

ОСМЫСЛЕНИЕ «ДАО ДЭ ЦЗИНА» — ПУТЕШЕСТВИЕ ВНУТРЬ СЕБЯ

Споры вокруг «Дао дэ цзиня»

«Дао дэ цзин» — весьма провокативное произведение китайской классики, заставляет любого читателя строить самые разные концепции о его происхождении и школах, которые стоят за текстом, иногда — додумывать смыслы, которых, возможно, и не было в первоначальном тексте.

Что это — компиляция отрывков разных школ или одного направления? Вообще, это целостный текст или антология — и именно мы сами (а также, вероятно, и сама китайская традиция) приписывает «Дао дэ цзин» какую-то внутреннюю целостность? Как назывались последователи этого учения — ведь явно не «даосы», так как в момент создания текста такого термина просто не существовало? Почему не прослеживается прямая преемственность между предполагаемым автором/составителем текста Лао-цзы и последователями? Мы не видим нигде линии мастеров-учеников, которые вывели бы традицию «Дао дэ цзин» на более поздние школы периода Хань.

Эта предполагаемая глубина смыслов и вечно потаенной мудрости («от сокровенного к сокровенному») дает читателям немислимый простор для своих ментальных конструкций, идей, комментариев. Часто «Дао дэ цзин», равно как и «И цзин», выступает лишь неким трамплином, от которого отталкивается мысль читателя, и которая может лететь далеко в сторону от

китайской исходной традиции. А поэтому за пределами строгого и часто крайне консервативного китаеведческого сообщества мы можем встретить самые разные переводы (нередко даже не с китайского, а с западных языков) и самые неожиданные трактовки и ментальные рефлексии, что характерно вообще для ориенталистского ньюэйдж. Последователи самых разнообразных китайских практик — фэн-шуй, цигун, ушу, медитации, эротологии — буквально ритуально должны дать отсылку на связь своих идей с мудростью «Дао дэ цзина». Несмотря на всю кажущуюся антинаучность такого подхода, он показывает нам совсем другую сторону вопроса: «Дао дэ цзин» стал явлением мировой культуры, вне зависимости от того, кто и что в нем видит и насколько точно воспринимает его исходные смыслы. Бытийствование текста уже оторвалось от той почвы, на которой он возник, «Дао дэ цзин» существует как переливы смыслов мудрости в сознании западного читателя или последователя. Это явление, далеко выходящее за рамки научного китаеведения как таковое, но которое требует ответа на вопрос: почему западную публику интересует не изначальный смысл, а собственная рефлексия, которую она принимает за это изначалие.

И, как следствие, мы можем задать себе вопрос, не является ли прочтение «Дао дэ цзина» именно как мистического текста еще одним случаем европоцентричного взгляда на европейскую культуру?

Порассуждаем немного, как мог вообще возникнуть такой текст — очень неравномерный по своей структуре и содержанию, — который до сих пор вызывает споры в научном сообществе.

Трактат без названия

Произведение, которое здесь мы именуем как «Дао дэ цзин» («Канон Пути и Благодати»), в китайской традиции имеет несколько названий, наиболее известным из которых стало

«Лао-цзы», по имени его предполагаемого создателя. Окончательный вариант «Дао дэ цзина» оформился предположительно в V–IV вв. до н. э., причем на основе более ранних ритуальных формул и сентенций ряда мудрецов, среди которых, возможно, был тот, кого называли Лао-цзы. Через несколько столетий после своего создания трактат был весьма условным образом разделен на 81 параграф и две большие части: «Канон Пути» («Дао цзин») и «Канон Благодати» («Дэ цзин»).

Сам объем трактата невелик, даже по лапидарным китайским понятиям — чуть более 5000 иероглифов, в результате чего «Дао дэ цзин» также именуют еще и «Текстом в пять тысяч писем» (Уцяньцзы или Уцяньвэнь). В реальности, точно 5000 иероглифов в тексте не содержится, причем разные версии включают разное количество иероглифов, так или иначе близкое к этой цифре — от 5022 до 5748. Версия Хэшан-гуна включает 5268, вариант Ван Би — несколько меньше — 5281, версия со стелы 708 г. — 5022. Самая же ранняя из известных версий, записанная на бамбуковых дощечках и обнаруженная в 1994 году, содержит лишь около 2000 иероглифов. Скорее всего, количество иероглифов в тексте — 5000 — было обусловлено не просто желанием отдельных составителей приблизить текст к цифре, упоминаемой в «Исторических записках», но нумерологическим характером построения древних текстов.

Как же изначально назывался трактат, известный сегодня как «Дао дэ цзин» или «Лао-цзы»? Ответ на этот вопрос крайне непросто, по меньшей мере, по двум причинам. У Сыма Цяня это произведение именуется «Шанся пянь» 上下篇 — «Верхние и нижние главы», что означает просто «первая и вторая часть», хотя нередко высказываются сомнения в том, подразумевал ли Сыма Цянь под этим названием именно «Дао дэ цзин» [Сюй Каншэн, 1985, С. 135]. Однако многие произведения древнего Китая состояли из двух частей. А это значит, что такое название могло относиться к любому из них,

если, конечно, из контекста явным образом не следует, что речь идет все же о «Дао дэ цзине».

Долгое время трактат называли по-разному, и зачастую нелегко установить, о каком конкретно тексте идет речь. Например, в трактате «Сюнь-цзы» (III в. до н. э.) его называют по имени одной из частей — «Дао цзин» («Канон Пути»). В «Хрониках династии Хань» («Хань цзи»), составленных приблизительно в конце I в. до н. э., он уже именуется как «Лао-цзы», а впервые название «Дао дэ цзин» можно встретить лишь в I–II вв. в списке известного комментатора этого текста Хэшан-гуна «Главы и строфы Лао-цзы» («Лао цзы чжан цзюй») [Хэшан-гун. С. 28], хотя с появлением этого названия связаны большие сомнения. Существует у «Дао дэ цзина» еще несколько названий. Например, в кругах самих последователей даосизма он уважительно именуется «Истинный канон Пути и Благодати» («Дао дэ чжэнь цзин») [Дао дэ чжэнь цзин цзи чжу, 1995].

История донесла до нас несколько сотен версий или списков «Дао дэ цзина». За период со II в. по начало XX в. по Китаю циркулировало 335 комментированных или аннотированных списков «Дао дэ цзина» [Cheng Lin, 1953. С. 6]. Подавляющее большинство списков трактата представляют собой не более чем абсолютно идентичный текст, различающийся лишь изданиями, либо комментариями, или краткими примечаниями издателей.

Всего насчитывается 103 основных комментированных версии «Дао дэ цзина». Сорок один список трактата вошел в каноническое собрание даосских текстов «Дао цзан» — «Сокровищница Дао», образовав категорию текстов «Дао цзана» (Дао цзан бэнь 道藏本). Пятнадцать версий «Дао дэ цзина» составляют категорию текстов, изданных ксилографическим образом (чжу кэ бэнь 諸刻本). В основном сюда вошли переиздания других версий, в том числе Янь Цзуня (I в. до н. э.).



Ся Гуй (1195–1224 гг.).
Собрание Музея изящных искусств Бостона, США

Хэшан-гуна (II в. до н. э.), обе изданные в эпоху Сун, и другие [Лао-цзы цзяоши, 1984, т.1, 1–11].

Несмотря на такое кажущееся многообразие, базовых вариантов «Дао дэ цзина» существует не более десятка, и принципиальных расхождений в текстах практически не содержится. В частности, таковыми являются наиболее известные версии «Дао дэ цзина» в II–VI вв., принадлежащие комментаторам Хэшан Гуноу и Ван Би. Несмотря на то, что в них существуют небольшие разночтения, они столь незначительны, что порой ими можно пренебречь, поскольку, например, большая их часть связана с различным написанием одного и того же иероглифа. Именно он и переводился на другие языки (в том числе и на русский), никаких более ранних версий к тому времени не было обнаружено. И, как следствие, шли споры – не является ли «Дао дэ цзин» весьма поздним трактатом, специально «состаренным».

Из изложения Сыма Цяня в «Исторических записках» – формально первом упоминании о Лао-цзы – вытекает то, что произведение было создано одним человеком и содержит изложение его мыслей или в более широком плане – его учения.

Во времена Сыма Цяня в I в. до н. э. «Дао дэ цзин» уже был хорошо известен, высказывания, приписываемые Лао-цзы, во множестве цитировались в произведениях VI–II вв. до н. э. Именно поэтому кажется странным, что Сыма Цянь не уточняет, о каком же точно произведении идет речь, и говорит о трактате Лао-цзы довольно абстрактно. В «Исторических записках» есть лишь один полунамек, указывающий, что, возможно, речь идет все же именно о «Дао дэ цзине». Сыма Цянь говорит о Лао-цзы как о человеке, что «мало думал о себе и уменьшал свои желания» – это непосредственная цитата из § 19 «Дао дэ цзина».

Из «Исторических записок» нам известно, что Лао-цзы «написал книгу, состоящую из верхней и нижней частей» (шан ся пянь). Однако ничто прямо не указывает на то, что

Осмысление «Дао дэ цзина» — путешествие внутрь себя

«верхняя и нижняя части» могут быть аналогами «Дао цзину» и «Дэ цзину». Возможно, одна из частей была утрачена, а оставшаяся разделена на «Канон Пути» и «Канон Благодарности». Итак, непосредственно из «Исторических записок» не вытекает, что Лао-цзы написал именно «Дао дэ цзин», — речь лишь идет о некоем тексте в двух частях.

Сам Лао-цзы собственно «даосом» не являлся. По сути, даосская практика, хотя и использовала в своем лексиконе понятие Дао (его, правда, использовали и Конфуций, и Мэн-цзы, и Мо-цзы), тяготела совсем к другому — к достижению долголетия и бессмертия. Лао-цзы же не рассматривает продление жизни в качестве главной идеи своей доктрины, хотя косвенно говорит и об этой стороне единства с «вечным Дао». Разительное отличие учения, изложенного в «Дао дэ цзине», от более поздней даосской теории позволило ряду исследователей, в частности, Г. Крилу, А. Грэхаму, М. Лафаржу, справедливо именовать эту школу «лаоизмом», дабы отделить ее от собственно даосизма с его ценностными ориентациями на конкретную практику достижения бессмертия [Creel, 1929. С. 47; Graham, 1986. С. 118; Lafarge, 1987. С. 127].

Возвращение к древности: споры о времени создания

Долгое время суждения о времени создания «Дао дэ цзина» сводились в основном к двум версиям. Следуя первой, трактат был создан в период Весен и Осеней (Чуньцю) (770–476 до н. э.), второй — в период Сражающихся царств (Чжаньго) (475–221 до н. э.). Хотя, на первый взгляд, между ними небольшой временной промежуток, но главенствование той или иной версии способно в корне изменить оценку самого Лао-цзы. Если трактат был создан в конце периода Весен

и Осеней, то он, скорее всего, действительно был написан (или, по крайней мере, записан) тем Лао-цзы, что встречался с Конфуцием и, возможно, даже наставлял его. Если же трактат был создан в IV–III вв. до н. э., то он был скомпилирован не Лао-цзы, но кем-то другим, возможно, группой составителей.

Традиционная точка зрения на создание трактата в VI–V вв. до н. э. всегда безраздельно властвовала в умах древних и средневековых китайских схоластов. Первые сомнения в авторстве Лао-цзы, равно как и в датах его жизни, высказывались уже в V в. Так, весьма скептически относился к традиционной версии ученый Цуй Хао (ум. 450 г.), ему вторил известный средневековый мыслитель Ван Шипэн (1112–1171).

Своего пика скептицизм в отношении времени создания трактата достигает в XVIII в., когда атаку на традиционные даты формирования «Дао дэ цзина» предприняли крупные неоконфуцианские ученые Цуй Шу и Ван Чжун [Chan Wing-tsit, 1963, С. 61–62].

Новую, значительно более серьезную попытку пересмотра даты создания трактата предприняла группа скептически настроенных ученых во главе с Лян Цичао в 20-х гг. XX в. Эта группа была склонна считать, что трактат создан довольно поздно, в основном никак не раньше III в., а возможно и значительно позже. Создавался он многими людьми, представляя собой сборник несвязных высказываний философов различных школ, а поэтому о едином времени создания говорить вообще бессмысленно. Чуть позже к ним присоединяется один из самых известных западных исследователей истории Дальнего Востока Артур Вайли, поместивший автора трактата в 240 г. до н. э. [Waley, 1934. С. 86].

Разлет в оценках даты создания «Дао дэ цзина» и жизни самого Лао-цзы составляет около 400 лет, что даже для более чем 5000-летней истории китайской цивилизации представляется весьма значительным временным отрезком. Если принять за основу, что текст действительно был записан в столь

позднюю эпоху, то получается, что Лао-цзы (точнее, тот Лао-цзы, о котором пишет Сыма Цянь) никак не мог быть автором «Дао дэ цзина», а все, сказанное в «Исторических записках», представляет собой либо запись неких народных преданий, либо просто вымысел Сыма Цяня. [Лян Цичао, 1923., т. 1, 20–23; Сюй Каншэн, 1985. С. 139–143].

Частично конец спорам был положен в 1973 г., когда в деревне Мавандуй 馬王堆 близ города Чанша 長沙 в провинции Хунань археологи обнаружили в ханьской гробнице № 3, среди прочих, два текста, написанных на шелке, которые явились древнейшей версией, известной на тот момент. Эти два списка, написанные на шелке и получившие, соответственно, названия «цзя бэнь» (甲本 первый вариант) и «и бэнь» (乙本 второй вариант) в китайской литературе или «вариант А» и «вариант В» в западной литературе. В ряде изданий оба мавандуйских варианта также обозначаются как «Бошу» 帛書 — «шелковые книги», дабы отличить их от классических версий Лао-цзы. Предполагается, что вариант А является более древним, так как написан более древней каллиграфией «малой печати» 小篆, а текст В написан «канцелярским» шрифтом «лишу» 隸, который является относительно поздним [Янь Линфэн, 1976. С. 1].

Мавандуйский текст был записан на прямоугольных листах шелка кистью, которые были разграфлены на вертикальные строки, что, вероятно, и должно было повторять бамбуковые дощечки и устанавливать необходимое число иероглифов в строке.

Гробница была запечатана 4 апреля 168 г. до н. э. (что отражено на запорной печати), благодаря чему мы имеем относительно точный период создания текста. Итак, это доказывало, что текст существовал как минимум во II в. до н. э., то есть он не является более поздней подделкой, как утверждали

критически настроенные китайские ученые. Но и не является столь же древним, как утверждает традиция — VII–IV вв. до н. э.

Различия между вариантами велики, если понимать, что обе версии существовали одновременно. И они обе отличаются от более поздних вариантов. Самое яркое отличие: в обеих мавандуйских версиях изменен порядок двух основных разделов Дао 道 и Дэ 德. (параграфы 1–37 и 38–81 соответственно). Разделы так названы по первому значащему иероглифу — в первой части «классического» варианта «Дао дэ цзина» это «Дао», а во второй части — «Дэ». В мавандуйских вариантах часть «Дэ» стоит вначале, а раздел «Дао» следует за ним. Объяснение здесь может быть вполне простым: бамбуковые дощечки или шелковые листы рассыпались, их собирали вновь уже в другом порядке. Но сделать это мог только человек, не знакомый с сакральным смыслом текста или вообще не видящий в нем такое значение, — ведь в мистическом пространстве порядок знаков и символов играет особую роль. Косвенно это говорит нам о том, что текст собирался или переписывался скорее чиновником, чем посвященным мистиком, которые вообще тексты не записывали, а все передавали изустно.

Кроме того, несколько параграфов расположены «не по порядку» по сравнению с более поздним текстом:

- параграф 24 находится между параграфами 21 и 22;
- параграфы 80 и 81 находятся между параграфами 66 и 67;
- параграф 40 находится между параграфами 41 и 42.

Заметим, что оба текста «Дао дэ цзина» не содержат никаких номеров параграфов (глав) — они были присвоены значительно позже, и это не позволяет точно установить, где в древности предполагался конец одного параграфа и начало другого. Однако черные точки, проставленные в части текста А, вероятно, обозначают некоторые разделения на главы.



Неизвестный художник, XVI в.
Художественный музей, Филадельфия, США

Эти деления на параграфы в ряде случаев совпадают с делениями в более позднем тексте.

Как нам представляется, главный вопрос заключается не в том, какой вариант более «истинный», а почему одновременно циркулировало несколько версий, кем они использовались и самое главное — для чего? Почему в одном хранилище оказались два практически идентичных текста «Дао дэ цзина»?

При ближайшем рассмотрении проступают некоторые различия между версиями, которые и могли сыграть решающую роль в сохранении именно обоих текстов. Прежде всего, существуют около 180 разночтений между вариантами А и Б, незначительных, тем не менее явственных в ряде мест.

Вероятно, оба текста принадлежали к разным школам, откуда и попали в хранилище Мавандуя. Ряд ученых склонны говорить не о разных школах, а о разных «текстологических традициях» [Гао Хэн, 1973], что может означать и то, что тексты изменялись придворными переписчиками, и эти изменения не носили кардинального характера для самих даосских школ, которые к ним были вообще не причастны. Нам кажется, что гипотеза о разных школах более вероятна. Это, прежде всего, позволяет объяснить наличие именно двух вариантов текста — в коллекцию, таким образом, попадали не столько тексты, сколько канонические книги разных даосских школ.

Ситуация вновь заметно изменилась в 1993 г. когда в деревне Годянь около города Цзиньмэнь в провинции Хубэй в разграбленной гробнице наряду с другими 15 текстами был обнаружен новый вариант «Дао дэ цзина». Текст, найденный в Годяне, содержит частично или полностью только 31 параграф вместо 81 параграфа классических вариантов. И он значительно короче — около 2 тыс. иероглифов по сравнению с 5 тыс. знаков мавандуйского варианта.

В гробнице были обнаружены 804 бамбуковые дощечки или пластины, на 730-х из которых есть надписи. Дощечки были перемешаны, так как ремни, которыми они были

когда-то соединены, порвались. К тому же они были сильно запачканы, и в течение долгого времени велась работа по их очистке и восстановлению предположительного первоначального порядка. Факсимиле текста вместе с аннотированной транскрипцией были представлены общественности в мае 1998 г.

Сам этот комплекс древних захоронений находится в 9 км к югу от древней столицы Чу 楚 города Ин 郢. Гробница носила все черты захоронения правителей царства Чу, а царство Чу было разгромлено царством Цинь в 278 году до н. э. [Лю Цзусинь, 2000. С. 30–31], таким образом, текст как минимум существовал до III в. до н. э.

Находка уникальна и с той точки зрения, что ни в одной из одиннадцати групп дощечек ни одна строка не обрывается посередине, хотя строки часто начинаются внизу одного листа и заканчиваются вверху другого. Это свидетельствует о том, что бамбуковые дощечки «Дао дэ цзина» являются полным текстом, захороненным более 2 тыс. лет назад.

Почему «Дао дэ цзин» оказался в гробнице? Судя по структуре гробницы и ее содержанию обитатель гробницы, вероятно, принадлежал к классу ши 士, или низшему рангу аристократии и был воспитателем будущего правителя, который вззошел на престол в 262 году до н. э. под именем Каоле-вана (考烈王). [Лю Цзусинь, 2000. С. 32]. То есть в захоронение была помещена его «учебная библиотека».

Текст восстанавливали с большим трудом, так как первоначальный порядок был неочевиден, и важно было не поддаться искушению расположить бамбуковые дощечки в том же порядке, что и более поздний мавандуйский вариант «Дао дэ цзина». Бамбуковые дощечки с текстом разделили на три группы с учетом различных форм пластин и расстояния между следами переплета [Peng Hao, 2000. С. 33–34]. В ходе исследований выяснилась интересная подробность. В третий набор табличек, содержавших часть текста «Дао дэ цзина», был

включен еще один текст — это определили по длине, форме и расстоянию между следами от переплета на дощечках. Это космологический текст, который называли «Тайъи шэншуй» — «Великое единое, порождающее воды» 太一生水, причем го-дяньская версия — это единственный из сохранившихся его вариантов.

Таким образом, мы видим, что текст «Дао дэ цзина» «наращивался» на протяжении III–II вв. до н. э. и существовал в нескольких вариантах. При этом мавандуйские тексты А и В и более ранний го-дяньский вариант не просто являются вариациями друг друга, но, не исключено, что они представляют собой две параллельные традиции. Они были обнаружены в разных местах, отличаются по объему, но при этом нет никаких указаний на то, существовала ли за этими текстами какая-то целостная школа.

Речения посвященных

Очевидно, что в основе всех вариантов «Дао дэ цзина» лежал текст или собрание различных высказываний, цитат и фольклорных изречений — аграфы. Вариант в 2 тыс. иероглифов, обнаруженный в 1994 г., вполне мог быть либо такой аграфой, либо текстом, стоящим весьма близко к ней.

Скорее всего, предполагаемый Лао-цзы выступал не столько как автор текста, сколько как компилятор каких-то более ранних высказываний мудрецов, наставников и мистиков. Очевидно, что в текст также вошли и ритуальные формулы, моления, народные поговорки. Нам представляется, что они могли записываться как «знаки древней мудрости» рядом образованных людей — ши, к которым, как уже отмечалось, и принадлежал Лао-цзы.