и в обществе «не будет существовать разницы между благородными и подлыми... бедными и богатыми».⁹

Учение Лао-цзы оказало огромное влияние на все области китайской культуры и науки — на литературу, искусство, военную доктрину, медицину, астрономию и др. Оно имело такую силу, что даже его враги вынуждены были по-своему заимствовать отдельные стороны этого учения. Так поступали, например, конфуцианцы, которые в течение тысячелетий верой и правдой служили господствующим эксплуататорским классам Китая.

Конфуцианские философы с особым усилием пытались использовать понятие *дао* для обоснования своей метафизики и этики с позиций махрового идеализма и мистики. В книге «Цун-юн», появившейся в III в. до н. э., неизвестный автор конфуцианец, признавая *дао* всеобщим законом мира, превратил его в духовное начало, так называемое «*чэн*».

Во II в. до н. э. конфуцианский мистик Дун Цун-шу пытался растворить *дао* в «небесной воле». В средние века новоконфуцианцы во главе с Чжу Си (1130—1200), используя понятие *дао*, создали целую философскую систему

⁷ Там же, стр. 416.

⁸ Фын Ю-лань. История китайской философии, стр. 993.

⁹ Там же, стр. 1026.

о непознаваемом, трансцендентальном начале «*ли*». Другой конфуцианский философ Ван Ян-мин (1478—1528) пытался превратить *дао* в принцип субъективного идеализма.

Китайские идеалисты, конфуцианские идеологи в особенности, приложили все усилия к тому, чтобы из учения о *дао* выхолостить все его материалистическое содержание, опорочить его, представить *дао* в мистической форме и превратить его в основу своей идеалистической философии и реакционного этического учения. По их следам шли и буддистские философы, соединяя *дао* со своей мистической философией.

Учение Лао-цзы о *дао* было особенно широко использовано и чудовищно извращено мистиками из даосской секты. Они называются даосами именно потому, что в основу их теологии было положено мистифицированное *дао*, а древний философ и атеист — Лао-цзы объявлен ими основоположником своей религии. Основателем даосской религии Чжан Дао-лином (I в. н. э.) и его последователями были созданы фантастические легенды о Лао-цзы и его учении, которые до сих пор имеют хождение как в самом Китае, так и за его пределами.

Даосская секта, распространяя религию среди широких масс народа, собирала вокруг себя всех недовольных существующим социальным строем и вела напряженную борьбу против конфуцианства. В этой борьбе она нуждалась в надежном идеологическом оружии, и она нашла его в учении Лао-цзы. Даосы знали, что сочувствие древнего мудреца к угнетенным и его социальное разоблачение господствующей знати дают им возможности быстро завоевать авторитет среди масс верующих. Однако же наличие ряда неясных и спорных мест в книге, излагающей учение Лао-цзы, позволило им без особого труда мистифицировать это материалистическое учение, что совершенно правильно отметил выдающийся русский китаевед, академик В. П. Васильев. В 1873 г. В. П. Васильев писал, что религиозный даосизм «при всей поддержке, оказываемой ему суеверием, понимал очень хорошо, что он не может бороться с конфуцианством, если не осприт самых идей его, если не придаст своим верова-

ниям исторической опоры. Вот почему он выставил своим основанием Лао-цзы». ¹⁰

Другой крупнейший русский ученый — китаевед XIX в. Н. Я. Бичурин — также отмечает, что учение Лао-цзы является его философской и этической теорией и не имеет ничего общего с религией. Мистики, выдававшие себя за последователей Лао-цзы, извратили мысли мудреца, составили свои собственные положения и создали религиозную секту даосов. ¹¹

Историческими фактами доказано, что философский и религиозный даосизм — совершенно различны. Между тем западные буржуазные ученые, например французский синолог Ремюза, немецкие мистики Форке, Вильгельм и многие другие, идя по стопам китайских реакционеров, рассматривают даосизм только как религиозное учение, а Лао-цзы как основоположника религиозной секты. Этой неуклюжей попыткой они хотели убить двух зайцев. С одной стороны, использовать фальсифицированное ими учение Лао-цзы для духовного порабощения китайского народа, а с другой — уничтожить это учение как философию, послужившую основой дальнейшего развития китайского материализма.

Современные ученые лакеи англо-американского империализма, вроде Расселя и его единомышленников, прилагают немало усилий, чтобы вытравить из учения Лао-цзы все прогрессивное и рациональное, превратить это учение в религиозно-мистическое и использовать его в своих целях, поставив на службу империалистической реакции, буржуазного космополитизма.

Гоминдановские идеологи — верные слуги американского империализма — отождествляют учение Лао-цзы с буддизмом, зачеркивая материалистические, атеистические положения «Дао-дэ-цзина». Они даже пытаются сблизить древний философский даосизм с современным фашизмом.

¹⁰ В. П. Васильев. Религия Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873, стр. 75.

¹¹ Иакинф. Статистическое описание Китайской истории, ч. 1-я. СПб., 1842, стр. 69—70.

Цель предлагаемой работы состоит в том, чтобы разоблачить гоминдановских и западных буржуазных фальсификаторов философского учения Лао-цзы и показать истоки зарождения материалистических идей в древнем Китае.¹²

¹² В вопросе о философском учении Лао-цзы, как и в любой другой области науки, буржуазные ученые упорно проводят свою классовую линию, превратно толкуя философский смысл этого учения. К сожалению, некоторые историки-марксисты оказались введенными в заблуждение. Так, например, В. И. Авдиев считает, что Лао-цзы является мистиком и реакционером (см. В. И. Авдиев. История Древнего Востока, 1948, стр. 540—541).





ГЛАВА I

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА В ЭПОХУ ВОЗНИКНОВЕНИЯ «ДАО-ДЭ-ЦЗИНА»

В настоящее время среди советских китаеведов, так же как и среди китайских прогрессивных ученых, существует установившаяся точка зрения на то, что древнее китайское общество было рабовладельческим. Однако еще не выработано единое мнение в вопросе о социально-экономическом характере древнего китайского общества в эпоху Чжоу (XII—III вв. до н. э.).

Одни считают, что оно было феодальным, другие рассматривают его как рабовладельческое. В данную работу, само собой разумеется, не входит и не может входить задача разрешения этого далеко еще неразработанного вопроса. Однако материалы, привлеченные к изучению данной темы, дают возможность судить о наиболее характерных особенностях чжоуского общества, без чего невозможно было бы понимание классовой сущности философского учения «Дао-дэ-цзина».

Эпоха Чжоу делится, соответственно традиции, на три периода: время господства западного Чжоу (1122—722 гг. до н. э.), время, называемое Чуныцю 春秋 («Весна и Осень») или Лего 列國, что означает «отдельные царства» (721—481 гг. до н. э.) и время Чжаньго 戰國, т. е. «воюющих царств» (481—221 гг. до н. э.).

Историческая обстановка, в которой появился «Дао-дэ-цзин», характеризуется резкими сдвигами в обществе древнего Китая. В экономической основе общества эти изменения

были обусловлены появлением железа, началом распространения железных орудий, разделением труда между земледелием и ремеслом, ростом торговли и денежного хозяйства, развитием городов. В социальной основе общества усиливалось разложение первобытной сельской общины, развивалось рабство, рабы и рабовладельцы оформились как классы, разорялись общинники, появилось купечество и ростовщичество, расслаивалась аристократическая знать, усиливалось наступление класса рабовладельцев на трудящихся и обострялась классовая борьба. В области политической жизни — оформились самостоятельные царства древнего Китая, обострилась политическая борьба внутри каждого царства и велись непрерывные войны между царствами, исчезали мелкие и усиливались крупные царства. В области идеологии возникали и ожесточенно боролись между собой различные философские школы.

В XII в. до н. э. одно из западных племен, а именно Чжоу, обитавшее на территории нынешней провинции Шэньси и занимавшееся оседлым земледелием, вторглось в долину р. Хуанхэ, покорило жившие здесь племена Инь **殷** и установило свое господство, названное впоследствии «династией Чжоу». Столица находилась в г. Хао **鎬** (южная часть нынешней провинции Шэньси). Побежденные были обращены в рабство, и иньские роды были распределены между военачальниками Чжоу. Например, луский гун (военачальник) получил шесть иньских родов, а другой гун — Каншу **康叔** — семь родов.¹

Завоевание чжоуцами всей поднебесной и обращение в рабство племен, потерпевших поражение, ускорили развитие классового общества и государства в древнем Китае.

В основе древнего китайского общества лежало общинное землевладение. В более поздних источниках эта система сохранилась под названием цзин-тянь («колодезная система»). Мэн-цзы, последователь Конфуция, живший в IV в. до н. э., рассказывает о ней следующее.

¹ 翦伯贊, 中國史綱. 第一卷, 三一二頁.
(Цзянь Бо-цзянь. Очерк истории Китая, ч. I, стр. 312).

Земля делилась на участки на подобие иероглифа 井 (колодец). Площадь каждого участка составляла 900 му. В центре его находилась «общественная земля», или «земля вождя» (гун-тянь 公田), в количестве 100 му. Последняя, по существу, принадлежала военным вождям и аристократическим родам. Восемь семейств обрабатывали эту площадь, кроме того, каждое из них имело 100 му для своего индивидуального пользования: сы-тянь 私田, или «личный участок». Общественную землю, или «землю вождя», в 100 му они обрабатывали сообща, и это было их основной обязанностью. «Только после завершения работы на поле вождя позволено было работать на своих участках».² В этом рассказе отражено устройство территориальной общины, которая возникла в конце II и начале I тысячелетия до н. э.

При колодезной системе «личное поле» — сы-тянь — по существу было наделом, полученным земледельцем от сельской общины. Оно еще не являлось его собственностью. Вся земля поднебесной, говорится в «книге песен», принадлежит вану (т. е. царю), а все те, которые управляют землей, являются его слугами.

В древнем Китае, после завоевания чжоуцами долины р. Хуанхэ, в конце второго тысячелетия, на основе общинного землевладения возникли царские земледельческие владения крупного масштаба.

Как свидетельствует древняя «книга песен», поля одного такого владения тянулись на расстояние до 30 ли, т. е. 17—18 километров, где одновременно работало около 20 тысяч человек. Вся работа проводилась под контролем особых надзирателей (田隰). Во время весеннего сева или при уборке урожая царь выезжал в поле и давал указания своим подчиненным. В сотнях хлебохранилищ лежало царское зерно.³

Такие же земледельческие хозяйства имели и чжоуские военачальники. Эти хозяйства, как правило, были

² 上孟, 卷三, 四頁. (Мэн-цзы, ч. I, раздел 3, стр. 4).

³ 詩經, 卷五, „甫田“, „大田“, 卷八, „噫嘻“.
(Ши Цзин, ч. V, песнь «Фу-тянь» и «Да-тянь», ч. VIII, песнь «И-си»).

расположены вокруг городской крепости и непосредственно подчинены главам царств.

Кроме того, как царь, так и его военачальники еще имели землевладения в дальних районах, где хозяйством управляли их доверенные лица да-фу (大夫) и ши (士). Царь, военачальники, да-фу и ши составляли единую господствующую земледельческую аристократию. Они жили за счет эксплуатации труда рабов и общинников.

Да-фу и ши вели обширное хозяйство царя и его военачальников и собирали сельскохозяйственные продукты из урожая «общественного поля», обрабатываемого общинами.

В так называемой «колодезной системе» развивались силы, которые подтачивали ее основу. Несмотря на то, что частная собственность на землю при «колодезной системе» еще не существовала, каждый земледелец-общинник знал, что он на «личном поле» работает для себя и собранный здесь урожай лично ему принадлежит. Само собой разумеется, что каждый общинник на «личном поле» работал гораздо лучше, чем на «поле вождя». Царские власти принимали всяческие меры, чтобы сохранить «колодезную систему», обязывая общинников в первую очередь обрабатывать «общественное поле», но в конце концов вынуждены были отказаться от нее. В 594 г. до н. э. в государстве Лу 魯 впервые обработка общинного «поля вождя» была заменена натуральным налогом.

Затем подобные законы были изданы в государствах Чжэн 鄭, Чу 楚 и других.⁴ А к середине IV в. частная собственность в царстве Цинь 秦 распространилась на землю, купля и продажа которой стали законным актом.

Частная собственность вытесняла общинное землевладение все более и более интенсивно. Чиновники, управлявшие хозяйствами царей и их военачальников и контролировавшие обработку так называемых «общественных полей», начали их присваивать под предлогом использования пустую-

⁴ Цзянь Бо-цзянь. Очерк истории Китая, т. I, стр. 362.

щей земли и превращать фактически в свою личную собственность. Так появилось частное землевладение людей, вышедших из низших слоев, из бывших царских слуг и мелких чинов. Личное хозяйство слуг царя и военачальников непрерывно росло, а руководимые ими государственные хозяйства хирели. Мало-помалу эти царские слуги начали рассматривать управляемое ими хозяйство как свое собственное, и львиная доля урожая, собранного с «общественного поля», или «поля вождя», также попадала в их руки. По мере дальнейшего роста своей экономической мощи, эти люди не только перестали зависеть от царя и аристократии, но и выступали против них как могучая политическая сила.

«Появившаяся частная собственность... вела к обмену между отдельными лицами, к превращению продуктов в товары. И в этом — зародыш всего последующего переворота».⁵

В VI в. до н. э. (период Чуныцю) начались обработка и распространение железа.

Среди археологических находок, относящихся к эпохе западного Чжоу, не было обнаружено железных изделий. В древних книгах, касающихся этого периода, также не содержится указаний на железо. Первое упоминание о железе относится к VI в. до н. э., когда в царстве Цзинь 晉 (теперь провинция Шаньси) на железных плитках штамповали уголовные законы. В древних книгах последующего периода (в произведениях школы Мо Ди, Хань Фэй-цзы, Сунь-цзы) уже появилось множество наименований орудий из железа: лопаты (金失 金葉), наконечники (金失 矢), косы (金失 鉄), крюки (金失 鉅), долото (金失 銷) и т. д. В дальнейшем железо нашло себе применение и на полях сражений. В книге «Люй-ши Чуны-цю» говорится о железных латах и железных копьях. По утверждению знаменитого историка Сыма Цяня в VI—V вв. до н. э. большое

⁵ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1945, стр. 128.

количество людей разбогатело на производстве железных орудий и стало влиятельными купцами.⁶

Широкое применение железа вызвало быстрый рост производительности сил и дальнейшее развитие частной собственности. В значительной степени усилилось уже существовавшее в то время разделение труда между земледелием и ремеслом, увеличилось расчленение между городом и деревней. Бурно начала развиваться торговля.

Большие изменения произошли и в ремесленном производстве. Оно стало более разносторонним, и его техника достигла высокого уровня. По свидетельству Мо Ди, ремесленники того времени имели очень разнообразные специальности. Одни изготовляли колесницы, другие плавил металл, третьи были столярами, четвертые занимались тонким искусством ювелирного дела и т. д. «Все они в каждой отрасли проявляли свои способности».⁷

В связи с расширением производства и усилением его специализации, осуществилось известное разделение труда между ремесленниками отдельных районов страны. Например, царство Хань 韓 славилось своими высококачественными луками и стрелами, г. Ханьдань 邯鄲 — железными изделиями, царство Ци 齊 — шелком и льняными тканями, г. Хофей 合肥 — коженными изделиями и т. д.

Рост ремесленного производства вызвал оживленную торговлю не только между городом и деревней, но и между различными городами отдельных царств. Города-крепости превращались в торговые центры. В VI—V вв. до н. э. такими центрами стали Линьцзы 臨淄 в царстве Ци, Цзян 絳 в царстве Цзинь 晉, Юн 霍 и Ци 隙 в царстве Цинь 秦, столица царства Чжэн — Чжэн-и 鄭邑 и многие другие.

⁶ 司馬遷, 史記, 貨殖傳, 第八冊, 三五, 三九頁, 上海中華書局, 民國三十三年, 十三版.

(Сыма Цянь. Исторические записки, ч. VIII. Хоцичжуань, Шанхай, Чжун-хуа-шу-цзюй, 1934, изд. 13-е, стр. 35, 39 и др.).

⁷ Там же, стр. 33.

Постепенно расширялись города и увеличивалось городское население. По утверждению Сыма Цяня, в то время в городе Линьцзы проживало до 70 тысяч семей, а окружность столицы царства У 吳 достигала 47 ли (около 25 км).⁸

Развитие производительных сил древнего Китая вызвало третье общественное разделение труда. Оно «создает класс, который занимается уже не производством, а только обменом продуктов, создает купцов».⁹

До VI в. до н. э. аристократы имели доверенных лиц по ремесленным и торговым делам, преимущественно из рабов. Эти деловые люди так же, как и царские слуги в земледелии, начали присваивать прибавочный труд так называемых бо-гун (百工) — свободных ремесленников и рабов, и часть прибыли от торговли. Это привело к тому, что в середине Чуныцю, наряду с царским ремесленным производством, открылись и частные мастерские. Таким же путем возникла частная торговля. Появились новые городские богачи купцы, которые начали играть большую роль в экономической жизни царств. Они захватывали рынки, и, пользуясь случаями, связанными с «затруднением в снабжении, продавали свои товары в сто раз дороже себестоимости» (Гуань-цзы). Их товары наводняли не только царства, расположенные в долине Хуан-хэ. По стране шли торговые караваны. Китайские купцы в то время торговали и на берегу южного моря, и в Корее, и на западе — далеко за пределами нынешней провинции Сычуань.¹⁰

В 21 году царствования чжоуского царя Цзин-вана 周景王 (523 г. до н. э.) царство Цзинь 晋 впервые начало выпускать литую монету Дацянъ 大錢. Вскоре металлические деньги появились и в других царствах, но в течение значительного времени имели не одинаковые формы. В царствах Цинь 秦 и Вей 魏 они были похожи

⁸ Цзянь Бо-цзань. Очерк истории Китая, т. I, стр. 368.

⁹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 187.

¹⁰ Цзянь Бо-цзань. Очерк истории Китая, т. I, стр. 368.

на лопату, а в царстве Янь 燕—круглые с четырехугольной дырой в середине. Стоимость металлических денег также была самой различной, что соответствовало экономической раздробленности страны и в известной мере мешало дальнейшему развитию торговли между царствами. Единым мерилom в стране было золото.¹¹

«Вслед за покупкой товаров на деньги появилась денежная ссуда, а вместе с ней—процент и ростовщичество».¹² Ростовщики из городских богачей и частично из аристократической знати при помощи нового средства порабощения разоряли свободных горожан и сельских общинников. Богатые купцы часто субсидировали царских чиновников и тем самым прокладывали себе путь к власти.¹³

Дальнейшее развитие товарного хозяйства привело к борьбе за ликвидацию общинного землевладения. Повсеместно возникали требования отмены «колодезной системы» землепользования. Земля должна была стать товаром, который можно было и продавать и закладывать.

«Полная, свободная собственность на землю означала не только возможность беспрепятственно... владеть ею, она означала также возможность отчуждать ее».¹⁴ Значительная часть общинной земли начала переходить в руки новых городских богачей. К их денежному богатству теперь прибавилось еще богатство земельное.

Рабовладение расширилось. В период так называемого западного Чжоу военнопленные рабы не имели большой ценности. Их рабочая сила не всегда находила себе применение. Только по мере дальнейшего развития производи-

¹¹ Цзянь Бо-цзань. Очерк истории Китая, т. I, стр. 371.

¹² Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 188.

¹³ 侯外廬, 中國古典社會史論, 一〇八一—一二頁, 民國三十二年, 重慶. (Хоу Вай-лу, К вопросу об истории древнего общества Китая, Чунцин, 1943, стр. 108—112.)

¹⁴ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 188.

тельных сил древнего общества повысилась роль рабского труда, за счет эксплуатации которого быстро росли богатства рабовладельцев. В «Исторических записках» Сыма Цзянь, например, говорится: «В царстве Ци [вначале] люди не ценили рабов из пленных. Их ценил только один Дяо Цзянь. [Для многих] сильные и умные рабы были в тягость. Только один Дяо Цзянь [с охотой] их принимал. Он использовал рабов на рыбной ловле, на соляном промысле, для ведения торговли и перевозки грузов. Дела шли успешно и постепенно увеличивалось количество его рабов. В результате использования их Дяо Цзянь стал миллионером».¹⁵

Отмена «колодезной системы» должна была открыть новый источник получения рабов. Массы общинников лишались земли — основы своего существования. Если раньше приток рабов шел главным образом за счет военнопленных, то теперь, при концентрации богатств в руках немногочисленных купцов и разорении общины, обращение свободных людей в рабов резко усилилось. В середине IV в. до н. э. во время реформы Шаняна «все неудачники и лодыри из бедняков были отданы в рабство» („事未利及怠而貧者舉以爲收孥“).¹⁶ После создания единой империи Цинь Ши Хуанди сотни тысяч рабов из числа осужденных законом людей воздвигали великую китайскую стену, строили великолепные дворцы, рыли каналы, прокладывали дороги для торговых караванов и войск. В то время рабов, точно так же как и всякие товары, не только продавали и покупали, но и отдавали за долги.¹⁷ В III в. до н. э. рабовладельческое общество древнего Китая достигло своего расцвета.

Но еще раньше разложение общинной системы землевладения, рост рабовладения и денежного хозяйства, появление купцов и усиление их экономического могущества —

¹⁵ Сыма Цзянь. Исторические записки, ч. VIII. Хоцзичжуань, стр. 39.

¹⁶ Там же, ч. III. Биография Шаняна, стр. 28.

¹⁷ Цзянь Бо-цзань. Очерк истории Китая, т. I, стр. 312.

все это вызвало острую борьбу внутри господствующего класса рабовладельцев.

По мере того, как царские слуги и слуги аристократических домов захватывали общинную землю и присваивали царскую собственность, они превращались в грозную силу, которая в каждом царстве фактически противопоставляла себя старой аристократической знати. Эти доверенные лица в земледелии перестали подчиняться своим хозяевам. Не менее ожесточенную борьбу с царской властью вели и крупные аристократические дома. Мэн-цзы говорил, что «в царстве, обладающем десятью тысячами колесниц, правителя убивают представители семейства с тысячью колесницами, а в царстве, имеющем тысячу колесниц, правителя убивают из семейства с сотней колесниц».¹⁸ Эти междоусобия и борьба за власть привели к тому, что в царстве Цзинь 晉 (провинция Шаньси) шесть аристократических родов разделили между собой всю царскую землю, а в Ци, 齊 (провинция Шаньдун) род Тянь 田氏 захватил царскую власть.

В силу изменившихся экономических условий существовавшие в то время юридическо-правовые отношения перестали соответствовать тому общественному положению, которое занимало появившееся тогда купечество. Многие купцы выдвинулись из рядов рабов и «низких людей» и по своему положению все еще считались зависимыми. Их личная принадлежность кому-либо была закреплена соответствующими документами, именуемыми «Дань шу» 丹書. Они настоятельно требовали полного освобождения и сожжения этих позорных для них документов. Дело нередко доходило до открытых бунтов. Такой случай, например, был в царстве Чжэн 鄭 (провинция Хэнань).¹⁹

Преодолевая все препятствия на своем пути, новая знать упорно стремилась к овладению политической властью. Бывший раб Гуань Чжун 管仲, пастух Нинци 甯奚, бродячий нищий Болицы 百里奚, торговец Сянь-гао 弦高

¹⁸ Мэн-цзы, ч. 1, раздел 1, стр. 1.

¹⁹ Цзянь Бо-цзянь. Очерк истории Китая, т. I, стр. 384.

стали знаменитыми государственными деятелями.²⁰ В ряде сильнейших царств (Цинь, Ци и др.) власть фактически перешла в их руки.

Развитие товарно-денежного хозяйства и интересы городских богачей настоятельно требовали объединения страны. И действительно, мелкие царства постепенно поглощались крупными. Этот процесс исторического продвижения вперед сопровождался непрерывными войнами.

Конечно, войны были и раньше, в эпоху Инь. Но в то время они велись в сравнительно меньшем масштабе. При царстве Чжоу положение изменилось. Как свидетельствуют надписи на бронзовых сосудах, в период западного Чжоу, в результате войны против северных варваров Гуй-фан 鬼方, число одних только пленных доходило до 13 тысяч человек. В период чуньцю, в VII в. до н. э., максимальные силы, участвовавшие в войне, ограничивались 600 боевых колесниц. В VI в. их число выросло до тысячи, а в V в. уже исчислялось четырьмя тысячами. В книге «Цзо-чжуань» имеются указания на то, что за каждой колесницей шло по десять солдат. Таким образом, в течение двух веков максимальное количество солдат, участвовавших в войне, выросло от шести до сорока тысяч.²¹ В то время царства древнего Китая вели междоусобную войну, и одновременно они воевали против варварских племен, расширяя свое территориальное владение.

Войны были средством обогащения, захвата рабов и территорий, поэтому они играли такую значительную роль в жизни древнего Китая. Невозможно их все перечислить. В одной только книге «Чунь-цю» в 60 местах говорится о вторжениях (侵), в 212 — о походах (伐) и в 44 — об осадах (圍).

В ней еще имеется множество упоминаний о завоевании вражеской территории (取) и уничтожении противника

²⁰ 郭沫若, 中國古代社會研究, 一八頁, 民國十九年. (Го Мо-жо. Изучение древнего общества Китая, 1930, стр. 18).

²¹ Цзянь Бо-цзянь. Очерк истории Китая, т. I, стр. 365.

(滅). Как свидетельствует книга Сюнь-цзы **荀子**, циский царь Хуань гун **桓公** присоединил к своей территории 35 царств, а в книге Хань Фэй-цзы говорится о том, что цзиньский князь Сянь гун **晉獻公** захватил территории 17 царств и покорил 38 уделов. В результате бесчисленных войн «от более чем 1800 царств при основании династии Чжоу к началу периода Чунью осталось только 140 царств»!²² К середине периода Чунью от них осталось только несколько десятков, среди которых самыми сильными были пять — Ци **齊** на северо-востоке (провинция Шаньдун), Цзинь **晉** на севере (провинция Шаньси), Цинь **秦** на западе (провинция Шэньси), Сун **宋** в центре (провинция Хэнань) и Чу **楚** на юге (провинция Хубэй).

В книге Мо Ди **墨翟** в разделе «Неоправданные нападения» (**非攻篇**) говорится о том, что «правители южного Чу и северных Ци и Цзинь при основании своих царств имели только по несколько сотен квадратных ли земли с населением не более нескольких десятков тысяч человек. В результате же нападений и войн их территория расширилась до нескольких тысяч квадратных ли, а население исчислялось миллионами».

Вместе с тем бесчисленные войны опустошали деревни и города, увеличивались различные поборы и трудовые повинности, усиливалась угроза обращения в рабство — все это приводило народ в отчаянное состояние. Общинники бежали из своих родных деревень. Они проклинали свою судьбу: «Если бы я знал, что моя жизнь будет такова, то лучше было бы не родиться на свет» („**知我如此,不如無生**“ — **詩經, 苔之華**). Они обращались за помощью к небу, но оно молчало. Люди стали братья за оружие. К середине периода Чунью вооруженные отряды обнищавших свободных людей и рабов превратились в грозную для правителей силу. Так, например, у Чжуан-цзы говорится об

²² 許立羣, **中國史話**, 二二頁, 旅順民衆書店翻印, 一九四六年. (Сюй Ли-цзюнь. Беседы

по истории Китая. Изд. Минцуншудянь, Порт-Артур, 1946, стр. 22).

одном из таких отрядов во главе с Дао-чжэ 盜跖. Эти вооруженные люди «свободно продвигались по стране, нападали на государства, громили дома, уводили скот и людей. Там, где они проходили, в больших государствах люди закрывали городские ворота, а в маленьких государствах уходили в свою крепость».²³

Разорение общинников и превращение их в рабов все возрастало. Философ Мэн-цзы констатировал, что у богатых и знатных «на кухне имеется много жирного мяса, в конюшнях содержатся сытые лошади, а народ имеет истощенный вид, на полях валяются трупы умерших от голода».²⁴

Наряду с этим непрерывные войны в значительной степени усилили концентрацию богатств в руках небольшой кучки людей из господствующей знати и купцов. Безудержно росла роскошная жизнь царей и их окружения. То здесь, то там строились большие здания для личного пользования знатных людей. Тысячи вооруженных солдат охраняли их дворцы и богатства. А во дворцах они развлекались. Их забавляли музыканты. Придворные зимой носили самые дорогие меховые шубы, а летом — «одежду белоснежного цвета» (Ши-цзин). Им вышивали изящное платье из шелка. Они имели «острый меч и накапливали излишние богатства» (Лао-цзы).

Сильные и богатые государства все больше и больше расширялись, а маленькие и слабые исчезали. Вместе с тем, разорялась и старая аристократическая знать. Часть разорившихся старых аристократов пошла на службу к новым государям и новым купцам. Бывали случаи, когда богатый купец или крупный ростовщик содержал по нескольку сотен «бездельных гостей» или так называемых приживальщиков (食客) из бывших знатных людей с тем, чтобы в нужный момент использовать их как орудие политической борьбы.²⁵ Иногда им давали различные поручения, например,

²³ Книга Чжуан-цзы, т. XI, стр. 32—33.

²⁴ Мэн-цзы, ч. 1, раздел 1, стр. 3.

²⁵ Сюй Ли-цзюнь. Беседы по истории Китая, стр. 25.

собрание долгов, ведение дипломатических переговоров и т. д.²⁶ Некоторые потомки старой разорившейся аристократической знати перешли на сторону народа, на защиту его интересов. Из этой группы людей вышли вождь первого восстания эксплуатируемых масс Гун Бо 共伯, страстный оратор и способный организатор Дэн Си 鄧析, казненный Конфуцием в княжестве Лу, и многие другие. Лао-цзы, повидимому, также принадлежал к этой социальной прослойке. Несомненно, что распад старой аристократической знати, с одной стороны, и отделение умственного труда от физического, с другой, в значительной степени способствовали дальнейшему обострению идеологической и политической борьбы в эпоху Чжоу.

В ходе развития рабовладельческих отношений пережитки общинно-патриархальных отношений в политическом строе, общественном порядке, в быту и нравах — все, что осталось от старого, терпело крушение. Как утверждал Мэн-цзы, «свет пришел в упадок, правый путь стал неправым. Опять появились кривотолки, ереси, насилия. Были случаи, когда подданный убивал своего государя, а сын убивал своего отца».²⁷

При такой крутой ломке в общественной жизни в древнем Китае возникли различные философские школы, которые вели между собой ожесточенную борьбу.

На фоне исторических событий во второй половине эпохи Чжоу вырисовываются три основные группы социально-классовых сил, каждая из которых выдвинула свою политическую платформу.

Угнетенные массы, особенно из среды разорившихся общинников, обессиленные непрекращающимися войнами и возрастающим гнетом, находившиеся ежечасно под угрозой гибели или обращения в рабство, мечтали о возврате к первобытной общине, где не было ни угнетателей ни угнетаемых. Это нашло свое выражение в философском учении Лао-цзы, согласно которому общественная жизнь людей

²⁶ Хоу Вай-лу. К вопросу об истории древнего общества Китая, стр. 112.

²⁷ Мэн-цзы, ч. 1, раздел III, стр. 13.

должна протекать сама по себе, человек должен следовать естественным законам жизни (*дао*) и насилие правителей должно быть устранено.

Некоторые группы из старой аристократической знати, главным образом члены разорившихся и потерявших свое прежнее политическое и имущественное положение домов, прилагали все усилия к тому, чтобы сохранить свои права, основанные на пережитках общинно-патриархальных отношений, сочетаемых с рабовладением. Они старались оправдать классовое деление общества и, вместе с тем, восстановить политическую систему сосуществования мелких царств при сохранении центральной власти чжоуского царя. Их идеологическим выразителем была школа Конфуция, которая считала, что для восстановления общественного порядка нужно начать с «исправления сердец» людей.

Рабовладельцы, богачи-купцы, появившиеся в поздний период Чжоу, требовали ликвидации общинного землевладения, установления частной собственности на землю и объединения всей страны при помощи оружия. Их представителями были сторонники школы *Фу-цзя* 法家, которые в государственном законодательстве видели единственное средство избавления общества от хаотического состояния и внутренних войн.

Такова была социально-историческая обстановка в период появления первого крупнейшего философского произведения древнего Китая — «Дао-дэ-цзина».



ГЛАВА II

О ЛИЧНОСТИ ЛАО-ЦЗЫ И КНИГЕ «ДАО-ДЭ-ЦЗИН»

Краткие сведения о Лао-цзы и «Дао-дэ-цзине» содержатся в «Исторических записках» (史記) знаменитого китайского историка Сыма Цяня 司馬遷, жившего во II—I вв. до н. э.

По утверждению Сыма Цяня, Лао-цзы 老子, т. е. старый учитель, был уроженцем уезда Ку в государстве Чу (восточная часть нынешней провинции Хэнани), носил фамилию Ли 李 и имя Дань 耳冉. Он был главным хранителем архива Чжоуского двора. В своем труде Сыма Цянь описывает встречу Лао-цзы с другим мудрецом древности, Конфуцием.

«Кун-цзы, прибыв в Чжоу, — пишет Сыма Цянь, — посетил Лао-цзы и спросил его о правилах человеческого поведения... Лао-цзы ответил, что человек, о котором ты говоришь, давно уже истлел вместе с костями и остались [от него] только одни слова. Благородный муж при благоприятных обстоятельствах разъезжает в колеснице и занимается государственными делами. А в неблагоприятное время странствует пешком с места на место. Я слышал, что разумный купец скрывает свои богатства и делает вид как будто у него ничего нет. Благородный муж имеет многие достоинства, но по виду старается походить на глупого. Оставь свою гордость, напыщенные манеры и чрезмерные желания. Все это не приносит тебе пользы. Вот, что я хотел тебе сказать. Расставшись с Лао-цзы, Кун-цзы сказал своим ученикам: «Я знаю, что птица умеет летать, рыба умеет плавать, зверь умеет бегать. Бегущего можно остановить тенетами, плавающего

сетями, летающего силками, но что касается дракона, я не знаю, как он по ветру и облакам восходит на небо. Встретив ныне Лао-цзы, я нахожу его подобным дракону».

«Лао-цзы, — продолжает Сыма Цянь, — работал над учением о *дао* и *дэ*... Он долго жил в [столице] Чжоу и, увидев упадок [царства] Чжоу, ушел в отставку». Затем Лао-цзы отправился на запад. Покидая пределы родной страны, он, якобы по просьбе начальника пограничной заставы Гуань Инь 關尹, написал книгу в двух частях, где в пяти тысячах слов изложил свое учение о *дао* и *дэ*. Дальнейшая судьба его никому неизвестна. Вслед за этим Сыма Цянь выразил сомнение в правильности приведенных сведений,

«Говорят, — пишет он далее, — что Лао Лай-цзы 老萊子, тоже уроженец Чу, написал книгу, состоящую из 15 глав, в которой изложил учение даосов, и что он был современником Конфуция».

В своей работе Сыма Цянь привел также распространенное в то время мнение, что Лао-цзы, якобы, прожил 160 или 200 с лишним лет.

Наконец, Сыма Цянь указывает, что 129 лет спустя после смерти Конфуция, чжоуский государственный деятель Дань 詹 посетил циньского царя Сянь гун 秦獻公. Одни говорят, что Дань и есть Лао-цзы, а другие отрицают это. Как было на самом деле, никто не знает». Исходя из приведенных в «Исторических записках» сведений, годы жизни и деятельности Лао-цзы в одинаковой мере можно отнести к рубежу VI и V и к середине IV в. до н. э.

Несмотря на значительное различие между вариантами, приводимыми Сыма Цянем, китайские ученые, а вслед за ними и европейские синологи XVIII и XIX вв., учитывая другие источники, считали, что «Дао-дэ-цзин» появился на рубеже VI—V вв. до н. э. и что Конфуций встречался с Лао-цзы и даже учился у него.

В условиях роста революционного движения в Китае, развернувшегося после Великой Октябрьской социалистической революции, обострилась борьба и на идеологическом фронте. Вопрос о происхождении даосизма стал резко дискуссионным. Одним из первых по данному вопросу

выступил Ху Ши, воспитанник американской школы прагматизма. Маскируя свою деятельность агента американского империализма, Ху Ши выдавал себя за друга китайского народа и принимал активное участие в антиконфуцианском движении, начавшемся после массовой антиимпериалистической демонстрации 4 мая 1919 г. в Пекине.

Ху Ши доказывал в то время, что встреча Конфуция с Лао-цзы состоялась в период между 518 и 511 гг. до н. э., но относил к области легенд рассказы о том, что «Лао-цзы ушел на запад» через пограничную заставу, что «его дальнейшая судьба никому неизвестна», а также и то, что Лао-цзы «прожил 160 или даже более двухсот лет».¹

С резкими возражениями против доводов Ху Ши выступил махровый реакционер Лян Ци-чао. В начале 20-х годов он подверг развернутой критике точку зрения Ху Ши.

По мнению Лян Ци-чао, «Дао-дэ-цзин» по крайней мере на 80—90 процентов составлен из разных частей книги Чжуан-цзы и является произведением эпохи Чжаньго (IV—III вв. до н. э.). Основные положения Лян Ци-чао сводятся к следующему: во-первых, ни у последователя Конфуция Мэн-цзы, ни у проповедника всеобщей любви Мо Ди, которые всегда страстно выступали с критикой своих противников, нет ни одного слова о Лао-цзы; во-вторых, содержание отдельных глав и построение некоторых предложений в «Дао-дэ-цзине» никак не позволяют отнести это произведение к более раннему периоду.²

Таким образом, Лян Ци-чао пытался лишить «Дао-дэ-цзин» права на существование в качестве самостоятельного труда.

В 1923 г. исследователь древней истории Китая Гу Цзягань, ставший впоследствии «ученым» лакеем гоминдановской реакции, в подтверждение мнения Лян Ци-чао, привел дополнительные аргументы, доказывающие более позднее

¹ 胡適. 中國哲學史大綱(上册), 上海, 民國十五年, 十二版, 四七一—四八頁. (Ху Ши. Очерк истории китайской философии. Шанхай, изд. 12-е. 1925, стр. 47—48).

² 梁任公學術講演集第一卷, 一八一—二一頁. (Лян Ци-чао. Лекции на научную тему, ч. 1, стр. 18—21).

происхождение «Дао-дэ-цзина». По его мнению, критика общественного строя у Лао-цзы совпадает с учениями более поздних философов — Чжуан-цзы и Хань Фэй-цзы. Гу Цзягань также утверждал, что в эпоху Чжаньго существовали только две философские школы: *Жу-цзя* — последователи Конфуция и *Мо-цзя* — школа, проповедовавшая всеобщую любовь. Название *Дао-цзя* — школы даосов, якобы, появилось только в эпоху Хань.³ Он делает следующий вывод: «Лао-цзы не был учителем Конфуция, а школа даосов образовалась не в эпоху Чжаньго. Поэтому книга Лао-цзы не могла быть написана ранее Чжуан-цзы».⁴

Попытки отрицания «Дао-дэ-цзина» как одного из первых крупнейших философских памятников древнего Китая и достоверности самого автора усилились в условиях борьбы гоминдановской реакции за свою диктатуру.

Гоминдановские философы и идеологи пытались доказать превосходство конфуцианства, как идеологии господствующих классов, над другими идеологическими течениями в истории Китая.

Поклонник ницшеанства Ли Ши-чэнь относил «Дао-дэ-цзин» к еще более позднему периоду. Он подходит к решению вопроса с «логической точки зрения». По его мнению, книга «Дао-дэ-цзин», как крупнейшее философское произведение, должна быть «соединением идей» различных школ, и поэтому она, по всей вероятности, появилась после Чжуан-цзы. При этом Ли Ши-чэнь считает, что «главные идеи Лао-цзы почерпнуты у *Жу-цзя*, особенно из книги Лунь-юй» («Суждения»)⁵

³ Утверждение Гу Цзяганя о существовании двух философских школ в древнем Китае не имеет основания. По признанию Мэн-цзы, школа материалиста Ян-чжу — последователя Лао-цзы — имела такое же влияние в обществе, как и школы *Мо-цзя* и *Жу-цзя*, не говоря уже о *Фа-цзя* и других.

⁴ 顧頡剛, 古史辨, 第一冊, 五六一五七頁 (Гу Цзягань. Исследование древней истории, ч. I, стр. 56—57).

⁵ 李石岑, 中國哲學十講, 民國二十四年, 上海, 一二三一—一二四頁. (Ли Ши-чэнь. Десять лекций по китайской философии. Шанхай, 1935, стр. 123—124).

Дискуссия о времени появления «Дао-дэ-цзина», развернувшаяся после выступления Лян Ци-чао, продолжалась более 25 лет. Эта дискуссия, на первый взгляд, носила отвлеченный характер, а на самом деле она таит в себе глубокий политический смысл.

Реакционные «ученые» пытаются доказать превосходство Конфуция над другими мыслителями и конфуцианства над другими философскими школами древнего Китая. Если бы представители этой так называемой «новой точки зрения» в вопросе о «Дао-дэ-цзине» действительно сумели доказать свою правоту, то это могло бы оказать в свое время большую поддержку гоминдановской реакции в восстановлении идеологии и морали китайского феодализма — реакционного конфуцианства, — в развертывании так называемого «движения за новую жизнь». Но это им не удалось. Они вынуждены были признать, что сделанные им выводы из-за недостатка исторических данных не могут быть окончательными и безошибочными.

Усилия китайских реакционеров остаются тщетными, так как существуют непреложные данные о времени происхождения «Дао-дэ-цзина» и о существовании автора учения, изложенного в этом древнем произведении. Помимо биографии Лао-цзы, записанной Сыма Цянем, история встречи мудреца с Конфуцием описана во многих древних произведениях. Причем Лао-цзы всегда выступает как старший, как учитель. Что касается того, что «Дао-дэ-цзин» носит отпечаток более поздней эпохи, чем время жизни Конфуция, то это противоречие вполне объяснимо.

Известный китайский историк и писатель Го Мо-жо в своей книге «Бронзовый век» пишет, что до циньской династии (221—206 гг. до н. э.) никто не сомневался в том, что Лао-цзы носил имя Дань 聃 и что он был учителем Конфуция. Для подтверждения своего мнения он приводит ряд цитат из древних произведений — книги Чжуан-цзы, Летописи «Люй-ши Чун-цю» 呂氏春秋, «Хань Фей-цзы» 韓非子 и «Ли-цзи» 禮記 («Книги обрядов»),⁶ где ученик

⁶ «Ли-цзи» — древняя книга, излагающая учение Конфуция о ли — этических нормах и правилах поведения для различных слоев людей

Конфуция Цзен-цзы 曾子 четырежды упоминает изречения своего учителя о его встречах с Лао-цзы. Кроме того, в книге «Лунь-юй» также имеется указание на встречу Конфуция с Лао-цзы.⁷ Вместе с тем, Го Мо-жо не отрицает выдвинутые некоторыми китайскими учеными аргументы о позднем происхождении «Дао-дэ-цзина». Но как исследователь древней истории Китая, он на основе глубокого изучения фактических материалов, на наш взгляд, правильно разрешает противоречие в данном вопросе.

В древнем Китае до циньской династии, — пишет Го Мо-жо, — знали, что сочинение Лао-цзы появилось уже после смерти последнего и что в этой книге изложены изречения мудреца, записанные его последователями. Вначале это не вызывало сомнений, точно так же, как не вызывало сомнений то, что ученики Конфуция записали изречения своего учителя в книге «Суждения», или как последователи Мо Ди изложили мысли своего учителя в книге «Мо-цзы». Сомнения возникли после династии Цинов, так как люди позднейшего времени считали книгу Лао-цзы его собственным произведением, между тем как в ней обнаружены явные отпечатки эпохи Чжаньго.

По мнению Го Мо-жо, со времени появления «Исторических записок» Сыма Цяня путаница в вопросе о «Дао-дэ-цзине» еще более усилилась. Сыма Цянь не дал соответствующего анализа приведенных им исторических фактов и смешал их с распространенными в то время легендами о Лао-цзы. В разделе «Биография Мэн-цзы и Сунь-цзы» своих «Исторических записок» Сыма Цянь пишет, что Шэнь Дао 慎到 из государства Чжао, Тянь Пин 田駢, Цзе-цзы 接子 из государства Ци, Хуань Юй 環淵 из государства Чу — все они занимались учением Хуан-ди⁸

в классовом обществе. Эта книга, как и другие конфуцианские произведения, имеет целью укрепить господство эксплуататорских классов.

⁷ 郭沫若, 銅器時代, 重慶, 民國三十四年, 二〇〇—二〇三頁. (Го Мо-жо. Бронзовый век. Чунцин, 1945, стр. 200—203).

⁸ Хуан-ди — легендарный правитель древности.

и Лао-цзы о *дао* и *дэ* и излагали его содержание. Шэнь Дао написал книгу из 12 глав, Хуань Юй книгу в двух частях, Тянь Пин и Цзе-цзы также писали на эту тему. В действительности, продолжает Го Мо-жо, книга Хуань Юя, излагающая учение Лао-цзы и состоящая из двух частей, и есть «Дао-дэ-цзин». Но Сыма Цянь, вместо того, чтобы дать правильное освещение этому факту, включил в раздел «Биография Лао-цзы» распространенные в то время легенды об уходе Лао-цзы на запад и написании им книги в двух частях по просьбе начальника пограничной заставы.

Легенда о путешествии Лао-цзы на запад, по мнению Го Мо-жо, создана в эпоху Хань теми людьми, которые стремились соединить Лао-цзы с появившимся после него «Дао-дэ-цзином». С этой же целью они сочинили и другую легенду о том, что Лао-цзы якобы прожил 160 или 200 с лишним лет. В другом случае они принимали чжоуского придворного Дань 僎 за Лао-цзы.

Поскольку путь в государство Цинь лежит на запад, то они сочинили еще одну легенду о том, что Лао-цзы прошел через пограничную заставу и что им была составлена книга «Дао-дэ-цзин» по просьбе начальника пограничной заставы.

Слова «начальник пограничной заставы» гуан лин инь 關令尹 у Сыма Цяня, как утверждает Го Мо-жо, являются результатом ошибочного толкования различных обозначений имени одного и того же автора. В древних книгах его имя пишется в одном случае Хуань Юй 環淵, в другом — Сюнь Юй 玄淵, в третьем Юань Юй 娟淵, а в книге Чжуан-цзы и в летописи «Люй-ши Чун-цю» обозначено Гуань Инь 關尹, что имеет смысл: «начальник пограничной заставы». В эпоху Хань благодаря этому любители легенд превратили имя Хуань Юй 環淵, в должность гуань инь 關尹 «начальника пограничной заставы». Так нагромождались одна за другой легенды о Лао-цзы и его «Дао-дэ-цзине».

В заключение Го Мо-жо пишет, что «Дао-дэ-цзин» является изложением учения Лао-цзы его последователем Хуань Юем, жившем в середине IV в. до н. э., в одно время с Мэн-цзы. В отличие от последователей Конфуция и школы

Мо Ди, которые в чистом, неискаженном виде передали суждения своих учителей, Хуань Юй записал мысли Лао-цзы своими словами, придав этому труду отпечаток своей эпохи.⁹

Книга Чжуан-цзы также служит подтверждением предположений Го Мо-жо, а утверждения Лян Ци-чао, Ли Ши-чэнь и других о позднем происхождении учения о *дао* не соответствуют действительности. Книга Чжуан-цзы является не только интерпретацией учения Лао-цзы о *дао*, но и содержит в себе ряд фактов о встречах мудреца с Конфуцием и его учениками.

В книге Чжуан-цзы говорится, что Конфуций, по совету своего ученика Цзы-лу 子路, посетил Лао-цзы, который принял его неохотно. Во время беседы с Конфуцием, отвечая на заданный им вопрос о гуманности и справедливости, Лао-цзы сказал: «Гуманность и справедливость, о которых ты говоришь, совершенно излишни. Небо и земля естественно соблюдают постоянство, солнце и луна естественно светят, звезды имеют свой естественный порядок, дикие птицы и звери живут естественным стадом, деревья естественно растут. Тебе также следовало бы соблюдать [естественное] *дао* и его *дэ* [проявление]. Нет необходимости с усердием распространять учение о гуманности и справедливости. То, что ты делаешь, напоминает человека, который бьет в барабан, навлекая на себя несчастье. Этим ты только смущаешь народ».¹⁰ Объясняя Конфуцию свое учение о *дао*, Лаоцзы еще говорил о том, что «голубь белый не потому, что он каждый день купается, а ворон черный не оттого, что красится. Рыба живет в воде, а на суше она погибает... Она не может покидать реку или озеро».¹¹

При другой встрече Конфуций жаловался Лао-цзы на то, что, несмотря на длительное изучение им древних книг о мудром управлении страной, ни один правитель не принимает его на службу. На это Лао-цзы ответил следующими

⁹ Го Мо-жо. Бронзовый век, стр. 30.

¹⁰ 莊子, 卷五, 二九—三〇頁. (Книга Чжуан-цзы, ч. V, стр. 29—30).

¹¹ Там же, стр. 43.

словами: «К счастью ты не встретил такого правителя, который желал бы управлять страной при помощи твоего учения. В древних книгах говорится о минувших делах прежних государей... а то, что миновало, нельзя вернуть. Птицы и насекомые размножаются сами по себе. То, что естественно, нельзя изменить, и то, что неизбежно, нельзя миновать. Течение времени невозможно остановить, а путь *дао* невозможно преградить. Кто понял *дао*, тот следует естественности, а кто не понял *дао*, тот ее нарушает».¹²

Чжуан-цзы подтверждает сообщение Сыма Цяня о том, что Конфуций сравнивал Лао-цзы с драконом. После первого свидания с Лао-цзы Конфуций три дня молчал. Ученики его спросили: «Учитель, какие возражения вы выдвигали Лао-цзы». На это Конфуций ответил, что он ныне «встретив Лао-цзы, будто увидел дракона, который то становится видимым существом, то превращается в туман. Он умеет парить в облаках и дышать небесными лучами *инь* и *ян*». Далее Конфуций говорит: «Я не только не выдвигал никаких возражений, но и не мог перед ним рта раскрыть».

Чжуан-цзы рассказывает также о встречах учеников Конфуция с Лао-цзы. В частности, упоминает о беседе Цзы Гуна 子貢 с Лао-цзы об управлении страной древними правителями.¹³

Из книги Чжуан-цзы видно, что у Лао-цзы было много учеников. Одному из них, Ян Цзы-цзюю 陽子居¹⁴ Лао-цзы говорил: «Мудрый человек редко проявляет свои способности, а трудится над усовершенствованием своего сердца». Он советовал Ян Цзы-цзюю не заниматься распространением своего учения и не странствовать по государствам. Но ученик не последовал советам учителя и продолжал свои странствования и проповеди. «Однажды Лао-цзы, возвращаясь из государства Цинь в государство Лян 梁,

¹² 莊子, 卷五, 四四頁. (Книга Чжуан-цзы, ч. V, стр. 49).

¹³ Там же, стр. 44.

¹⁴ См. Го Мо-жо, Десять критических статей, сб. I, ч. 2-я, Харбин, 1947, стр. 150) (по утверждению Го Мо-жо, Ян Цзы-цзюю и есть тот самый известный древний китайский материалист Ян Чжу).

вдруг встретил Ян Цзы-цзюя. Лао-цзы был возмущен. Он вздохнул и, подняв голову к небу, сказал: «Прежде я думал, что тебя можно перевоспитать, а теперь вижу, что ты неисправим». Ян Цзы-цзюй молчал». ¹⁵

Один из земляков Конфуция, У Чжи 無趾 также встречался с Лао-цзы. В одной из бесед с Лао-цзы он жаловался на то, «что Конфуций далеко не идеальный человек, но неизвестно, почему держит себя так важно, словно он глубокомыслящий ученый». ¹⁶

Последователь Лао-цзы Гэн Сан-чу 庚桑楚 сообщает, что он «глубоко понимал учение Лао-цзы о дао и жил на севере, в глухих горах. Он любил природу и к нему приезжали люди, стремящиеся к знанию. Но он отказывался принимать проповедников [фальшивой] гуманности», ¹⁷ т. е. конфуцианцев.

Ученик Гэн Сан-чу Нань Юн-чжу 南榮走朱, восхищенный глубокой мудростью своего учителя, с нетерпением ждал встречи с человеком, из учения которого она была почерпнута. Он шел к Лао-цзы в течение семи дней и семи ночей». ¹⁸

В книге Чжуан-цзы упоминается также и о том, что у Лао-цзы учились Цуй Цзюй 崔瞿, Бо Цзюй 栢矩 и многие другие.

Наконец, в ней говорится о смерти Лао-цзы: «Когда умер Лао-цзы, проститься с ним приходил его друг Цин Ши 秦失. Он ушел, горько оплакивая тяжелую утрату». ¹⁹

Приведенные факты не дают никаких оснований для отрицания историчности Лао-цзы и его авторства учения о дао, а также и того, что он встречался с Конфуцием. Можно также предполагать, что древний мудрец не был идеологом-одиночкой и его учение отражало взгляды целого философского течения.

¹⁵ Го Мо-жо. Сб. I, ч. IX, стр. 12.

¹⁶ Там же, ч. II, стр. 35.

¹⁷ Там же, ч. VIII, стр. 1.

¹⁸ Там же, стр. 6.

¹⁹ Там же.

Совершенно неправ был Лян Ци-чао, когда утверждал, что книга «Дао-дэ-цзин» на 80—90 процентов составлена из разных частей книги Чжуан-цзы. Его утверждение противоречит фактам. Во-первых, из самого содержания книги Чжуан-цзы видно, что его учение представляет собой изложение основных положений «Дао-дэ-цзина», а не наоборот,²⁰ во-вторых, в книге Чжуан-цзы имеется прямое указание на то, что автор цитирует слова Лао-цзы, причем в отдельных местах приведенные им изречения мудреца почти совпадают с текстом «Дао-дэ-цзина».²¹

Древняя книга «Хань Фэй-цзы» также подтверждает наше мнение о том, что учение о *дао*, как оно изложено в «Дао-дэ-цзин», принадлежит именно древнему мудрецу Лао-цзы, а не кому-либо другому. Две главы этой книги целиком посвящены учению о *дао*. Одна из них называется «Цзе лао» 解老 («Пояснения к учению Лао-цзы»). В ней приведены цитаты из «Дао-дэ-цзина» и к каждой из них дано толкование автора. Следующая глава носит название «Юй лао» 喻老 («Наглядные примеры в объяснении учения Лао-цзы»). В этой главе Хань Фэй-цзы приводит конкретные факты, подтверждающие правильность того или другого положения в учении Лао-цзы о *дао*.

Суммируя приведенные факты, можно утверждать, что Лао-цзы действительно поучал Конфуция и жил на рубеже VI и V вв. до н. э. Его учение о *дао* уже в V в. до н. э. имело широкое распространение, книга же «Дао-дэ-цзин» есть изложение основных положений мудреца его последователями и толкователями. Причем окончательный текст «Дао-дэ-цзина», дошедший до нас, сложился, очевидно, в середине IV в. до н. э.

²⁰ Данный вопрос является предметом специального исследования. Здесь мы не можем на нем подробно остановиться и ограничиваемся только общими замечаниями.

²¹ В частности, в ч. X книги Чжуан-цзы (стр. 35) воспроизводятся слова из гл. XXVIII «Дао-дэ-цзина»: «老聃曰:知其雄守其雌爲天下谿。知其榮,守其辱爲天下谷。».

Относительно основного содержания «Дао-дэ-цзина» абсолютное большинство современных китайских ученых в один голос утверждает, что *дао* означает естественный закон природы и что оно лишено какой бы то ни было божественной сущности. Совершенно правильно отметил Го Мо-жо, что величайшее открытие Лао-цзы состоит в том, что он отбросил существовавшее в то время представление о небе как божественном существе — властителе земной жизни.²²

Профессор Фын Ю-лань пишет: «В древности небо понималось как сознательное существо, управляющее миром. Конфуций придерживался этой же точки зрения. Мо Ди также соглашался с ней... Учение Лао-цзы упразднило идеалистическое понимание неба».²³

Понятие *дао* настолько ясно трактуется в тексте древнего памятника, что только самые махровые реакционные мистики, не боящиеся поставить себя в глупое положение, могут приписывать *дао* духовное начало. Именно по этой простой причине даже гоминдановские профессора не решаются отрицать атеистический и материалистический характер философского учения «Дао-дэ-цзина». Например «ученый» агент американского империализма и лакей гоминдановской реакции Ху Ши был вынужден признать, что *дао* у Лао-цзы является естественным законом природы, который противопоставляется очень распространенному в древнем Китае мнению о небе, как существе, обладающем волей.²⁴

Необходимо отметить, что признание реакционными профессорами *дао* Лао-цзы как естественного закона природы ни в какой мере не означает раскрытие сущности материалистического учения «Дао-дэ-цзина». Такую задачу они себе никогда не ставили. Наоборот, они всячески запутывали этот вопрос. Более того, эти «ученые» мошенники пытались под маской лжематериалистического толкования

²² Го Мо-жо. Бронзовый век, стр. 30.

²³ Фын Ю-лань. История китайской философии, стр. 218.

²⁴ Ху Ши. Очерк истории китайской философии, стр. 54—57.

«Дао-дэ-цзина» выхолостить все рациональное и прогрессивное из учения древнего мудреца, всячески раздувая или восхваляя его реакционные элементы. Именно они своими извращениями подготовили соответствующую почву для дальнейшей фальсификации учения Лао-цзы такими махровыми реакционерами, как Цзань Тай-и, Чэнь Ли-фу и другие, которые стремились подменить учение философа-материалиста буддийской мистикой²⁵ и это объединенное даосско-буддийское учение использовать для духовного порабощения китайского народа.

Касаясь вопроса о социально-этическом учении Лао-цзы, следует особенно остановиться на деятельности Ху Ши. После университетского обучения в США, по возвращении на родину, Ху Ши стал профессором пекинского университета и усиленно распространял реакционные идеи американского прагматизма. В 1918 г. в пекинский университет приехал Дьюи и наряду с чтением лекций, нужно полагать, давал инструкции своему воспитаннику. Вслед за этим, в начале 1919 г., вышла в свет известная книга Ху Ши «Очерк истории китайской философии», являющаяся типичным образцом пропаганды прагматизма в Китае. Автор этой книги выбирает из древней истории китайской философии все, что может быть полезным, и выкидывает все, что не нужно для философии прагматизма. Так же подходит Ху Ши и к учению Лао-цзы. Для того, чтобы «заработать» дешевую популярность и замаскировать свое служение американскому империализму, Ху Ши привел в своей книге ряд высказываний из «Дао-дэ-цзина», содержащих критику общественно-политического строя древнего Китая. Он даже пытался представить Лао-цзы «революционером».²⁶ Вместе с тем, без всякого анализа и объяснения он приводит изре-

²⁵ 五十年來的中國, 一六三頁, 民國三十四年重慶。(Китай за 50 лет, Чунцин, 1945, стр. 163) и 陳立夫, 唯牛論, 七五一七六頁, 民國二十五年, 南京。(Чэнь Ли-фу. Вэй шен-лунь. Нанкин, 1936, стр. 72—76).

²⁶ Ху Ши. Очерк истории китайской философии, стр. 50.

чения Лао-цзы «о недеянии», об его отрицательном отношении к культурным достижениям общества и ряд других положений, что послужило источником для различного рода извращений и фальсификации учения древнего мудреца.

Воспользовавшись услугами Ху Ши и ему подобных «ученых», Дай Цзи-тао, прожженный фальсификатор сунятсенизма, еще в 1925 г. пытался облить грязью древнее учение «Дао-дэ-цзина», очернить его автора. Он всеми силами старался приклеить Лао-цзы ярлык «виновника общественного застоя». По мнению Дай Цзи-тао, Лао-цзы, выступая против социально-политического строя своей эпохи, «задерживал государственное развитие Китая и прогресс его национальной культуры»,²⁷ ибо творцами истории и прогресса, согласно представлению этого идеолога гоминдановской реакции, являются те, которые стоят у власти, охраняющей интересы эксплуататорских классов. Кто им мешает властвовать, тот задерживает историческое развитие и культурный прогресс Китая. Такова схоластическая логика гоминдановского фальсификатора истории. Он пришел в бешенство от того, что древний мудрец Лао-цзы страстно защищал интересы народа, действительного творца исторического прогресса, и клеймил угнетателей народа, называя их «людьми разбоя и бахвальства».

Грязное дело Дай Цзи-тао, фальсификатора философского и этического учения «Дао-дэ-цзина», продолжал последователь Ницше Ли Ши-чэнь. В своей книге «Десять лекций по китайской философии», излагая на протяжении 40 страниц учение о *дао*, он умышленно ничего не говорит об осуждении Лао-цзы социального зла древнего общества, хотя это имеет огромное значение для характеристики мировоззрения философа. Это ему было нужно лишь для того, чтобы сделать следующий вывод: «Философия даосов, несмотря на ее положительные черты, в современную эпоху, эпоху ожесточенной борьбы, должна быть отброшена, так

²⁷ 戴季陶, 孫文主義哲學基礎, 五一頁, 民國十四年. (Дай Цзи-тао. Философская основа сунятсенизма, 1925, стр. 51).

как она своей теорией недеяния и пассивности оказывает весьма отрицательное влияние на китайцев».²⁸ Таким образом, профессор Ли Ши-чэнь, критикуя недостатки «Дао-дэ-цзина», совершенно отбрасывает философское учение Лао-цзы со всеми его рациональными и положительными чертами.

Другие реакционные «философы» не только игнорируют взгляды Лао-цзы на социальный строй и общественные бедствия древнего Китая, но и расхваливают все недостатки в учении Лао-цзы. Изречения мудреца об устранении страстей и ограничении желаний человека, об отрицании им необходимости распространения знания в народе и т. д. изложены ими в духе реакционной философии гоминдана Вэй-шэнь-лунь.²⁹ Раздувая отрицательные черты в учении Лао-цзы, они старались использовать эти недостатки для доказательства явно фашистской теории о том, что «цивилизация варварства является самой долговечной». Подобного рода выдумка якобы соответствует «идеальному обществу у Лао-цзы».

Научную, объективную характеристику философии «Дао-дэ-цзина» может дать лишь всестороннее раскрытие ее содержания, ее системы в целом, показ ее рационального зерна. К сожалению, и сторонники прогрессивного движения в Китае часто сбиваются на ложные позиции. Например, в книге «Краткий очерк истории Китая» под редакцией Фань Вэнь-лани, изданной в 1949 г. в демократическом Китае, учение Лао-цзы рассматривается как крайне реакционная теория, а его автор — «величайший авантюрист». Это лишь показывает, что в Китае история философии и истории родной страны еще очень мало изучены.

²⁸ Ли Ши-чэнь. Десять лекций по китайской философии, стр. 160.

²⁹ Вэй-шэнь-лунь — официальная философия гоминдановской реакции, соединяющая древнее конфуцианство с современным фашизмом (см. статью «Философия жизни — идеологическое оружие империалистической реакции в Китае», «Вопросы философии», № 1, 1948).



ГЛАВА III

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР УЧЕНИЯ О ДАО

«Касаясь материалистического взгляда древнего философа — Гераклита, по которому «мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим», — Ленин говорит: «очень хорошее изложение начал диалектического материализма».¹

Это замечательное высказывание о греческом философе-материалисте в известной мере может характеризовать и учение древнего китайского философа Лао-цзы, изложенное в «Дао-дэ-цзине». Согласно учению этого мудреца, все вещи состоят из мельчайших материальных частиц — ци. Мир в его представлении естественен, вечен, не создан богом и не управляется «небесной волею». Мир находится в постоянном движении и изменении и подчинен единому закону *дао*, закону необходимости самой природы.

Одна из основных черт учения заключается в том, что Лао-цзы требует понимания природы такой, какой она существует в действительности.

«Материалистическое мировоззрение означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений».²

Таким образом, философию «Дао-дэ-цзина» следует рассматривать как материалистическое учение.

¹ История ВКП(б). Краткий курс, стр. 106.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 651.

Основная философская идея «Дао-дэ-цзина» состоит в том, что реальный мир и жизнь людей не управляются ни «волей неба», ни богом, а протекают по определенному естественному пути—*дао* 道. Но это не обычный путь. У Лао-цзы *дао* отличается от обычного пути тем, что оно недоступно нашим органам чувств.

Самое слово *дао* графически обозначается иероглифом, который состоит из двух частей—首 (голова) и 走 (итти). Их соединение дает понятие: «главное направление ходьбы» или «путь». В дальнейшем развитии языка слово *дао* приобретает все большее количество значений. В древней книге «Цзо-чжуань» (左傳) оно употребляется в смысле 通 «сообщение», «линия движения», а в книге «Ли-цзи» (禮記) отождествляется со словом «исход» (由), «начало» (從). «Начало», «путь» и «линия движения» из внешнего мира постепенно входят в область человеческой жизни. Теперь *дао* уже означает не только «путь», по которому ходит человек, но и путь его жизни. Этот путь—определенное направление, которому должен следовать каждый человек. Иначе говоря, слово *дао* из его первоначального смысла «путь» постепенно превратилось в понятие «этическая норма». Именно на этой основе возникло слово «дао-дэ» 道德 («добродетель», «нравственность»).

Более того, *дао* проникает и в область человеческого мышления. *Дао* из «пути» в обычном понимании через «жизненный путь» человека постепенно становится и «определенным путем» в суждении человека—дао-ли 道理 (аргумент, мотив). Слово «дао-ли» означает «резон», «логичность», «логику». Та или иная обоснованная мысль в китайском языке обычно характеризуется как мысль, «имеющая логику»—«Ю-дао-ли» 有道理.

Кроме того, слово *дао* имеет еще и другие значения, например, «говорить», «правило», «способ», «округ» и т. д. Для нас важно отметить, что слово *дао* не только означает «путь», но и этическую норму, а также закон мышления—логику.

В философии и религии *дао* соединяется со словом «небо» (тянь), в результате чего образуется понятие «небесный

путь» (тянь-дао 天 道). Однако этот «небесный путь» разные философы понимают по-разному. У материалистов он означает «закон природы», а у идеалистов-мистиков — «воля неба». Таким образом, понятие *дао*, подобно греческому логосу, становится одним из узловых пунктов, где расходятся два лагеря в философии — материалисты и идеалисты. Лао-цзы первый из древних мудрецов дал всестороннее обоснование *дао* как философской категории. *Дао* для него — это закон природы, человеческого общества и мышления. В философии Лао-цзы *дао* означает вездесущий невидимый путь, неотделимый от материального мира, который управляет всеми вещами.

«Смотрю на него и не вижу, — говорится в «Дао-дэ-цзин» — а поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, а поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, потому называю его мельчайшим» (XIV).

Невидимое *дао* само по себе не существует и постоянно находится среди хаоса вещей. Оно, «находясь в мире, похоже на горные ручьи, которые текут к рекам и морям» (XXXII). *Дао* — это «глубокая [основа] всех вещей» (LXII). Оно — внутренняя сущность материального мира, невидимое начало. *Дао* — это «небытие» в том смысле, что оно неосознаемое. Но это «небытие» реально существует и его существование немислимо без бытия материальных вещей. Бытие и небытие, согласно учению Лао-цзы, всегда находятся в неразрывном единстве и взаимодействии. Их единство и взаимодействие составляют основу существования и источник самодвижения вещей. Объясняя свою мысль о единстве бытия и небытия, мудрец писал, что «из глины делают сосуды, а употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, а пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот что значит полезность бытия и пригодность небытия» (XI). Без пустоты сосуд перестает быть сосудом, а без дверей и окон дом становится негодным.

Таким образом, в философском учении «Дао-дэ-цзина» бытие и небытие — одно без другого не существуют.

«Великое *дао* растекается повсюду, — читаем мы в «Дао-дэ-цзине». — Оно может быть направо и налево» (XXXIV). Как налево, так и направо оно не знает своего предела. Касаясь вопроса о бесконечности *дао*, Лао-цзы говорил, что оно может быть названо «великим». Но этого мало. *Дао* еще является «преходящим», «далеким», «возвращающимся» (XXV). Смысл всех этих понятий состоит в том, что *дао* бесконечно в пространстве. Вместе с тем оно бесконечно и во времени. Оно «бесконечно как существование и действует без усилия» (VI).

Это бесконечное и невидимое *дао*, подобно воде, проникает везде и всюду. Оно побеждает все «твердое» и «крепкое», и на свете нет ему равного по своему могуществу. На своем пути оно сметает все препятствия. Горе тому, кто попытается противопоставить себя великому *дао*. «Кто, заменяя великого мастера, рубит (топором) — повредит свою руку» (LXXIV). «Естественное *дао* не борется, но умеет побеждать. Оно не говорит, но умеет отвечать. Оно само приходит. Оно спокойно и умеет управлять [вещами]. Сеть природы редка, но она ничего не пропускает» (LXXIII).

Законам *дао* подчинены все вещи и существа. «Человек следует земле. Земля следует небу. Небо следует *дао*, а *дао* следует естественности» (XXV).

Дао существует вечно. «Оно предшествует предку явлений» (IV) и следует только своему естеству. Оно не только не подчинено «небесной воле», но устраняет всякое вмешательство сверхестественных сил. «Если люди вступают в поднебесную путем *дао*, то духи умерших не творят чудеса. Не только духи умерших не будут творить чудеса. Они также перестанут вредить людям» (LX).

Известный комментатор «Дао-дэ-цзина» Ван Би, говоря о содержании данной главы, писал: «То, что дух не вредит [людям], означает естественность [вещей]. Когда вещи следуют естественности, духу уже нечего [к ним] прибавлять. Когда дух ничего не прибавляет, дух перестает быть духом».

Природа у Лао-цзы лишена всякой божественной сущности. «Небо и земля не обладают гуманностью, и они отно-

сятся ко всем существам как к траве и животным» (V). Комментируя данную главу, Ван Би писал, что трава растет не потому, что она предназначена для корма животных, а животные не для того, чтобы доставлять человеку мясо. Не существует сверхъестественных сил, направляющих жизнь природы, благодаря чему все существа живут сами по себе.

Некоторые западноевропейские философы и синологи совершенно напрасно пытаются отождествлять *дао* то с богом, то с идеями Платона, то с логосом неоплатоников, то с разумом или сознанием. Из приведенных цитат ясно видно, что *дао* у Лао-цзы не только не имеет ничего общего с каким бы то ни было божественным началом, но и не остается места сверхъестественным силам. *Дао* не нуждается в божественном сотворении. Оно само себе причина. В этом смысле *дао* Лао-цзы тождественно с богом Спинозы. Оно, подобно субстанции Спинозы, безначально и бесконечно как в пространстве, так и во времени.³

Изучение «Дао-дэ-цзина» убеждает нас в том, что все учение Лао-цзы проникнуто идеей объективного закона природы и естественного хода изменения вещей. В XXXII главе мы читаем «*Дао* вечно и не имеет имени. Хотя оно существо маленькое», т. е. неосязаемое, «но в мире никто его не может себе подчинить. Если знать и государи могут его соблюдать, то все существа сами становятся спокойными. Тогда небо и земля сольются в гармонии, наступит счастье и благополучие, а народ без приказа успокоится».

Дао является не только той неумолимой силой, которой подчинены все существа, «оно кажется праотцом всех вещей» (IV), их «глубочайшим началом», «корнем неба и земли» (VI). *Дао* — это «мать всех вещей» (I).

Каким образом *дао* «рождает» вещи? Как происходит процесс возникновения вещей? На этот вопрос мы находим сжатый и не ясный ответ в XLII главе «Дао-дэ-цзина».

³ Отмечая некоторые общие черты между *дао* Лао-цзы и богом Спинозы, мы не имеем намерения отождествлять учения мыслителей двух совершенно различных эпох. Учение древнего китайского мудреца как по форме, так и по содержанию не может быть поставлено в одном ряду с философией Спинозы — мыслителя европейской буржуазии XVII в.

В ней говорится: «*Дао* рождает одно, одно рождает два, два рождают три, а три — все существа».

Попытаемся найти объяснение данному изречению из «*Дао-дэ-цзина*».

В учении Лао-цзы *дао* означает не только естественный закон объективного мира, но и материальную субстанцию вещей. *Дао* у Лао-цзы, как правильно отметил один из русских ученых, это одновременно путь и путник, т. е. закон (*дао*) и его материальная основа существуют неразрывно.⁴ Древний философ учил, что *дао* присутствует во всех вещах, а последние состоят из материальных частиц *ци* (воздуха, эфира). Он утверждал, что *дао* это «вещь в хаосе возникающая», оно — «великое начало», «мать всех вещей». В то время, когда еще не было «неба и земли», *дао* представляло постоянно изменяющееся скопление туманных и неопределенных частиц *ци*. Объясняя происхождение «неба и земли», один из древних комментаторов «книги перемен» («*и-цзин*») писал, что «*дао*, находящееся в великом начале, есть неразделенное *ци*».⁵ Из массы невидимых материальных частиц этого *ци* образовался хаос. По всей вероятности, этот хаос и есть «одно» у Лао-цзы, которое первым «родилось» из *дао*.

Согласно представлениям древних китайских мыслителей, в мире существуют неразделимые друг от друга противоположные силы *инь* («тьма», «женское», «отрицательное») и *ян* («свет», «мужское», «положительное»). Они являются творческим началом в изменении и развитии всех вещей. Эти силы свойственны и хаосу. Благодаря им хаос распадается на две части, на массу положительных частиц — *ян-ци* и массу отрицательных частиц — *инь-ци*. Повидимому *ян-ци* и *инь-ци* и есть «два», о котором говорится в «*Дао-дэ-цзине*».

Древние авторы «книги перемен» утверждали, что в первоначальном хаосе мельчайшие частицы *ци* существуют в беспорядочном, разряженном состоянии, в виде бесфор-

⁴ С. Г л а г о л е в. Религия Китая. М., 1904, стр. 34.

⁵ «*И-цзин*». Шанхай, 1936, стр. 93.

менного тумана. В дальнейшем, благодаря законам *дао*, законам вечного движения и изменения вещей, в бесформенном тумане хаоса начинается процесс сгущения *ци*. В процессе сгущения легкие частицы *ян-ци* поднимаются вверх, а тяжелые *инь-ци* падают вниз. Последователь Лао-цзы, крупнейший материалист древнего Китая Ван Чун писал, что когда туманная масса *ци* разделилась, то из ее «чистых частиц образовалось небо, а из мутных частиц — земля». После возникновения неба и земли, как носители положительных и отрицательных *ци*, постоянно находятся в состоянии взаимодействия и излучают содержащиеся в них *ци*. Небо излучает положительные частицы туманной массы — *ян-ци*, а земля — отрицательные частицы *инь-ци*. В результате их взаимодействия на земле возникла жизнь, появился человек.

Многие древние китайские философы рассматривали человека как часть природы и постоянно связывали его с небом и землей. Они считали, что небо, земля и человек являются создателями вещей. Небо с его солнцем согревает землю. Для земной жизни оно дает влагу в виде дождей. Получая от неба все благо, земля становится источником жизни, на ней появляются растения и животные. Последователь Лао-цзы, философ Чжуан-цзы утверждал, что как животные, так и человек произошли от мельчайших существ — *ци*, которые, погрузившись в воду, превратились в рыб, а попадая на рубеж воды и суши становились земноводными. Они являются общим предком для птиц, животных и людей.⁶ Но человек отличается от животных тем, как утверждал древний материалист Ян Чжу, что он умнее всех других и умеет создавать необходимые для себя вещи. В этом смысле человек является помощником неба и земли, т. е. природы и одним из создателей вещей. Поэтому не случайно троица — «небо, земля и человек» — часто встречается в древних памятниках. Книга «Дао-дэ-цзин» также ставит человека наряду с «небом и землей». В одном случае говорится о том, что мудрый человек должен

⁶ «Чжуан-цзы», VI.

подражать «небу и земле», которые существуют не для себя (VII). В другом высказывается та мысль, что то, что не сможет сделать небо и земля, не может сделать и человек (XXIII). В третьем мы читаем: «Человек следует земле. Земля следует небу. Небо следует *дао*, а *дао* следует естественности» (XXV). Приведенные высказывания дают основание предполагать, что небо, земля и человек представляют ту троицу, от которой, по мнению Лао-цзы, возникли все вещи.

Суммируя вышеизложенное, можно сделать следующий вывод. Первоначальная форма существования *дао* есть туманная масса мельчайших материальных частиц *ци*, образующих хаос. Затем, благодаря сгущению положительных и отрицательных частиц — *ян-ци* и *инь-ци* — на двух полюсах из хаоса образовались небо и земля. Последние в своем взаимодействии выделяют соответствующие *ци*. Путем соединения небесных и земных *ци* появилась жизнь, появился человек, возникли все вещи на земле. Такова, исходя из древнего учения о *дао*, общая картина возникновения мира. Именно в таком смысле, на наш взгляд, следует понимать утверждение Лао-цзы о том, что «*дао* рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три — все существа».

В главе X «Дао-дэ-цзин» сказано: «в мире все вещи рождаются в бытии, бытие рождается в небытии». Многие западные буржуазные ученые, искажая понятие «небытие» у Лао-цзы, пытались использовать данное положение для того, чтобы превратить философа-атеиста в идеалиста и религиозного мистика. Они отождествляли «небытие» у Лао-цзы с «ничто» у Гегеля с тем, чтобы выхолостить материалистическое содержание из древнего философского учения о *дао*. Подобный жульнический прием может обмануть только простака в науке и слепого поклонника западной буржуазной культуры.

На самом деле, в книге «Дао-дэ-цзин» вы не найдете ни одного высказывания, которое отрицало бы существование объективного мира. Наоборот, вся книга говорит о том, что окружающий нас мир реально существует и изменяется по присущим ему естественным законам, т. е. *дао*. *Дао* озна-

чает естественность самих вещей, а не чистое небытие, как это хотели представить буржуазные фальсификаторы. Чистого небытия у древнего философа Лао-цзы нет. Небытие у него — это один из моментов самодвижения вещей. Никакая вещь не может возникнуть из самой себя, из собственного бытия. Она всегда рождается из своего не бы т и я, из бытия другой вещи. Это происходит потому, что в мире все движется, изменяется и все «ветхое сменяется новым» (XXII).

В постоянно изменяющемся мире вещей «бытие и небытие порождают друг друга, .. предыдущее и последующее следуют друг за другом» (II). Из этого положения явствует, что древний философ рассматривал бытие и небытие как «предыдущее» и «последующее» в процессе исчезновения старого и возникновения нового. Бытие у него — это бытие данной вещи, которая возникла из своего небытия, из своего «предыдущего». Небытие — это небытие данной вещи, бытие другого, бытие «предыдущего», которое породило «последующее».

В «Дао-дэ-цзине» понятия «бытие» и «небытие» употребляются еще для пояснения соотношения между вещами и их естественным законом *дао*. И в данном случае небытие ни в какой мере не означает «ничто». Оно означает только трудно уловимое невидимое *дао*, естественный закон присущий всем вещам. Оно не «чистая пустота», а реально существует и неотделимо от мира вещей, от его материального бытия. Только его нельзя увидеть, осязать. Хотя *дао* «неясное» и «туманное», но «в нем заключены образы». Хотя это *дао* «бездонное», но в нем имеются «семена». «Его семена совершенно достоверны, и в них заключена истина» (XXI).

Небытие у Лао-цзы, в одном случае, означает бытие другого, бытие «предыдущего», а в другом — присущий всем вещам неосязаемый естественный закон.

Попытка западных буржуазных ученых, вроде Ремюза, Планкнера, Форке и им подобных, отождествлять дао Лао-цзы то с «ничто» у Гегеля, то с разумом или божеством, представляет грубую фальсификацию. Они стремились

превратить философа-атеиста в идеалиста-богоискателя для того, чтобы зачеркнуть древний исток китайского материализма и мистифицировать историю идеологии и культуры великого китайского народа.

Дао Лао-цзы ничего общего не имеет с каким бы то ни было духовным началом. Наоборот, оно представляет естественность самих вещей — антипод вымышленному мистиками божеству, устраняет всякое вмешательство «небесной воли» в земную жизнь как природы, так и людей. Прав был покойный А. А. Петров, замечательный советский китаевед-философ, который разоблачил антинаучную трактовку западных буржуазных ученых в вопросе о философском учении Лао-цзы.

На основе всестороннего исследования «Дао-дэ-цзина» и многочисленных комментариев древнего памятника А. А. Петров пришел к следующему выводу: «Исходя из определений *дао* как естественного закона вселенной и учитывая вполне рациональную его трактовку как у некоторых старых китайских мыслителей, так и в новой китайской науке, мы имеем основание подвергнуть сомнению общераспространенную точку зрения об идеалистическом характере древнего даосизма и заключить о материалистическом содержании категории *дао* в ее истоках, в ее древнейшей форме».⁷

Наивное материалистическое учение Лао-цзы глубоко проникнуто стихийным диалектическим мышлением.

У Лао-цзы, как у древних греков, мир представляет собой картину «... бесконечного сплетения соединений и взаимодействий, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все представляется движущимся, изменяющимся, возникающим и исчезающим».⁸

В «Дао-дэ-цзине» говорится, что в мире «одни существа идут, другие следуют за ними; одни расцветают, другие высыхают; одни укрепляются, другие слабеют; одни соз-

⁷ А. А. Петров. Очерк китайской философии, сборник статей «Китай». М.—Л., 1940, стр. 251—252.

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 20.

даются, другие разрушаются» (XXIX). В мире все течет и все изменяется. «Быстрый ветер не продолжается все утро, сильный дождь не продержится весь день» (XXIX). В силу своего внутреннего закона *дао*, все вещи в процессе своего развития необходимо переходят в свою противоположность. «Неполное становится полным; кривое становится прямым; пустое становится наполненным, ветхое сменяется новым» (XXII). Все это есть закон самой жизни, ибо «противоположность есть действие *дао*» (XL), действие самой природы вещей.

Согласно учению Лао-цзы, естественный закон перехода одной противоположности в другую свойственен и общественной жизни людей. Стремление человека, например, часто переходит в свою противоположность. «Кто многое сберегает, — говорится в «Дао-дэ-цзине», — тот понесет большие потери. Кто много накапливает, тот потерпит большие убытки» (XLIV), ибо никто не в силах охранять зал, который «наполнен золотом и яшмой» (IX). Из этого древний философ делает практический вывод, что, следуя естественности самой жизни, человек в своих поступках должен соблюдать меру и учитывать реальные возможности. Его «дело должно соответствовать возможностям и его действие должно соответствовать времени» (VIII). Без учета возможностей, без учета конкретных условий человек не может осуществить свое желание. Если же он все же при этих условиях пытается осуществить свою цель, то это неизбежно приводит к нарушению объективно существующей меры, к провалу всего дела. «Нет большего несчастья, чем незнание границы своей страсти, и нет большей опасности, чем стремление к приобретению (богатств)» (XLVI). Учет возможностей означает соблюдение меры, а «кто знает меру, у того не будет неудачи. Кто знает предел, у того не будет опасности» (XLIV).

Наивное диалектическое мышление Лао-цзы ярко обнаруживается и в его трактовке вопроса о поведении мудреца как вождя народа. По мнению философа, мудрец может стать вождем народа только в том случае, если он сам себя не восхваляет, а честно и преданно служит народу. Его

трудолюбие и скромность создают ему славу. «Он не выставляет себя на свет, поэтому блестит; он не говорит о себе, поэтому он славен, он не прославляет себя, поэтому он заслужен; он не возвышает себя, поэтому он является старшим среди других» (XXII). Мудрец осуществляет свои личные интересы путем пренебрежения к ним, путем самоотверженного служения народу. «Он пренебрегает своей жизнью, тем самым его жизнь сохраняется» (VII). Благополучие мудреца зависит от благополучия всего народа. Когда мудрец не стоит над народом, тогда он приобретает непобедимую силу. «Когда народ не боится могущественных, тогда приходит могущество» (LXXII).

Одним из естественных законов *дао* является то, что жизнь и смерть следуют друг за другом. В человеческом обществе, по мнению Лао-цзы, одна третья людей идет к естественному расцвету своей жизни, другая треть — к естественной смерти, а еще одна треть людей умирает преждевременно от того, что они, нарушая естественность самой жизни — закон *дао*, делают то, что не в их силах. Человек может нормально прожить свою жизнь только в том случае, если он не делает того, чего он не может сделать, и соблюдает естественное течение жизни, т. е. более спокойно относится к своей жизни. Философ утверждал, что если человек безразлично относится к своей жизни, «пренебрегает ею», тем самым он «ценит свою жизнь» (LXXV). Жадность к приобретению богатств, жестокость к людям ради корыстных интересов, трусость и боязнь за собственное благополучие — все это приводит к преждевременной гибели. Естественная жизнь человека оберегается путем пренебрежения к ней — такова наивная диалектическая мысль Лао-цзы в вопросе о жизни и смерти.

Жизнь и смерть, нарождающееся новое и умирающее старое суть две стороны одного и того же процесса развития закона *дао* — закона естественности самых вещей. Но в этом процессе, как учил Лао-цзы, жизнь всегда побеждает смерть, новое побеждает старое. Нарождающееся новое, пусть в данный момент еще является слабым, оно преодолевает все препятствия на своем пути, ибо «в мире самые сла-

бые побеждают самых сильных» (XLIII). Нежное и слабое в нарождающемся новом есть признак его жизненной силы, а твердое и крепкое в отживающем свой век старом — признак приближающейся гибели последнего. Человек при рождении нежен и слаб, а после смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежны и слабы, а при гибели тверды и крепки. Твердое и крепкое — это то, что погибает, а нежное и слабое есть то, что начинает жить» (LXXVI). Жизнь — это всепобеждающая сила самой действительности, сила естественности самых вещей.

Жизнь и смерть, возникновение и исчезновение, сменяются друг другом, укрепление и ослабление, созидание и разрушение следуют друг за другом, и в мире нет ничего постоянного и неизменного.

В основе всякого изменения лежат противоречия и противоречивые тенденции.

«Когда все люди узнают, что красивое является красивым, тогда появляется и безобразное. Когда все узнают, что добро является добром, тогда возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно оформляются, высокое и низкое друг к другу склоняются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом» (II).

Согласно учению Лао-цзы, все это происходит естественным путем и не допускает внешнего вмешательства. Кто пытается изменить естественный процесс вещей, подчинить его своим личным интересам, тот неизбежно потерпит неудачу, ибо действие человека, нарушающее объективный закон *дао*, всегда вызывает нежелательные для себя результаты. Мир подобен «таинственному сосуду, к которому нельзя прикоснуться» (XXIX). «То, что сжимают — расширяется. То, что ослабляют — укрепляется. То, что уничтожают — возрождается... Мягкое преодолевает твердое, слабые побеждают сильных» (XXXVI).

Согласно учению Лао-цзы, человек не в силах изменить естественный процесс вещей, так как он сам является частью

объективного мира и подчинен его законам. «Кто поднялся на цыпочках, не может долго стоять. Кто делает большие шаги, не может долго идти» (XXIV).

Весь мир состоит из противоречий, и любой процесс в нем противоречив. Человек должен стоять в стороне от этих противоречий и наблюдать естественный ход изменения вещей. Таков вывод из наивной диалектики философского учения «Дао-дэ-цзина».

Все течет, все изменяется, но основой изменения у Лао-цзы является единство, а не борьба противоположностей. Для него «покой есть главное в движении» (XXVI). Без единства невозможно существование. «Благодаря единству, небо стало чистым, земля — незыблемой, дух — чутким, долина — цветущей и начали рождаться все существа. Благодаря единству, знать и государи становятся образцом в мире... Если небо не чисто, оно разрушается; если земля зыбка, она раскалывается; если дух не чуток, он исчезает; если долины не цветут, они превращаются в пустыню; если вещи не рождаются, они исчезают; если знать и государи не являются примером благородства, они будут свергнуты. Незнатные являются основой для знатных, а низкое — основанием для высокого» (XXXIX). Лао-цзы, обнаружив противоречия в объективном мире, пытался ослабить их, помешать их обострению и с этой целью абсолютизировал «единство» как основу всего сущего. В силу исторических условий древнего Китая он не понимал, что природа и общество развиваются по восходящей линии и что движущей силой в их развитии является борьба противоположностей, преодоление противоречий самой действительности. Абсолютизирование единства у Лао-цзы, несомненно, является философской основой его реакционной идеи отрицания необходимости борьбы и проповеди возврата к первобытной общинной жизни. Это было исходным пунктом отхода Лао-цзы от своих материалистических позиций, ибо абсолютизирование единства есть попытка отрыва абстрактного от конкретного, скатывание к идеализму.

Согласно учению Лао-цзы, единство является основой каждого процесса как в природе, так и в обществе. Вместе

с тем оно является методологической основой философского учения и социально-этических взглядов «Дао-дэ-цзина». На учении о единстве построена теория познания у Лао-цзы. Задача познания человека состоит в том, чтобы в хаотическом и противоречивом мире явлений найти то единство, которое лежит в его основе. А найти его возможно только путем отвлечения от конкретных явлений и сведения их к единству *дао*.

«*Дао* — пусто, но действуя, оно кажется неисчерпаемым». Оно «кажется праотцем всех вещей». *Дао* присутствует везде и всюду. Но его нельзя увидеть, услышать или осязать. Его можно найти только в том случае, если человек мысленно освободит его от хаоса вещей. «Если притупить его пронизательность, освободить его от хаотичности, умирить его блеск, уподобить его пылинке, то оно будет казаться ясно существующим» (IV).

Дао — это основа и сущность мира явлений, а не сами явления. Оно скрыто от нас. Человек может постигнуть *дао* только в том случае, если он не ограничивается созерцанием внешних явлений, а приходит к познанию их сущности. *Дао* — это «форма без форм, образ без предмета», его называют «неясным и туманным». «Встречаюсь с ним, не вижу лица его, следую за ним, не вижу спины его» (XIV). Единственный путь познания — это рациональное углубление единства *дао*, освобождение его от хаотического мира явлений. Таким образом, в процессе познания, с точки зрения Лао-цзы, опыт человека не имеет существенного значения. В «Дао-дэ-цзине» говорится, что «по себе можно познать других; по одной семье можно познать другие; по одной деревне можно познать остальные; по одному царству можно познать другие; по одной стране можно познать весь мир» (LIV). Более того, Лао-цзы считал, что эмпирическое познание заслоняет ум человека. В «Дао-дэ-цзине» мы читаем: «Не выходя из дверей, мудрец познает мир. Не выглядывая из окна, он видит естественное *дао*. Чем дальше он идет, тем меньше познает» (XLVII).

Таким образом, познание у Лао-цзы исходит из единства и постоянства *дао*. В теории познания древнего философа

снова обнаруживается его стремление уйти от изучения и разрешения конкретных противоречий живой жизни, его пассивное созерцательное отношение к окружающей действительности.

Согласно учению Лао-цзы, знание единства и постоянства является основой практической деятельности просвещенного человека. «Доведу пустоту [своего сердца] до конца — сохраню полный покой, и тогда все вещи сами будут расти, я буду ждать их возвращения. Все вещи расцветают и возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, покой называется возвращением к жизни. Возвращение к жизни называется постоянством. Знание постоянства называется просвещением, а незнание постоянства совершает зло. Знающий постоянство становится мудрым, мудрый становится справедливым, а кто справедлив — становится государем. Государь следует небу, небо следует *дао*, а *дао* вечно. До конца жизни у такого государя не будет опасности» (XVI).

Итак, все вещи совершают свой круг развития. Они в своем росте возвращаются к своему началу, к своему небытию и через небытие снова возвращаются к жизни, к бытию другого. Этот процесс изменения вещей естественен и вечен, подобно тому, как вечно само *дао*. Человек не должен вмешиваться в этот процесс. Он должен соблюдать постоянство *дао*, которое содержит в себе единство бытия и небытия. Иначе говоря, в процессе познания человек, в первую очередь, должен знать и хранить как зеницу ока единство в многообразной действительности и постоянство в движении. Без этого условия, по мнению Лао-цзы, невозможно человеческое познание.

Познанию единства *дао*, как сущности мира, посвящена первая глава «Дао-дэ-цзина», которая содержит в себе глубокий философский смысл. «*Дао*, которое может быть выражено словами, — говорится в ней, — не есть постоянное *дао*... Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей. Поэтому, кто свободен от страстей, видит его [*дао*] чудесную [тайну], а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме. Оба они одного и того

же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшим. От одного глубочайшего к другому — дверь ко всему чудесному».

Дао скрыто от нас. Оно абсолютно и недоступно нашим органам чувств. Его нельзя выразить обычными словами. То *дао*, которое может быть выражено словами, есть конечное бытие. То, что бесконечно, абсолютно, незримо — не может иметь своего имени, ибо имя есть обозначение конкретного предмета. Отсюда становится ясным, что *дао*, которое может быть выражено словами, «не есть постоянное *дао*». Все, что непостоянно и преходяще, не есть действительное *дао*, следовательно, оно не является «началом неба и земли». Постоянное *дао* — это сущность мира и основа конечного бытия, а все непостоянное, изменчивое относится к миру явлений. Человек может давать название тому или другому предмету. Но с постоянным *дао* он не может поступить таким же образом, ибо оно неосвязаемо, «бесконечно и не может быть названо» (XIV). Если оно уже носит имя *дао*, то это сделано произвольно. В действительности, оно не годится для обозначения туманного, неясного, неосвязаемого начала. Слово *дао* само по себе не выражает и не может выражать всей своей глубины. Это условное обозначение той основы мира, которая недоступна нашим органам чувств. Лао-цзы говорил, что он не знает имени вещи, совершающейся в хаосе и родившейся прежде неба и земли. Обозначая ее *дао*, произвольно давая ей имя, называет ее «великой». Как известно, она не только велика, но и вездесуща, далека и возвратна. Кроме того, она еще спокойна, пустотна, постоянна, вечна и, не подвергаясь опасности уничтожения, «действует повсюду». Одним словом, она обладает множеством атрибутов. Не только слово *дао*, но и все перечисленные понятия, вместе взятые, не могут выразить всю полноту содержания всеобщей основы мироздания «неба и земли».

Таким образом, говоря о трудности в обозначении *дао*, по существу Лао-цзы впервые в истории китайской философии поставил вопрос об относительном характере человеческого познания закона объективного мира.

В процессе познания человек погружается в тайну чудесного мира. От видимых вещей и явлений он переходит к их сущности, от одной сущности к другой. Но для того, чтобы постоянно усовершенствовать свое познание объективного мира, человек не должен быть привязанным к видимым явлениям многообразной действительности, ибо мир явлений только «притупляет зрение человека». Поэтому познание «чудесной тайны» *дао* доступно только тому, «кто свободен от страстей», а кто имеет страсть к миру вещей — «видит его в конечной форме».

Но конечное и бесконечное, абсолютное и относительное, безыменное и обладающее именем — суть единое, неразрывное целое. Бесконечное и абсолютное *дао*, «не обладающее именем», — это «начало неба и земли», а его конечная форма, как часть целого, «обладающая именем», — «мать всех вещей». Оба они одного и того же происхождения, только с разными названиями. Они вместе образуют «глубочайшее», т. е. бездну мира. Человек должен познать эту глубочайшую тайну. Для того чтобы дойти до этой ступени познания, он должен ухватиться за одно из звеньев в цепи этой тайны, за один из конечных пунктов бесконечной глубины мира, ибо переход от одного глубочайшего к другому — это дверь ко «всему чудесному», к познанию *дао*. Таким образом, мы видим, что у Лао-цзы познанная часть действительности — «глубочайшее из глубочайших» — является ключом к дальнейшему углублению познания объективного мира.

В свете марксистского освещения теории познания у Лао-цзы становится совершенно бесплодной попытка некоторых немецких и прочих агностиков, вроде Штюба и Ценкера, приписать древнему мудрецу «непостижимый принцип разума» и отождествлять его учение с философией Канта.

С формальной точки зрения, утверждение Лао-цзы о том, что мудрец познает, «не выходя из своих дверей», действительно имеет некоторое сходство с кантовским априоризмом. Но суть дела не в этом, а в вопросе о возможности познания объективной действительности. Если у Канта мир — непознаваемая «вещь в себе», то у Лао-цзы познанная часть

дао — «глубочайшее из глубочайших» — является «дверью» ко всему чудесному. Если у Канта между сущностью и явлением существует непроходимая пропасть, то у Лао-цзы они составляют единое целое. Сущность для него — это «мать», а явление ее «дитя». Когда будет постигнута мать, то можно познать и ее детей. «Когда уже известны ее дети, то снова нужно помнить о их матери» (LII). Иначе говоря, явления могут быть поняты только тогда, когда будет познана их сущность.

В теории познания у Лао-цзы большое значение имеет категория *дэ*. *Дао* само по себе, без посредства другого, непознаваемо. Как известно, *дао* у Лао-цзы — это скрытая от нас основа и сущность мира, и познание его возможно только через видимые предметы. «В делах имеется начало, а в вещах находится главное» (Ван Би), и познание «начала» и «главного» осуществляется через «освобождение их от хаотичности», «умерение их блеска», «уподобление их пылинке». В процессе познания, переходя от одной ступени к другой, человек находит постоянное, неизменное нечто, лежащее в основе конкретных вещей и явлений. Это постоянное нечто у Лао-цзы называется *дэ*, через которое обнаруживается «незримое, неслышимое, мельчайшее *дао*».

Китайское слово *дэ* 德 обычно понимается как нравственность, этическая норма. Но у Лао-цзы это слово употреблено в более широком смысле и использовано для обозначения одной из основных категорий его философии.

Комментируя I главу «Дао-дэ-цзина», Ван Би пишет, что «*дэ* — это то, что вещь приобрела», т. е. ее качество. В философии Лао-цзы слово 德 употреблено в смысле «постоянные свойства» вещей или их атрибуты. В его социологическом учении оно означает «этическую норму». Причем, второе понятие логически вытекает из первого.

Дэ — есть обнаружение *дао*. Благодаря ему, *дао* проявляется в мире вещей. «Оба они одного и того же происхождения», только «с разными названиями».

«*Дао* рождает [вещи], *дэ* вскармливает [их]. Вещи оформляются, формы завершаются. Поэтому нет вещи, которая не возвышала бы *дао* и не ценила бы *дэ*. *Дао* возвышенно,

дэ почтенно, потому что они не отдают приказаний, а следуют естественности. *Дао* рождает [вещи], *дэ* вскармливает их, возвращает их, воспитывает их, совершенствует их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их. Создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, являясь старшим, не повелевать. Вот что называется глубочайшим *дэ*» (I).

Дао, как необходимость самой природы, рождает вещи, а *дэ*, как его обнаружение в действительности, вскармливает их, благодаря чему вещи становятся вещами. Оба они составляют основу мира, который у Лао-цзы называется «небом и землей». *Дао* — это всеобщая сущность мира, а *дэ* — ее обнаружение в действительности или сущность конкретных, конечных вещей.

Основная и характерная черта как *дао*, так и *дэ* состоит в том, что оба они «следуют естественности». Как «начало» и «мать» вещей они ни в какой мере не препятствуют им в саморазвитии. Они «создают вещи и вещами не обладают». *Дао* и *дэ* — это бескорыстные и творческие силы мира, которые приносят всем существам пользу и им не вредят. Они все делают для других и «не пользуются [тем, что сделано]» (II). Это означает, что действия *дао* и *дэ*, как творческих сил, незаметны для людей. Они «не выставляют себя на свет», но вместе с тем находятся во всех вещах. *Дао* и *дэ* неотделимы от вещей и вещи без них не существуют. Ни одна вещь в мире не может существовать без *дао*, которое обнаруживается через свой атрибут *дэ*.

Комментируя X главу «Дао-дэ-цзина», Ван Би делает следующее заключение. *Дао* рождает вещи — это значит «не закрывает им выход из своего источника», а *дэ* «вскармлиывает — значит не вредит их природе». Первое — это самозарождение вещей, а второе — их саморазвитие. Таким образом, здесь мы опять видим ту центральную идею, которой пронизано от начала до конца все учение Лао-цзы о *дао* — идею о том, что все вещи следуют естественности и что они рождаются и изменяются сами по себе.

Дао и *дэ* — это природа самих вещей и неумолимый процесс движения в их саморазвитии. Это — необходимость самой природы. Человек — часть природы. Он так же, как

и все вещи, подчинен законам *дао*. Против естественности *дао* он бессилен. Следуя законам *дао*, он вместе с ним приобретает непреодолимые силы. О тех, кто следует *дао*, в «Дао-дэ-цзине» говорится: «Я слышал, что кто умеет овладевать жизнью, идя по земле, не боится носорога и тигра; вступая в битву, не боится вооруженных солдат» (L). Следуя *дао*, человек приобретает *дэ*, как его обнаружение в действительности. «Кто содержит в себе достаточно *дэ*, тот похож на новорожденного. Он ничего не желает и не вредит другим. Поскольку он не вредит другим, как говорится у Ван Би, «никто не угрожает его жизни». «Ядовитые насекомые и змеи его не кусают, свирепые звери на него не нападают, хищные птицы его не схватывают. Кости у него мягкие, мышцы — слабые, но он держит *дао* крепко. Не зная союза двух полов, он обладает животворящей способностью... Он совершенно гармоничен. Знание гармонии называется постоянством. Знание постоянства называется просвещением. Обогащение жизни называется счастьем. Напряжение духа в сердце называется упорством. Существо, полное сил, стареет — это называется нарушением *дао*. Кто без *дао*, погибает раньше времени» (LV).

В этом образном изречении снова выражена та мысль, что *дао* и *дэ* — сама естественность, следование которой дает человеку непреодолимые силы. И наоборот, тот, кто нарушает законы *дао*, не соблюдает естественного хода вещей, перенапрягая свои силы, «погибнет раньше времени».

Из понятий *дао* и *дэ* в учении Лао-цзы логически вытекает его теория «недеяния». Суть этой теории заключается в том, что человек должен соблюдать законы *дао*, следуя естественности самих вещей. «*Дао* постоянно осуществляет недеяние, тем самым нет ничего такого, что бы оно не делало. Если знать и государи будут его соблюдать, то все существа будут изменяться сами собой. Если те, которые изменяются, захотят действовать, то я буду подавлять их при помощи простого бытия, не обладающего именем. Не обладающее именем — простое бытие для себя ничего не желает. Отсутствие желания приносит покой и тогда порядок в мире сам собой установится» (XXXVII).

Вышеприведенное изречение со всей ясностью опровергает очень распространенное как среди западноевропейских синологов, так и среди китайских ученых мнение о том, что «недеяние» у Лао-цзы есть полное бездействие человека.

В действительности оно только означает, что человек во всех отношениях должен следовать естественности вещей и согласовывать свои действия с законами *дао*. В таком случае, все существа будут находиться в самодвижении. Если кто-нибудь попытается эту естественность нарушить, то мудрец должен при помощи самого *дао* обуздать его противоестественные действия, заставить его подчиниться естественному движению вещей. У Лао-цзы человек недеятелен только в том случае, если все спокойно и если действуют естественные законы *дао*. Но когда эти законы нарушены, он не вправе оставаться в пассивном состоянии. Он этими же законами подавляет их нарушителей. «Я захвачу и уничтожу» того, кто, нарушая *дао* в обществе, «заставляет людей бояться смерти и считает это увлекательным» (LXXIV).

По мнению Лао-цзы, кроме своего вынужденного действия, человек еще должен предвидеть возможности появления нарушителей законов *дао*. «То, что спокойно, легко сохранить. То, что еще не показало признаков своего существования, легко направить. То, что слабо, легко разделить. То, что мелко, легко рассеять. Действие надо начать с того, чего еще нет. Наведение порядка надо начать тогда, когда еще нет смуты, ибо большое дерево вырастает из маленького, девятиэтажная башня начинает строиться из горстки земли, путешествие в тысячу ли начинается с одного шага» (LXIV).

Социальная сущность «недеяния» Лао-цзы не означает непротивления злу, как понимают обычно, а представляет собой грозное предостережение тем, кто из-за личных корыстных интересов нарушает естественные законы *дао* и доводит общество до невыносимо тяжелого состояния, когда народ даже перестает бояться смерти. Теория «недеяния» предупреждает воинственных правителей и их прислужников

о том, что их действия, нарушающие законы *дао*, а следовательно, и спокойствие жизни народа, повлекут их к бесславному концу, ибо «кто без *дао* — погибнет раньше времени».

Человек должен следовать естественным законам *дао*, иначе он приносит вред не только другим, но и самому себе. Такова сущность теории «недеяния» у Лао-цзы.

Основные черты *дао* сводятся к следующему:

1. *Дао* — это естественный путь самых вещей. Оно устраняет всякое божество или «небесную волю».

2. *Дао* существует вечно, как естественность вечно существующего материального мира. Оно бесконечно как во времени, так и в пространстве.

3. *Дао* — это сущность всех вещей, которая проявляется через свои атрибуты (*дэ*). Оно без вещей не существует.

4. *Дао*, как сущность, представляет единство материальной основы мира *ци* и его естественного пути изменения.

5. *Дао* — это неумолимая необходимость материального мира и его законам подчинены все существа. Оно сметает на своем пути все, что ему препятствует.

6. Основной закон *дао* состоит в том, что все вещи и явления находятся в постоянном движении и изменении, и в процессе изменения все они переходят в свою противоположность.

7. Все вещи и явления находятся во взаимосвязи, которая осуществляется через единое *дао*.

8. *Дао* — незримо, неосвязаемо. Оно недоступно нашим органам чувств и познается в логическом мышлении.

Наряду с положительными чертами, также необходимо отметить некоторые идеалистические тенденции и реакционные черты в философии Лао-цзы. В первую очередь нужно остановиться на вопросе о соотношении между законом и материей.

«... Единство мира заключается в его материальности»,⁹ говорил Энгельс. Материальная субстанция является основой постоянно изменяющихся многообразных явлений и вещей.

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 44.

В основе же вечно изменяющегося мира лежит присущий материи естественный закон необходимости. Говоря о переходящем характере конечных форм существования материи, Энгельс писал, что «... ничто не вечно, кроме вечно изменяющейся, вечно движущейся материи и законов ее движения и изменения».¹⁰ Материя — это вечно существующая субстанция, сущность мира, а «закон, — как писал Ленин, — есть прочное (остающееся) в явлении».¹¹ Таким образом, материя и присущий ей закон представляют две стороны одной и той же сущности, которая, по словам Ленина, «крепко сидит» в явлении. Следует отметить, что сущность имеет две стороны, одна из них — материя — является первичной, а другая, закон — вторичной. Если материя является субстанцией реального мира, то ее закон, точно так же и движение, представляет атрибут материи, ибо движущаяся материя управляется определенным законом. Между тем Лао-цзы, в силу исторических условий древнего Китая, в вопросе о сущности выдвинул закон (*дао*) на первое место, возвел его в абсолют, оставляя его основу — материю в тени.

В учении Лао-цзы абстрактный закон (*дао*) превращается в основу материалистического мира. Это несомненно есть отход от материалистических позиций, скатывание к идеализму. Именно этот абстрактный закон (*дао*) был взят идеалистами и мистиками в истории Китая на свое вооружение. На нем они строили всякого рода идеалистические и религиозные системы, которые несовместимы с учением Лао-цзы. Именно этот момент в философии Лао-цзы послужил многим ученым основанием для определения ее как идеалистической, а даосским мистикам — для обоснования теологического учения о бессмертии путем достижения истинного небытия (*дао*). Но в действительности философия Лао-цзы не является идеалистической, ибо его *дао* не имеет ничего общего с какой бы то ни было духовной субстанцией и представляет собой естественность самих вещей,

¹⁰ Там же, стр. 492.

¹¹ В. И. Ленин. Философские тетради. Госполитиздат, 1947, стр. 126.

объективный закон материального мира. Судя по книге «Дао-дэ-цзин», оно неотделимо от конкретных вещей.

Историческая ограниченность философии Лао-цзы состоит еще в том, что она чрезмерно преувеличивает роль единства, не рассматривает борьбу противоположностей как источник поступательного движения, и в ней вообще отсутствует идея прогрессивного развития. Это безусловно является одной из реакционных черт в учении Лао-цзы. Он обнаружил противоречия в самой действительности, но вместе с тем стремился только к единству, абсолютизировал это единство. Единство у него — основа существования вещей и спокойствия общества. Философ пытался ослабить противоречия объективного мира, не допускать их обострения. В философии Лао-цзы отсутствует боевой дух непримиримой борьбы. Это используется реакционными идеологами как в самом Китае, так и за его пределами для извращения учения мудреца. По их мнению, поскольку Лао-цзы призывает к единству и отрицает борьбу, он проповедует идею о том, что человек должен терпеть все зло, причиненное ему угнетателями, и «платить за зло добром». В действительности, идея соблюдения единства у Лао-цзы с подобным пониманием ничего общего не имеет. Она только служит философской основой его теории «недеяния», которая своим острием направлена против чрезмерной деятельности кровожадных эксплуататоров и воинственных правителей. Как мы уже указывали выше, теория «недеяния» у Лао-цзы не является призывом угнетенных к сопротивлению злу, а есть лишь предупреждение угнетателям об угрожающей им опасности при нарушении естественных законов *дао*.

Необходимо отметить непоследовательность материалистического учения Лао-цзы в теории познания, которая тесно связана с преувеличением им роли единства. В теории познания, опираясь на единое *дао*, мудрец пренебрегает эмпирическим знанием и человеческой практикой. Он считает, что о всех вещах и их законах — *дао* — можно судить без изучения богатого и многообразного опыта, исходя только из единичных фактов. Как известно, он даже

говорил, что опыт может помешать человеку в его познании и что «чем дальше человек идет, тем он меньше познает». Данное положение является серьезной уступкой идеализму в теории познания.

Некоторые западноевропейские буржуазные ученые, ссылаясь на отрицание значения опыта и практики в познании у Лао-цзы, пытались приписать ему «трансцендентальный принцип разума» в философии Канта. Как мы уже указывали выше, подобная попытка не имеет под собой реальной почвы, ибо между Кантом и Лао-цзы существует принципиальное различие. Оно в первую очередь состоит в том, что у Канта основой теории познания служат априорные категории, а у Лао-цзы — единичные факты. Лао-цзы утверждал, что «по одной семье можно познать другие, по одной стране можно познать остальные». У Канта «вещь в себе» непознаваема, а у Лао-цзы *дао* познается путем отыскания единства в многообразной действительности.

Наконец, нужно сказать, что исторической ограниченностью философии Лао-цзы является то, что человек у него пассивен. Он бессилен в изменении мира. Мудрость и знание служат ему только для того, чтобы следовать естественному процессу изменения вещей. Иное их применение, по мнению мудреца, приносит только один вред, ибо существующий сам по себе мир не нуждается в чуждом ему вмешательстве. Единственно возможная деятельность человека состоит в том, что он, опираясь на всемогущие законы *дао*, может обуздать их нарушителей. Пассивное созерцательное отношение Лао-цзы к окружающей действительности послужило одной из причин того, что его учение было извращено и использовано даосскими мистиками при создании своей религиозной секты.

Все перечисленные исторические ограниченности в философском учении Лао-цзы, в конечном счете, обуславливаются специфическим развитием древней истории Китая, в значительной степени отличающейся от истории Запада. Древняя Греция, например, почти с самого начала своего зарождения имела широкие и разнообразные связи с внешним миром, а в древнем Китае эти связи были сравнительно

невелики. Кроме того, в древнем Китае рабский труд не так широко применялся на производстве и значительно меньше была развита городская жизнь, чем это было в древней Греции. Общественно-экономические условия создали трудности для древних китайцев всесторонне заняться естественными науками. Это обстоятельство послужило одной из причин того, что Лао-цзы свою философию начал не с конкретной материи, как греки, а с абстрактной категории объективно существующего закона *дао*, что привело его к непоследовательности в материалистическом понимании сущности реального мира. Этим Лао-цзы в своей философии в значительной степени уступает греческим материалистам. Но вместе с тем он в своем логическом мышлении стоит гораздо выше первых греческих философов. Учение Лао-цзы с самого начала охватывает всеобщую связь явлений через сущность *дао*.

Сравнительно слабое развитие естественных наук в древнем Китае является причиной того, что Лао-цзы стремился только к единству, пренебрегая многообразием конкретной действительности. Отсюда чрезмерное возвышение абстрактного над конкретным, абсолютного над относительным.

В вопросе же о двух сторонах сущности, о соотношении между законом и материей, первостепенное значение мудрец приписывал закону, а не материи. Таким образом, материалистическое учение Лао-цзы о *дао* носит непоследовательный характер. В нем содержится ряд идеалистических элементов.

Философское учение Лао-цзы является отражением особенностей древнего общества Китая. В то время, как одни царства уже находились на высокой ступени исторического развития, другие только начинали выходить из стадии варварства. В отдельных царствах сравнительно быстро развивались производительные силы, другие базировались главным образом на первобытном земледелии. Вследствие этой неравномерности исторического и экономического развития в эпоху Чжоу почти непрерывно происходили войны между отдельными царствами.

Бесчисленные войны все больше и больше требовали от общества затрат материальных ресурсов. Время возникновения

«Дао-дэ-цзина» было временем острой классовой борьбы свободных общинников против расширения рабства. Китайский народ в эпоху Чжоу переживал чрезвычайно тяжелые времена. Именно в силу этих причин, при слабом развитии естественных наук социально-общественные отношения явились основным содержанием всех без исключения философских школ древнего Китая. По этой же причине философия Лао-цзы, отражая настроения угнетенных масс, проповедывала теорию «недеяния» для правителей и мудрецов, чтобы избавить народ от мучительной действительности. Как известно, Лао-цзы придерживался того мнения, что страна должна управляться естественным законом *дао* и что мудрствование только создает несчастье для народа.

Если теория «недеяния» является своеобразным отражением социально-классовых отношений древнего Китая и логическим выводом из учения о *дао*, то она в свою очередь послужила одним из исходных пунктов стремления Лао-цзы только к единству, к преувеличению роли логического мышления. Философию Лао-цзы можно характеризовать как непоследовательный материализм, носящий рациональный характер.

Теория «недеяния» означает невмешательство человека в развитие объективной действительности. Она показывает, что этот непоследовательный материализм носит пассивный характер.

Несмотря на слабые стороны и ряд реакционных черт, учение Лао-цзы о *дао* сыграло положительную роль в истории китайской философии и послужило исходным пунктом дальнейшего развития китайского материализма.

Небезынтересно сопоставить учение Лао-цзы с учениями первых философов древней Греции.

Английский синолог Ваттерс поставил Лао-цзы в один ряд с первыми греческими материалистами и утверждал, что *дао* «имеет довольно близкую аналогию с апейроном старого ионического философа Анаксимандра».¹²

¹² M. A. Watters. Lao-tzu. A Study in Chinese Philosophy. 1870, Hongkong, p. 40.

Сходство действительно имеется. Как для *дао*, так и для апейрона применимы слова Энгельса о первоначальном стихийном материализме, который считает «само собою разумеющимся единство в бесконечном многообразии явлений природы». ¹³ Оба они существуют сами по себе и не имеют сверхъестественного, божественного происхождения.

Вместе с тем, нужно отметить, что между учением Лао-цзы и философией первых греческих материалистов имеется существенная разница. Она состоит в следующем. Первоначальный стихийный материализм греков характеризуется поисками «единства в бесконечном многообразии явлений природы», в чем-то определенно-телесном, в чем-то особенном, в воде, в воздухе, и т. д.

Таким образом, первые греческие философы поставили вопрос о едином и многом. Но разрешить его они не сумели. Единое у них еще не выделилось от многого, без чего невозможно свободное развитие философского мышления. Анаксимандр пошел дальше Фалеса и Анаксимена. Он в своем учении об апейроне, хотя и в наивной форме, довольно ясно выдвинул вопрос о материи как таковой. Но разрешить этот вопрос ему не удалось. Апейрон еще не является материей как таковой. Анаксимандр искал перво-существо в чем-то промежуточном между водой и воздухом. Во всяком случае, у Анаксимандра всеобщее еще недостаточно возвышалось над единичным. Это видно также из его учения о движущих силах, скрытых в апейроне, в виде теплого и холодного. Насколько можно судить по имеющимся данным, у Анаксимандра единичное еще довлеет над всеобщим, не говоря уже о Фалесе и Анаксимене. Совершенно другое дело у Лао-цзы. Его *дао* как всеобщий закон природы не ограничивается чем-то единичным (теплым, холодным и т. д.). Наоборот, оно заключает в себе все, что является единичным. *Дао* Лао-цзы — незримое, неосознаемое «начало неба и земли», «мать всех вещей». Оно присутствует во всех вещах и управляет ими. Всеобщему закону *дао* подчинены все существа. *Дао* Лао-цзы — невидимая

¹³ Ф. Энгельс. Диалектика природы, 1941, стр. 149.

сила самих вещей, которая доступна только тому, «кто свободен от страстей». Оно — сущность вещей, которая познается нашим разумом через «глубокое и чистое созерцание». Отсюда становится ясным, что не может быть никакого сомнения в том, что Лао-цзы, как древний философ, стоит гораздо выше первых греческих материалистов.

Вслед за милетской школой на философском поприще древней Греции появились пифагорейцы, которые пытались продвинуться вперед и поднять первоначальное логическое мышление на высшую ступень. Выполняя поставленную перед собой задачу, они выделили количественную сторону вещи. Пифагорейцы рассматривали числа как метафизическую сущность и превратили их в мифические начала. Путем раздувания «одной из черточек, сторон, граней познания в абсолюте, оторванный от материи, от природы, обожествленный»,¹⁴ они создали свою идеалистическую систему. Кроме того, абсолютизируя числа, пифагорейцы стояли на метафизической позиции, ибо в «их примитивной философии, «определения» субстанции, вещей, мира у них «сухи, лишены процесса (движения), недиалектичны».¹⁵

Величайшая заслуга Лао-цзы состоит в том, что в условиях древнего Китая он сумел поднять философское мышление на небывалую в то время высоту, находясь на позициях наивного материализма и стихийной диалектики.

Учение Лао-цзы может быть поставлено в один ряд с философией Гераклита Эфесского.

На самом деле *дао* Лао-цзы в значительной мере напоминает логос у Гераклита. Между этими двумя категориями даже имеется внешнее сходство. Если слово *дао* имеет смысл «говорить», то логос, как известно, по-гречески означает «слово». Они очень близки и по своему содержанию. Если логос Гераклита является необходимостью вечно существующего космоса, не созданный никем из богов и людей,

¹⁴ В. И. Ленин. Соч., т. XIII, стр. 304.

¹⁵ В. И. Ленин. Философские тетради. Госполитиздат, 1947, стр. 233.

то *дао* у Лао-цзы представляет собой вечно существующий естественный закон самой действительности. Он «предшествует предку явлений» и избавляет человека от вмешательства богов в его жизнь.

У Лао-цзы, подобно Гераклиту, «все течет, все изменяется». В мире «одни существа — идут, другие следуют за ними; одни расцветают, другие высыхают: одни укрепляются, другие слабеют; одни создаются, другие разрушаются» (XXIX). При этом процесс изменения происходит диалектически. Неполное — становится полным; кривое — становится прямым; ... ветхое сменяется новым» (XXII). Согласно учению Лао-цзы, переход одной противоположности в другую есть естественный закон *дао*. Переход в «противоположность есть действие *дао*» (XL). Таким образом, в понимании объективной диалектики, по своей глубине мыслей, Лао-цзы несколько не уступает Гераклиту.

Более того, у Лао-цзы имеются такие замечательные высказывания, которые мы не находим в философии Гераклита. Во всеобщей истории философии имеют огромное значение слова мудреца о том, что в мире все, что «твердое и крепкое — это то, что погибает, а нежное и слабое есть то, что начинает жить» (LXXVI). Древний мудрец верил в конечную победу добра над злом. Он верил в неизбежность падения всего, что противоречит жизни, если даже оно в данный момент кажется могущественным. Лао-цзы держался того мнения, что в конечном итоге «мягкое преодолевает твердое, слабые побеждают сильных» (XXXVI). Жизнь для него — это непреодолимые силы самой действительности. В ее основе лежит всепобеждающий закон *дао*, которому подчинены все существа, а кто нарушает этот закон — закон самой жизни — «погибает раньше времени». Таким образом, Лао-цзы как философ выгодно отличается от Гераклита еще и тем, что его учение носит оптимистический характер, а в основе мирозозрения Гераклита, как известно, лежит пессимизм, за что его прозвали «плачущим философом».

Различие в мировоззрении между двумя древними философами, повидимому, происходит оттого, что Гераклит

являлся представителем греческой аристократии, потерпевшей серьезное поражение в борьбе с демократией, а Лао-цзы был защитником интересов угнетенного народа и страстным обличителем социального зла древнего общества. Если отсутствие перспективы у аристократии древней Греции послужило источником пессимизма Гераклита, то оптимистическое мировоззрение Лао-цзы отражает чаяние и веру эксплуатируемых в свою победу над темными силами общества.


Сравнивая Лао-цзы с Гераклитом, нельзя не отметить различия в их подходе к диалектике. У обоих философов, хотя и в наивной форме, в одинаковой степени обнаруживается понимание закона единства противоположностей, как источника самодвижения вещей. Но в дальнейшей трактовке вопроса мнения мудрецов расходятся. Различие в их понимании данного закона состоит в том, что основой движения и изменения у Лао-цзы служит единство, у Гераклита борьба противоположностей. Мы не склонны считать данную точку зрения Лао-цзы положительной чертой его философии. Но здесь нельзя не видеть ее глубокие социальные корни. Лао-цзы является идеологом того класса, который жестоко страдал от социальной несправедливости и возлагал свои надежды на победу естественного хода вещей, конечный итог естественного закона *дао*. Он жил мирным трудом и ненавидел всякое насилие. Он не желал борьбы и видел свое благополучие в мире, в единстве. Он наивно верил в свое освобождение без решительной борьбы. Именно это положение послужило социальной основой своеобразного понимания закона единства противоположностей у Лао-цзы.

В философском учении Лао-цзы существует ряд противоречивых положений. С одной стороны, мудрец рассматривал противоречия самой действительности, переход одной противоположности в другую, как основу движения и изменения вещей, а с другой стороны, он субъективно стремился только к единству, всячески избегая противоречий жизни. Кроме того, он верил в неизбежное падение всего старого, верил в то, что на смену старому приходит новое,

а вместе с тем он держался того мнения, что нужно ограничиться существующим и не создавать нового. Объективная диалектика толкает философа вперед, а субъективно он идет назад.

Таковы основные противоречия в философской системе Лао-цзы. Эти противоречия, на наш взгляд, являются отражением противоречивого общественного положения того класса, который мудрец представляет. На этом вопросе мы остановимся более подробно в следующей главе.





ГЛАВА IV

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ «ДАО-ДЭ-ДЗИНА»

Социально-общественные взгляды Лао-цзы являются логическим продолжением его философского учения о *дао* и всесторонним обоснованием его так называемой «теории недеяния». По мнению мудреца, все зло и несчастье в жизни народа происходит от нарушения естественного закона *дао* в обществе. Всю ответственность за это нарушение он возлагает на правителей, которые действуют активно.

«Народ голодает оттого, что слишком велики поборы и налоги... — говорится в «Дао-дэ-цзине». — Трудно управлять народом оттого, что правительство слишком деятельно» (XXV).

В то время, когда народ голодает, его правители живут роскошной жизнью. От этого разоряется страна. «Если дворец роскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты. Знать одевается в роскошные ткани, носит острые мечи, не удовлетворяется обычной пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством» (LIII). Именно по вине людей «разбоя и бахвальства» человеческое общество свернуло со своего естественного пути — *Дао*.

«Естественное *дао* напоминает натягивание лука.¹ Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуж-

¹ При натягивании лука конец его, обращенный кверху, снижается а находящийся внизу поднимается.

дается. Естественное *дао* отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же *дао* наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято» (LXXVII).

Отдавать лишнее тому, кто в нем нуждается, по мнению Лао-цзы, есть первоначальный естественный закон природы — «естественное *дао*». Но люди давно уже забыли о нем и вместо него создали свой собственный закон — «человеческое *дао*», которое приносит пользу только богатым, а бедным причиняет вред. «Естественное *дао*» — это то, что помогает бедным и несет им спокойствие и мир. Человеческое же *дао*, наоборот, является орудием в руках богатых и доводит бедных людей до отчаяния, и тогда они перестают бояться смерти. Но страсти богатых людей не имеют предела. Мудрец, как защитник «естественного *дао*», выступает на стороне бедных. Предупреждая богатых, он говорит в «Дао-дэ-цзине»: «Если народ не боится смерти, то зачем же угрожать ему смертью? Кто заставляет людей бояться смерти и считает это занятие увлекательным, того я захвачу и уничтожу» (LXXIV).

В глубокой древности в человеческом обществе существовало «естественное *дао*». В то время «люди не стремились к приобретению богатств и преступления прощались». Недобрых людей не бросали, а помогали им исправляться. Для этой цели «выдвигают государя и назначают ему трех советников» (LXII). Народ жил мирной и спокойной жизнью. Теперь, когда устранили «естественное *дао*», создалось совершенно другое положение. Люди «разбоя и бахвальства» живут роскошной жизнью, а народ голодает. Согласно учению Лао-цзы, подобное ненормальное положение не может существовать вечно и человеческое общество рано или поздно вернется к своему первоначальному «естественному *дао*».

Лао-цзы предупреждал своекорыстных правителей о том, что в их вечном стремлении к накоплению излишних богатств скрыта большая опасность для них самих. «Нет большего несчастья, чем незнание границы своей страсти и нет большей опасности, чем стремление к приобретению

[богатств]» (XLVI). Этим они нарушают закон «естественного *дао*», а «кто не соблюдает *дао*, погибает раньше времени» (XXX).

Пусть своекорыстные правители, давно уже забывшие золотые правила древних государей, не думают, что их сила несокрушима. Наступит день, когда им придется расплачиваться за все свои недобрые дела, ибо в мире «самые слабые побеждают самых сильных» и «самое мягкое преодолевает самое твердое».

Жгучая ненависть к угнетателям, искреннее сочувствие к многострадальному народу и глубокая вера в крушение социально-политического строя, основанного на угнетении и ограблении народа, — такова первая характерная черта в социально-этическом учении Лао-цзы.

Само собой разумеется, что древний философ не понимал и не мог понять истинных причин социально-общественных бедствий и придерживался идеалистических взглядов на историю человеческого общества. По его мнению, главным виновником нарушения естественных законов *дао* является мудрствование, которое лишь порождает лицемерие и жажду к приобретению богатств. Из-за мудрствования появляются различные красивые и ценные вещи, которые волнуют сердца, заставляют совершать преступления. В «Дао-дэ-цзине» говорится, что «пять цветов притупляют зрение. Пять звуков притупляют слух. Пять вкусовых ощущений притупляют вкус. Быстрая езда и охота волнуют сердце. Драгоценные вещи заставляют человека совершать преступления» (XII). «Когда в стране много ненужных вещей, народ становится бедным. Когда у народа много острого оружия, в стране увеличиваются смуты. Когда у народа много искусных мастеров, умножаются драгоценные предметы. Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников» (LVII). Словом, во всем виновато мудрствование. Мудрствование людей порождает не только «ненужные вещи», но и нежелательные идеи — гуманность, справедливость, добродетель и т. д., совокупность которых у Лао-цзы называется «великое лицемерие».

Согласно учению Лао-цзы, в мире существуют две кате-

гории мудрецов. Одни из них знают глубокую тайну «естественного дао» и действуют посредством недеяния. Они обладают всеми качествами дао. Поэтому Лао-цзы в «Дао-дэ-цзине» называет их «людьми с высшим дао», «высшим воплощением дэ». Это были истинные мудрецы, которые соблюдали законы дао. Другие — мнимые мудрецы, которые «действуют с напряжением сил», вопреки закону дао. Лао-цзы характеризует их как «людей с низшим дэ». Они разрушают самобытную жизнь общества и пытаются покорить людей. Но никто не желает им подчиняться. Тогда они начинают «принуждать людей к почтению» и с этой целью выдумывают различные нравственные понятия, вроде добродетельности, гуманности, почтительности и т. д. Все это — ложные знания и «начало невежества» (XXXVIII). Они появились после устранения великого дао. «Когда устранили великое дао, появились гуманность и справедливость. Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие» (XVIII). Таким образом, «почтительность» является признаком «отсутствия доверия и преданности. Она начало смуты» (XXXVIII).

По мнению Лао-цзы, мудрствование — это источник зла и с ним необходимо покончить. Он не понимал, что мудрствование правителей, как и всякое общественное явление, является исторической необходимостью и требовал возврата к прошлому, где не было бы ни мудрствования, ни учености, ни драгоценных вещей. «Когда будут устранены мудрствование и ученость, — говорил он, — тогда народ будет счастливее во сто крат» (XIX).

Нужно устранить ненужные предметы, порождаемые этим же мудрствованием. «Если не ценить редкие предметы, то не будет воров среди народа. Если не видеть желаемого предмета, то не будут волноваться сердца народа» (III).

Народу нужно не мудрствование, являющееся источником зла, а свобода, дающая ему возможность жить, как он сам желает. «Не тесните его жилища, не презирайте его жизни» (LXXII), говорится в «Дао-дэ-цзине».

Нужно соблюдать естественные законы дао, следовать жизни, так как она идет сама, отказаться от мудрствования

и не создавать красивых вещей, т. е. предметов роскоши. Только таким путем, по мнению Лао-цзы, можно избавить народ от несчастий и бедствий.

В социально-этическом учении Лао-цзы видны две стороны. С одной стороны, страстный протест против социального неравенства и угнетения в рабовладельческом обществе древнего Китая, беспощадная критика произвола и жестокости своекорыстных правителей; с другой — презрение к борьбе, фатализм в социально-общественных вопросах, пассивное выжидание конечного итога естественного хода вещей. Древний философ выражал настроения обнищавших масс общинников в период формирования и развития рабовладельческого общества; — не видя выхода из создавшегося положения, он проповедовал идею о возврате к первобытной общинной жизни. Таким образом, в учении Лао-цзы социальное обличение господствующих эксплуататорских классов сочетается с его реакционной утопией.

Лао-цзы, как искренний защитник интересов народа, выступал против всей культуры господствующих классов древнего Китая. В ней он видел духовное орудие порабощения народа, при помощи которого мудрецы с «низшим дэ» создавали всякого рода лицемерные нравственные понятия, а материальными благами этой культуры пользовались только люди, живущие в «роскошных дворцах». Мало того, вся эта культура, порождающая лицемерие, портила самобытный народ, зажигала в нем страсть к приобретению «красивых и редких вещей». Она — «источник смуты». Из этих высказываний видно, что Лао-цзы осуждал культуру господствующих классов, которая, по его мнению, противоречила закономерным явлениям в обществе, т. е. «естественному дао». Ее нужно было отбросить. В ней не было ничего полезного для народа. Таким образом, Лао-цзы, выступая против культуры господствующих классов, отрицал ее значение для народа и выдвинул утопическую идею — изолировать народ от этой культуры.

Но здесь нужно отметить, что с внешней стороны древний мудрец отрицает культуру вообще, а в действительности он защищает ту культуру, которую создает сам народ.

Более того, по его мнению, мудрец должен следовать за народным творчеством. В «Дао-дэ-цзине» говорится, что мудрец «учится у тех, которые не имеют знаний, и идет по тому пути, по которому прошли другие. Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать» (LXIV). Самодеятельность народа есть закон *дао*, и то, что создается самим народом, например культура, возникающая из самобытной жизни народа, нельзя уничтожить. Тот, кто, нарушая этот закон *дао*, попытается задержать естественный ход вещей — «рубит [топором] — повредит себе руку» (LXXIV).

Соблюдение естественных законов *дао* является краеугольным камнем учения Лао-цзы в целом, и оно также лежит в основе его теории о государственном управлении.

Управление страной, по мнению Лао-цзы, не нуждается в мудрствовании. Кроме вреда, оно — мудрствование — ничего не приносит. Страна должна жить своей естественной жизнью. Она «подобна таинственному сосуду, к которому нельзя прикоснуться» (XXIX). Тот, кто, нарушая спокойствие народа, пытается силой овладеть страной, неизбежно потерпит неудачу. «Страна управляется справедливостью, война ведется хитростью. Завоевание страны осуществляется посредством недеяния... Поэтому мудрый человек говорит: если я не действую, народ будет находиться в самоизменении; если я спокоен, народ сам будет исправляться; если я пассивен, народ сам становится богатым» (LVII). Все несчастье происходит от нарушения *дао*, оттого, что правители действуют активно. Народ будет счастлив, «когда правительство спокойно» (LVIII). «Управление большим царством напоминает приготовление блюда из мелких рыб» (LX), где руки повара не должны проявлять активности.

Управление истинного мудреца состоит в том, чтобы предоставить народу мир и счастье. Для этого, с одной стороны, правители должны соблюдать естественные законы *дао* и «быть спокойными», а с другой стороны, народ не должен иметь знаний и страстей, разрушающих его самобытную жизнь. «Управление мудрого человека, — говорится в «Дао-дэ-цзине», — делает их сердца пустыми, а желудки —

полными. Оно ослабляет их волю и укрепляет их кости». Мудрец «постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знания не смели действовать» (III).

В древности, как утверждает Лао-цзы, «умевший служить *дао* не просвещал народ... Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний — враг страны, а без их применения — счастье страны» (LXV).

Таким образом, Лао-цзы, выступая против мудрствования деятельных правителей, нарушающих закон *дао* — самобытную жизнь народа, — вместе с тем отрицал необходимость идейного воздействия на народ, считал вредным распространение знания среди угнетенных масс. Согласно учению Лао-цзы, мудрствование и знания у людей «разбоя и бахвальства» служат средством для личного обогащения, а у простого народа — являются источником смуты. Поэтому они вредны для общества и должны быть устранены. Но мудрость и знания у Лао-цзы не отбрасываются совершенно. Они нужны тем мудрецам, которые соблюдают законы *дао*. Они им нужны для того, чтобы познать «глубочайшую тайну *дао*» и осуществлять свое «недеяние», следуя естественному ходу вещей. Но истинный мудрец держит знания только при себе и не распространяет их среди людей. Он имеет глубокие знания, а на вид «похож на глупого». Мудрец, познавший тайну *дао*, подобен тому, кто «одевается в грубые ткани, а при себе держит яшму» (LXX).

Здесь мы вплотную подходим к одному из основных вопросов этического учения Лао-цзы — к вопросу о моральном облике мудреца.

В «Дао-дэ-цзине» красноречиво описывается образ истинного мудреца. «В древности тот, кто был способен к просвещению, знал мельчайшие [вещи] и глубокую [тайну]. [Но они были] скрытными, поэтому их нельзя было узнать. Поскольку о них нельзя было узнать, произвольно даю [им] образ: они были робкими, как будто переходили зимой поток; они были нерешительными, как будто боялись своих соседей; они были

важными, как гости; они были осторожными, как будто переходили по тающему льду; они были простыми, подобно необделанному дереву; они были необъятными, подобно долине; они были непроницаемыми, подобно мутной воде. Это были те, которые, соблюдая спокойствие, умели грязное сделать чистым. Это были те, которые своим умением сделать долговечное движение спокойным, содействовали жизни. Они соблюдали *дао* и не желали лишнего. Не желая многого, они ограничивались тем, что существует, и не создавали нового» (XV).

Древние мудрецы знали сокровенные тайны великого *дао*, но не подавали вида, что они являются глубокими учеными. Они скрытны и вместе с тем очень скромны. Подобно великому *дао*, они все делали для других и не воспользовались тем, что сделано. Они были очень осторожными, чтобы не повредить естественному течению жизни. Они были просты, как само *дао*, которое, кроме собственной природы, ничего лишнего не имеет. Истинный мудрец ограничивается тем, что есть в самой жизни, и не создает нового. Именно этими качествами он отличается от других. Люди всегда стремятся к чему-то, в результате чего создается хаос и возникает смута. Только мудрец, как безмолвный утес, неподвижно стоит среди бушующего моря беспокойных людей.

«О, как хаотичен [мир], где все еще не установлен порядок. Все люди радостны, как будто присутствуют на торжественном угощении или празднуют наступление весны. Только я один спокоен и не выставляю себя на свет. Я подобен ребенку, который не явился в мир. О! я несусь! Кажется нет места, где мог бы остановиться. Все люди полны желаний, только я один подобен тому, кто отказался от всего. Я — сердце глупого человека. О, как оно пусто. Все люди полны света. Только я один подобен тому, кто погружен во мрак. Все люди пытливы, только я один равнодушен. Я подобен тому, кто несется в морском просторе и не знает, где ему остановиться. Все люди проявляют свою способность, и только я один похож на глупого и низкого. Только я один в отличие от других ценю источник питания» (XX).

Истинный мудрец во всем подчиняется естественным

законам *дао* и идет только по тому пути, который указывает сама жизнь — таков смысл приведенного изречения.

Образ мудреца у Лао-цзы как бы является живым воплощением великого *дао*, которое «подобно воде» дает «пользу всем существам и не сопротивляется ничему». Мудрец строго соблюдает естественные законы *дао* и «становится примером в мире» (XXVIII). Его конечная цель состоит в том, чтобы предоставить народу «вкусное питание и прекрасное одеяние». Именно в этом смысле Лао-цзы говорит: «только я один отличаюсь от других тем, что ценю источник питания», являющийся одним из основных условий благополучия в жизни народа.

Истинный мудрец «все делает для других и ничего не желает для себя». Он служит народу. Ради осуществления этой благородной цели мудрец «не щадит своей жизни». Он не имеет личных интересов, и его личные интересы сливаются с интересами народа. Это дает ему несокрушимую силу для преодоления трудностей, встречающихся на его пути восстановления великого *дао* в обществе.

«Небо и земля — долговечны. Они долговечны потому, что они существуют не для себя... Мудрый человек ставит себя позади других, благодаря чему он оказывается впереди людей. Он пренебрегает своей жизнью, и тем самым его жизнь сохраняется. Это происходит оттого, что он пренебрегает личными [интересами], и тем самым его личные [интересы] осуществляются» (VII).

Лао-цзы ставит судьбу мудреца в зависимость от судьбы народа и видит неразрывное единство их интересов. Он — вождь народа, а народ является его опорой. Для укрепления этой связи между вождем и народом, для осуществления благородной цели служения народу, мудрец имеет в своем распоряжении три могучих средства: человеколюбие, бережливость и скромность.

«Я имею три сокровища, которыми дорожу, — говорится в «Дао-дэ-цзине». — Первое — это человеколюбие, второе — бережливость, третье состоит в том, что я не смею быть впереди других. Я — человеколюбив, поэтому могу стать храбрым. Я — бережлив, поэтому могу быть щедрым. Я не

смею быть впереди других, поэтому могу стать умным вождем» (LXVII). Человеколюбие дает мудрецу возможность завоевать авторитет и поддержку среди народа, благодаря чему он может быть храбрым. Он бережлив и накапливает материальные блага для других, поэтому он может быть щедрым. Он очень скромен и не выставляет себя вперед, его выдвигают другие. Истинный мудрец опирается на силу и поддержку народа, поэтому он становится «умным вождем».

В своей практической жизни мудрец занимается будничными делами, которые на первый взгляд могут показаться несущественными. Он осуществляет тот принцип, что «девяэтажная башня начинает строиться из горстки земли, а путешествие в тысячу ли начинается с одного шага» (LXIV).

«Преодоление трудного начинается с легкого, — говорится в «Дао-дэ-цзине», — осуществление великого дела начинается с малого, ибо в мире трудное дело образуется из легких, а великое — из маленьких. Поэтому мудрец всегда начинает дело не с великого, тем самым он завершает великое дело» (LXIII).

Истинный мудрец трудолюбив и скромен. Он не хвалится тем, что уже сделано, и не обещает того, что еще не осуществлено. «Кто много обещает, тот не заслуживает доверия. Где много легких дел, там много и трудных» (LXIII). Нужно заниматься практическими делами, а не обещаниями. Нужно «погружаться в трудности» и преодолевать их. «Поэтому мудрый человек действует весь день, не оставляя тяжелого дела» (XXVI).

Приведенные изречения Лао-цзы еще раз подтверждают, что его теория «недеяния» направлена только против деятельности, нарушающей законы *дао*, а не против деятельности вообще. Наоборот, у него мудрец трудолюбив и «действует весь день». Лао-цзы требует от мудреца соблюдения лишь одного условия: он должен согласовывать свои действия с законом *дао*, с необходимостью самой жизни. «Дело должно соответствовать возможностям, действие должно соответствовать времени» (VIII).

Мудрец действует, но его действия незаметны для людей, поскольку он идет по тому пути, который прокладывает сама

жизнь. Образно выражая свою мысль, Лао-цзы говорил, что «умеющий шагать — не оставляет следов. Умеющий говорить — не допускает ошибок» (XXVII). Он считал, что тот, кто действует против *дао*, нарушая самобытную жизнь народа, неизбежно потерпит неудачу, а мудрец, следующий естественным законам *дао*, всегда успешно завершает и прочно укрепляет свое дело. «Кто умеет закрывать двери, не употребляет затворов и закрывает их так крепко, что открыть их невозможно. Кто умеет завязывать узлы, не употребляет веревку, и завязывает так прочно, что развязать невозможно» (XXVII).

Успехи мудреца обеспечиваются тем, что его деятельность исходит из законов *дао*, из необходимости самой жизни. Его сила состоит в том, что он держит неразрывную связь с народом. Его действия и существование целиком зависят от поддержки народа. В «Дао-дэ-цзине» говорится, что «незнатные являются основой для знатных, а низкое — основанием для высокого. Поэтому знать и государи, которые сами себя возвышают, прочного положения не имеют. Это происходит оттого, что они не рассматривают незнатных как свою основу. Это — ложный путь. Если разобрать колесницу, от нее ничего не останется. Нельзя быть драгоценным, как яшма, а нужно стать простым, как камень» (XXXIX).

Мудрец должен опираться на народ и приблизиться к нему. Для этого ему нужно стать простым, «как камень», как сам народ. Он должен иметь духовное единство с народом. «Мудрец не имеет собственного сердца. Его сердце состоит из сердец народа» (XLIX). Отсюда становится ясно, почему Лао-цзы с ненавистью говорил о правителях, «накапливающих излишние богатства», и с сочувствием отзывался о народе, который терпит так много страданий от этих правителей.

Если Лао-цзы называл деятельных правителей людьми «разбоя и бахвальства», если он угрожал им тем, что захватит и уничтожит нарушителей законов *дао*, то к народу у него было совершенно другое отношение.

Все без исключения простые люди дороги для мудреца. Лао-цзы говорит: «добрым я делаю добро и недобрым тоже желаю добра. Это и есть добродетель, порождаемая *дэ*.

Искренним я верю и неискренним также верю. Это и есть неискренность, вытекающая из *дэ*. Мудрый человек живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ как на своих детей» (XLIX). Естественный закон *дао* требует такого рода гуманного отношения мудреца.

«*Дао* — глубокая [основа] всех вещей. Оно — сокровище добрых и защита недобрых людей. Красивые слова можно произносить публично, доброе поведение можно распространять на людей. Но зачем же покидать недобрых людей? В таком случае, для чего же выдвигают государя и назначают ему трех советников. Государь и советники, хотя и имеют драгоценные камни и могут ездить на колесницах, но лучше будет им спокойно следовать *дао*. Почему в древности ценили *дао*? В то время люди не стремились к приобретению богатств и преступления прощались. Поэтому [*дао*] в поднебесной ценилось дорого» (LXII).

Гуманного отношения к народу требует не только закон *дао*, но и положение правителей, если они хотят остаться таковыми.

«Реки и моря потому могут властвовать над равнинами, что они способны стекать вниз. Когда [мудрый человек] желает возвыситься над народом, он должен ставить себя ниже других. Когда он желает быть впереди людей, он должен ставить себя позади других. Поэтому, хотя он стоит над народом, но народу он не в тягость, хотя он находится впереди, народ ему не вредит. Поэтому люди с радостью его выдвигают и от него не отворачиваются. Он не борется, благодаря чему он в мире непобедим» (LXVI).

Мудрец не борется, но в мире он непобедим — это положение также лежит в основе учения Лао-цзы о войне. Оно вытекает из самого закона *дао*, который требует от мудреца скромности и взаимного уважения между великими и малыми.

«Великое царство — это низовье реки, узел поднебесной, самка поднебесной. Самка всегда невозмутимостью одолевает самца, а по своей невозмутимости [она] стоит ниже [самца]. Поэтому великое царство располагает к себе маленькое

тем, что ставит себя ниже последнего, а маленькое царство завоевывает симпатию великого царства тем, что стоит ниже последнего. Поэтому располагают к себе либо тем, что ставят себя ниже, либо потому, что сами по себе ниже. Пусть великое царство будет желать не больше того, чтобы все одинаково были накормлены, а малое царство пусть будет желать не больше того, чтобы служить людям. Тогда оба получают то, что они желают. Великому полагается быть внизу» (LXI).

Здесь Лао-цзы по существу выдвинул идею взаимного уважения между народами и племенами. Исходя из этой идеи, он выступал против войны, за мир. «Кто служит главе народа посредством *дао*, — говорится в «Дао-дэ-цзине, — не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы» (XXX).

«Хорошее войско — средство, [порождающее] несчастье, его ненавидят все существа. Поэтому человек, следующий *дао*, его не употребляет» (XXXI). Держать его все же необходимо, но тайно. «Острое оружие... нельзя показывать людям» (XXXVI). Его можно применять только в крайнем случае. «Войско — орудие несчастья, оно не является орудием благородного. Он употребляет его только тогда, когда к этому его вынуждают» (XXXI).

Таким образом, Лао-цзы, выступая принципиально против войны, вместе с тем стоит на позиции ведения вынужденной оборонительной войны.

Военная тактика мудреца исходит из его учения о том, что *дао* в своем «недеянии» подчиняет себе все существа.

«Умный полководец не бывает воинственен. Умелый воин не бывает гневен. Умеющий побеждать врага не нападает... Это я называю *дэ*, избегающее борьбы. Это сила в управлении людьми. Это значит следовать природе и древнему началу [*дао*]» (LXVIII).

Придерживаясь созерцательной точки зрения, Лао-цзы считал, что только пассивная тактика может принести победу в войне. «Военное искусство гласит: я не смею первым на-

чинать, а должен ожидать. Я не смею наступать хотя бы на вершок вперед, а отступаю на аршин назад. Это называется действием посредством недеяния, ударом без усилия. В этом случае не будет врага, и я могу обходиться без солдат» (LXIX). Он верил в конечную победу оборонительной войны. Но, кроме соблюдения законов *дао*, для этого требуется еще одно очень важное условие: хорошо знать своего противника. В «Дао-дэ-цзине» говорится, что «нет беды тяжелее, чем недооценивать противника. Недооценка противника повредит моему сокровенному [*дао*]». Во время войны одни наслаждаются убийством людей, а другие скорбят. Но «в результате сражения те, кто скорбят, одерживают победу» (LXIX).

После окончания войны, победитель не должен прославлять свою победу. «Прославлять себя победой — это значит радоваться убийству людей. Тот, кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствие в стране... Если убивают многих людей, то об этом нужно горько плакать. Победу следует отмечать похоронной церемонией» (XXXI).

Согласно учению Лао-цзы, в конечном итоге война приводит к последствиям, которые диктуют законы *дао*. В результате войны миролюбивая сторона одерживает победу, а агрессивная — терпит поражение.

Как мы уже сказали, Лао-цзы был принципиально против войны. Он мечтал о таком обществе, в котором исключалась бы возможность возникновения войн. Он говорил, что войны возникали оттого, что в человеческом обществе было устранено *дао*, нарушена самобытная жизнь народа. В результате устранения *дао*, которое дает «пользу всем существам» и «действует посредством недеяния», люди устремлялись к приобретению богатства и славы. Они начали создавать разнообразные «красивые вещи, волнующие сердца человека». Появилось «острое оружие, способствующее только смутам и убийству множества людей» на войне. Необходимо восстановить в обществе естественное *дао*, которое «отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято» (LXXVII), устранить страсти людей и все их мудрствования, порождающие только одни несчастья и бедствия, воссоздать ту жизнь, которая

в древние времена предоставляла народу мир, свободу и счастье. Нужно ограничиться тем, что есть и не создавать нового. Народ должен жить собственной и естественной жизнью. В этом заключается избавление общества от войн и порождаемых ими бедствий.

«Нужно сделать государство маленьким, а народ — редким. Даже если имеется много орудий, не надо их употреблять. Надо сделать так, чтобы народ не странствовал далеко до конца своей жизни. Даже если имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются вооруженные войска, не надо их выставлять. Нужно сделать так, чтобы народ снова начал плести узелки и употреблять их вместо письма. Надо сделать вкусным его питание, прекрасным его одеяние, устроить ему спокойное жилище, сделать веселой его жизнь. Соседние государства смотрели бы друг на друга издали, слушали бы друг у друга пение петухов и лай собак, а народы до старости и смерти не должны были кочевать с места на место» (LXXX).

Говоря о социально-этическом учении Лао-цзы, нельзя не остановиться на его слабых сторонах. Когда мы вчитываемся в «Дао-дэ-цзин», то бросается в глаза, что в нем беспощадная критика социального зла, страстный протест против несправедливости и лжи в древнем обществе, искренняя любовь к народу и трезвая народная мудрость, основанная на жизненном опыте, — все это причудливо совмещается с такими реакционными идеями, как возвращение к прошлому, отрицание необходимости просвещения народа, фаталистическое отношение к окружающей действительности. Реакционные ученые Китая с древних времен до наших дней, умалчивая о прогрессивных и рациональных идеях в учении Лао-цзы, всячески раздували его консерватизм, использовали его как духовное оружие в порабощении своего народа. Например, положение Лао-цзы о том, что народ нельзя просвещать, а его нужно «сделать глупым», еще в глубокой древности было подхвачено Конфуцием и перефразировано в известной книге «Суждения»: «народом можно управлять, но нельзя допускать, чтобы он знал». Это реакционное изречение до сих пор служит краеугольным камнем в основе

неоконфуцианского фашизма продажной клики Чан Кай-ши — прямой агентуры американского империализма.

Идеи Лао-цзы о возвращении к прошлому бесспорно являются реакционной утопией, а его фатализм послужил одним из идейных источников формирования религиозного даосизма.

В социально-этическом учении Лао-цзы, как и в его философии в целом, содержится ряд непримиримых противоречий.

* * *

Суммируя изложенное выше, можно сделать следующие выводы:

1. Лао-цзы, глубоко ненавидевший угнетателей, обличал социальное зло древнего китайского общества и выражал искреннее сочувствие к многострадальному народу. Мудрец считал, что все несчастья и бедствия в обществе являются результатом устранения естественных законов *дао* и нарушения самобытной жизни народа. Он полагал, что все это не является закономерным явлением, и глубоко верил в неизбежное падение социально-общественного строя, основанного на несправедливости и угнетении народа.

2. Согласно учению Лао-цзы, виновником социального зла являются мудрствование, увлечение красивыми вещами и «великое лицемерие». «Красивые вещи» — это предметы роскоши во дворцах, а «великое лицемерие» служит людям «разбоя и бахвальства» духовным оружием в борьбе против народа. Простым людям, народу они не только не нужны, но и вредны. «Красивые вещи волнуют их сердца», вызывают у них «страсть к приобретению драгоценных предметов». Они — «источник смуты». А «великое лицемерие» портит самобытные нравы. Оно — «начало невежества». Выход из всех бед состоит в том, чтобы устранить все мудрствования, создающие «красивые вещи» и «великое лицемерие». Нужно восстановить «естественное *дао*», которое «отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято». Нужно дать народу возможность жить своею собственной жизнью, т. е. предоставить ему полную свободу.

3. Мудрец считал необходимым восстановить естественные законы *дао* в обществе и предоставить народу «вкусное питание» и «прекрасное одеяние». Для достижения этой цели он тесно связывается с народом, благодаря своим правильным деяниям становится его вождем. Мудрец не имеет личных интересов. Его интересы суть интересы народа, он не имеет личных желаний, ибо его «сердце состоит из сердец народа». В своей деятельности мудрец опирается на народ, поэтому «в мире он непобедим». Его сила — сила самого народа, сила законов *дао*.

4. Любовь и преданность народу, трудолюбие и скромность — основные качества мудреца. Он не имеет другой цели кроме служения народу. Мудрец постоянно трудится над будничными «маленькими делами», чтобы «завершить великое дело» восстановления в обществе «естественного *дао*». Он «не хвалится тем, что уже сделано», и не обещает того, что еще не совершено. По мнению Лао-цзы, все эти благородные качества мудреца вытекают из самих законов *дао*, которое «приносит пользу всем существам».

5. Человеколюбие — основа основ в практической деятельности мудреца. Он делает «добро как добрым, так и недобрым». Таким образом, Лао-цзы выдвинул идею всеобщей любви. Но эта всеобщая любовь относится только к многострадальному народу и не применяется к богачам и правителям, которые, как нарушители законов *дао*, должны «погибнуть раньше времени». Гуманизм Лао-цзы тем самым отличается от всеобщей любви в христианском смысле, являющейся духовным ядом эксплуататорских классов в борьбе против народа.

6. В основе учения Лао-цзы о войне лежит любовь к народу. Он принципиально против войны, ибо «на войне убивают многих людей», а после нее «наступают голодные годы». Но вместе с тем оборонительную войну мудрец считает необходимой.

Лао-цзы видел причины возникновения войны в исчезновении *дао* в обществе, в нарушении самобытной жизни народа и полагал, что единственным выходом для избавления народа от войн и их тяжелых последствий является

возвращение к первобытному обществу, в котором народы жили счастливой и спокойной жизнью и до старости и смерти не кочевали с места на место, а «соседние государства только слушали друг у друга пение петухов и лай собак».

Изложенные выше основные черты социально-этического учения Лао-цзы дают нам основание полагать, что в «Дао-дэ-цзине» выражена идеология древних общинников чжоуского общества, которых развитие рабовладельческого хозяйства и непрерывные войны все больше и больше разоряли. Положение общинников было двойственное: с одной стороны, реальные условия общественной жизни того времени находились в вопиющем противоречии с коренными интересами общинников, что заставляло их резко выступать против существующего общественно-политического строя—господства угнетателей над угнетенными; с другой стороны, древние общинники, выступая против социальной несправедливости, стремились к восстановлению замкнутой земледельческой жизни сельской общины, в которой они видели единственный выход из создавшегося невыносимо тяжелого положения. Именно эта двойственность древних общинников породила двойственный характер социально-этического учения «Дао-дэ-цзина». В своем обличении социального зла учение Лао-цзы усиливало ненависть угнетенных народных масс против господствующих классов. Тем самым оно объективно содействовало разрушению старого, консервативного общественного строя, расчищало путь для дальнейшего развития истории. Одновременно учение мудреца проповедует идеи возвращения к прошлому, к первобытной общине и прекращения умственного и культурного развития общества. Таким образом, социально-этическое учение «Дао-дэ-цзина» вместе с тем является реакционной утопией, что давало и дает возможность эксплуататорским классам Китая использовать его в известной мере как духовное оружие в борьбе против прогрессивного развития общества. Но главное не в этом, а в его объективном значении, в его глубокой критике несправедливости и бедствий в старом обществе Китая, где власть находилась в руках небольшой кучки

эксплоататоров. Обличение социального зла у Лао-цзы выражает протест угнетенного народа против поработителей.

* * *

Непоследовательность материализма Лао-цзы и двойственный характер его социально-общественных взглядов послужили одной из причин того, что учение древнего философа было использовано как материалистами, так и идеалистами-мистиками.


Чрезмерное возвышение абстрактного над конкретным, тенденция отрывать закон (*дао*) от его материальной основы, пассивно-созерцательное отношение к окружающей действительности, проповедь утопической идеи о необходимости возврата к первобытной общине — все эти идеалистические и реакционные черты в учении Лао-цзы были раздуты мистиками и использованы при создании новой религиозной секты в период распада рабовладельческого общества Китая на рубеже нашей эры.

Вместе с тем, все атеистические и рациональные идеи Лао-цзы были положены его последователями Ян Чжу, Ван Чуном и многими другими в основу разработки материалистических учений в истории Китая и получили всестороннее развитие.

Учение Лао-цзы оказало большое влияние на все области науки и культуры в истории Китая.

Критикуя реакционные стороны учения Лао-цзы, мы должны дать трезвую оценку его материалистическим и рациональным мыслям. Атеистические идеи древнего философа, его наивно-диалектические высказывания, его критика социальной несправедливости и произвола эксплуататорских классов в древнем обществе, его любовь к трудовому народу, его демократические идеи — все это показывает, что философское учение Лао-цзы занимает почетное место в истории культуры и идеологии великого китайского народа.





ГЛАВА V

ИЗУЧЕНИЕ «ДАО-ДЭ-ЦЗИНА» В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ И В СССР

Передовые русские китаеведы XIX в. страстно выступали против таких реакционеров в науке, как Ремюза, Клапрот, Гегель и другие, за их презрение к китайскому народу и фальсификацию истории, культуры и идеологии Китая. Отражение отрицательного отношения крупнейших русских китаеведов к реакционным буржуазным синологам Запада мы находим, в частности, в статье под названием «Лао-цзы и его учение», опубликованной в журнале «Сын отечества» в 1842 г.

Статья напечатана без подписи, но судя по ее содержанию, вероятно, принадлежит перу Н. Я. Бичурина (1777—1853)— крупнейшего русского китаевода XIX в.

Автор бичевал Ремюза за то, что он «из мутного источника фантазии... почерпнул свои сказания о путешествии китайского мудреца на запад, в Сирию и даже в Афины..., чтобы объяснить сходство между идеями Платона и китайского философа». В статье отмечается, что «история секты даосов представляет пример того, как из чисто философского учения выродилась народная религия. Поклонники *дао* стоят в том же положении к Лао-цзы, в каких были к Платону александрийские энтузиасты и шарлатаны, которые, как и даосы, хвастались предвидением будущего и знанием средств приобрести бессмертие».¹ В статье использовано большое количество цитат из «Дао-дэ-цзина».

¹ «Сын отечества», журнал истории, политики, словесности, науки и художеств, кн. XI, отд. V, 1842, стр. 16—33.

В книге «Статистическое описание Китайской империи» Н. Я. Бичурин сделал два очень важных замечания по вопросу о Лао-цзы, хотя сущности философского учения мудреца он здесь не касался. Во-первых, Бичурин констатировал, что нравственное учение Лао-цзы противоположно учению Конфуция. Если «Кун-цзы учил, что каждый человек... безусловно должен выполнять обязанности общественными условиями на него возлагаемые», — писал Бичурин, то Лао-цзы думал, что «для усовершенствования нравственной природы» нужно «устраниться от исполнения приличий и обычаев в общежитии... соблюдаемых». Здесь автор ясно дает понять, что учение Конфуция имеет своей целью укрепление существующего общественно-политического строя, а Лао-цзы выступает против этого строя. Во-вторых, Бичурин считал, что древний мудрец Лао-цзы не имеет никакого отношения к религии и его несправедливо почитают как основателя секты даосов, Бичурин говорит, что учение Лао-цзы «это был только философский его взгляд на нравственную сторону человека, а не религия». Далее Бичурин объясняет, что последователи Лао-цзы «мало-помалу уклонились от образа его мыслей, составили новые положения» и создали религиозную секту даосов.²

В 1857 г. в «Трудах членов Российской духовной миссии в Пекине» была опубликована статья иеромонаха П. Цветкова «О секте даосов». В ней автор рассматривает Лао-цзы как основателя религиозной секты даосов и вкратце излагает нравственное учение мудреца. П. Цветков отмечает, что «ученики этого философа впоследствии испортили оставленное им учение... и предались всевозможным сумасбродствам магии».³ Он находит некоторое сходство нравственного учения Лао-цзы с учением Эпикура. П. Цветков хотя не разбирает здесь вопрос о философской сущности учения Лао-цзы, вместе с тем выступает против мистификации учения древнего мудреца.

² И а к и н ф. Статистическое описание Китайской империи, ч. I, СПб., 1842, стр. 68—70.

³ Труды членов Российской духовной миссии в Пекине, т. III, 1857, стр. 455.

В 1873 г. вышла из печати книга выдающегося русского китаевода академика В. П. Васильева «Религия Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм». В этой книге автор не касался философских вопросов даосизма. Тем не менее, здесь содержится очень важное и правильное положение о том, как религиозный мистицизм соединился с философским учением Лао-цзы. Васильев пишет, что «...общая связь всех разнородных систем даосизма заключается в их протесте против конфуцианства и соединении под одно знамя всех недовольных».⁴ Но в борьбе против конфуцианства религиозный даосизм нуждался в идейной основе. Он ее нашел в фальсифицированном мистиками философском учении Лао-цзы.

Русский китаевед конца XIX в. С. Георгиевский в трактовке вопроса об учении Лао-цзы, в основном, исходит из позиции своего учителя В. П. Васильева и не делает резкого разграничения между древним философским даосизмом и религиозным учением даосской секты. Но вместе с тем в работах Георгиевского ясно обнаруживается материалистическая тенденция в толковании философского учения «Дао-дэ-цзина». Если западноевропейские буржуазные синологи, например Ремюза, Форке, Вильгельм и другие, пытались приписывать *дао* Лао-цзы божественное, разумное начало, то Георгиевский делает ударение на материальной основе *дао*, как первоначальном хаосе, и растворяет это «разумное начало» в материальных вещах, подобно тому, как Спиноза поступил со своим богом. В «Дао-дэ-цзине» «слово *дао* употреблено для обозначения первобытного хаоса и этому хаосу присуща идеальность», писал Георгиевский в 1885 г. «Следовательно, — заключает автор, — по учению Лао-цзы, многообразие видимого мира есть не что иное, как выражение жизни *дао*, вечного, единого, абсолютного. *Дао* является и мировой материей, и мировой силой, и мировым разумом».⁵

⁴ В. П. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873, стр. 73.

⁵ С. Георгиевский. Первый период Китайской истории. СПб., 1885, стр. 300.

В 1888 г., в своей работе «Принципы жизни Китая», сравнивая философское учение «Дао-дэ-цзина» с учениями первых материалистов древней Греции, Георгиевский утверждал, что по глубине своего мышления Лао-цзы намного «превосходит Фалеса и других философов ионийской школы». ⁶ Это совершенно правильное положение Георгиевского направлено в первую очередь против Гегеля, который вообще отрицал существование философских мыслей в Китае.

Некоторые западноевропейские буржуазные синологи, например, Ремюза, пытались приписывать древней китайской философии западное, европейское происхождение, для чего выдумали всякого рода несуществующие путешествия древних китайских мудрецов на запад.

Выступая против этих лжеученых, Георгиевский утверждал, что «для доказательства того, что Лао-цзы был знаком с иноземными философами, не существует положительных исторических данных». По мнению Георгиевского, древняя китайская философия развивалась совершенно самостоятельно.

Наконец, Георгиевский правильно указывает, что учение древнего мудреца Лао-цзы является исходным пунктом в развитии философского мышления Китая в целом и что системы всех остальных китайских философов развивались на основе отдельных частей философской системы «Дао-дэ-цзина». ⁷

Небезынтересно отметить высказывание профессора Московской духовной академии С. С. Глаголева. В 1901 г. он в своей книге «Религия Китая» писал следующее:

«Слово... *дао* собственно значит дорога, путь. Книга даосизм определяет его образно и многообразно. Толкуя эти определения, под ними хотели понимать мировой разум, неоплатонический логос, откровением которого является вселенная. Но, повидимому, понятия *дао* и шире и уже понятия неоплатоновского логоса. Логос неоплатоников есть божество, представляет собой действительную реальность. *Дао* Лао-цзы не бог, да Лао-цзы в своей системе и не отво-

⁶ С. Георгиевский. Принципы жизни Китая. СПб, 1888, стр. 257.

⁷ Там же.

дит места божеству. Таким образом, *дао* как будто уже логоса. *Дао* только потенция бытия. Но с другой стороны, *дао* есть и самое бытие, все существующее, и тогда понятие его становится несравненно шире понятия логоса. *Дао* больше, чем путь. Это путь и путник вместе. Это — вечная дорога, которую проходят существа и предметы. Его не создавало никакое существо, так как оно само есть сущее. Оно все и ничто, причина и следствие... *Дао*, это — естественные законы бытия и осуществление их в бытии». ⁸

Глаголев справедливо отметил, что Лао-цзы «не отводит место божеству» и что его *дао* — это «естественные законы бытия». Но близко подходя к правильному разрешению вопроса, автор дает идеалистическое толкование «закона бытия». «Законы бытия, — продолжает Глаголев, — это — премудрость, осуществление их, это — благо». Несмотря на это, все же трактовка учения о *дао* у Глаголева в основном отражает тенденцию прогрессивных комментаторов «Дао-дэ-цзина».

Следует отметить, что в дореволюционной России нашлись и фальсификаторы «Дао-дэ-цзина», которые во всем подражали своим западным учителям. Таковыми, например, были профессор китайского языка в Казанском университете иеромонах Даниил (Сивиллов), Ив. Замотайло, занимавшийся списыванием сомнительных произведений, И. В. Тужилин, повторявший в интерпретации «Дао-дэ-цзина» немецких кантианцев.

Если в дореволюционной России существовали два основных направления в толковании учения о *дао*, то освещение образа самого основателя этого древнего учения Лао-цзы также было двояким: с одной стороны, ненависть и вражда, с другой сочувствие и уважение. Выразителем первого течения был В. С. Соловьев, второго — Л. Н. Толстой.

В конце прошлого века империалистические державы, силой оружия прокладывая себе путь и добываясь порабощения многомиллионного народа, вынуждали Китай подписывать один за другим неравноправные договора. В это

⁸ С. С. Глаголев. «Религия Китая». М., 1904, стр. 33.

время В. С. Соловьев выступил как адвокат империалистической политики против китайского народа. Говоря о докладе одного из китайских генералов на заседании Парижского географического общества в 1888 г., Соловьев пишет, что «передо мной был представитель чужого, враждебного и все более и более надвигающегося на нас мира».⁹ Философию Лао-цзы он рассматривал как духовную основу этого мира, а мудреца Лао-цзы как «величайшую опасность для европейской цивилизации». «Идеалы китайца, — продолжает Соловьев, — всецело принадлежат прошедшему, он смотрит назад», и это доведено «до абсурда... в доктрине величайшего... умозрительного философа желтой расы — Лао-цзы».¹⁰ Рассматривая *дао* как «абсолютное безразличие», Соловьев даже выдвигает абсурдное положение о том, что учение Лао-цзы якобы требует «не только отрицания цивилизованной жизни, но и упразднения всякой жизни».¹¹

В действительности, не этот «вражеский мир надвигался на Европу», а наоборот, империалистическая Европа терзала и делила Китай на куски. Соловьев пытался изобразить миролюбивый китайский народ и философию его древнего мудреца как «величайшую опасность», чтобы оправдать политику «цивилизованной Европы» в ее попытках колониального порабощения китайского народа.

Совершенно другое отношение мы встречаем у Льва Николаевича Толстого. Он всегда с глубоким сочувствием и любовью относился к китайскому народу, так много потерпевшему «от безнравственной, грубо-эгоистической, корыстолюбивой жестокости»¹² европейских поработителей, и давал высокую оценку философскому и нравственному учению древних китайских мудрецов, в первую очередь Лао-цзы.

В октябре 1906 г. Лев Николаевич писал следующее: «Жизнь китайского народа всегда в высшей степени интересовала меня, и я старался знакомиться с тем, что из

⁹ В. С. Соловьев. Китай и Европа. «Русское обозрение», 1890, № 1, стр. 674.

¹⁰ Там же, стр. 689.

¹¹ Там же, стр. 694.

¹² Л. Н. Толстой. Письмо к китайцу. М., 1907, стр. 1.

китайской жизни было доступно мне: преимущественно с китайской религиозной мудростью — книгами Конфуция, Мэн-цзы, Лао-цзы и комментариями на них». Особое внимание он уделял учению древнего философа Лао-цзы.

В своем «Письме к китайцу» Л. Н. Толстой по-своему толкует философское учение, изложенное в «Дао-дэ-цзине», и пытается применить его к китайской действительности. Восхваляя китайский народ за то, что он «до последнего времени на все совершаемые над ним насилия отвечал величественным и мудрым спокойствием, предпочтением терпения борьбе с насилием», Лев Николаевич пишет, что «неотвечание злом на зло и неучастие в зле есть вернейшее средство не только спасения, но и победы над теми, которые творят зло». Толстому принадлежит реакционная утопическая мысль, что лишь путем непротivления злу виновники зла сами погибнут. «Успехи одних грабителей, — писал он, — вызывают зависть других грабителей, и захваченная добыча становится предметом раздора и губит самих грабителей. Так это бывает с собаками, так это бывает и с людьми, спускающимися на степень животных».

Толстой, подобно Лао-цзы, полагал, что человеческое общество должно перейти к примитивной земледельческой жизни и что восточные народы способны стать образцом для других.

Выражая «настроение примитивной крестьянской демократии»,¹³ Л. Н. Толстой советовал китайскому народу: «Только держитесь свободы, состоящей в следовании разумному пути жизни, т. е. *дао*, и сами собой уничтожатся все действия, причиняемые вам вашими чиновниками, и станут невозможны угнетения и грабежи европейцев».

Л. Н. Толстой стремился приблизить учение Лао-цзы к своему мировоззрению. Нужно сказать, что он, увлекаясь сходством своего учения с философией Лао-цзы, ошибочно комментирует ряд положений в «Дао-дэ-цзине». Он отождествляет «теорию недеяния» Лао-цзы со своим учением о непротivлении злу и приписывает *дао* божественные

¹³ В. И. Ленин. Соч., т. XIV, изд. 3-е, стр. 401.

свойства, напоминающие некоторые черты христианского учения.

После Великой Октябрьской социалистической революции марксистско-ленинское учение стало господствующей идеологией в советской стране. Основанное на единственно научных принципах диалектического материализма, советское китаеведение далеко шагнуло вперед. В настоящее время оно охватывает почти все проблемы, касающиеся научного изучения Китая.

Пионером марксистского изучения истории китайской философии был советский ученый, бывший советский посол в Китае, покойный А. А. Петров. Он написал несколько работ по истории китайской философии (статьи о материалистических учениях Ян Чжу и Ван Чун, книга о философском мировоззрении Ван Би, одном из ранних комментаторов «Дао-дэ-цзина», очерк по истории китайской философии и др.),¹⁴ где философское учение «Дао-дэ-цзина» нашло соответствующее освещение. Специального же исследования о философии древнего даосизма А. А. Петров не оставил.

В 1936 г. А. А. Петров в своей книге «Ван Би» писал, что он не ставит перед собой задачи изложить философскую сущность даосизма. Вместе с тем он впервые с позиции марксизма ставил вопрос о социально-классовой основе философии даосизма. Он писал: «Выяснение социальной сущности даосизма в его историческом развитии — дело специального исследования. Но в нем многое как от групп мелких феодалов, оттесняемых от власти, так и от эксплуатируемого крестьянства; в нем слишком страстен протест против конфуцианства — этой идеологии правящего феодалитета, против феодальной борьбы».¹⁵

Первоначальная точка зрения А. А. Петрова на философскую сущность древнего даосизма изложена в упомянутой работе следующим образом: «Философский даосизм

¹⁴ Первый очерк по китайской философии А. А. Петрова помещен в Большой советской энциклопедии, т. XXXII (1936), а второй в сборнике «Китай», изданном АН СССР (1940) под ред. акад. В. М. Алексеева, И. Л. Думана и А. А. Петрова.

¹⁵ А. А. Петров. Ван Би. М.—Л., 1936, стр. 39.

представляет собой систему объективного идеализма и исключительное по своей глубине идеалистическое понимание сущности мироздания».

В ходе дальнейшего исследования А. А. Петров выдвинул новое положение, которое нашло отражение в его очерке о китайской философии, помещенном в сборнике «Китай».

В этой новой работе А. А. Петров пишет: «Достаточно указать, что понятие *дао* до настоящего времени не имеет общепризнанного научного перевода и имеющиеся его переводы и трактовки — логос, мировой путь, бог, мировая первопричина, духовная потенция, чистое, трансцендентное бытие и т. д. — не выражают его подлинной сущности, превращают его в идеальный принцип и не учитывают некоторых его основных определений. Из таких основных определений необходимо указать на два: *дао* «следует естественности», *дао* «появилось прежде небесного владыки»; эти определения не могут не навести на мысль, что *дао* в его древнем понимании могло иметь материалистическое содержание, могло быть категорией, объемлющей как природу, материальное бытие, следующее естественным законам своего развития, так и закон эволюции этого бытия...»¹⁶

А. А. Петров рассматривает вопрос о *дао* в «Дао-дэ-цзине» как материалистическое учение и опровергает тем самым общепринятую точку зрения среди абсолютного большинства западноевропейских буржуазных синологов о древнем даосизме как идеалистическом течении.

* * *

История китайской философии, несмотря на свой специфический характер и своеобразные формы, в своих основных принципах не отличается от истории философии других стран. Она развивалась на той же основе, на которой развивалась философия любой другой страны. В основе китайской философии, с древних времен до наших дней, лежит

¹⁶ А. А. Петров. Очерк китайской философии. «Китай», 1940, стр. 251—252.

тот же самый вопрос — вопрос об отношении мышления к бытию.

В учении Лао-цзы основной вопрос философии разрешается с материалистической позиции. Во-первых, древний философ рассматривал мир вещей как естественно существующий, который управляется присущими ему естественными законами *дао*; во-вторых, философское учение о *дао* упраздняет всякое божество или «небесную волю» и носит атеистический характер, а атеизм, как известно, неотделим от материализма; в-третьих, согласно учению Лао-цзы, человек должен следовать естественности вещей, понимать их, как они существуют в действительности и не заниматься всякого рода вымыслами. Иными словами первичным является объективно существующий материальный мир, а вторичным — человеческое сознание. Учение Лао-цзы представляет ту основу, на которой развился в дальнейшем китайский материализм.

Китайские идеалисты, конфуцианцы в особенности, пытались извратить древнее учение о *дао*, стремились превратить *дао* то в божественную волю, то в трансцендентальное начало Ли, то в принцип субъективного идеализма. Против них вели ожесточенную борьбу китайские материалисты, отстаивая и двигая вперед основные материалистические положения «Дао-дэ-цзина».

Таким образом, история китайской философии, как и история философии других стран, прежде всего есть история зарождения и развития материалистического мировоззрения и борьбы материализма с идеализмом.

Между тем западноевропейские буржуазные философы жульническими способами пытались скрыть эти неоспоримые факты. Они подробно описывали и восхваляли различных философов-идеалистов Китая. Вместе с тем они совершенно умалчивали о существовании материалистических идей в истории китайской философии. Наглым фальсификатором истории китайской идеологии был Гегель, который вообще отрицал существование философских мыслей в Китае. В фальсификации истории китайской философии «ученым» лакеям империалистической реакции помогали и помогают гомин-

дановские философы, выученики реакционных философских школ США, вроде Ху Ши, для которых философия есть продукт нашего разума, а история философии — «хронологическое описание всех философских систем в истории».¹⁷

Перед философами-марксистами СССР и демократического Китая стоит почетная задача — разоблачить до конца буржуазных, особенно американских и гоминдановских, фальсификаторов истории китайской философии и показать ее в свете возникновения и развития материализма и его борьбы с идеализмом в истории Китая. Настоящая работа является одним из первых шагов в этом направлении.

¹⁷ Х у Ш и. Очерк истории китайской философии, стр. 2.



ПРИЛОЖЕНИЕ

К ПЕРЕВОДУ «ДАО-ДЭ-ЦЗИНА»

Перевод «Дао-дэ-цзина» представляет большие трудности. Достаточно сказать, что среди 60 с лишним европейских переводов «Дао-дэ-цзина» нет ни одного удовлетворительного.

Первая попытка перевода «Дао-дэ-цзина» на латинский язык была сделана католическим миссионером Потье в конце XVIII в. Его неудачный перевод не имел никакой ценности и был быстро забыт. Совершенно неудовлетворительным был также и перевод французского сиолога А. Ремюза, выполненный им в 20-х годах прошлого века. Этот ученый мистик представил *дао* как «высшее существо, разум и слово» в библейском значении. Трактовка Ремюза, как известно, была принята Гегелем. Но Гегель был крайне недоволен переводчиком за то, что он сравнивал Лао-цзы с Платоном. Это, с точки зрения Гегеля, с одной стороны, оскорбляло его духовного отца — Платона, а с другой — противоречило его расистской концепции о том, что «философия в собственном смысле начинается на Западе» и что «восточная мысль должна быть исключена из истории философии». По мнению Гегеля, учение Лао-цзы о *дао* якобы представляет голую абстракцию, где нельзя найти поучительного.¹ В последующий период появился целый ряд немецких переводчиков «Дао-дэ-цзина» (В. Штарус, Р. Дворак, Р. Пленкнер и др.). Все они преследовали одну цель — выхолостить философское и атеистическое содержание «Дао-дэ-цзина», представить его как обычный религиозный канон и приспособить его для распространения духовного яда христианской религии в Китае, чтобы ослабить волю сопротивления китайского народа против иноземных завоевателей. В этом грязном деле фальсификации «Дао-дэ-цзина» особенно много усилий приложили немецкие синологи — махровый идеалист А. Форке и немецкий колонизатор в Китае, миссионер Р. Вильгельм. Они без всякого стеснения отождествляли *дао* с богом и сознанием в религиозном смысле.² Им помогали неокантианцы (Штюбе,

¹ Гегель. Соч., т. IX, 1932, стр. 92, 115.

² A. Forke. *Geschichte der Alten chinesischen Philosophie.* Hamburg, 1927; R. Wilhelm. *Lao-tse, Tao-te-king*, 1927.

Ценкер и др.), которые превращали *дао* в «трансцендентальный принцип разума», а Лао-цзы в предшественника Канта.³ Реакционных немецких синологов поддерживали ученые мистики из различных стран Европы (М. Мюллер, А. Мензис и др.).⁴

Почти все имеющиеся до настоящего времени переводы «Дао-дэ-цзина» представляют интерпретацию этого древнего произведения с точки зрения христианской религии и в корне искажают его содержание. Даже самый лучший из европейских переводов «Дао-дэ-цзина», выполненный французским ученым Жюльеном в 40-х годах прошлого века, страдает существенными недостатками, хотя переводчик использовал комментарии свыше 70 китайских авторов. Несмотря на то, что переводчик в основном правильно передает содержание «Дао-дэ-цзина», в ряде мест он не свободен от влияния китайских мистиков даосов. Это видно, в частности, в его переводе I главы. В отдельных случаях изречения древнего мудреца переведены Жюльеном явно неправильно. В LXIV главе фраза: „學不學。復衆人之所過。“ («сюэ пу сюэ, фу цзун жэнь чжи со гэ») «мудрец учится у тех, которые не имеют знаний, и идет по тому пути, по которому прошли другие» у Жюльена переведена в совершенно другом смысле, ничего общего не имеющем с древним текстом. В V главе иероглифы „芻狗“ («чу гоу») переведены Жюльеном «соломенная собака», а в действительности они означают «трава и животные». Существенным пороком является и то, что в «Дао-дэ-цзине» Жюльен ищет феодальный порядок и в соответствии с этим он переводит „天下“ (тянь ся — «поднебесная», «страна», «мир») словом «империя», „侯“ (хао — «знать») — «князья» и т. д.

Работа английского сиолога А. Легге во многом уступает переводу Жюльена, но ее все же можно упоминать в числе лучших переводов «Дао-дэ-цзина». Естественно и этот перевод грешит очень серьезными недостатками, которые имели место у других буржуазных синологов, предшественников Легге.

В китайской литературе существует огромное количество комментариев к «Дао-дэ-цзину», среди которых абсолютное большинство не имеет никакой научной ценности. Комментарии Хэ-шан-гуна (II в. до н. э.) Хуай-нань-цзы (II в. до н. э.), Гэ Хуна (IV в.) и многих других представляют грубые попытки использовать «Дао-дэ-цзин» для обоснования религиозной мистики. Только незначительное количество комментариев китайских авторов могло быть критически использовано в нашей работе над переводом «Дао-дэ-цзина». В их числе главным

³ P. Stübe, «Lao-tse. Seine Persönlichkeit und seine Lehne», Leipzig. V. Zenker, «Geschichte der chinesischen Philosophie», I, 1926.

⁴ М. Мюллер, «Религия Китая», пер. Яновского. СПб., 1901; А. Мензис, «История религий», пер. Чепинского. СПб., 1897.

образом были работы Ван Би (III в.), общепризнанного лучшего комментатора «Дао-дэ-цзина» и высказывания китайских материалистов по поводу учения о *дао*.

Наш перевод «Дао-дэ-цзина» отличается от всех европейских переводов, основанных на формально-лингвистических принципах, тем, что в понимании наиболее трудных мест мы руководствовались основными идеями, заложенными в самом древнем произведении. Например, при переводе XI главы „反者道之動。弱者道之用“ (фань-чже *дао* чже дун, жуо чже *дао* чже юн — «противоположность есть действие *дао*, слабость есть свойство *дао*..») мы исходили из XXXVI главы, где говорится: «То, что сжимают — расширяется; то, что ослабляют — укрепляется; то, что уничтожают — расцветает... Мягкое преодолевает твердое, слабые побеждают сильных».

Перевод сделан без примечаний, которые, вероятно, по объему превысили бы в несколько раз основной текст «Дао-дэ-цзина» и в значительной мере осложняли бы чтение и без того трудного древнего произведения. Только в некоторых наиболее важных местах даны краткие объяснения. В отдельных случаях в переводе добавлены слова для пояснения мыслей древнего философа, заключенные в квадратные скобки [].

Мы рассматриваем эту работу как первую попытку научного перевода древнего памятника «Дао-дэ-цзина» на русский язык.

Пользуясь случаем, выражаю глубокую благодарность профессору В. С. Колоколову, кандидату филологических наук Л. В. Позднеевой, кандидату исторических наук, редактору данной работы Л. В. Симоновской, которые оказали мне большую помощь при работе над переводом «Дао-дэ-цзина».

Особо необходимо отметить, что покойный А. А. Петров, прочитав мой перевод «Дао-дэ-цзина», сверил его с китайским текстом и сделал ряд очень ценных замечаний.

Автор



老子道德經

ЛАО-ЦЗЫ

ДАО-ДЭ-ЦЗИН

(перевод с китайского)

上篇

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

一章

道可道。非常道。名可名。非常名。無名。
天地之始。有名。萬物之母。故常無欲以觀
其妙。常有欲以觀其徼。此兩者同出而異
名。同謂之玄。玄之又玄。衆妙之門。

I

Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *дао*.

Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя.

Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей.

Поэтому, кто свободен от страстей, видит его [*дао* чудесную [тайну], а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме.

Оба они одного и того же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшими. От одного глубочайшего к другому — дверь ко всему чудесному.

二章

天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之

爲善。斯不善已。故有無相生。難易相成。長短相較。高下相傾。音聲相和。前後相隨。是以聖人處無爲之事。行不言之教。萬物作而不辭。生而不有。爲而不恃。功成而弗居。夫唯弗居。是以不去。

II

Когда все люди узнают, что красивое является красивым, появляется и безобразное.

Когда [все] узнают, что добро является добром, возникает и зло.

Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно оформляются, высокое и низкое друг к другу склоняются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом.

Поэтому мудрый человек предпочитает недеяние и осуществляет учение безмолвно. Тогда все вещи приходят в движение, и они не приостанавливают [своего движения]. Он создает и не обладает [тем, что создано], делает и не пользуется [тем, что сделано], завершает дела и не гордится. Поскольку не гордится, [все существа его] не покидают.

三章

不尚賢。使民不爭。不貴難得之貨。使民不爲盜。不見可欲。使民心不亂。是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢爲也。爲無爲則無不治。

III

Если не уважать мудрецов, то в народе не будет ссор. Если не ценить драгоценных предметов, то не будет воров

среди народа. Если не видеть желаемого предмета, то не будут волноваться сердца народа.

Поэтому управление мудрого человека делает их сердца пустыми, а желудки — полными. Оно ослабляет их волю и укрепляет их кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знания не смели бы действовать.

Осуществление надеяния [мудрецом] всегда приносит спокойствие.

四章

道冲而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。
挫其銳。解其紛。和其光。同其塵。湛兮以
或存。吾不知誰之子。象帝之先。

IV

Дао — пусто, но, действуя, оно кажется неисчерпаемым. О, глубочайшее! Оно кажется праотцом всех вещей.

Если притупить его пронизательность, освободить его от хаотичности, умерить его блеск, уподобить его пылинке, то оно будет казаться ясно существующим.

Я не знаю, чье оно порождение.

Оно предшествует предку явлений.¹

五章

天地不仁。以萬物爲芻狗。聖人不仁。以
百姓爲芻狗。天地之間。其猶橐籥乎。虛而
不屈。動而愈出。多言數窮。不如守中。

V

Небо и земля не обладают гуманностью и они относятся ко всем существам, как к траве и животным.

¹ Иероглиф 象 — сянь означает «явление», «образ», а 帝 — Ди, в ранний период древнего Китая тождественный со словом 祖 — цзу, «предок» (см. Хоу Вань-лу, «История идеологий древнего Китая», 1944 г., Чунцин, стр. 41). «Предок явлений» в данной связи означает первоначальные явления.

Мудрый человек не обладает гуманностью и не нарушает естественную жизнь народа.²

Пространство между небом и землей подобно кузнечному меху и флейте: [то и другое] изнутри пусто и прямо. Чем [в нем] сильнее движение, тем больше результатов.

Тот, кто много говорит, часто терпит неудачу. Поэтому лучше соблюдать середину [меру].

六章

谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。綿綿若存。用之不勤。

VI

Пустота [*dao*]³ — бессмертна, и [я] называю ее глубочайшим началом. Вход в глубочайшее начало зову корнем неба и земли. [Оно] бесконечно как существование и действует без усилия.

七章

天長地久。天地所以能長且久者。以其不自生。故能長生。是以聖人後其身而身先。外其身而身存。非以其無私邪。故能成其私。

² Слово «гуманность» у Лао-цзы имеет двойкий смысл. В одном случае он имеет в виду соблюдение естественного закона жизни, предоставление народу возможности жить, как он сам желает. В другом случае «гуманность» у него подразумевается как субъективное намерение мудреца помочь народу путем вмешательства в его жизнь и нарушения его спокойствия. По мнению Лао-цзы, первая является истинной гуманностью, а вторая — ложной. Первая приносит народу пользу, а вторая — вред. В данном случае слово «гуманность» употреблено в его отрицательном смысле. Его смысл состоит в том, что мудрый человек следует естественному пути жизни и не имеет «гуманного» намерения, чтобы вмешаться в жизнь народа и нарушать его спокойствие. Он относится к народу, как к растениям и животным, которые живут своей свободной естественной жизнью.

³ Слово **谷神** — гу шэнь, соответственно комментарию Ван Би, означает центр долины, ее пустоту.

VII

Небо и земля — долговечны. Небо и земля долговечны потому, что они существуют не для себя. Вот почему они могут быть долговечными.

Поэтому мудрый человек ставит себя позади других, благодаря чему он оказывается впереди людей. Он пренебрегает своей жизнью, и тем самым его жизнь сохраняется. Это происходит от того, что мудрец пренебрегает личными [интересами], и тем самым его личные [интересы] осуществляются.

八章

上善若水。水善利萬物而不爭。處衆人之所惡。故幾於道。居善地。心善淵。與善仁。言善信。正善治。事善能。動善時。夫唯不爭。故無尤。

VIII

Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и не борется. Она находится там, где люди не желали бы быть. Поэтому она похожа на *дао*.

Жизнь должна следовать [законам] земли; сердце должно следовать [законам] внутренних побуждений; благотворительность должна соответствовать гуманности; слово должно соответствовать истине; управление [страной] должно соответствовать спокойствию; дело должно соответствовать возможностям; действие должно соответствовать времени.

И если не бороться, то не будет ропота [среди народа].

九章

持而盈之。不如其已。揣而稅之。不可長保。金玉滿堂。莫之能守。富貴而驕。自遺其咎。功遂身退。天之道。

Кто наполняет [сосуд] через край и оттачивает [лезвие] слишком остро, тот не может их долго сохранить.

Если зал наполнен золотом и яшмой, то никто не в силах его охранять. Если богатые и знатные горды, то этим они сами на себя навлекают несчастье.

Если дело завершено, человек [должен] устраниваться. В этом закон естественного *дао*.

十章

載營魄抱一。能無離乎。專氣致柔。能嬰兒乎。滌除玄覽。能無疵乎。愛民治國。能無知乎。天門開闔。能無雌乎。明白四達。能無爲乎。生之畜之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。

X

Для сохранения спокойствия души [человек] должен соблюдать единство. Тогда [в нем] не будут пробуждаться желания. Если сделать дух мягким, человек станет подобен новорожденному. Если его созерцание становится чистым, тогда не будет заблуждений.

Любовь к народу и управление страной осуществляются без умствования. Врата мира открываются и закрываются при соблюдении спокойствия. Знание этой истины делает возможным недеяние.

Рождать [существа] и воспитывать [их], создавать и не обладать [тем, что создано], творить и не воспользоваться [тем, что сделано], будучи старшим среди других, не считать себя властелином — все это называется глубочайшим *дэ*.

十一章

三十輻共一轂。當其無。有車之用。埴埴以爲器。當其無。有器之用。鑿戶牖以爲

室。當其無。有室之用。故有之以爲利。無之以爲用。

XI

Тридцать спиц соединяются в одной ступице [образуя колесо], а употребление колеса зависит от пустоты между ними [спицами]. Из глины делают сосуды, а употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, а пользование домов зависит от пустоты в нем. Вот что значит полезность бытия и пригодность небытия.

十二章

五色令人目盲。五音令人耳聾。五味令人人口爽。馳騁畋獵令人心發狂。難得之貨。令人行妨。是以聖人爲腹不爲目。故去彼取此。

XII

Пять цветов притупляют зрение. Пять звуков притупляют слух. Пять вкусовых ощущений притупляют вкус. Быстрая езда и охота волнуют сердце. Драгоценные вещи заставляют человека совершать преступления. Поэтому усилия мудрого человека направлены к тому, чтобы сделать жизнь сытой, а не к тому, чтобы иметь красивые вещи. Он отказывается от последних и ограничивается первым.

十三章

寵辱若驚。貴大患若身。何謂寵辱若驚。寵爲下。得之若驚。失之若驚。是謂寵辱若驚。何謂大患若身。吾所以有大患者。爲吾有身。及吾無身。吾有何患。故貴以身爲天下。若可寄天下。愛以身爲天下。若可託天下。

XIII

Слава и позор подобны страху. Знатность подобна великому несчастью в жизни. Что значит слава и позор подобны страху? Это значит, что нижестоящие люди приобретают славу со страхом и теряют ее также со страхом. Что значит знатность подобна великому несчастью в жизни? Это значит, что я имею великое несчастье, потому что я [дорожу] самим собой. Когда я не буду дорожить самим собой, тогда у меня не будет и несчастья. Поэтому знатный, самоотверженно служа людям, может жить среди них. Гуманный, самоотверженно служа людям, может находиться среди них.

十四章

視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。此三者不可致詰。故混而爲一。其上不皦。其下不昧。繩繩不可名。復歸於無物。是謂無狀之狀。無物之象。是謂惚恍。迎之不見其首。隨之不見其後。執古之道。以御今之有。能知古始。是謂道紀。

XIV

Смотрю на него и не вижу, а поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Эти три [качества *дао*] необъяснимы. Поэтому они сливаются воедино. Его верх не освещен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается к небытию. И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называют его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его.

Держась древнего *дао* и овладевая теперешним бытием, можно познать древнее начало. Это называется нитью *дао*.

十五章

古之善爲士者。微妙玄通。深不可識。夫唯不可識。故強爲之容。豫兮若冬涉川。猶兮若畏四鄰。儼兮其若客。澹兮其若水。渢兮其若風。濔兮其若塵。混兮其若濁。孰能濁以止。靜之徐清。孰以安以久。動之徐生。保此道者不欲盈。夫唯不盈。故能蔽不新成。

XV

В древности тот, кто был способен к просвещению, знал мельчайшие [вещи] и глубокую [тайну]. [Но они были] скрытными, поэтому их нельзя было узнать. Поскольку нельзя было их узнать, произвольно даю [им] образ: они были робкими, как будто переходили зимой поток; они были нерешительными, как будто боялись своих соседей; они были важными, как гости; они были осторожными, как будто переходили по тающему льду; они были простыми, подобно необделанному дереву; они были необъятными, подобно долине; они были непроницаемыми, подобно мутной воде. Это были те, которые, соблюдая спокойствие, умели грязное сделать чистым. Это были те, которые своим умением сделать долговечное движение спокойным содействовали жизни. Они соблюдали *дао* и не желали многого. Не желая многого, они ограничивались тем, что существует, и не создали нового.

十六章

致虛極。守靜篤。萬物並作。吾以觀其復。夫物芸芸。各歸其根。歸根曰靜。是謂復命。復命曰常。知常曰明。不知常妄作凶。知常容。容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。道乃久。沒身不殆。

XVI

Доведу пустоту [своего сердца] до конца — сохраню полный покой, и тогда все вещи сами будут расти, а я буду ждать их возвращения. Все вещи расцветают и возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к жизни. Возвращение к жизни называется постоянством. Знание постоянства называется просвещением, а незнание постоянства совершает зло. Знающий постоянство становится мудрым, мудрый становится справедливым, а кто справедлив — становится государем. Государь следует небу, небо следует *дао*, а *дао* вечно. До конца жизни [у такого государя] не будет опасности.

十七章

太上下知有之。其次親而譽之。其次畏之。其次侮之。信不足焉。有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂。百姓皆謂我自然。

XVII

Простые люди знали, что они имели великих людей. Они их любили и возвышали. Затем они их боялись и презирали. Поэтому, кто не заслуживает доверия, тот не пользуется доверием [у людей]. Кто вдумчив и сдержан в словах, тот приобретает заслуги и совершает дела, и народ говорит, что он следует естественности.

十八章

大道廢。有仁義。慧智出。有大偽。六親不和。有孝慈。國家昏亂。有忠臣。

XVIII

Когда устранили великое *дао*, появились «гуманность» и «справедливость». Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников

в раздоре, тогда появляется «сыновняя почтительность» и «отцовская любовь». Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются «верные слуги».

十九章

絕聖棄智。民利百倍。絕仁棄義。民復孝慈。絕巧棄利。盜賊無有。此三者以爲文不足。古今有所屬。見素抱樸。少私寡欲。

XIX

Когда будут устранены мудрствование и ученость, тогда народ будет счастливее во сто крат; когда будут устранены «гуманность» и справедливость», тогда народ возвратится к сыновней почтительности и отцовской любви; когда будут уничтожены хитрость и нажива, тогда исчезнут воры и разбойники. Все эти три вещи [происходят] от недостатка знаний. Поэтому нужно указывать людям, что они должны быть простыми и скромными, уменьшать личные [желания] и освободиться от страстей.

二十章

絕學無憂。唯之與阿。相去幾何。善之與惡。相去若何。人之所畏。不可不畏。荒兮其未央哉。衆人熙熙。如享太牢。如登春臺。泊兮其木兆。如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘。而我獨若遺。我愚人之心也哉。沌沌兮。俗人昭昭。我獨昏昏。俗人察察。我獨悶悶。澹兮其若海。風飄兮若無止。衆人皆有以。而我獨頑且鄙。我獨異於人。而貴食母。

XX

Когда будет уничтожена «ученость», тогда не будет и печали. Как ничтожна разница между обещанием и лестью

и как велика разница между добром и злом! Надо избегать того, чего люди боятся.

О! Как хаотичен [мир], где все еще не установлен порядок. Все люди радостны, как будто присутствуют на торжественном угощении или празднуют наступление весны. Только я один спокоен и не выставляю себя на свет. Я подобен ребенку, который не явился в мир. О! Я несусь! Кажется, нет места, где мог бы остановиться. Все люди полны желаний, только я один подобен тому, кто отказался от всего. Я сердце глупого человека. О, как оно пусто. Все люди полны света. Только я один подобен тому, кто погружен во мрак. Все люди пытливы, только я один равнодушен. Я подобен тому, кто несется в морском просторе и не знает, где ему остановиться. Все люди проявляют свою способность и только я один похож на глупого и низкого. Только я один отличаюсь от других тем, что ценю источник питания.

二十一章

孔德之容。惟道是從。道之爲物。惟恍惟惚。惚兮恍兮。其中有象。恍兮惚兮。其中有物。窈兮冥兮。其中有精。其精甚真。其中有信。自古及今。其名不去。以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉。以此。

XXI

Образы великого *дэ* подчиняются только *дао*. *Дао* — вещь неясная и туманная.

О, туманное! О, неясное! В нем заключены образы. О, неясное! О, туманное! В нем заключены вещи. О, бездонное! О, туманное! В нем заключены семена. Его семена совершенно достоверны, и в нем заключена истина. С древних времен до наших дней его имя не исчезает. Оно существует для обозначения начала всех вещей. Почему я знаю начало всех вещей? Только благодаря ему.

二十二章

曲則全。枉則直。窪則盈。敝則新。少則多。多則惑。是以聖人抱一。爲天下式。不自見故明。不自是故彰。不自伐故有功。不自矜故長。夫唯不爭。故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者。豈虛言哉。誠全而歸之。

XXII

Неполное — становится полным; кривое — становится прямым; пустое — становится наполненным; ветхое — сменяется новым; то, что мало — становится многим.

Многое вызывает заблуждение. Поэтому мудрый человек сохраняет единство и становится примером для всех. Он не выставляет себя на свет, поэтому блещит; он не говорит о себе, поэтому он славен; он не прославляет себя, поэтому он заслужен; он не возвышает себя, поэтому он является старшим среди других. Он не борется, поэтому он непобедим в мире.

В древности говорили, что несовершенное становится совершенным. Неужели это пустые слова?

Истинное, совершенное подчиняет себе все.

二十三章

希言自然。故飄風不終朝。驟雨不終日。孰爲此者。天地。天地尚不能久。而況於人乎。故從事於道者。道者同於道。德者同於德。失者同於失。同於道者。道亦樂得之。同於德者。德亦樂得之。同於失者。失亦樂得之。信不足焉。有不信焉。

XXIII

Нужно меньше говорить, следовать естественности. Быстрый ветер не продолжается все утро, сильный дождь

не продержится весь день. Кто делает все это? Небо и земля. Даже небо и земля не могут сделать что-либо долговечным, тем более человек. Поэтому он служит *дао*.

Человек с *дао* — тождествен *дао*. Человек с *дэ* — тождествен *дэ*. Тот, кто потеряет, тождествен потере. Тот, кто тождествен *дао*, приобретает *дао*. Тот, кто тождествен *дэ*, приобретает *дэ*. Тот, кто тождествен потере, приобретает потерянное. Только сомнения порождают неверие.

二十四章

企者不立。跨者不行。自見者不明。自是者不彰。自伐者無功。自矜者不長。其在道也。曰餘食贅行。物或惡之。故有道者不處。

XXIV

Кто поднялся на цыпочки, не может [долго] стоять. Кто делает большие шаги, не может [долго] идти. Кто сам себя выставляет на свет, тот не блестит. Кто сам себя восхваляет, тот не добудет славы. Кто нападает, не достигает успеха. Кто сам себя возвышает, не может стать старшим среди других. Исходя из *дао*, все это называется лишним желанием и бесполезным поведением. Таких ненавидят все существа. Поэтому человек, обладающий *дао*, не делает этого.

二十五章

有物混成。先天地生。寂兮寥兮。獨立不改。周行而不殆。可以爲天下母。吾不知其名。字之曰道。強爲之名曰大。大曰逝。逝曰遠。遠曰反。故道大天大地大王亦大。域中有四大。而王居其一焉。人法地。地法天。天法道。道法自然。

Вот вещь в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О, спокойная! О, пустотная! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не подвергается опасности [уничтожения]. Ее можно считать матерью поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая знаком, назову ее *дао*; произвольно давая ей имя, назову великой. Великая — назову ее преходящей. Преходящая — назову ее далекой. Далекая — назову ее возвращающейся. Вот почему велико *дао*, велико небо, велика земля, велик также и государь. Во вселенной имеются четыре великих, и среди них находится государь.

Человек следует земле. Земля следует небу. Небо следует *дао*, а *дао* следует естественности.

二十六章

重爲輕根。靜爲躁君。是以聖人終日行。不離輜重。雖有榮觀。燕處超然。奈何萬乘之主。而以身輕天下。輕則失本。躁則失君。

Тяжелое является основой легкого. Покой есть главное в движении. Поэтому мудрый человек действует весь день, не оставляя тяжелого дела. Хотя он питает блестящую надежду, но находится в совершенно спокойном состоянии. Напрасно властитель десяти тысяч колесниц, занятый собой, так легкомысленно смотрит на мир. Легкомыслие разрушает его основу, а его торопливость приводит к потере опоры.

二十七章

善行無轍迹。善言無瑕謫。善數不用籌策。善閉無關楗而不可開。善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人。故無棄人。常善救物。故無棄物。是謂襲明。故善人者不

善人之師。不善人者善人之資。不貴其師。不愛其資。雖智大迷。是謂要妙。

XXVII

Умеющий шагать не оставляет следов. Умеющий говорить не допускает ошибок. Кто умеет считать, тот не пользуется счетом. Кто умеет закрывать двери, не употребляет затвор и закрывает их так крепко, что открыть их невозможно. Кто умеет завязывать узлы, не употребляет веревку, и завязывает так прочно, что развязать невозможно. Поэтому мудрый человек постоянно умело спасает людей и их не покидает. Он всегда умеет спасти существа, поэтому он их не покидает. Это называется глубоким просвещением. Таким образом, добродетель является учителем недобрых, а недобрые — его опорой. Если [недобрые] не ценят своего учителя и добродетель не любит свою опору, то они хотя [считают себя] разумными, [на деле] погружены в слепоту. Вот что наиболее важно и глубоко.

二十八章

知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。知其白。守其黑。爲天下式。爲天下式。常德不忒。復歸於無極。知其榮。守其辱。爲天下谷。爲天下谷。常德乃足。復歸於樸。樸散則爲器。聖人用之則爲官長。故大制不割。

XXVIII

Кто, зная свою храбрость, сохраняет скромность, тот [подобно] горному ручью, становится [главным] в стране. Кто стал главным в стране, тот не покидает постоянное *дэ* и возвращается к состоянию младенца. Кто, зная праздничное, сохраняет для себя будничное, тот становится примером для всех. Кто стал примером для всех, тот не отличается от постоянного *дэ* и возвращается к безначальному. Кто,

зная свою славу, сохраняет для себя безвестность, тот становится главным в стране. Кто стал главным в стране, тот достигает совершенства в постоянном *дэ* и возвращается к естественности. Когда естественность распадается, она превращается в средство, при помощи которого мудрый становится вождем и его великий порядок не разрушается.

二十九章

將欲取天下而爲之。吾見其不得已。天下神器。不可爲也。爲者敗之。執者失之。故物或行或隨。或歔或吹。或強或羸。或挫或隳。是以聖人去甚去奢去泰。

XXIX

Если кто-нибудь силой пытается овладеть страной, то, я вижу, он не достигает своей цели. Страна подобна таинственному сосуду, к которому нельзя прикоснуться. Если кто-нибудь тронет [его] — потерпит неудачу. Если кто-нибудь схватит [его], то его потеряет.

Поэтому одни существа идут, другие — следуют за ними; одни расцветают, другие высыхают; одни укрепляются, другие слабеют; одни создаются, другие разрушаются. Поэтому мудрый человек отказывается от излишеств, устраняет роскошь и расточительность.

三十章

以道佐人主者。不以兵強天下。其事好還。師之所處。荆棘生焉。大軍之後。必有凶年。善有果而已。不敢以取強。果而勿矜。果而勿伐。果而勿驕。果而不得已。果而勿強。物壯則老。是謂不道。不道早已。

XXX

Кто служит главе народа посредством *дао*, не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник

и колючки. После больших войн наступают голодные годы.

Искусный [полководец] побеждает и на этом останавливается, и он не осмеливается осуществлять насилие. Он побеждает и себя не прославляет. Он побеждает и не нападает. Он побеждает и не гордится. Он побеждает потому, что к этому его вынуждают. Он побеждает, но он не воинственен.

Когда существо, полное сил, становится старым, то это называется отсутствием *дао*. Кто не соблюдает *дао*, погибнет раньше времени.

三十一章

夫佳兵者不祥之器。物或惡之。故有道者不處。君子居則貴左。用兵則貴右。兵者不祥之器。非君子之器。不得已而用之。恬淡爲上。勝而不美。而美之者。是樂殺人。夫事樂殺人者。則不可以得志於天下矣。吉事尙左。凶事何右。偏將軍居左。上將軍居右。言以喪禮處之。殺人之衆以哀悲泣之。戰勝以喪禮處之。

XXXI

Хорошее войско — средство, [порождающее] несчастье, его ненавидят все существа. Поэтому человек, следующий *дао*, его не употребляет.

Благородный, во время мира, предпочитает уважение, а на войне применяет насилие. Войско — орудие несчастья, оно не является орудием благородного. Он употребляет его только тогда, когда к этому его вынуждают. Главное состоит в том, чтобы соблюдать спокойствие, а в случае победы — себя не прославлять. Прославлять себя победой — это значит радоваться убийству людей. Тот кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствия в стране. Благополучие создается уважением, а несчастье происходит от насилия.

Слева строятся военачальники флангов, справа стоит полководец. Говорят, что их нужно встретить похоронной церемонией. Если убивают многих людей, то об этом нужно горько плакать. Победу следует отмечать похоронной церемонией.

三十二章

道常無名。樸雖小。天下莫能臣也。侯王若能守之。萬物將自賓。天地相合以降甘露。民莫之令而自均。始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止可以不殆。譬道之在天下。猶川谷之於江海。

XXXII

Дао вечно и не имеет имени. Хотя оно существо маленькое, но в мире никто его не может себе подчинить. Если знать и государи могут его соблюдать, то все существа сами становятся спокойными. Тогда небо и земля сольются в гармонии, наступят счастье и благополучие, а народ без приказанья успокоится.

При установлении порядка появляются имена. Поскольку возникли имена, нужно знать предел. Знание предела дает возможность избавиться от опасности.

Дао, находясь в мире, похоже на горные ручьи, которые текут к рекам и морям.

三十三章

知人者智。自知者明。勝人者有力。自勝者強。知足者富。強行者有志。不失其所者久。死而不忘者壽。

XXXIII

Тот, кто знает людей — благоразумен. Знающий себя — просвещен. Побеждающий людей — силен. Побеждающий самого себя — могущественен. Знающий достаток — богат,

Кто действует с упорством — обладает волей. Кто не теряет свою природу — долговечен. Кто умер, но не забыт, тот бессмертен.

三十四章

大道汜兮其可左右。萬物恃之而生而不辭。功成不名有。衣養萬物而不爲主。常無欲可名於小。萬物歸焉而不爲主。可名爲大。以其終不自爲大。故能成其大。

XXXIV

Великое *дао* растекается повсюду. Оно может быть направо и налево. Благодаря ему рождаются все существа, и они не останавливаются [в своем росте]. Оно совершает подвиги, но славы себе не желает. С любовью воспитывая все существа, оно не становится их господином. Оно никогда не имеет своего желания, поэтому его можно назвать маленьким [скромным]. Все существа возвращаются к нему, и оно не рассматривает себя как господина. Его можно назвать великим. Оно становится великим, благодаря тому, что никогда не считает себя таковым.

三十五章

執大象，天下往。往而不害。安平太。樂與餌。過客止。道之出口。淡乎其無味。視之不足見。聽之不足聞。用之不足既。

XXXV

К тому, кто представляет собой великий образ [*дао*], приходит весь народ. Люди приходят, и он им не причиняет вреда. Он приносит им мир, спокойствие, музыку и пищу. Даже путешественник у него останавливается.

Когда *дао* выходит изо рта, оно пресное, безвкусное. Оно незримо, и его нельзя услышать. В действии оно неисчерпаемо.

三十六章

將欲歛之。必固張之。將欲弱之。必固強之。將欲廢之。必固興之。將欲奪之。必固與之。是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵。國之利器不可以示人。

XXXVI

То, что сжимают — расширяется. То, что ослабляют — укрепляется. То, что уничтожают — расцветает. Кто хочет отнять что-нибудь у другого, непременно потеряет свое. Все это называется трудно постижимым. Мягкое преодолевает твердое, слабые побеждают сильных. Рыба не может покинуть глубину. Острое оружие в государстве нельзя показывать людям.

三十七章

道常無爲。而無不爲。侯王若能守之。萬物將自化。化而欲作。吾將鎮之以無名之樸。無名之樸。夫亦將無欲。不欲以靜。天下將自定。

XXXVII

Дао постоянно осуществляет недеяние, тем самым нет ничего такого, что бы оно не делало. Если знать и государи будут его соблюдать, то все существа будут изменяться сами собой. Если те, которые изменяются, захотят действовать, то я буду подавлять их при помощи простого бытия, не обладающего именем. Не обладающее именем — простое бытие — для себя ничего не желает. Отсутствие желания приносит покой, и тогда порядок в стране сам собой установится.

下篇

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

三十八章

上德不德。是以有德。下德不德。是以有德。上德無爲。而無以爲。下德無義。而無以爲。上仁爲之。而莫之應。則攘臂而扔之。上禮爲之。而後德。失德而後仁。失仁而後義。夫禮者忠信之薄。而乱之首。前識者道之華。而愚之始。是以大丈夫處其厚。不居其薄。處其實。不居其華。故去彼取此。

XXXVIII

Человек с высшим *дэ* не осуществляет добрые дела, поэтому он является добродетельным; человек с низшим *дэ* не оставляет добрых дел, поэтому он не является добродетельным; человек с высшим *дэ* бездеятелен и действует посредством недеяния; человек с низшим *дэ* деятелен и действует с напряжением; человек «высшей гуманности» действует, и его деятельность осуществляется посредством недеяния; человек «высшей справедливости» деятелен и действует с напряжением; человек «высшей почтительности» действует, и ему никто не отвечает. Тогда он принуждает людей к почтению. Вот почему «добродетель» появляется только после утраты *дао*, «гуманность» — после утраты добродетельности, «справедливость» — после утраты гуманности, «почтительность» — после утраты справедливости.

«Почтительность» — это признак отсутствия доверия и преданности. Она — начало смуты.

Внешний вид — это цветок *дао*, начало невежества. Поэтому великий человек берет существенное и оставляет ничтожное. Он берет плод и отбрасывает его цветок. Он предпочитает первое и отказывается от второго.

三十九章

昔之得一者。天得一以清。地得一以寧。
神得一以靈。谷得一以盈。萬物得一以生。
侯王得一以爲天下貞。其致之。天無以清將恐裂。地無以寧將恐發。神無以靈將恐歇。谷無以盈將恐竭。萬物無以生將恐滅。侯王無以貴高將恐蹶。故貴以賤爲本。高以下爲基。是以侯王自謂孤寡不穀。此非以賤爲本邪。非乎。故致數輿無輿。不欲瑋瑋如王。珞珞如石。

XXXIX

Вот те, которые с древних времен находятся в единстве. Благодаря единству, небо стало чистым, земля — незыблемой, дух — чутким, долина — цветущей и начали рождаться все существа. Благодаря единству знать и государи становятся образцом в мире. Вот что создает единство.

Если небо не чисто, оно разрушается; если земля зыбка, она раскалывается; если дух не чуток, он исчезает; если долины не цветут, они превращаются в пустыню, если вещи не рождаются, они исчезают; если знать и государи не являются примером благородства, они будут свергнуты.

Незнатные являются основой для знатных, а низкое — основанием для высокого. Поэтому знать и государи, которые сами себя возвышают, прочного [положения] не имеют. Это происходит оттого, что они не рассматривают незнатных как свою основу. Это — ложный путь. Если разобрать колесницу, от нее ничего не останется. Нельзя быть драгоценным, как яшма, а нужно стать простым, как камень.

四十章

反者道之動。弱者道之用。天下萬物生於有。有生於無。

Противоположность есть действие *дао*, слабость есть свойство *дао*. В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии.

四十一章

上士聞道。動而行之。中士聞道。若存若亡。下士聞道。大笑之。不笑不足以爲道。故建言有之。明道若昧。進道若退。夷道若綦。上德若谷。大白若辱。廣德若不足。建德若偷。質真若渝。大方無隅。大器晚成。大音希聲。大象無形。道隱無名。夫唯道善貸且成。

XLI

Мудрый человек, узнав о *дао*, стремится к его осуществлению. Образованный человек, узнав о *дао*, то сохраняет его, то теряет его. Неуч, узнав о *дао*, подвергает его насмешке. Если оно не подвергалось бы насмешке, не являлось бы *дао*. Поэтому существует поговорка: кто узнает *дао*, похож на темного; кто проникает в *дао*, похож на отступающего; кто на высоте *дао*, похож на заблуждающегося; человек высшей добродетели похож на простого; великий просвещенный похож на презираемого; безграничная добродетельность похожа на ее недостаток; распространение добродетельности похоже на ее расхищение; истинная правда похожа на ее отсутствие.

Великий квадрат не имеет углов; большой сосуд долго изготавливается; сильный звук нельзя услышать; великий образ не имеет формы.

Дао скрыто [от нас] и не имеет имени. Но оно оказывает помощь [всем существам] и ведет их к совершенству.

四十二章

道生一。一生二。二生三。三生萬物。萬物負陰而抱陽。冲氣以爲和。人之所惡。唯孤

寡不穀。而王公以爲稱。故物或損之而益。或益之而損。人之所教。我亦教之。強梁者不得其死。吾將以爲教父。

XLII

Дао рождает одно, одно рождает два, два рожают три, а три — все существа. Все существа носят в себе *инь* и *ян*, наполнены *ци* и образуют гармонию.

Люди презирают тех, которые сами себя возвышают и называют себя государями и знатными. Все существа укрепляются после ослабления и ослабляются после укрепления.

Люди распространяют свое учение, тем же занимаюсь и я. Жестокие и тираны не умирают своею смертью. Это я привожу как пример в своем поучении.

四十三章

天下之至柔。馳騁天下之至堅。無有入無間。吾是以知無爲之有益。不言之教。無爲之益。天下希及之。

XLIII

В мире самые слабые побеждают самых сильных. Небытие проникает везде и всюду. Вот почему я знаю пользу от недеяния. В мире нет ничего, что можно было бы сравнить с учением безмолвия и пользой недеяния.

四十四章

名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。是故甚愛必大費。多藏必厚亡。知足不辱。知止不殆。可以長久。

XLIV

Что ближе к себе — слава или жизнь? Что дороже — жизнь или богатство? Что тяжелее пережить — приобретение

или потерю? Кто многое сберегает, тот понесет большие потери. Кто много накапливает, тот потерпит большие убытки. Кто знает меру, у того не будет неудачи. Кто знает предел, у того не будет опасности. Он становится долговечным.

四十五章

大成若缺。其用不斲。大盈若冲。其用不窮。大直若屈。大巧若拙。大辯若訥。躁勝寒。靜勝熱。清靜爲天下正。

XLV

Великое совершенство похоже на несовершенное, его действие бесконечно; великая полнота похожа на пустоту, ее действие неисчерпаемо. Великая прямота похожа на кривое; великое остроумие похоже на глупость; великий оратор похож на заику.

Движение побеждает холод, покой побеждает жару. Спокойствие создает порядок в мире.

四十六章

天下有道。卻走馬以糞。天下無道。戎馬生於郊。禍莫大於不知足。咎莫大於欲得。知足之足常足矣。

XLVI

Когда в стране существует *дао*, лошади унаваживают землю; когда в стране отсутствует *дао*, боевые кони пасутся на полях. Нет большего несчастья, чем незнание границы своей страсти, и нет большей опасности, чем стремление к приобретению [богатств]. Поэтому кто умеет удовлетвориться, всегда доволен [своей жизнью].

四十七章

不出戶。知天下。不規牖。見天道。其出弥

迄。其知弥少。是以聖人不行而知。不見而名。不爲而成。

XLVII

Не выходя со двора, мудрец познает мир. Не выглядывая из окна, он видит естественное *дао*. Чем дальше он идет, тем меньше познает. Поэтому мудрый человек не ходит, но познает. Не видя [вещей] [он] называет их. Он не действуя творит.

四十八章

爲學日益。爲道日損。損之又損。以至於無爲。無爲而無不爲。取天下常以無事。及其有事。不足以取天下。

XLVIII

Кто учится, с каждым днем увеличивает [свои знания]. Кто служит *дао*, изо дня в день уменьшает [свои желания]. В непрерывном уменьшении [человек] доходит до недеяния. Нет ничего такого, чтобы не делало недеяние. Поэтому завоевание страны всегда осуществляется посредством недеяния. Кто действует, не в состоянии овладеть страной.

四十九章

聖人無常心。以百姓心爲心。善者吾善之。不善者吾亦善之。德善。信者吾信之。不信者吾亦信之。德信。聖人在天下歙歙。爲天下渾其心。聖人皆孩之。

XLIX

Мудрый человек не имеет собственного сердца. Его сердце состоит из сердец народа. Добрым я делаю добро и недобрым также желаю добра. Это и есть добродетель, порождаемая *дэ*. Искренним я верю, и неискренним также

верю. Это и есть искренность, вытекающая из дэ. Мудрый человек живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ, как на своих детей,

五十章

出生入死。生之徒十有三。死之徒十有三。人之生。動之死地。亦十有三。夫何故。以其生生之厚。益聞善攝生者。陸行不遇虎兇。入軍不被甲兵。兇無所投其角。虎無所措其爪。兵無所容其刃。夫何故。以其無死也。

L

[Существа] рождаются и умирают. Из десяти человек три [идут] к жизни, и из десяти — три человека к смерти. Из каждых десяти еще имеются три человека, которые умирают от своих деяний. Почему это так? Это происходит оттого, что у них слишком сильно стремление к жизни.

Я слышал, что кто умеет овладевать жизнью, идя по земле, не боится носорога и тигра, вступая в битву, не боится вооруженных солдат. Носорогу некуда вонзить в него свой рог, тигру негде наложить на него свои когти, а солдатам негде поразить его своим мечом. Почему это так? Это происходит оттого, что для него не существует смерти.

五十一章

道生之。德畜之。物形之。勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊。德之貴。夫莫之命而常有然。故道生之。德畜之。長之而不恃。長而不宰。是爲玄德。

LI

Дао рождает [вещи], дэ вскармливает [их]. Вещи оформляются, формы завершаются. Поэтому нет вещи, которая не

возвышала бы *дао* и не ценила бы *дэ*. *Дао* возвышенно, *дэ* почтенно, потому что они не отдают приказаний, а следуют естественности.

Дао рождает [вещи], *дэ* вскармливает их, возвращает их, воспитывает их, совершенствует их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их. Создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, являясь старшим не повелевать. Вот что называется глубочайшим *дэ*.

五十二章

天下有始。以爲天下母。既得其母。以知其子。既知其子。復守其母。沒身不殆。塞其兌。閉其門。終身不勤。開其兌。濟其事。終身不救。見小曰明，守柔曰強。用其光。復歸其明。無遺身殃。是爲習常。

ЛII

В поднебесной имеется начало, и оно является матерью поднебесной. Когда будет постигнута мать, то можно узнать и ее детей. Когда уже известны ее дети, то снова нужно помнить о их матери. В таком случае до конца жизни [у человека] не будет опасности. Если [человек] оставляет свои желания и освобождается от страстей, то до конца жизни не будет у него усталости. Если же он распускает свои страсти и поглощен своими делами, то не будет спасения [от бед].

Видеть мельчайшее называется ясностью. Сохранение слабости называется могуществом. Употребляя его блеск, снова сделать его [*дао*] ясным. Тогда до конца жизни [у человека] не будет несчастья. Это называется соблюдением постоянства.

五十三章

使我介然有知。行於大道。唯施是畏。大道甚夷。而民好徑。朝甚除。田甚蕪。倉甚

虛。服文綵。帶利劍。厭飲食。財貨有餘。是謂盜夸。非道也哉。

LIII

Если бы я владел знанием, то шел бы по большой дороге. Единственная вещь, которой я боюсь,— это действие. Большая дорога совершенно ровна, но народ любит тропинки.

Если дворец роскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты. [Знать] одевается в роскошные ткани, носит острые мечи, не удовлетворяется [обычной] пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством. Оно является нарушением *дао*.

五十四章

善建者不拔。善抱者不脫。子孫以祭祀不輟。修之於身。其德乃真。修之於家。其德乃餘。修之於鄉。其德乃長。修之於國。其德乃豐。修之於天下。其德乃普。故以身觀身。以家觀家。以鄉觀鄉。以國觀國。以天下觀天下。吾何以知天下然哉。以此。

LIV

Кто умеет крепко стоять, того нельзя опрокинуть. Кто умеет опереться, того нельзя свалить. Сыновья и внуки вечно сохраняют память о нем.

Кто совершенствует [*дао*] внутри себя, у того добродетель становится искренней. Кто совершенствует [*дао*] в семье, у того добродетель становится обильной. Кто совершенствует [*дао*] в деревне, у того добродетель становится обширной. Кто совершенствует [*дао*] в царстве, у того добродетель становится богатой. Кто совершенствует [*дао*] в поднебесной, у того добродетель становится всеобщей.

По себе можно познать других; по одной семье можно

познать другие; по одной деревне можно познать остальные; по одному царству можно познать другие; по одной стране можно познать весь мир. Откуда я знаю мир как таковой? Благодаря этому.

五十五章

含德之厚。比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫。猛獸不據。攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作。精之至也。終日號而不嗔。和之至也。知和曰常。知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老。謂之不道。不道早已。

LV

Кто содержит в себе совершенное *да*, тот похож на новорожденного. Ядовитые насекомые и змеи его не кусают, свирепые звери на него не нападают, хищные птицы его не схватывают. Кости у него мягкие, мышцы — слабые, но он держит [*дао*] крепко. Не зная союза двух полов, он обладает животворящей способностью. Он очень чуток. Он кричит весь день, и его голос не изменяется. Он совершенно гармоничен.

Знание гармонии называется постоянством. Знание постоянства называется просвещением. Обогащение жизни называется счастьем. Напряжение духа в сердце называется упорством. Существо полное сил стареет — это называется нарушением *дао*. Кто без *дао*, погибает раньше времени.

五十六章

知者不言。言者不知。塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。故不可得而親。不可得而疏。不可得而利。不可得而害。不可得而貴。不可得而賤。故爲天下貴。

Знающие не говорят, говорящие не знают. Кто оставляет свои желания, отказывается от страстей, притупляет свои стремления, освобождает свои [мысли] от путаницы, умеряет свой блеск, сводит [свои впечатления] воедино, тот представляет собой тождество глубочайшего. Его нельзя приблизить для того, чтобы с ним сродниться; его нельзя приблизить для того, чтобы им пренебрегать; его нельзя приблизить для того, чтобы им воспользоваться; его нельзя приблизить для того, чтобы ему повредить; его нельзя приблизить для того, чтобы его возвысить; его нельзя приблизить для того, чтобы его унизить. Вот почему он уважаем в стране.

五十七章

以正治國。以奇用兵。以無事取天下。吾何以知其然哉。以此。天下多忌諱。而民彌貧。民多利器。國家滋昏。人多伎巧。奇物滋起。法令滋彰。盜賊多有。故聖人云。我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。

LVII

Страна управляется справедливостью, война ведется хитростью. Завоевание страны осуществляется посредством недеяния. Откуда я знаю все это? Вот откуда: когда в стране много ненужных вещей, народ становится бедным. Когда у народа много острого оружия, в стране увеличиваются смуты. Когда много искусных мастеров, умножаются редкие предметы. Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников.

Поэтому мудрый человек говорит: если я не действую, народ будет находиться в самоизменении; если я спокоен, народ сам будет исправляться. Если я пассивен, народ сам становится богатым; если я не имею страстей, народ становится простодушным.

五十八章

其政悶悶。其民漙漙。其政察察。其民缺缺。禍兮福之所倚。福兮禍之所伏。孰知其極。其無正。正復爲奇。善復爲妖。人之迷其日固久。是以聖人方而不割。廉而不歲。直而不肆。光而不燿。

LVIII

Когда правительство спокойно, народ становится простодушным. Когда правительство деятельно, народ становится несчастным. О, несчастье! Оно основа, на которой держится счастье. О, счастье! В нем заключено несчастье. Кто знает их границы? Они не имеют постоянства. Справедливость снова превращается в хитрость, добро — в зло. Человек уже давно находится в заблуждении. Поэтому мудрый человек справедлив и не отнимает ничего у другого. Он бескорыстен и не вредит другим. Он правдив и не делает ничего плохого. Он светел, но не желает блеснуть.

五十九章

治國事人莫若嗇。夫唯嗇是謂早服。早服謂之重積德。重積德則無不克。無不克則莫知其極。莫知其極可以有國。有國之母可以長久。是謂深根固柢。長生久視之道。

LIX

Для того чтобы управлять страной и служить людям, лучше всего соблюдать воздержание. Воздержание должно стать главной заботой. Оно называется усовершенствованием *дэ*. Совершенное *дэ* — всепобеждающая сила. Всепобеждающая сила неисчерпаема. Неисчерпаемая сила дает возможность овладеть страной.

Начало, при помощи которого управляется страна, долговечно и называется глубоким и прочным корнем. Оно — вечно существующее *дао*.

六十章

治大國。若烹小鮮。以道莅天下。其鬼不神。非其鬼不神。其神不傷人。非其神不傷人。聖人亦不傷人。夫兩不相傷。故德交歸焉。

LX

Управление большим царством напоминает приготовление блюда из мелких рыб. Если люди вступают в поднебесную путем *дао*, то духи умерших не творят чудеса. Не только духи умерших не будут творить чудеса, они также перестанут вредить людям. Не только дух не будет вредить людям, но и мудрый человек не будет вредить людям. Поскольку оба они не приносят вреда, то их *дэ* соединяются друг с другом.

六十一章

大國者下流。天下之交。天下之牝。牝常以靜勝牡。以靜爲下。故大國以下小國。則取小國。小國以下大國。則取大國。故或下以取。或下而取。大國不過欲兼畜人。小國不過欲入事人。夫兩者各得其所欲。大者宜爲下。

LXI

Великое царство — это низовье реки, узел поднебесной, самка поднебесной. Самка всегда невозмутимостью одолевает самца, а по своей невозмутимости [она] стоит ниже [самца]. Поэтому великое царство располагает к себе маленькое тем, что ставит себя ниже последнего, а маленькое царство завоевывает симпатию великого царства тем, что стоит ниже последнего. Поэтому располагают к себе либо тем, что ставят себя ниже, либо потому, что сами по себе ниже. Пусть великое царство будет желать не больше того, чтобы

все одинаково были накормлены, а малое царство пусть будет желать не больше того, чтобы служить людям. Тогда оба получают то, чего они желают. Великому полагается быть внизу.

六十二章

道者萬物之奧。善人之寶。不善人之所保。美言可以市。尊行可以加人。人之不善。何棄之有。故立天子。置三公。雖有拱璧以先駟馬。不如坐進此道。古之所以貴此道者何。不曰以求得。有罪以免邪。故爲天下貴。

LXII

Дао — глубокая [основа] всех вещей. Оно — сокровище добрых и защита недобрых людей. Красивые слова можно произносить публично, доброе поведение можно распространять на людей. Но зачем же покидают недобрых людей? В таком случае для чего же выдвигают государя и назначают ему трех советников?

Государь и советники хотя и имеют драгоценные камни и могут ездить на колесницах, но лучше будет им спокойно следовать *дао*.

Почему в древности ценили *дао*? В то время люди не стремились к приобретению богатств и преступления прощались. Поэтому [*дао*] в поднебесной ценилось дорого.

六十三章

爲無爲。事無事。味無味。大小多少。報怨以德。圖難於其易。爲大於其細。天下難事。必作於易。天下大事。必作於細。是以聖終不爲大。故能成其大。夫輕諾必寡信。多易必多難。是以聖人猶難之。故終無難矣。

Нужно осуществлять недеяние, соблюдать спокойствие и вкушать безвкусное. Великое состоит из мелких, а многое — из малых. На ненависть нужно отвечать добром.

Преодоление трудного начинается с легкого, осуществление великого дела начинается с малого, ибо в мире трудное дело образуется из легких, а великое — из маленьких. Поэтому мудрец всегда начинает дело не с великого, тем самым он завершает великое дело. Кто много обещает, тот не заслуживает доверия. Где много легких дел, там много и трудных. Поэтому мудрый человек погружается в трудности, в результате сего он их не испытывает.

六十四章

其安易持。其未兆易謀。其脆易泮。其微易散。爲之於未有。治之於未亂。合抱之木。生于毫末。九層之臺。起于累土。千里之行。始於足下。爲者敗之。執者失之。是以聖人無爲故無敗。無執故無失。民之從事。常於幾成而敗之。慎終如始。則無敗事。是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。學不學。復衆人之所過。以輔萬物之自然。而不敢爲。

LXIV

То, что спокойно, легко сохранить. То, что еще не показало признаков [своего существования], легко направить. То, что слабо, легко разделить. То, что мелко, легко рассеять. Действие надо начать с того, чего еще нет. Наведение порядка надо начать тогда, когда еще нет смуты. Ибо большое дерево вырастает из маленького, девятиэтажная башня начинает строиться из горстки земли, путешествие в тысячу ли начинается с одного шага.

Кто действует — потерпит неудачу. Кто чем-либо владеет — потеряет. Вот почему мудрый человек бездеятелен, и он не терпит неудачи. Он ничего не имеет и поэтому

ничего не теряет. Те, которые, совершая дела, спешат достигнуть успеха, потерпят неудачу. Кто осторожно заканчивает свое дело, подобно тому, как он его начал, у того всегда будет благополучие. Поэтому мудрый человек не имеет страсти, не ценит трудно добываемые предметы, учится у тех, которые не имеют знаний, и идет по тому пути, по которому прошли другие. Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать.

六十五章

古之善爲道者。非以明民。將以愚之。民之難治。以其智多。故以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式。是謂玄德。玄德深矣遠矣。與物反矣。然後乃至大順。

LXV

В древности умевший служить *дао* не просвещал народ, а делал его глупым. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний — враг страны, а без их применения — счастье страны. Кто знает эти две вещи, тот становится примером для других. Знание этого примера есть знание глубочайшего *дэ*. Глубочайшее *дэ*, оно и глубоко и далеко. Оно противоположно всем существам. Следуя за ним, достигнешь великого благополучия.

六十六章

江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。是以欲上民。必以言下之。欲先民。必以身後之。是以聖人處上而民不重。處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭。故天下莫能與之爭。

Реки и моря потому могут властвовать над равнинами, что они способны стекать вниз. Поэтому они властвуют над равнинами.

Когда [мудрый человек] желает возвыситься над народом, он должен ставить себя ниже других. Когда он желает быть впереди людей, он должен ставить себя позади других. Поэтому, хотя он стоит над народом, но для народа он не в тягость; хотя он находится впереди, народ ему не вредит. Поэтому люди с радостью его выдвигают и от него не отворачиваются. Он не борется, благодаря чему он в мире непобедим.

六十七章

天下皆謂我道大似不肖。夫唯大故似不肖。若肖。久矣其細也夫。我有三寶。持而保之。一曰慈。二曰儉。三曰不敢爲天下先。慈故能勇。儉故能廣。不敢爲天下先。故能成器長。今舍慈且勇。舍儉且廣。舍後且先。死矣。夫慈以戰則勝。以守則固。天將救之。以慈衛之。

Все говорят о том, что мое *дао* велико и не уменьшается. Если бы оно уменьшилось, то после долгого времени оно стало бы маленьким. Не уменьшается потому, что оно является великим.

Я имею три сокровища, которыми дорожу: первое — это человеколюбие, второе — бережливость, а третье состоит в том, что я не смею быть впереди других. Я — человеколюбив, поэтому могу стать храбрым. Я — бережлив, поэтому могу быть щедрым. Я не смею быть впереди других, поэтому могу стать умным вождем.

Кто храбр без гуманности, щедр без бережливости, находясь впереди, отталкивает тех, кто находится позади, — тот погибает. Кто ведет войну из-за человеколюбия, тот побеждает, и возведенная им оборона — неприступна. Естественность его спасает, человеколюбие его охраняет.

六十八章

善爲士者不武。善戰者不怒。善勝敵者不與。善用人者爲之下。是謂不爭之德。是爲用人之力。是謂配天古之極。

LXVIII

Умный полководец не бывает воинственен. Умелый воин не бывает гневен. Умеющий побеждать врага не нападает. Умеющий управлять людьми ставит себя в низкое положение. Это я называю *дэ*, избегающее борьбы. Это сила в управлении людьми. Это значит следовать природе и древнему началу [*дао*].

六十九章

用兵有言。吾不敢爲主而爲客。不敢進寸而退尺。是謂行無行。攘無臂。扔無敵。執無兵。禍莫大於輕敵。輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加。哀者勝矣。

LXIX

Военное искусство гласит: я не смею первым начинать, я должен ожидать. Я не смею наступать хотя бы на вершок вперед, а отступаю на аршин назад. Это называется действием посредством недеяния, ударом без усилия. В этом случае не будет врага, и я могу обходиться без солдат. Нет беды тяжелее, чем недооценивать противника. Недооценка противника повредит моему сокровенному средству [*дао*]. В результате сражений те, кто скорбят, одерживают победу.

七十章

吾言甚易知甚易行。天下莫能知莫能行。言有君。事有宗。夫唯無知。是以不我知。知我者希。則我者貴。是以聖人被褐懷玉。

LXX

Мои слова легко понять и легко осуществить. Но люди не могут понять и не могут осуществлять. В словах имеется начало, в делах имеется главное. Поскольку люди их не знают, то они не знают и меня. Когда меня мало знают, тогда я дорог. Поэтому мудрый человек подобен тому, кто одевается в грубые ткани, а при себе держит яшму.

七十一章

知不知上。不知知病。夫唯病病。是以不病。聖人不病。以其病病。是以不病。

LXXI

Кто имеет знания и делает вид незнающего, тот на высоте. Кто без знаний и делает вид знающего, тот болен. Кто избавляет себя от болезни — не болеет. Мудрый человек не болеет, потому что он избавляет себя от болезни. Поэтому он не болеет.

七十二章

民不畏威。則大威至。無狎其所居。無厭其所生。夫唯不厭。是以不厭。是以聖人自知不自見。自愛不自貴。故去彼取此。

LXXII

Когда народ не боится могущественных, тогда приходит могущество. Не тесните его жилища, не презирайте его жизни. Кто не презирает [народ], тот не будет презрен

[народом]. Поэтому мудрый человек, зная себя, себя не выставляет. Он любит себя и себя не возвышает. Он отказывается от самолюбия и предпочитает невозвышение.

七十三章

勇於敢則殺。勇於不敢則活。此兩者或利或害。天之所惡。孰知其故。是以聖人猶難之。天之道。不爭而善勝。不言而善應。不召而自來。繹然而善謀。天綱恢恢。疏而不失。

LXXIII

Кто храбр и воинственен — погибает, кто храбр и не воинственен — будет жить. Эти две вещи означают: одна — пользу, а другая — вред. Кто знает причины ненависти к воинственным? Объяснить это затрудняется и мудрец.

Естественное *дао* не борется, но умеет побеждать. Оно не говорит, но умеет отвечать. Оно само приходит. Оно спокойно и умеет управлять [вещами]. Сеть природы редка, но ничего не пропускает.

七十四章

民不畏死。奈何以死畏之。若使民常畏死而爲奇者。吾得執而殺之。孰敢。常有司殺者殺。夫代司殺者殺。是謂代大匠斲。夫代大匠斲者。希有不傷其手矣。

LXXIV

Если народ не боится смерти, то зачем же угрожать ему смертью? Кто заставляет людей бояться смерти и считает это занятие увлекательным, того я захвачу и уничтожу. Кто осмеливается так действовать?

Всегда существует носитель смерти [*дао*], который убивает. А если кто его заменит, это значит заменит великого мастера [*дао*]. Кто, заменяя великого мастера, рубит [топором] — повредит свою руку.

七十五章

民之饑。以其上食稅之多。是以饑。民之難治。以其上之有爲。是以難治。民之輕死。以其求生之厚。是以輕死。唯無以生爲者。是賢於貴生。

LXXV

Народ голодает оттого, что слишком велики поборы и налоги. Вот почему [народ] голодает. Трудно управлять народом оттого, что правительство слишком деятельно. Вот почему трудно управлять. Народ легко умирает оттого, что у него слишком сильно стремление к жизни. Вот почему легко умирает. Тот, кто пренебрегает своей жизнью, тем самым ценит свою жизнь.

七十六章

人之生也柔弱。其死也堅強。萬物草木之生也柔脆。其死也枯槁。故堅強者死之徒。柔弱生之徒。是以兵強則不勝。木強則兵。強大處下。柔弱處上。

LXXVI

Человек при рождении нежен и слаб, а после смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежны и слабы, а при гибели тверды и крепки. Твердое и крепкое — это то, что погибает, а нежное и слабое есть то, что начинает жить. Поэтому могущественное войско не побеждает, и оно, подобно крепкому дереву, [гибнет]. Сильное и могущественное не имеют того преимущества, какое имеют нежное и слабое.

七十七章

天之道其猶張弓與。高者抑之。下者舉之。有餘者損之。不足者補之。天之道損有

餘而補不足。人之道則不然。損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下。唯有道者。是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。

LXXVII

Естественное *дао*⁴ напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Естественное *дао* отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же *дао* — наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято. Кто может отдать другим все лишнее? Это могут сделать только те, которые следуют *дао*. Поэтому мудрый человек делает и не пользуется тем, что сделано, совершает подвиги и себя не прославляет. Он благороден потому, что у него нет страстей.

七十八章

天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。其無以易之。弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。是以聖人云。受國之垢。是謂社稷主。受國不祥。是爲天下王。正言若反。

LXXVIII

Вода — это самое мягкое и самое слабое существо в мире, но в преодолении твердого и крепкого она непобедима, и на свете нет ей равного.

Слабые побеждают сильных, мягкое преодолевает твердое. Это знают все, но люди не могут это осуществлять. Поэтому мудрый человек говорит: кто принял на себя уни-

⁴ Иероглиф 天 — тьянь, наряду с «небо», еще означает «природа», «естественность». В данном месте «Дао-дэ-цзина» приемлемо последнее из этих толкований.

жение страны — становится государем, и кто принял на себя несчастье страны — становится властителем.

Правдивые слова похожи на свою противоположность.

七十九章

和大怨。必有餘怨。安可以爲善。是以聖人執左契。而不責於人。有德司契。無德司徹。天道無親。常與善人。

LXXIX

После большого возмущения останутся его последствия. Спокойствие можно назвать добром. Поэтому мудрый человек дает клятвенное обещание, что он не будет никого порицать. Добрые люди соблюдают свою клятву, а недобрые ее нарушают. Естественное *дао* не имеет родственников, оно всегда на стороне добрых.

八十章

小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿。無所乘之。雖有甲兵。無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食。美其服。安其居。樂其俗。鄰國相望。雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。

LXXX

Нужно сделать государство маленьким, а народ — редким. Даже если имеется много орудий, не надо их употреблять. Надо сделать так, чтобы народ не странствовал далеко до конца своей жизни. Даже если имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются вооруженные войска, не надо их выставлять. Надо сделать так, чтобы народ снова начал плести узелки и употреблять их вместо письма. Надо сделать вкусным его питание, прекрасным его одеяние, устроить ему спокойное жилище, сделать веселой его жизнь. Соседние государства смотрели бы

друг на друга издали, слушали бы друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до старости и смерти не должны были бы кочевать с места на место.

八十一章


信言不美。美言不信。善者不辯。辯者不善。知者不博。博者不知。聖人不積。既以爲人已愈有。既以與人已愈多。天之道。利而不害。聖人之道爲而不爭。

LXXXI

Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым. Знающий не доказывает, доказывающий не знает.

Мудрый человек ничего не накапливает. Он все делает для людей и все отдает другим. Небесное *дао* приносит всем существам пользу и им не вредит. *Дао* мудрого человека — это деяние без борьбы.





ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Предисловие	3
Введение	7
<i>Глава I.</i> Социально-историческая обстановка в эпоху возникновения «Дао-дэ-цзина»	15
<i>Глава II.</i> О личности Лао-цзы и книге «Дао-дэ-цзин»	30
<i>Глава III.</i> Материалистический характер учения о дао	45
<i>Глава IV.</i> Социально-этическое учение «Дао-дэ-цзина»	78
<i>Глава V.</i> Изучение «Дао-дэ-цзина» в дореволюционной России и в СССР	97

ПРИЛОЖЕНИЕ

К переводу «Дао-дэ-цзина»	111
<i>Лао-цзы.</i> Дао-дэ-цзин (Перевод с китайского)	115



*Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета
Академии Наук СССР*

Редактор издательства *Ц. М. Подгоренская*. Технический редактор *Н. П. Аузин*.
Обложка и заставки художника *Н. Ю. Гитман*

РИСО АН СССР № 3705, Т. 06430. Издат. № 2115. Тип. заказ № 1715. Подп. к печ.
21/IX 1950 г. Формат бум. 60 X 92¹/₁₆. Бум. л. 5. Печ. л. 10. Уч. издат. 8. Тираж 700.

1-я тип. Издательства Академии Наук СССР, Ленинград, В. О., 9 линия, дом 12

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
8	1 сл.	32	36
11	5 сл.	конфуцианиста	конфуцианства
11	7 "	IX в.	XIX в.
20	3—4 "	производительности	производительных
26	4 "	князь	царь
	3 "	«Дао-дэ-дзин»	«Дао-дэ-цзин»
	4 "	<i>дао</i>	<i>дэ</i>
	5 "	<i>дэ</i>	<i>дао</i>

й философ Лао-Цзы и его учение.