

ЗНАЧЕНИЕ АЛЬТЕРНАТИВ В АНАЛИТИЧЕСКОМ МЕТОДЕ «ДАОДЭЦЗИНА»

Одна из основных идей, представленных в первых разделах «Даодэцзина» (*чжан* 2-й), состоит в том, что выработка или внедрение положительного свойства обязательно вызывает появление его негативной альтернативы. Чтобы избежать такого эффекта, необходимо воздерживаться от деятельности, предоставив Небу самому заботиться о создании *оптимальных* альтернатив. Далее объяснено, как этого достичь практически (*чжан* 3-й).

Ключевые слова: даосизм, Лао-цзы, недеяние (*у-вэй*), альтернативы, мудрецы *шэн* и *сянь*, «Даодэцин».

Проблема «Даодэцзина» – это фактически проблема китайской народной культуры. Уже в XVII в. иезуиты заметили это обстоятельство, отнеся «предрассудки», связанные с Дао, к проявлениям «народной веры» [Regni Chinensis description..., 1639]. Именно это направление общественной мысли представлялось ведущим и наступавшему на Китай буддизму, адепты которого в начале искали каких-то точек соприкосновения с даосами, а затем стремились их подавить [Кожин, 2007а. С. 172–178; 2007б. С. 260–261]. Но народное мировоззрение и мировосприятие (выразившиеся в двух ипостасях – конфуцианства и даосизма), особенно в такой мощной демографической среде, какая сложилась в Китае уже к рубежу нашей эры, хотя и было несколько угнетено, но сохранило свои естественные позиции в духовной культуре страны [Кожин, Юркевич, 2007; Торчинов, 1998].

История «Даодэцзина» как памятника письменной культуры, пожалуй, наиболее сложна, даже по сравнению с таким загадочным монументальным трудом, как «Ицзин» (ср.: [Кожин, 2003]). Большинство специалистов замечено, что памятник имел изначально стихотворную форму, однако чем глубже погружаешься в его особенности, тем резче проступает его изначальная связь с эпиграфическим наследием чжоуской эпохи – эпиграфикой на ритуальных бронзовых изделиях. Теперь, когда обнаружилась запись текста середины II в. до н. э., это проявляется еще более рельефно. Однако установить, сколько перекодировок¹ прошла первоначальная запись, пока не удастся.

История этого текста, как и всякого классического сочинения древней китайской культуры, глубоко связывается с разными этапами комментаторской традиции. Первый последовательный, осмысленный комментарий к «Даодэцзину» принадлежит Чжуан-цзы. Во «внутренних главах» (где текст, вероятнее всего, сохранился в редакции, близкой к авторской) этого сочинения «Даодэцин» цитируется и достаточно серьезно трактуется. Текст различных глав «Даодэцзина» становится основой для многих самостоятельных логических и философских построений Чжуан Чжоу. Он употребляет также «объяснительное цитирование». Яркий пример – переложение первых фраз § 1: Путь проявившийся – не путь, слово распознаваемое (определенное, ясно различимое) – не особо значимо (см.: [Chang Tsung-tung,

¹ О перекодировках текстов в связи с переменами в установках древней общественной культуры и изменениями самих форм письма и способов записи см.: [Кожин, 2007в. С. 333–334; 1998].

1982])². Только с трактата Ван Би начинается обычная комментаторская работа над текстом «Даодэцзина», когда он воспринимается как единое, незыблемое монументальное сочинение, а трактуются лишь отдельные «темные места». Хотя Ван Би еще старается присовокупить к своему комментарию и определенные смысловые трактовки текста. В дальнейшем комментаторская традиция ко всем каноническим текстам обретает стандартный вид: становится разъяснением конкретных положений или объяснением отдельных знаков. Работая над переводом 1-го *чжана* текста, я пришел к выводу, что уже в нем присутствуют древние глоссы, нарушающие его изначальную стихотворную форму [Кожин, 2011. С. 117–123]. Благодаря публикации сводного текста памятника, выполненной А. М. Карапетьянцем и А. А. Крушинским [1998. С. 350–351], появилась возможность увидеть тексты *чжанов* в их как бы графической форме. Благодаря этому отчасти проясняются некоторые структурные, причинно-следственные, логические построения. Уже во 2-м *чжане*, достаточно внутренне компактном, посвященном трактовке одной, хотя и руководящей, идеи, четкость, ясность построения проявляется особенно наглядно. Параграф трактует вопрос о взаимосвязи альтернативных явлений и внутренней зависимости, объединяющей их в неразрывные пары, когда соединение противоположностей создает новую сущность. Собственно, в структуре сознания, в структуре мышления она оказывается равноценным диалектическим построением. Именно эта идея увлекла всех комментаторов, а затем и специалистов Нового времени, открывших для себя и стремящихся внедрить в сознание масс идею об обязательном присутствии во всяком явлении альтернативных качеств. В европейской культуре это положение в XVII–XVIII вв. нашло демонстрационное выражение в устройстве «музеев», обозначенных как «кунсткамеры». В них показывали, как любое естественное проявление природных свойств могло получать необычное и даже уродливое развитие. В конце концов, в XIX в. это нашло отражение и в общественной мысли, теперь гласящей, что прекрасное, положительное обязательно должно сопровождаться безобразным, отрицательным. В какой-то мере эта идея была созвучна изначальным представлениям об обязательном присутствии в мире добра и зла и их извечном противоборстве. В Средние века она получила теологическое обоснование в христианстве, но была так или иначе присуща всем ведущим религиозным и религиозно-философским системам. В XIX в. она распространилась в очень широком диапазоне профанных знаний и наук и особенно повлияла на определенные тенденции изобразительного и повествовательного искусства, где изображение безобразного, мерзкого становилось порою показателем правдивости, реалистичности художественной трактовки. Таким образом, данная идея оказалась вполне созвучна европейскому мировосприятию и миропониманию.

Однако в китайском тексте подразумевается несколько особая ситуация. Да, действительно, альтернативы существуют, альтернативы обязательны и всеобъемлющи. Однако речь идет, по сути, не об этом. Вопрос заключается в том, как, чем и в каких условиях порождаются эти альтернативы. Либо человек, выдвигая какое-то позитивное положение, обязательно вызывает к жизни его негативную альтернативу, либо он, выключая себя из созидательного процесса, дает возможность самой природе, Небу, мирозданию выработать определенное позитивное явление и найти ему наиболее безопасную для природы и общества альтернативу. Именно во 2-м *чжане* объясняется последний подход, с которым связана сущность и необходимость «недеяния» (*увэй*). Другими словами, трактат очень последовательно вводит читателя, скорее, даже адепта, в свою внутреннюю сферу, последовательно поясняя в начале (§ 1) *дао* и *мин* как термины, показывая, что «постоянное (*чан*), подлинное Дао» безымянно и не имеет пределов, тогда как имя дается человеком и сразу создает терминологическое ограничение. Такое ограничение подразумевается самим понятием *термина*, т. е. узкого, целенаправленного толкования определенного явления, понятия, вещи, необходимого человеку для строгого *искусственного* разграничения классов слов и обозначаемых ими предметов и явлений, которые в бытовой речи могут восприниматься как тождественные, хотя в действительности определяют действия или предметы, находящиеся в сложных разноуровневых (по глубине и прочности внутренних связей) формах взаимодействия между собой.

² Ср.: [Чжуан-цзы..., 1995. С. 70]. Возможен перевод: «Правдивые слова – не правдивы» [Атеисты..., 1967. С. 143]; что близко к формулировке В. В. Малявина. Это все «нормальные» прозаические переводы, а как соотносятся с китайскими знаками стихотворные тексты – просто даже не хочется любопытствовать.

Таким образом, в 1-м *чжане* Философ поделил мир на познанный, в значительной мере понятный, подвластный человеку и непознанный, полностью остающийся в безбрежной космической сфере [Кожин, 2011. С. 117–123]. А во 2-м *чжане* Лао-цзы предложил стратегию, которая дает возможность даосам, наблюдая космическую жизнь, но не вмешиваясь в нее, осуществлять **правильное руководство народом**. Азы этой стратегии описаны в следующем *чжане* (§ 3), где объясняется, что нужно для того, чтобы народ и элиты (*шэн жэнь*)³ не искали новшеств, не стремились к реформам.

При переводе текста я продолжаю пользоваться прежде выработанными приемами. Во-первых, я рассматриваю последовательно все знаки, имеющиеся в тексте, с позиций их словоупотребления в относительно небольшом наборе древних классических сочинений. В него входят: «Ицзин», «Шуцзин», «Шицзин», «Лицзи», отчасти «Чуньцю» и «Цзочжуань». Во-вторых, я стараюсь учитывать количественные группировки знаков не только в каждом *чжане*, но и в структурных частях одного параграфа. В-третьих, я учитываю возможность иных прочтений отдельных знаков, не соответствующую их современной трактовке. В данных параграфах, 2-м и 3-м, это последнее обстоятельство не актуально, хотя в целом текст Лао-цзы, как показывают необычайно многообразные способы перевода отдельных знаков и их групп, содержит достаточно много возможностей для специфических трактовок различных иероглифов, весьма далеких от современных словарных определений⁴. В-четвертых, я стараюсь не использовать узко специальную терминологию различных гуманитарных наук, а как способ общепонятных объяснений интердисциплинарных проблем ввожу, насколько это возможно, в тексты и пояснения бытовую лексику, не столь строго детерминированную и позволяющую достигать возможно большей вариабельности подходов и констатаций. Это особенно необходимо при современном «переходном» состоянии многих областей гуманитарных исследований (в нашей стране это более рельефно выражается после отхода от тотального единообразия «марксистских» научных методологий и принципов, но стремление к неограниченному разнообразию мнений и воззрений становится общемировым явлением) и порою их чрезмерной разобщенности.

Значение понятия «недеяние» специалисты определяют, руководствуясь собственными подходами к анализируемым принципам и вопросам. Двухтысячелетний период непрерывной комментаторской активности, основанной на различных исходных религиозных, бытовых, научных соображениях, создал невероятное разнообразие трактовок. Формулировки, которые бы позволили вывести такое определение непосредственно из текста *Даодэцзина*, обнаружить в самом содержании книги практически невозможно. Впрочем, это вполне понятно, учитывая как характер текста, так и его подсобную роль в процессе изузного обучения. Однако различные разделы по-разному могут подсказывать смысловую детерминацию этого центрального во всем учении положения. Проще всего представить это понятие и связанный с ним образ действий как отказ от выработки самостоятельных принципиальных решений, трансформирующих уже существующие формы взаимодействия индивидуумов, групп и коллективов. А также невмешательство «мудрых людей» (*шэнжэнь*) в процессы, происходящие в природе, в те естественные преобразования, которые она сама (но, в соответствии с древнекитайскими представлениями, «по воле Неба») производит. По сути, речь должна идти (в приложении к классическим научным концепциям Запада) о проявлениях «натуральных законов» развития, когда силы природы, взаимодействуя, сами находят воз-

³ Авторы одного из крупных энциклопедических проектов в ряде статей (Элита, Элитаризм, Элитогенез, Элитология, Элитотид) увлеченно, но не очень внятно трактуют это историко-культурное и социально-сословное явление [Глобалистика..., 2003. С. 1243–1248]. Выдвигая представления о ценностном (морализаторском) и функциональном подходах к трактовке понятия, авторы статей недооценивают генетико-иерархические и сословные особенности этого слоя (который долгое время был полностью исключен из советской образовательно-дидактической и справочной литературы). В частности, даосская элита, как и конфуцианская, существует более трех тысячелетий, включая жреческие группировки, участвовавшие в различных ритуальных и прогностических актах иньских гаданий. «Мудрый человек» (*шэн*, знак встречается неоднократно в § 5, 7, 22 и др.; в § 17 знак не употребляется, но дается его краткая трактовка) – это представитель элитной наследственной сословной группы, а затем уже участник «управления» (*чжи*).

⁴ Этот вопрос – трактовка древнего смыслового содержания знаков – долгие годы был предметом исследований Л. И. Головачевой. Боюсь, что за парадоксальностью ее подхода мы не очень ясно различали те здравые оценки и идеи, которые так страстно отстаивала увлеченная своей профессией наша коллега.

возможности для преодоления внутренних противоречий развития и тем самым в наиболее безболезненной форме выводят прогрессивные сущности на более высокие уровни прогресса. Такой стратегический подход к действительности полностью соответствует реализации природного принципа *синергетики*. Можно метафорически заявить, что Лао-цзы предвосхитил появление того неуклюжего социально-политического учения, которое уравнивает длительное действие естественных сил природы с сиюминутными, часто хаотичными действиями людей, стремящихся воплотить какой-либо свой благонамеренный замысел в возможно более краткий срок [Аршинов, 2001; Каганов, 2003]⁵. И он сумел в кратких словах, в частности, противопоставляя группы «мудрых» (*шэн*) и «совершенномудрых» (*сянь*) представителей древнекитайских элит, показать превосходство даоских мудрецов (*шэн*) над конфуцианцами (*сянь*), т. е. над теми ритуалистами-ортодоксами, кто верил в свою способность «исправлять природу человека», не ограничивая себя в этом отношении никакими пределами⁶.

Список литературы

- Аршинов В. И. Синергетика // Нов. филос. энцикл. М.: Мысль, 2001. С. 545–546.
- Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая / Вступ. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М.: ГРВЛ, 1967. 404 с.
- Глобалистика: Энциклопедия / Под ред. И. И. Мазура, А. Н. Чумакова. М.: Радуга, 2003. 1328 с.
- Каганов Ю. Т. Синергетика // Глобалистика: Энциклопедия. М.: Радуга, 2003. С. 918–920.
- Каранетьянц А. М., Крушинский А. А. Современные достижения в формальном анализе «Дао дэ цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998. С. 340–406.
- Кожин П. М. «Девять дэ» в концепции государственного управления Гао Яо // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998. С. 107–117.
- Кожин П. М. Древняя теория и практика гаданий в Китае // Китайская классическая «Книга перемен» и современная наука. М.: НОУ «Луч», 2003. С. 19–28.
- Кожин П. М. Историческое развитие религиозной ситуации // Духовная культура Китая. М.: Вост. лит., 2007а. Т. 2: Мифология, религия. С. 172–189.
- Кожин П. М. Китайский буддизм // Духовная культура Китая. М.: Вост. лит., 2007б. Т. 2: Мифология, религия. С. 260–267.
- Кожин П. М. В тени Вавилонской башни // *Orientalia et classica: Аспекты компаративистики*. 2. М.: РГГУ, 2007в. С. 327–336 (Тр. Ин-та вост. культур и античности. Вып. 11).
- Кожин П. М. Китай и Центральная Азия до эпохи Чингисхана. М.: ИД «Форум», 2011. 368 с.
- Кожин П. М., Юркевич А. Г. Особенности культовой практики даосизма // Духовная культура Китая. М.: Вост. лит., 2007. Т. 2: Мифология, религия. С. 202–209.
- Мистерия Дао: Мир «Дао дэ цзина» / Сост., пер., исслед. и примеч. А. А. Маслова. М.: Изд-во «Сфера» Рос. теософск. общ-ва, 1996. 512 с.
- Торчинов Е. А. Даосизм: опыт религиозно-философского описания. СПб.: Лань, 1998. 448 с.
- Чжуан-цзы; Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995. 439 с.
- Chang Tsung-tung. *Metaphysik, Erkenntnis und Praktischen Philosophie im Chuang-Tsu: zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1982. 486 S.
- Regni Chinensis descriptio ex variis authoribus. Lugdunum, Batav., 1639. 160 p.

Материал поступил в редколлегию 05.08.2012

⁵ Я ни в коей мере не отрицаю практическую ценность данного учения, но применительно к общественным процессам, далеко не часто управляемым одними лишь стихийными силами, и к тому же весьма краткосрочными, такая стратегия неприменима.

⁶ В Приложении дан перевод 2-го и 3-го *чжанов*, выполненный по ксилографу, датированному 3-м годом правления Янью династии Юань (1317 г.). Приводится в кн.: [Мистерия..., 1996. С. 174–175].

Pavel M. Kozhin

THE MEANING OF ALTERNATIVES IN THE ANALITICAL METHOD OF «DAODEJING»

One of the main ideas presented in the initial parts of «Daodejing» (2nd *zhang*) is that elaboration and introduction of any positive quality surely cause the appearance of its negative alternative. In order to escape this affect one must abstain from activity (non-deed), let the Heaven itself to take care about creation of optimal alternatives. The next part (3rd *zhang*) gives an explanation how to gain this result in practice.

Keywords: Daoism, Lao-zi, non-deed (*wu-wei*), alternatives, wise men *sheng* and *xian*, «Daodejing».

Приложение

Даодэцзин

2-й чжан (§ 2)

В Поднебесной узнали красоту. Поощряли красоту. За нею [появилось] безобразное (ненавистное, отвратительное).

Узнали доброту. Следом [явилось] недоброе. Ибо ⁷ существующим затем порождается несуществующее.

Трудность и легкость оказываются взаимно зависимы.

Длинное и короткое вступают в связь. Высокое и низкое сближаются. Голоса и звуки музыки связываются гармонией.

Прежнее с последующим согласуются.

[Поэтому] мудрые люди (*шэнжэнь*) в делах придерживаются недеяния, а в учении – безмолвия (*бу ян* – без слов).

Все (*вань у* – 10 000 вещей) вещи [тогда] не отказываются быть активными (*цзо эр бу цы*⁸). Они рождаются, [но ими никто] не обладает (*шэн эр бу ю*).

Действуют, но не доминируют (*ши*⁹). Дела осуществляются, но [результат] не оберегают. А коли не оберегают, то [вещи] не отдаляются.

3-й чжан (§ 3)

[Если] не превозносить совершенномудрых (*сянь*¹⁰), [то] люди не соревнуются (не вступают в борьбу). [Если] не [будет] страстного стремления к богатству, [то] в народе не будет воровства. [Если] не видеть вожеленного, [то] сердца народа не будут волноваться. Поэтому мудрые люди (*шэнжэнь*) управляют так, чтобы не смущать сердца народа, чтобы сердца их были пустыми, а желудки – полными, воля их была слаба, а кости – прочны. Постоянно добиваются, чтобы в народе не было знаний и вожелений. Добиваются от знающих мужей, чтобы они не осмеливались действовать. Деяние недеянием – это способ (*цзя дянь*¹¹) как не обуздывать [народ].

⁷ А. А. Маслов, Е. А. Торчинов и Г. А. Ткаченко переменили здесь привычное значение *гу* – «поэтому», на «ибо», что представляется правомерным.

⁸ Последнего знака нет в «Шуцзине» и «Лицзи».

⁹ В «Шуцзине» и «Лицзи» этого знака нет, в «Шицзине» он означает «доверять, опираться».

¹⁰ Эта категория не пользуется расположением автора.

¹¹ Такой бином для обозначения понятия «правило» использован в «Шуцзине», поэтому я позволил себе заменить отрицание у сходным знаком *дянь*.