

---

## РАННЕДАОССКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДАО-«ПУТИ» И ПОДХОДЫ РОССИЙСКИХ СИНОЛОГОВ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ДАО ДЭ ЦЗИНА»\*

А.Г. Юркевич

Отделение востоковедения факультета философии  
Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»

М. Трехсвятительский пер., 8/2, Москва, Россия, 109028

Автор, сопоставляя оценки ведущими российскими синологами концепции Дао-«Пути», представленной в основополагающем даосском тексте «Дао дэ цзин», показывает, каким образом на эти трактовки влияют представления исследователей о назначении текста, их философско-мировоззренческие предпочтения и методологические подходы, выявляет сходства и различия таких подходов, основные тенденции их эволюции.

**Ключевые слова:** китайская философия, даосизм, «Дао дэ цзин», российская синология, интерпретации китайских философских текстов.

Вряд ли найдется изданный в последние десятилетия учебник истории философии, где вниманием авторов было бы обойдено центральное для китайской мысли понятие *Дао* («Путь») и роль, которую сыграл в его разработке основополагающий даосский трактат «Дао дэ цзин» («Канон Пути и благодати», «Канон *дао* и *дэ*», VI—IV вв. до н.э.). И самому памятнику, и понятию *Дао* посвящены статьи в крупнейших словарных и энциклопедических изданиях, причем не только специализированных (см., напр. [1. С. 318—319]), что подразумевает конвенциональность основных констатаций, касающихся этих реалий даосской традиции.

Однако в современных трудах, посвященных «Дао дэ цзину», мы можем столкнуться с весьма неодинаковыми трактовками представленной в нем концепции *Дао*. Эти различия обусловлены как видением происхождения и исходного назначения текста, так и философско-мировоззренческими предпочтениями и исследовательскими подходами, которых придерживаются переводчики и исследователи даосского памятника.

Чтобы проследить влияние этих факторов на толкования раннедаосской концепции *Дао*-«Пути», рассмотрим такого рода интерпретации, предложенные российскими синологами Е.А. Торчиновым, А.А. Масловым, А.Е. Лукьяновым и И.И. Семененко. Выбор именно этих исследователей объясняется, помимо их известности в научных кругах и ориентации на нормативы академичности, также тем обстоятельством, что они наиболее подробно обосновывают свои исследовательские подходы, которые к тому не дают основания для сопоставления по некоторым типизирующим признакам.

В самом общем виде такие основания можно свести к сходствам трактовок изначальных функций и назначения текста. Так, для философа и религиоведа Е.А. Торчинова и историка А.А. Маслова «Дао дэ цзин» представляет собой преж-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Философские восточные тексты: проблемы перевода и интерпретации» (№ 11-03-00033а).

де всего отражение опыта даосских оккультных практик. По мнению проф. Торчинова, даосские трактаты недопустимо рассматривать «в качестве чисто спекулятивных философских текстов наподобие классических памятников древнегреческой философии» [14. С. 160]. За писаниями даосов всегда стоят «изучение и практика особых техник (психотехник. — А.Ю.)»; «все остальное или подводит к ним, или является результатом практики этих методов, условием их применения либо же мировоззренческим контекстом практики» [Там же. С. 161].

А.А. Маслов тоже усматривает за текстом «Дао дэ цзина» опыт психотехники и сопряженных с ней религиозных ритуалов. По его мнению, поначалу основа памятника вообще представляла собой «ритуально-посвятительную книгу», «аграфу», содержащую «сакральные формулы», некогда соотносившиеся с «техникой ритуала и психотехниками» [10. С. 113].

Что же касается А.Е. Лукьянова и И.И. Семеновки, то, как мы увидим, они обнаруживают в «Дао дэ цзине» в первую очередь воплощение неких системных структурно-семантических связей, сложившихся на основе концепции *Дао*.

Вместе с тем во взглядах каждого из этих синологов на проблему концептуального осмысления *Дао* в тексте «Дао дэ цзина» можно найти и более тонкие и частные параллели, не говоря уже обупоминавшихся выше принципиальных различиях.

Е.А. Торчинов, определяя понятие *Дао* в «Дао дэ цзине» как «первооснову всего сущего» [11. С. 70], видел в трактате выражение концепции «“двух *Дао*” — “безымянного” (*у мин*), порождающего космос, и “именоваемого” (*ю мин*), создающего конкретные вещи» ([13. С. 95], см. также [14. С. 178]). Различение «двух *Дао*» как модусов единого универсума и мирозакон артикулировано и в принадлежащем Е.А. Торчинову переводе 1-го параграфа-чжана:

Безымянное — Неба, Земли начало.

Именуемое матерью сущего стало...

*Их вместе* (курсив мой. — А.Ю.) назову я Сокровенным (цит. по [14. С. 175—176]).

По его мнению, «добытийный», «неналичный» (*у*) аспект *дао* «философски (курсив мой. — А.Ю.) противопоставляется наличному бытию (*ю*) как некое потенциальное бытие» [15. С. 150]. В 1-м чжане «подчеркивается значение этого неналичного, сокровенного аспекта *Дао* как вместилища зародыша универсума, лона, порождающего Небо и Землю, источника жизни...» [14. С. 178], тогда как «второе — проявленное *Дао*... представляет собой мать и кормилицу всего сущего», является «манифестацией первого... рассматривается как *дэ*, благая мощь *Дао*, его сила и энергия, посредством которой *Дао* не только являет себя в мире вещей, но и вскармливает, пестует все сущее, уподобляясь его матери-кормилице» [Там же. С. 178].

Таким образом, основанием для выявления «концепции “двух *Дао*”» у Е.А. Торчинова является общность атрибутов «второго *Дао*» и другого понятия — *дэ* («благая мощь», в ряде современных переводов — «благодать»), «вскармливающего» начала (чж. 51). К тому же, отмечал исследователь, именно учение о «двух *Дао*» было популярным на определенном этапе развития средневековой даосской мысли

([Там же. С. 178], см. также [12]). Е.А. Торчинов подчеркивал такие смысловые коннотации понятия *Дао* в «Дао дэ цзине», как «субстантивированная закономерность», «порождающий принцип всего сущего», «принцип циклического времени, рассматриваемого... как постоянное возвращение сущего к своему «корню» (самому *Дао*) и возвращение *Дао* к самому себе, его «оборачиваемость» (*фань*)» [14. С. 178—179] (2). При этом «субстанциальному» пониманию *Дао* в «Дао дэ цзине» Е.А. Торчинов противопоставлял «функционалистскую» интерпретацию *Дао* (как внутренне присущего мировой субстанции *ци* принципа развертывания и оформления), возобладавшую в китайской культуре [Там же. С. 179].

С оговорками называя даосскую мысль «философией» (и ставя это слово в кавычки), Е.А. Торчинов предпочитал определение «даосские мыслительные практики». Тем самым он подчеркивал, что уже в раннем даосизме «медитативная созерцательная практика... играла роль источника теоретического дискурса... Точнее, сам первоначальный даосский дискурс был ориентирован на психопрактику, был «психопрактическим» дискурсом» [Там же. С. 160]. Тем не менее Е.А. Торчинов видел в тексте «Дао дэ цзина» изложение теорий и концепций, хотя и не чисто «спекулятивного» толка.

Иных позиций придерживается проф. Маслов.

Во-первых, он решительно отвергает возможность присутствия в «Дао дэ цзине» концепции «двух *Дао*». По его мнению, хотя «амбивалентность *Дао* позволила некоторым исследователям говорить о “двух *Дао*”», это «противоречит логике всего трактата, поскольку речь может идти лишь о повсеместности действия *Дао*, но ни в коем случае об отдельных “*Дао* бытия” или “*Дао* небытия”, ибо “Дао дэ цзин” как раз подчеркивает, что “оба они произрастают вместе и различаются лишь именем”» [10. С. 118]. Отметим по данному поводу, что оборот «*цы лян чжэ, тун чу эр имин*», на который ссылается А.А. Маслов, отнюдь не содержит подчеркнутого им прямого акцента на незначительности различия в именах («лишь...»), зато отчетливо показывает наличие двух объектов — «эти двое», или «оба они» (*цы лян чжэ*). Это обстоятельство проф. Маслов не может обойти и в выполненном им переводе 1-го чжана:

Небытие зовется началом Неба и Земли.

Бытие зовется Матерью мириад созданий...

Оба они произрастают вместе

и различаются лишь именем [Там же. С. 154—155].

«Безымянное» и «именуемое» Е.А. Торчинова у А.А. Маслова оборачиваются «бытием» и «небытием». Е.А. Торчинов воспринимал иероглиф *мин* — «имя» в сочетании со знаками *у* («отсутствие») и *ю* («наличие»), что и давало «безымянное» (*у мин*) и «именованное» (*ю мин*). В трактовке проф. Маслова *у* и *ю* (в согласии с толкованиями ряда китайских комментаторов) отрываются от «имени»-*мин*, и этот знак обретает глагольное значение — «именовать», «именоваться», а знаки *у* и *ю* становятся обозначениями самостоятельных сущностей, которые переводчик толкует как соответственно «небытие» и «бытие» [Там же. С. 117] (3).

Во-вторых, А.А. Маслов считает философские трактовки текста «Дао дэ цзина» следствием позднейшего дискурса [Там же. С. 117, 119] (4), а не замыслом его

создателя. По его мнению, у единомышленников Лао-цзы — «лаоистов», взгляды которых выразил «Дао дэ цзин», «именно теории, концепции с ее сложными каузальными связями... не было и не могло быть», ибо они сочетали в себе «мистическое видение реальности и изящество мысли образованного человека» [Там же. С. 25]. Каким образом эти качества, обеспечившие их носителям «глубокий интеллектуализм и возможность мистического видения» [Там же. С. 25], могли помешать концептуальному и даже философскому оформлению хотя бы и мистического опыта, остается не вполне понятным. Тем более что чуть выше А.А. Маслов говорит именно о «теории (курсив мой. — А.Ю.), нашедшей свое отражение в «Дао дэ цзине»» и сформированной неким «крайне закрытым кругом посвященных» [Там же. С. 24].

В этой связи не очень последовательным выглядит и утверждение о том, что «концептуальное построение» [Там же. С. 141] на темы «Дао дэ цзина» первым создал комментатор этого текста Ван Би (III в.), которому совсем не помешало то обстоятельство, что его мысль «порой... убегает в непроглядную даль мистического» [Там же. С. 144].

Что касается «сложных каузальных связей», которые были бы отчетливо артикулированы в спекулятивных построениях, как главных признаков теоретичности и философичности, то к китайской философии такие критерии неприменимы. В текстах, созданных в разные эпохи, мы во множестве обнаруживаем вполне целостные теории и концепции, создатели которых легко обходились без систематического их обоснования (5). Возможно, исследователю стоит уточнить, что именно он понимает под «философией» и «мистикой», и почему Ван Би и современные ему мыслители, оставаясь «мистиками», при этом начисто лишились возможности «ярких экстатических переживаний, характерных для более ранних культов» [Там же. С. 148].

Проф. Маслов вообще делает упор на мистическую суть древнего опыта, запечатленного в трактате: она открывается только в сопереживании, условием которого является включение текстом «Дао дэ цзина» некоего «внутреннего триггера в сознании человека» [Там же. С. 110]. При этом скрытый смысл текста надо «просто чувствовать и учиться ему — но не у ученых-переводчиков, а у *посвященных китайских даосов* (курсив мой. — А.Ю.)» [Там же. С. 112—113]. Последние, надо понимать, не остались вовсе без «экстатических переживаний».

Правда, именно эта категория интерпретаторов даосской традиции включала и тех, кто прямо говорил о существовании «двух *Дао*» [14. С. 178], вероятно, именно акцентом на парадоксальном раздвоении Единого выводя его «сокровенность» за пределы обыденных когнитивных рефлексов.

Вместе с тем тесное знакомство А.А. Маслова с китайскими психопрактиками может объяснить его категорический акцент на сугубой единственности *Дао* независимо от контекста: по всей видимости, этот императив помогает медитативному переживанию современным западным человеком единства универсума и/или собственного «я» как космической полноты.

А.А. Маслов явно принимал во внимание выполненный ранее перевод А.Е. Лукьянова [8. С. 179] (6) («небытие» и «бытие» вместо «безымянного»

и «именуемого» и т.п.). Последний убежден в том, что произведения китайской философской классики буквально содержат в себе динамическую («пульсирующую») модель макрокосма, изоморфную микрокосму-человеку и космообразной культуре. Иероглифы текста А.Е. Лукьянов рассматривает как «отпечатки (смысловые копии) узоров (*вэнь*) Неба и Земли», а «текстовые цепочки иероглифов» — как «линии (*цзин*), сплетенные Человеком в двойную спираль *Дао*» [Там же. С. 10] (*вэнь* означает также «письменный знак», «письмена», «культура», *цзин* — «канон», «канонический текст»). И хотя для выстраивания полной «объемно-спиральной» картины еще «нужно будет очистить текстовую основу ДДЦ от поверхностных наслоений» [Там же. С. 11], проф. Лукьянов уверен в возможности уже сейчас проследить присутствие в тексте «биспирали», выполняющей роль генетического кода «относительно смыслового образа *Дао*» [Там же. С. 11—12]. Уточнение этого кода в его онтологическом и социальном проявлениях стало продолжением изысканий А.Е. Лукьянова, нацеленных на определение параметров «китайского космоса», функционирующего по принципам космоса природного, т.е. по образцу гармонично устроенного «космопланетарного архетипа» у *син* 五行 (у проф. Лукьянова — «пять движений», другие варианты перевода — «пять элементов», «пять стихий»).

У *син* обычно понимается как универсальная, пространственно-временная классификационная схема, продукт умозрения [З. С. 338—339]. По мнению же А.Е. Лукьянова, «архетип у *син* никогда не был изобретен китайскими философами», и они «только наследуют его от предфилософской культуры», в которой тот «внутри родового мировоззрения ... существует объективно (? — А.Ю.) и воплощен в космопланетарной системе» [9. С. 5]. «Объективное существование в мировоззрении» мыслится вполне натуралистически: «Изначально содержимое космопланетарного архетипа представляет собой живую влаготуманную массу» [Там же. С. 6] (образ *Дао*-универсума в чж. 4, 14, 21 «Дао дэ цзина»), которая в процессе спирального вращения «сепарируется» на телесную, духовную и идеально-образную сущности. «Внутри своего объема космопланетарная спираль повторяет себя в живой ториединой спирали» [Там же], где названные сущности оформляются в вещи и людей.

Онтология *Дао* у проф. Лукьянова раскрывается главным образом через «диалектическое единство» «небытия»-у и «бытия»-ю. В то же время, сопоставляя сочетания того и другого знака с понятиями «имя», «желание», «деяние» и прочими, А.Е. Лукьянов оперирует определениями «не обладающее» и «обладающее» («именем», «желанием» и т.д.), трансформируя «небытие» и «бытие» в «необладание» и «обладание» соответственно [8. С. 64]. Трактует он эти сочетания как «повороты и смысловые переливы небытия у и бытия ю» [Там же. С. 65]. Однако в той же степени эти «повороты и переливы» выявляют этимологию понятий у и ю — «отсутствие» и «наличие/обладание» соответственно, связанные отношениями взаимопорождения, тогда как «небытие» и «бытие» объединены диалектикой «единства противоположностей», предполагающей представление о противоречии, не известное традиционной китайской мысли (см. об этом: [5. С. 158—175]).

Свою «космогонию *Дао*» А.Е. Лукьянов выводит из обнаруженной им в чж. 42 («*Дао* рождает один. Один рождает два. Два рождает три. Три рождает десять тысяч вещей» [Там же. С. 194]) «генетики небытия, бытия и вещей». «Небытие — начало производительной космической пары мужского Неба и женской Земли, бытие — начало множества вещей как их потомства. Из этих звеньев выстраивается пульсирующая космогония *Дао*: первым стоит изначальное тождество, тождество внутренне подразделяется на диаду бытия и небытия; диада продуцирует триаду Отца-Неба, Матери-Земли и Детей-Вещей» [Там же. С. 207].

Антропологическое измерение *Дао*, по А.Е. Лукьянову, является изложенная в «*Дао дэ цзине*» «философская автобиография» создателя этого текста Лао-цзы, — от процесса «философского рождения» мудреца в лоне *Дао* (чж. 20) до определения им своего «философского места» в «пределе пустоты» (*сюйцзи*, чж. 16), установления метода («видение» — *гуань*) и предмета философствования («инволюционно-эволюционное спиральное вращение вещей в пределах небытия-бытия») [8. С. 169—178].

И.И. Семененко сходным образом видит в творчестве Лао-цзы самосозидание, «самоосуществление» [7. С. 31], а в *Дао* — «самоотность/личностность», «я» [Там же. С. 19—20, 47] (7). Но коды вселенской гармонии он усматривает в нумерических конструктах, которые для А. Е. Лукьянова являются лишь элементами зримой пульсирующей спирали, организующей «китайский космос». У И.И. Семененко смысловым стержнем «*Дао дэ цзина*» становится «диалектика единицы», идея которой опирается прежде всего на приведенный выше пассаж из чж. 42. В нем переводчик обнаруживает нумерическую параллель 1-го чжана и раскрытие «динамики и структуры триединства» [Там же. С. 46] (8).

На месте «небытия» и «бытия» А.Е. Лукьянова и А.А. Маслова у И.И. Семененко мы видим «безымянность» (отсутствие имени) и «наличие имени» (почти как у Е.А. Торчинова).

...Безымянность — вот начало Неба и Земли, в наличии же имени таится мать десяти тысяч вещей... Выходит эта пара вместе, но именами различается... [Там же. С. 148].

Отказ от понятий «бытие» и «небытие», по-видимому, должен засвидетельствовать принципиальную *бытийность* *Дао*. Во-первых, Лао-цзы, по И.И. Семененко, предлагает жить в нем как в особом измерении; во-вторых, у Лао-цзы «потенция или младенчество представляет полную осуществленность» [Там же. С. 43] (из чего вытекает, что неналичие как потенциальное бытие уже является бытием осуществленным, а противопоставление «небытия» и «бытия» эту осуществленность затемняло бы).

Выделение И.И. Семененко другого противопоставления — «безымянности» и «наличия имени» — обусловлено важностью для переводчика акта «называния» (осуществляемого автором «*Дао дэ цзина*» — это вытекает также из перевода Е.А. Торчинова [14. С. 175—176]). *Дао* получает выражение в «сугубо личном слове» [7. С. 47], а имя для Лао-цзы было «в определенном смысле высшей формой слова... Дать имя — значит оценить, определить именуемого, его смысл...

Назвать — значит сказать о названном все» [Там же. С. 42]. Из четырех синологов, чьи взгляды на «Дао дэ цзин» мы рассматриваем, только И.И. Семененко при анализе чж. 25 отмечает, что Лао-цзы следует китайской традиции наречения имени. Мудрец «отыскивает» для *Дао* «имя»-*мин* («Великое») и «прозвание»-*цзы* (*Дао*).

«Имя»-*мин* давалось человеку во младенчестве, «прозвание»-*цзы* — по достижении совершеннолетия и принятия определенных социальных прав и обязанностей. С обретением «прозвания»-*цзы* «абсолютно неопределенное изначальное *Дао* обретает... свою высшую определенность и смысл» [Там же. С. 43].

*Дао*, утверждает И.И. Семененко, «это имя зрелой единицы» [Там же]. Ее «незрелым» модусом, таким образом, является тот, что представлен именем «Великое». Этот модус И.И. Семененко называет «пороговой» единицей, обращаясь к аналогии с «переходными» ритуалами, отмечающими переход природы и человека из одного состояния в другое (календарные ритуалы, обряды рождения, инициации, брака, похорон и т.п.).

Такие ритуалы включают три фазы: уход с прежней позиции, пребывание «в промежутке» между старым и новым статусами, обретение нового статуса. Проекция второй — лиминальной (пороговой) — фазы [Там же. С. 39] усматривается в том же чж. 25: «Великим называю уходящее, уходит — значит далеко находится, а далеко находится — значит возвращается» (цит. по: [Там же. С. 154]).

«Уходящее», «далекое» и «возвращающееся», по логике И.И. Семененко, «составляют имя “великое”, как три первых числа — пороговую единицу» [Там же. С. 43]. Нумерические соответствия подкрепляются традиционными для китайской традиции геометрическими. В чж. 25 («поэтому-то *Дао* и велико, велико Небо, велика Земля, велик и царь»; цит. по: [Там же. С. 154]).

И.И. Семененко усматривает «триединую формулу»: «Небо соответствует единице, Земля — двойке, человек (царь) — тройке; на языке геометрии — кругу, квадрату и снова кругу. *Дао* «перевертывается» в единицу, круг и Небо, они, в свою очередь, превращаются в двойку, квадрат и Землю, которые приходят к целостности триединства: к тройке — единице, квадрату — кругу, человеку — Небу» [Там же. С. 25]. По И.И. Семененко, таким образом Лао-цзы решает проблему «четвертого элемента», поднятую К. Юнгом. «Триединое число» незачем дополнять четверицей: «она в нем... присутствует изначальное» [Там же].

Из рассмотренных интерпретаций концепции *Дао* в «Дао дэ цзине» только толкование Е.А. Торчинова представляет классический историко-философский подход к выделению *понятия* в качестве единицы понятийного аппарата, выработанного определенной традицией теоретической мысли. Объектом анализа становятся значения и смыслы понятия, выраженные через его атрибуты и корреляции с другими понятиями в тексте памятника.

Уже А.А. Маслов, при некоторой неясности его позиции относительно присутствия в «Дао дэ цзине» теорий и концепций, очевидно, не склонен рассматривать коннотации *Дао* в этом тексте как проявления концептуальной целостности. Многообразии таких коннотаций дает ему основание для предположения о том, что «в трактате объединены традиции нескольких школ» [10. С. 107].

Соответственно, единую концепцию *Дао* в нем отыскивать бессмысленно. Это заключение естественным образом ставит крест на попытках историко-филологического и вообще рационального постижения данной концепции, зато служит еще одним аргументом в пользу «мистического» погружения в текст через обучение у «посвященных даосов». Тем, кто уверен во всеилии рации или не хочет расстаться с недаосскими религиозными убеждениями, здесь надеяться не на что.

Однако идея погружения в стихию текста прокладывает параллель между подходами А.А. Маслова, с одной стороны, и А.Е. Лукьянова и И.И. Семененко, с другой. Правда, у А.А. Маслова такое погружение требует посредника и наставника в виде носителя традиции, коль скоро речь идет о мистическом знании. А.Е. Лукьянов и И.И. Семененко в посредниках, как и в мистике, потребности не испытывают.

Так, проф. Лукьянов полагает достаточным желание преодолеть субъект-объектные отношения с текстом.

«Субъект не отождествляет себя с текстом, не мыслит вместе с ним и не преломляет заключенной в нем сущности в понятийном сознании», в результате чего «творит новую (иллюзорную) мозаику текста, в которой выражается... субъективное отношение к созданной фигуре текста» [8. С. 10]. Задача же исследователя — прочесть «тайную генетическую мантру *Дао*, вызвать к жизни в духе» [Там же. С. 12], как это делали просветленные древние мудрецы Поднебесной.

Требование самоотождествления с текстом — совершенно в манере современной герменевтики — перекликается с присущим ей же отказом от восстановления потерянной авторской субъективности: «Был ли Лао-цзы архивариусом, пахарем или воином — это никак не влияло на тип его философствования» [Там же. С. 13]. Другое дело «философская автобиография Лао-цзы», совпадающая с «биографией живого *Дао*» [Там же]. Главная задача этих «биографических» штудий, по А.Е. Лукьянову, — «дойти до архетипов *Дао* и реставрировать его даосистскую спираль», даже если «иероглифической спирали, адекватно отражающей космическую спираль *Дао*», в ДДЦ не окажется, а обнаружится «только философское рассуждение о ней» [8. С. 14]. В этом случае потребуется лишь «более глубокое погружение в даосский философский корпус» [Там же].

Так или иначе, в результате погружения проф. Лукьянова в даосский текст *Дао*-«Путь» предстает не столько понятием — результатом умозрения и объектом рефлексии, сколько воплощенной в тексте некоей совокупной реальностью — самородной органической целостностью, зарождающейся во вселенской пустоте и формирующей антропо-социо-природное тело «китайского космоса».

В отличие от А.Е. Лукьянова проф. Семененко ищет в этом тексте и концепции *Дао* прежде всего выражение универсальной семантической модели. По его мнению, у исследователей «*Дао дэ цзина*» «до последовательного воссоздания внутренней мыслительной связности изучаемого текста дело, как правило, не доходит. Исключения редки» [7. С. 268].

Солидаризируясь с немецким синологом первой половины XX в. Р. Вильгельмом, российский китаевед считает, что «слово Лаоцзы в высшей степени индивидуально и потому... рассчитано на такой же индивидуальный отклик... Индивидуальное в слове Лаоцзы совпадает со всеобщим» [Там же. С. 146]. Для понимания

«Дао дэ цзина» «требуется возвращение к себе, к своей забытой сущности», и кому это удастся, «тем самым обретает свою индивидуальность и может попытаться вступить в монологический диалог с Лаоцзы» [Там же. С. 146].

Рассмотренные трактовки концептуального содержания «Дао дэ цзина», выраженного через коннотации понятия *Дао*, показывают постепенное дистанцирование исследователей этого памятника от классических историко-философских методологий, приверженцем которых был Е.А. Торчинов. В данном случае мы можем проследить дрейф в двух основных направлениях.

Во-первых, к апологии даосской мистики. Историкам философии остается на откуп «эпоха интеллектуального осмысления Дао и небытия», начавшаяся не ранее III в. н.э. Отраженный же в «Дао дэ цзине» опыт «экстатических переживаний» предлагается считать категорически непостижимым для тех, кто упорствует в нежелании идти на духовную выучку к даосам.

Во-вторых, намечается стремление постичь сокрытые смыслы текста через самостоятельное «погружение» в него и «самоотождествление» с ним. Здесь мы имеем как минимум две перспективы: отыскание в тексте и фиксация заданных параметров специфического «китайского космоса»; максимальное утверждение в собственной индивидуальности, предел которой должен привести к всеобщности, воплощенной в личности и слове даосского мудреца.

Приведенные примеры дают представление лишь об ограниченном сегменте того поля интеллектуального поиска, которое формируется в синологии вокруг «Дао дэ цзина». Но те же примеры позволяют заключить, что в целом этот поиск ведет к неприятию академической отстраненности от текста как объекта дискурсивного исследования. Сама возможность дискурса если и признается, то как следствие вживания в стихию сверхличности создателя «Дао дэ цзина».

Здесь напрашивается вывод о влиянии со стороны классики философской герменевтики. Так, для метода И.И. Семеновича плодотворной оказывается «мысль об изначальной осуществленности бытия», подмеченная Хайдеггером у Аристотеля и сходная, по мнению Китаева, с идеей Лао-цзы об «осуществлении» единицы, которая сама по себе представляет лишь потенцию, в тройке [Там же. С. 17]. Отражение той же мысли можно увидеть и в самоосуществлении *Дао* посредством Человека-*Дао* у А.Е. Лукьянова [8. С. 36—37].

В самой мотивации философствования у А.Е. Лукьянова и И.И. Семеновича проступает «герменевтический круг» в трактовке Гадамера: понимание частей текста, приближающее к его смыслу, требует «предпонимания» целого, а вопрос, который ставится текстом, должен быть отнесен толкователем к самому себе.

К сожалению, за рамками данной статьи пришлось оставить оригинальные перевод и исследование «Дао дэ цзина», принадлежащие В.В. Малявину [6], с беспрецедентной для российской синологии полнотой учитывающие как китайскую комментаторскую традицию, так и результаты переводческой и текстологической работы коллег-синологов.

В.В. Малявин прямо апеллирует к авторитету столпов современной научной герменевтики — Хайдеггера и Гадамера, а также их современных последователей [Там же. С. 37, 40—42].

Вместе с тем в глоссарии к своей книге он рассматривает «Путь (*dao*)» как отдельное понятие, которое у Лао-цзы «имеет как объективное, так и субъективное измерение, определяя одновременно духовные и бытийственные основания существования» [Там же. С. 698—699], последовательно отмечает другие смысловые коннотации *Dao* в «Дао дэ цзине». Тем самым он признает не только концептуальную оформленность данного понятия в даосском памятнике, но и возможность изучать философские понятия в кругу других понятий, не подменяя их выбранными по своему усмотрению системами структурно-семантических связей.

Этот подход дает надежду, что критерии академической рациональности и объективности, ставящие пределы «вчитыванию» исследователем самого себя в объект изучения, еще будут востребованы исследователями «Дао дэ цзина». Дело, видимо, за тем, чтобы найти оптимальные формы компромисса между этими критериями и интенцией к «самоотождествлению» с текстом или стоящей за ним традицией.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Определение «субстантивированная закономерность» принадлежит Г.Э. Гореховой [2].
- (2) В данном случае А.А. Маслов верен той традиции, что издавна сложилась в западной синологии. Он отмечает, что не все китаеведы согласны с таким переводом. Действительно, «отсутствие»-у и «наличие»-ю в китайской философии порождают друг друга, а не контрадикторны, как «небытие» и «бытие» западной мысли. Подробно об этом см. [4. С. 99—107; 5. С. 214—227]. Проф. Маслов обосновывает свой перевод тем, что смыслы китайских понятий у и ю сопоставимы с теологическим содержанием «небытия» и «бытия» (имея в виду, надо полагать, концепцию божественных энергий) [10. С. 117].
- (3) «Первоначально «Дао дэ цзин» существовал как собрание мудрых афоризмов... и лишь позже к этим афоризмам был добавлен комментарий, слившийся воедино с текстом речений» [10. С. 79]. «Здесь чисто философского пласта никогда не существовало...» [10. С. 119].
- (4) О «каузальности» и «суггестивности» в построениях китайских философов см., напр, [5. С. 143—150; 14. С. 180—182].
- (5) А.Е. Лукьянов издал первую версию своего перевода «Дао дэ цзина» еще в 1994 г. См. [9].
- (6) И.И. Семененко даже предлагает понимать такой атрибут Дао, как *цзыжань* (обычно переводится как «естественность», «спонтанность», «самотаковость» и т.п.), как «самость», «самостный» [7. С. 19—20]. А.Е. Лукьянов, который придерживается противоположного взгляда на *цзыжань* и «самость» (нарушение «естественности» — *цзыжань* приводит к «самости», которая «противоречит всеобщей свободе», см. [8. С. 93—95]), там не менее значительное место уделяет идее рождения Человека-*Дао* как «центрального звена и высшего синтеза спирально-сферической космогонии» — в нем приходит к завершению космогенез [8. С. 36—37].
- (7) «Диалектическая система триады» присутствует и в построениях проф. Лукьянова, но там она однозначно выражена «небытием *Дао*, бытием *Дао* и их тождеством» [8. С. 37].

### ЛИТЕРАТУРА

- [1] Большая Российская энциклопедия. Т. 8. — М.: Науч. изд-во «Большая Рос. энциклопедия», 2007.
- [2] Горехова Г.Э. Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае. — М.: Наука, 1982.

- [3] Кобзев А.И. У син [1] // Китайская философия: энциклопедический словарь. — М.: Мысль, 1994.
- [4] Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. — М.: Наука, 1983.
- [5] Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М.: Вост. лит., 1994.
- [6] Лао-цзы. Дао-дэ цзин / Пер., коммент. В.В. Малявина. — М.: Феория, 2010.
- [7] Лаоцзы. Обрести себя в Дао / Сост., автор первого разд., предисловий к разделам, пер. с древнекит. и нем., коммент. И.И. Семенов. — М.: Республика, 1999.
- [8] Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. — М.: Вост. лит., 2000.
- [9] Лукьянов А.Е. Начало древнекитайской философии: И цзин. Дао дэ цзин. Лунь юй. — М.: Радикс, 1994.
- [10] Маслов А.А. Загадки, тайны и коды «Дао дэ цина». — Ростов н/Д: Феникс, 2005.
- [11] Пути обретения бессмертия: Даосизм в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. — СПб.: Азбука-классика, Петерб. Востоковедение, 2007.
- [12] Торчинов Е.А. Ван Сюаньлань // Китайская философия: энциклопедический словарь. — М.: Мысль, 1994.
- [13] Торчинов Е.А. «Дао дэ цзин» // Китайская философия: энциклопедический словарь. — М.: Мысль, 1994.
- [14] Торчинов Е. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. — СПб.: Азбука-классика, Петерб. Востоковедение, 2005.
- [15] Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. — СПб.: Петерб. Востоковедение, 1997.

## **EARLY TAOIST CONCEPT OF DAO (WAY) AND APPROACHES OF RUSSIAN SINOLOGISTS TO THE INTERPRETATIONS OF *DAO DE JING***

**A.G. Yurkevich**

School of Asian Studies  
National Research University «Higher School of Economics»  
*MaliyTriokhsviatitelsky Per., 8/2, Moscow, Russia, 109028*

The author compares the interpretations, which the leading Russian sinologists worked out for the concept of Dao (Way) in taoist treatise *Dao de jing*, shows how these interpretations are determined with the points of view on the text designation, philosophical world outlooks and methodological approaches as well, clears up similarities and distinctions between the approaches and the main trends of their evolution.

**Key words:** Chinese Philosophy, Taoism, “Dao de jing”, Russian Sinology, interpretations of Chinese philosophical texts