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

СИНОЛОГИЯ, ЯПОНОВЕДЕНИЕ И ТИБЕТОЛОГИЯ В РОССИИ И ФРАНЦИИ: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

СБОРНИК СТАТЕЙ
по материалам международного симпозиума
Москва, НИУ ВШЭ
16-17 апреля 2012 г.

SINOLOGIE, JAPONOLOGIE ET TIBÉTOLOGIE EN RUSSIE ET EN FRANCE: HISTOIRE ET PERSPECTIVES

Recueil d'articles du symposium international
des 16 et 17 avril 2012
Moscou, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Economiques

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ
ОТДЕЛЕНИЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

СИНОЛОГИЯ, ЯПОНОВЕДЕНИЕ И ТИБЕТОЛОГИЯ В РОССИИ И ФРАНЦИИ: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

СБОРНИК СТАТЕЙ
по материалам международного симпозиума
Москва, НИУ ВШЭ
16-17 апреля 2012 г.

SINOLOGIE, JAPONOLOGIE ET TIBÉTOLOGIE EN RUSSIE ET EN FRANCE: HISTOIRE ET PERSPECTIVES

Recueil d'articles du symposium international
des 16 et 17 avril 2012
Moscou, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Economiques

Москва
2013

ББК 26.89
С 38

Рецензент:
доктор философских наук, профессор
О.А. Нестерова

доктор исторических наук
С.А. Горбунова

С 38 Синология, японоведение и тибетология в России и Франции: история и перспективы: Сборник статей по материалам международного симпозиума, проведенного отделением востоковедения Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в сотрудничестве с Высшей практической исследовательской школой (Париж). Москва, НИУ ВШЭ. 16-17 апреля 2012 г. / под ред. А.А. Маслова; сост. А.Г. Юркевич. – М.: ООО Вариант, 2013. – 240 с.
ISBN 978-5-903360-98-7

Сборник включает статьи востоковедов России и Франции, посвященные различным аспектам развития синологических, японоведческих и тибетологических исследований в этих странах в прошлом и настоящем, а также истории взаимодействия российской и французской востоковедческих традиций.

Ce recueil inclut des articles d'orientalistes russes et français consacrés à différents aspects du développement des recherches sinologiques, japonologiques et tibétologiques anciennes et contemporaines dans les deux pays, ainsi qu'à l'histoire de l'interaction des traditions sinologiques russes et françaises.

ISBN 978-5-903360-98-7

© Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
© коллектив авторов, 2013
© ООО «Вариант», 2013

СОДЕРЖАНИЕ

А.А. Маслов (НИУ ВШЭ)
ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО НА ОТКРЫТИИ СИМПОЗИУМА 7

В.П. Андросов, А.А. Шиманская (ИВ РАН)
РОССИЙСКАЯ ТИБЕТОЛОГИЯ И ЕЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ 11

Alain Rocher (Ecole Pratique des Hautes Etudes)
NOUVEAUX MODÈLES HEURISTIQUES EN JAPONOLOGIE FRANÇAISE: TRACES D'UNE INFLUENCE RUSSE? 42

Nadejda Chtchetkina-Rocher
(Université Michel de Montaigne de Bordeaux-3)
FÉCONDITÉ DE LA PÉRIPHÉRIE DANS LE CHAMP DES ÉTUDES EXTRÊME-ORIENTALES: LES TRAVAUX DU *CENTRE D'ÉTUDES MONGOLES ET SIBÉRIENNES* 65

В.А. Киселев (РУДН)
ИЗУЧЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА ХУ ШИ В РОССИИ 75

А.И. Кобзев (ИВ РАН)
ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: КАЗУС ВАН ЯНМИНА 88

А.А. Новикова (НИУ ВШЭ)
ИЗУЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ И НАУЧНОЙ МЫСЛИ ЭПОХИ ТОКУГАВА (1603-1867 ГГ.) В РОССИИ 104

Е.К. Симонова-Гудзенко (ИСАА при МГУ)
ВЛИЯНИЕ ДОСТИЖЕНИЙ ФРАНЦУЗСКОЙ НАУКИ XVII-XVIII ВВ. НА ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЯПОНИИ В РОССИИ (ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ИСТОРИЯ КАРТОГРАФИИ) 115

А.А. Хисамутдинов (ДВФУ, Владивосток)
КИТАЕВЕД ИППОЛИТ ГАВРИЛОВИЧ БАРАНОВ: К 125-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ 128

А.Н. Хохлов (ИВ РАН)
РУССКО-ФРАНЦУЗСКИЕ КОНТАКТЫ В ОБЛАСТИ ИЗУЧЕНИЯ КИТАЯ В 30-80-Е ГОДЫ XIX В......141

Д.А. Худяков (НИУ ВШЭ)
«ТАНГУТСКО-КИТАЙСКАЯ СВОЕВРЕМЕННАЯ ЖЕМЧУЖИНА В РУКЕ» КАК ИСТОЧНИК ПО РЕКОНСТРУКЦИИ ЧТЕНИЙ ТАНГУТСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ЗНАКОВ 173

А.Г. Юркевич (НИУ ВШЭ)
ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ДАО ДЭ ЦЗИНА» В СОВЕТСКОМ/РОССИЙСКОМ КИТАЕВЕДЕНИИ: ПРОБЛЕМА ПРОИЗВОЛА ПЕРЕВОДЧИКА 188

АННОТАЦИИ..... 227

TABLE DES MATIÈRES

A.A. Maslov (EHESE)
DISCOURS D'OUVERTURE 7

V.P. Androssov, A.A. Chimanskaia
(Institut d'études orientales de l'Académie des sciences de Russie)
LA TIBÉTOLOGIE RUSSE ET SES REPRÉSENTANTS ANCIENS ET CONTEMPORAINS..... 11

Alain Rocher (Ecole Pratique des Hautes Etudes)
NOUVEAUX MODÈLES HEURISTIQUES EN JAPONOLOGIE FRANÇAISE: TRACES D'UNE INFLUENCE RUSSE?.....42

Nadejda Chtchetkina-Rocher
(Université Michel de Montaigne, Bordeaux-3)
FÉCONDITÉ DE LA PÉRIPHÉRIE DANS LE CHAMP DES ÉTUDES EXTRÊME-ORIENTALES: LES TRAVAUX DU *CENTRE D'ÉTUDES MONGOLES ET SIBÉRIENNES*.....65

V.A. Kisselev (L'Université russe de l'Amitié des Peuples)
L'ÉTUDE DES OEUVRES DE HU SHI EN RUSSIE..... 75

A.I. Kobzev (Institut d'études orientales de l'Académie des sciences de Russie)
L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHINOISE DANS LE CONTEXTE DE LA PHILOSOPHIE RUSSE: LE CAS DE WANG YANGMING.....88

A.A. Novikova (EHESE)
L'ÉTUDE EN RUSSIE DES COURANTS PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES DE L'ÉPOQUE TOKUGAWA (1603-1867) 104

ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ДАО ДЭ ЦЗИНА» В СОВЕТСКОМ/РОССИЙСКОМ КИТАЕВЕДЕНИИ: ПРОБЛЕМА ПРОИЗВОЛА ПЕРЕВОДЧИКА*

А.Г. Юркевич
(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»)

© Юркевич А.Г., 2013

Самым переводимым текстом китайской традиции является приписываемый полулегендарному основоположнику даосизма Лао-цзы «Дао дэ цзин» (道德经 «Канон *Дао* и *дэ*», «Канон Пути и благодати»). И тот же памятник выделяется кардинальными различиями его переводных версий.

Обилие весьма несхожих переложений и постоянное появление новых нередко вызывает у тех, кто осваивает даосскую мудрость в рамках учебных программ или по зову души, недоуменные вопросы, вроде: «А сразу нельзя было как следует перевести?». Обычные в таких случаях общие объяснения – широта семантических полей (или «многозначность») китайских иероглифов, разница между письменным и живым разговорным языком, исторические изменения значений знаков, наличие различных версий текстов, разнообразие традиционных комментариев, отражающих специфику тех или иных субкультур, религиозных традиций, эпох – и прочие не всегда проясняют русскоязычному читателю мотивы, которыми руководствуются переводчики, предлагая кардинально новый смысл отдельных строк и пассажей.

В данной статье предполагается до некоторой степени уточнить такого рода мотивы применительно к 1-му параграфу-чжану «Дао дэ цзина», задающему важнейшие смыслы главного понятия этого памятника – *Дао*-«Пути». Поскольку

этот чжан чрезвычайно важен для истолкования содержания всего текста, то сравнение переводов данного отрывка должно приблизить нас к ответам на вопросы более общего характера. Какими соображениями руководствуются переводчики, предлагая свои интерпретации отдельных понятий, пассажей и текста «Дао дэ цзина» в целом? Чем главным образом объясняются такого рода различия? Можно ли говорить о формальных, в том числе методологических, ограничителях произвола интерпретаторов и насколько конвенциональный характер эти ограничители могут носить?

Выбор конкретных переводов для сравнения обусловлен не только тем, что их создатели известны в научных кругах и заведомо ориентированы на каноны академичности. Под этот критерий подходит еще целый ряд работ, оставшихся за пределами нашего внимания. Объем статьи вынуждает ограничиться только теми переводами, которые наиболее отчетливо отражают особенности разных этапов и направлений развития отечественного китаеведения или получили самое подробное концептуальное обоснование.

Первый перевод «Дао дэ цзина» в Советском Союзе, вышедший в 1950 г.[2], был выполнен Ян Хин-шуном (1892-1989). Ниже приведена выдержка из более поздней версии. Убежденный марксист и сторонник идеи универсального характера «борьбы линий Платона и Демокрита», Ян Хин-шун утверждал, что «у основоположника даосизма Лао-цзы *дао* рассматривается с материалистических позиций как

[2] *Ян Хин-шун.* Древнекитайский философ Лаоцзы и его учение. М.;Л., 1950. Впервые на русском языке «Дао дэ цзин» вышел в переводе Кониси Масутаро (Даниила Петровича): «Тао Те Кинг» Лаоси / пер. с кит. со введением Д.П. Кониси. М.: Типо-литография Высочайше утвер. Т-ва И.Н. Кушнеров и К°, 1894. С. 5. Перевод переиздавался в 1909 и 1913 гг. См.: Лао Си, Тао-те-кинг, или писание о нравственности / под ред. Л.Н. Толстого; пер. с кит. профессора Университета в Киото Д.П.К. М., 1913.

естественный путь вещей, не допускающий какого-либо внешнего вмешательства»[3].

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 тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну [*дао*], 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. [Переход] от одного глубочайшего к другому – дверь ко всему чудесному[4].

Сам по себе перевод этого параграфа-чжана очевидно не предполагает обязательно «материалистического» истолкования. Если для переводчика подлинное познание требует отрешиться от субъективности и предвзятости («страстей»), чтобы открыть «дверь» к рациональному постижению тайн мироздания – «всего чудесного», то читатель вправе увидеть здесь и требование духовной аскезы, которая дает способность проникать по ту сторону чувственного опыта. «Материалистические тенденции» – не без некоторого ущерба для соответствия оригиналу – подчеркиваются в других чжанах. Например, из чж. 6 исчезли такие метафоры *Дао*, как бессмертный «дух лощины» (*гу шэнь* 谷神)[5] и мистическая «сокровенная самка» (*сюань пинь* 玄牝). Вместо них осталась

[3] *Ян Хин-шун*. Дао дэ цзин: вступ. ст. // Древнекитайская философия: собр. текстов. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 114.

[4] Цит. по: там же. С. 115.

[5] И.С. Лисевич отмечал, что тем самым Лао-цзы походя, но вполне определенно решил «основной вопрос философии» отнюдь не в материалистическом русле. См.: *Лао-цзы*. Канон Пути и благодати / пер. И.С. Лисевича. М: АиФ-Принт, 2002. С. 45.

констатация: «Превращения невидимого (*дао*) бесконечны». Подобным образом в чж. 33 идея бессмертия личности вследствие приобщения к *Дао* обернулась бессмертием в людской памяти[6].

Переводчик не стал обосновывать свою интерпретацию с лингвистической и историко-текстологической точек зрения. Но именно она послужила отправным пунктом для осмысления данного текста несколькими поколениями советских китаеведов.

В 1994 г. был впервые опубликован неполный (первые 37 чжанов) комментированный перевод И.С. Лисевича[7]. В исследовании и комментарии мы встречаем и усмотренные им в учении «Дао дэ цзина» параллели с христианством (цитаты и даже аллюзии на Библию[8]) и индуизмом, и упоминания об опыте адептов «экстрасенсорики», и физические аналогии с понятиями и теоретическими моделями, рожденными китайской культурой (*Дао* – «нечто наподобие информационного поля, пронизывающее беспредельную пустоту космоса и творящее все сущее из небытия», из этого «поля»

[6] См.: Древнекитайская философия. Т. 1. С. 125. Эта трактовка популярна в КНР, и для нее есть, вернее, появились в 1973 г., текстологические основания: в древней рукописи, обнаруженной тогда в Мавандуе (г. Чанша пров. Хунань), иероглиф *ван* 亡 («гибнуть») пишется с детерминантом «сердце» 忘 и тем самым приобретает значение «забывать» (это отметил И.С. Лисевич: Указ. соч. С. 228-229). Однако Ян Хин-шун не мог знать об этом в период подготовки антологии «Древнекитайская философия»: ее первый том, содержащий перевод «Дао дэ цзина», вышел в 1972 г.

[7] Цитаты и ссылки в настоящей статье даны по изданию 2002 г. (см. ссылку 5). Хотя издатели выпустили труд И.С. Лисевича в свет без справочно-библиографического аппарата, придав тексту максимально «популярный» характер и тем самым лишив последующие поколения синологов возможности «пройти по ссылкам» на источники и литературу, по степени учета комментаторской традиции и текстологической скрупулезности эта работа превосходит некоторые другие, вышедшие позднее.

[8] См., напр., комментарий к чж. 33: «Иначе говоря, зло – вот что нарушило порядок и привело смерть в мир». – Там же. С. 227. Ср.: Римл. V.12.

«считывает информацию» китайский мудрец[9] и т.п.). В то же время в его переводе чж. 1 видна явная преемственность с Ян Хин-шуном.

Путь, о котором можно поведать, –
То не предвечный Путь;
Имя, которое можно восславить, –
То не Предвечное Имя.

Что было без Имени –
Стало началом Небес и Земли,
Обретшее имя –
Сделалось Матерью всех вещей.

Вечно бесстрастный
Зрит недоступное,
Кто же вечно во власти страстей –
Зрит лишь предельное.

То и другое имеет один исток,
Но их различает Имя;
Мы же равно наречем их «тайной».
Тайна из тайн –
Вот врата ко всему недоступному![10]

Как и Ян Хин-шун, И.С. Лисевич чуток к требованию отказа от страстей/желаний, аналогичным образом толкуя соответствующие строки чж. 1. Помимо этого, он, во-первых, увидел коннотации текста «Дао дэ цзина» с даосской традицией психофизического «делания», которые высвечивают уже самые ранние комментарии к памятнику, во-вторых, усмотрел в первой части его общепринятой версии (чж. 1-37)

[9] Там же. С. 19.
[10] Там же. С. 49-50.

«эзотерический» характер[11], обращение к «посвященным»[12], к тем, кто уже выбрал Путь и встал на него («степень же понимания зависит от личной приобщенности человека к тайне, от его продвинутости по Пути»[13]). Эта приобщенность, по мнению И.С. Лисевича, неотрывна от медитативных практик. Лао-цзы «даже не рассказывает, а скорее показывает»[14], делясь опытом непосредственного медитативного пребывания в истине[15].

И.С. Лисевич первым из отечественных переводчиков и исследователей «Дао дэ цзина» обратился к китайской комментаторской традиции. Наиболее близки ему были те комментарии, которые отражали опыт разных эпох эволюции даосских практик самосовершенствования: основатель религиозного направления «Пути Небесных наставников», первый «Небесный наставник» Чжан Даолин (II в. н.э.), Гу Хуань (V в.), Чунь Ян (XV в.) и др. В описании пути к «духовному самоочищению» через самоограничение в чж. 33 синолог видел апологию психофизического тренинга[16], а в чж. 37, где обычно усматривается рекомендация следовать недеянию для уподобления *Дао* и обеспечения таким образом совершенного правления, обнаруживал «перенесение мироустроительного усилия из сферы физической в сферу ментально-духовную», стремление преобразовать мир как бы

[11] Там же. С. 235. Вторую часть, посвященную категории *дэ*, И.С. Лисевич именовал «профанической» (Там же. С. 38).
[12] Там же. С. 38, 236.
[13] Там же. С. 178.
[14] Там же.
[15] Об этом, по мнению И.С. Лисевича, свидетельствует чж. 10, где «говорится о сосредоточении на Едином, умении особым образом заставить двигаться свою жизненную энергию *ци* 气, умении очистить свой «мистический взор» (*сюань лань* 玄览) и прозреть истину» (Там же. С. 24).
[16] Там же. См.: С. 226-227.

«обходным» путем – воздействуя на его истоки, на область небытия[17].

За год до И.С. Лисевича перевод некоторых чжанов «Дао дэ цзина» опубликовал Е.А. Торчинов (1956-2003), ставший в нашей стране пионером философско-религиоведческого изучения истории даосской традиции[18]. И.С. Лисевича и Е.А. Торчинова сближает видение связи «Дао дэ цзина» с даосской (или протодаосской) оккультной традицией. Проф. Торчинов считал недопустимым рассматривать ранние даосские трактаты «в качестве чисто спекулятивных философских текстов наподобие классических памятников древнегреческой философии»[19], поскольку 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»[20]. Вместе с тем он признавал, что постулаты «Дао дэ цзина» имеют философское содержание. В 1-м чжане он видел изложение концепции ««двух *Дао*» – «безымянного» (*у мин* 无名), порождающего космос, и «именуемого» (*ю мин* 有名), создающего конкретные вещи»[21].

Путь, что может быть пройден,
не есть постоянный Путь-Дао.
Имя, что может быть поименовано,
не есть постоянное имя.

[17] Там же. С. 238.

[18] См. в кн.: *Торчинов Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПБ.: Андреев и сыновья, 1993; 2-е изд., доп. СПб.: Лань, 1998. См. также: *он же.* Даосизм. «Дао дэ цзин». СПб.: Петербург. востоковедение, 1999.

[19] *Торчинов Е.* Пути философии… С. 160.

[20] Там же. С. 161.

[21] *Торчинов Е.А.* «Дао дэ цзин» // Китайская философия: энциклопедический словарь. М: Мысль, 1994. С. 95. См. также: там же. С. 39-40.

Безымянное – Неба, Земли начало.
Именуемое матерью сущего стало.
В отсутствии тайну вещей созерцать стремись.
В наличии предел бытия созерцать стремись.
Те двое родятся вместе, но их имена различны.
Их вместе назову я Сокровенным.
И Сокровенное вновь Сокровенным стало.
Таковы врата всех тайн[22].

Даже на поверхностный взгляд перевод отличается подчеркнуто назидательной интонацией – переводчик видит текст как некое наставление.

Е.А. Торчинов учитывает то обстоятельство, что в первой строке, где знак *дао* 道 применен трижды, при втором употреблении он может быть истолкован в нескольких смыслах, в том числе и как «высказывание» («высказаться»), и как «прохождение [путем]» («проходить»). Согласно его версии, не является «постоянным» не то *Дао*, что может быть «высказано», а тот Путь-*Дао*, что «может быть пройден», т.е. спроектирован и осуществлен человеческими силами и разумением. «Свобода от страстей», знакомая по переводу Ян Хин-шуна, обернулась «пребыванием в отсутствии» и *необходимостью* стремиться к «созерцанию тайны вещей», а наличие страстей – столь же насущной надобностью «созерцания предела бытия». У Е.А. Торчинова автор «Дао дэ цзина» дерзновенно декларирует свое право на «называние» тех «двоих», которые у Ян Хин-шуна были «глубочайшими», у И.С. Лисевича – единой «тайной» (перевод иероглифа *сюань* 玄), а здесь стали единым же «Сокровенным», утвер-

[22] Цит. по: *Торчинов Е.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербург. востоковедение, 2005. С. 175-176.

ждающимся в статусе подлинно «Сокровенного» благодаря, надо понимать, акту именования. Переводчик явно намекал на ритуальный, инициирующий смысл наречения имени. Благодаря имени Путь-тайна являет себя вещному миру как его Мать и в то же время знаменует свою сокровенность – неотчленимость от безымянной (не-называемой) ипостаси. В русле архаического отношения к именованию как продолжению демиургической функции переводчик мыслил и утверждение «именуемого» в роли «матери сущего».

«Предел бытия» как цель созерцания мира феноменов – интерпретация Е.А. Торчиновым смысла иероглифа *цзяо* (徼 «граница», «предел», «контур» и т.п.), который у Ян Хин-шуна и И.С. Лисевича выступал знаком ущербного, поверхностного постижения Пути мира (*видения Дао* «только в конечной форме»). Интонация перевода говорит о том, что текст трактуется как наставление («стремись»).

Вероятно, самым впечатляющим для читателя-некитаеведа может стать расхождение пассажа об «отсутствии» и «наличии» у Е.А. Торчинова с тезисом о «свободе от страстей» у Ян Хин-шуна и И.С. Лисевича. Переводчики опирались на разные комментаторские трактовки. Одни китайские комментаторы объединяли иероглиф *юй* 欲 – «желание», «страсть», «стремление» – в параллельных фразах с предшествующими ему иероглифами *у* 无 («отсутствие», «не иметь») и *ю* 有 («наличие», «иметь»), и тогда речь шла об отсутствии желания/желаний – *у юй* 无欲 или его/их наличии – *ю юй* 有欲 . Другие отделяли *у* и *ю* от *юй*, но соединяли их с предшествующим знаком *чан* 常 – «постоянство», в результате чего получались «постоянное отсутствие» и «постоянное наличие», по-разному трактуемые переводчиками (так, Е.А. Торчинов не переводил знак *чан* вообще, оставляя только «отсутствие» и «наличие»), а *юй* в этом случае становился глаголом – «обращаться», «стремиться»[23].

А.А. Маслов, известный специалист по боевым искусствам и духовным практикам Китая, тоже усматривает за текстом «Дао дэ цзина» опыт психотехники и религиозных ритуалов. К изучению памятника он подходит с позиций историка[24]. По его мнению, поначалу тот представлял собой «ритуально-посвятительную книгу», содержащую «сакральные формулы», которые «без техники ритуала и психотехник» – «не более чем звук, что выходит изо рта»[25]. Современный текст «Дао дэ цзина», с точки зрения А.А. Маслова, крайне разнороден, представляет собой соединение посвятительных формул и заклинаний древних оккультных школ, народных поговорок и речитативов, а также пояснений к ним[26]. Уже для создателя компиляции «эти формулы были «мертвым текстом»»[27], и он записывал некую «философичную мудрость», добавляя к ранней *аграфе* – записям посвятительных формул и «поговорок» – собственные комментарии, мало заботясь о формальной целостности, вследствие чего отыскание «первоначального порядка» параграфов-чжанов будет делом напрасным[28]. Из рассуждений китаеведа

---

[23] Подробнее о соответствующих комментаторских толкованиях см. у В.В. Малявина: Лао-цзы. Дао дэ цзин. Книга Пути жизни / пер., коммент. В.В. Малявина. М.: Феория, 2010. С. 140.

[24] Вышедшая в 1998 г. в США и Канаде книга А.А. Маслова стала первой работой отечественного синолога о «Дао дэ цзине», в которой подвергались анализу гипотезы относительно истории текста и его авторства, аргументы историков и текстологов, в переводе учитывались разночтения в разных версиях памятника (И.С. Лисевич тоже не обошел вниманием эти проблемы, но рассматривал их значительно менее подробно). См.: *Маслов А.А.* Непостоянство вечности. Лао-цзы: миф, человек и его книга. Lewiston-Qeenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1999.

[25] *Маслов А.А.* Загадки, тайны и коды «Дао дэ цзина». Ростов н/Д: Феникс, 2005. С. 113.

[26] Там же. С. 94-107.

[27] Там же. С. 108..

[28] Там же. С. 70-71, 73-74.

вытекает, что сущностная целостность текста обусловлена мощью личности Лао-цзы и гениальной глубиной его персональной жизненной позиции, навеки запечатлевшейся в корпусе «Дао дэ цзина» вопреки последующим возможным коррективам. Для носителей китайской культуры впечатление этой целостности подкрепляется некоторыми внешними признаками, такими как своеобразная рифмованность значительной части памятника, риторические приемы и т.п.[29]

В собственно философских толкованиях текста проф. Маслов видит проекцию на него позднейшего умозрения и делает упор на мистическую суть древнего опыта, открывающуюся лишь в сопереживании, условием которого является включение текстом «Дао дэ цзина» некоего «внутреннего триггера в сознании человека»[30]. Выполненный А.А. Масловым перевод 1-го чжана существенно отличается от двух приведенных выше, начиная с пассажа о «начале Неба и Земли»:

Небытие зовется началом Неба и Земли.
Бытие зовется Матерью мириад созданий.
Поэтому, желая узреть
его утонченно-неуловимую сущность,
обрети постоянство небытия.
Желая наблюдать его проявления,
пребывай в постоянстве бытия.
Оба они произрастают вместе
и различаются лишь именем.
Будучи тождественными,
они зовутся сокровенным.
Сокровенное и еще раз сокровенное –
врата ко множеству потаенного[31].

[29] Там же. С. 120-121.
[30] Там же. С. 110.
[31] Цит. по: там же. С. 154-155; *Маслов А.А.* Непостоянство вечности. С. 219.

Интонация поучения-наставления, ярко выраженная в переводе Е.А. Торчинова, осталась, но значительно смягчена. Читатель не ставится в положение ученика, непременно обязанного выполнять требования наставника. Но решение поставленной им задачи – «узреть», «наблюдать», как и объекты «наблюдения» («утонченно-неуловимая сущность» и ее «проявления») для переводчика объективно определяются («поэтому, желая узреть…») *именами* «бытия» и «небытия»: первое – «начало Неба и Земли», второе – «Матерь мириад созданий».

Итак, вместо «безымянного» и «имеющего имя», «именуемого» интерпретатор предлагает пару «небытие» и «бытие», которые по-разному «зовутся». В предыдущих двух переводах иероглиф *мин* 名 – «имя» воспринимался в сочетании со знаками *у* 无 («отсутствие») и *ю* 有 («наличие»), что и давало «безымянное» (*у мин* 无名) и «именованное» (*ю мин* 有名). Здесь же *у* и *ю* отрываются от «имени»-*мин* и, в согласии с трактовками ряда комментаторов, этот знак обретает глагольное значение – «именовать», «именоваться», «зваться»; знаки *у* и *ю* становятся обозначениями самостоятельных сущностей, которые переводчик толкует как соответственно «небытие» и «бытие». Здесь А.А. Маслов верен той традиции, что издавна сложилась в западной синологии. Однако он отмечает, что не все китаеведы согласны с таким переводом[32]. Действительно, «отсутствие»-*у* и «наличие»-*ю* в китайской философии порождают друг друга, а не контрадикторны, как «небытие» и «бытие» западной мысли[33]. Проф. Маслов обосновывает свой перевод тем, что смыслы китай-

[32] *Маслов А.А.* Загадки, тайны, коды… С. 117.
[33] Подробно об этом см.: *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Наука, 1983. С. 99-107; *он же.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Вост. лит., 1994. С. 214-227.

ских понятий *у* и *ю* сопоставимы с теологическим содержанием «небытия» и «бытия» (имея в виду, надо полагать, концепцию божественных энергий), и тем, что «Дао дэ цзин» философским текстом не является[34].

В отличие от предыдущих двух переводов, в версии А.А. Маслова четко выявлен и выделен смысл иероглифа *чан* 常 («постоянный», «постоянство») в параллельной конструкции *чан у юй и гуань… чан ю юй и гуань* …常无欲以观 … 常有欲以观… (пятая и шестая строки), которая противопоставляет (или сополагает) познавательные потенции (отсутствия и наличия страстей по Ян Хин-шуну, пребывания в «отсутствии» и «наличии» по Е.А. Торчинову либо в «постоянстве» «небытия» и «бытия» по А.А. Маслову).

В переводе А.А. Маслова появляется также тезис о «тождественности» *у* и *ю,* на чем не настаивали ни Ян Хиншун, ни Е.А. Торчинов. Проф. Маслов тем самым усиливает трактовку комментатора III в. Ван Би[35], толкованиями которого он сопровождает свой перевод (и заметно на эти толкования ориентируется), подчеркивает единство *у* и *ю* в *Дао* и, видимо, неприемлемость толкования 1-го чжана как изложения концепции «двух *Дао*». Иероглиф *тун* 同, соединяющий значения «вместе», «общий», «сходство», «единство», «тождество», дает основания для передачи его смыслов разными лексическими эквивалентами. Выбор, сделанный А.А. Масловым, не вполне показывает (так же как у Ян Хиншуна и Е.А. Торчинова) лингвистический параллелизм в оригинале. В общепринятой версии текста параллелизм носит неполный характер – *тун чу эр и мин, тун вэй чжи сюань* 同出而异名，同谓之玄, но в мавандуйских вариантах «Дао дэ цзина»

[34] *Маслов А.А.* Загадки, тайны, коды… С. 117.

[35] Ван Би писал, что они «не могут быть абсолютно тождественными (*тун*)» (пер. А.А. Маслова). – Там же. С. 155.

(обнаруженных в 1973 г. при раскопках погребения 168 г. до н.э. в Мавандуе пров. Хунань) он более чем отчетлив – *тун чу и мин, тун вэй сюань чжи*[36] 同出异名，同谓玄之: «Обе они произрастают *вместе* (*тун* 同) и различаются лишь именем. Будучи *тождественными* (*тун* 同), они зовутся сокровенным».

Зато содержательный характер этой параллели акцентирован в переводе А.Е. Лукьянова. Особенности его версии тоже наиболее отчетливы, начиная со строк о «начале Неба и Земли» и «Матери мириад вещей».

> Небытием именуется начало Неба и Земли.
>
> Бытием именуется Мать мириад вещей.
>
> Поэтому: обращаясь к постоянному небытию, стремлюсь к тому,
>
> Чтобы увидеть его тайну;
>
> Обращаясь к постоянному бытию, стремлюсь к тому, чтобы увидеть его предел (спиральный путь).
>
> Оба они (небытие и бытие) из тождества происходят,
>
> Но различно именуются.
>
> В тождестве они называются первоначалом.
>
> Первоначало и еще первоначало – вот дверь ко всем тайнам[37].

Версия проф. Лукьянова, видимо, принималась во внимание А.А. Масловым[38] («небытие» и «бытие», которые зовутся/именуются; тождественность/тождество применитель-

[36] См.: Лао-цзы. «Дао дэ цзин». Книга о Пути жизни / пер., коммент. В.В. Малявина. М.: Феория, 2010. С. 668.

[37] Цит. по: *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М.: Вост. лит., 2000. С. 179.

[38] А.Е. Лукьянов издал первую версию своего перевода «Дао дэ цзина» еще в 1994 г.: *Лукьянов А.Е.* Начало древнекитайской философии: И цзин. Дао дэ цзин. Лунь юй. М.: Радикс, 1994.

но к *у* 无 и *ю* 有). Проф. Лукьянов знак *тун* 同 однозначно истолковывает как «тождество». Он использует понятия, которыми не оперировали создатели рассматривавшихся выше переводов. Появляются «постоянное небытие» и «постоянное бытие», «предел постоянного бытия», который предстает как загадочный «спиральный путь»; вместо «глубочайшего» или «сокровенного» возникает «первоначало». Обращение от первого лица выражено еще отчетливее, чем в переводе Е.А. Торчинова. По мнению проф. Лукьянова, текст являет «философскую автобиографию» Лао-цзы, от процесса «философского рождения» мудреца в лоне *Дао* (чж. 20) до определения им своего «философского места» в «пределе пустоты» (*сюй цзи* 虚极, чж. 16), установления метода («в*и*дение» – *гуань* 观) и предмета философствования – «инволюционно-эволюционное спиральное вращение вещей в пределах небытия-бытия»[39]. Философский статус «Дао дэ цзина» для А.Е. Лукьянова сомнению не подлежит[40].

Его трактовка содержания трактата и предмета философствования Лао-цзы обусловлена оригинальным текстологическим методом. Он основан на убежденности в том, что произведения китайской философской классики буквально содержат в себе динамическую («пульсирующую») модель макрокосма, изоморфную микрокосму-человеку и космосообразной культуре. Подход, исходящий из «объемно-спирального» в*и*дения классического китайского текста как повторения «космологической системы Поднебесной», был применен проф. Лукьяновым сначала к «И цзину» («Канону перемен»), а затем и к собранию высказываний Конфуция – «Лунь юю» («Суждениям и беседам»). Иероглифы текста рассматриваются как «отпечатки (смысловые копии) узоров (*вэнь* 文) Неба и Земли», а «текстовые цепочки иероглифов» – как «линии (*цзин* 经), сплетенные Человеком в двойную спираль *Дао*»[41] (*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»[42], проф. Лукьянов уверен в возможности уже сейчас проследить присутствие в тексте «биспирали», выполняющей роль генетического кода «относительно смыслового образа *Дао*»[43]. 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-временн*ая* классификационная схема, т.е. так или иначе продукт умозрения[44]. 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»[45]. «Объективное существование в мировоззрении» мыслится вполне натуралистически: «Изначально содержимое космопланетарного архетипа представ-

[39] *Он же.* Лао-цзы и Конфуций... С. 169-178.
[40] Уже в 1-м чжане «Лао-цзы… открывает человечеству врата философской тайны *Дао*» и «воспроизводит общий космогенез *Дао*». – Там же. С. 30
[41] Там же. С. 10.
[42] Там же. С. 11.
[43] Там же. С. 11-12.
[44] См.: *Кобзев А.И.* У син [1] // Китайская философия… С. 338-339.
[45] *Лукьянов А.Е.* Начало древнекитайской философии… С. 5.

ляет собой живую влаготуманную массу»[46] (образ *Дао*-Универсума в чж. 4, 14, 21), которая в процессе спирального вращения «сепарируется» на телесную, духовную и идеально-образную сущности. «Внутри своего объема космопланетарная спираль повторяет себя в живой ториединой спирали»[47], 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[48]. Трактует он эти сочетания как «повороты и смысловые переливы небытия *у* и бытия *ю*»[49].

А.Е. Лукьянов обосновывает свою версию перевода выявленной им в другом параграфе текста (чж. 40) «генетикой небытия, бытия и вещей», где «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»[50].

Что касается «первоначала» у А.Е. Лукьянова вместо «сокровенного» у других переводчиков, то, действительно, существует вариант текста, в котором вместо иероглифа

[46] Там же. С. 6.
[47] Там же.
[48] *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций... С. 64.
[49] Там же. С. 65.
[50] Там же. С. 207.

сюань 玄 («сокровенное») использован знак *юань* 元 («изначальное», «первоначало»). По А.Е. Лукьянову, «небытие и бытие образуют створы ворот из двух первоначал (*юань*), открывающих вход к тайнам, соединяющим их вещей-детей (§1)»[51]. Для него «первоначало» – это одновременно и «тождество», и неким образом инициирующие познание (открывающие путь к постижению тайн мира) или обусловливающие его возможность «створы ворот» («первоначало и еще раз первоначало», *юань ю чжи юань* 元又之元), хотя надо отметить, что в китайском оригинале лексический эквивалент «открывания» отсутствует и оно подразумевается лишь наличием «врат».

А.Е. Лукьянов не комментирует выбор для перевода именно текста с «первоначалом»-*юань*, а не «сокровенным»-*сюань,* но, видимо, дело в том, что «первоначало» выглядит философски более определенным. *Юань* по крайней мере с II в. до н.э. предстает в китайских памятниках маркировкой той сферы сущего, которая соответствует недифференцированной целостности, субстантивируемой «изначальной пневмой» (*юань ци* 元气) – неразрывным единством «изначальных» же модусов мировых субстанций[52]. В этом смысле знак *юань* более «терминологизирован» и чувственно нейтрален, нежели «сокровенное»-*сюань*, несущее образ черноты ночи, вызывающий ассоциации с «иньскими» коррелятами – севером, водой и т.п.[53] В чж. 6 оно сопряжено с понятием *пинь* 牝 («самка»): «Сокровенная Самка» («Черная Самка», «Фемаль Тьмы») – древнекитайская Геката – отождествляется с бессмертным «духом долины», или «лощины» (*гу шэнь* 谷神), – куда как древним архетипическим образом

[51] Там же. С. 67.
[52] См.: Китайская философия: энциклопедический словарь. С. 432.
[53] Большой китайско-русский словарь. Т. 4. М.: Наука, 1984. С. 977-978.

женского начала. Так что предпочтение более «философичного» *юань* знаку *сюань* в порядке очищения исходного текста от «поверхностных наслоений» не кажется абсолютно убедительным[54].

Стремление к наглядному моделированию тайны «Дао дэ цзина», выявлению ее структуры роднит научную мотивацию А.Е. Лукьянова с побуждениями другого известного переводчика этого текста – И.И. Семененко. Но коды гармонии последний усматривает прежде всего 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»: единица, составляющая «триединство» с двойкой и тройкой, являет то самое «четвертое измерение», которое знаменует целостность бытия и в котором «предлагает жить» Лао-цзы[55]. Идея «диалектики единицы» и «триединства» опирается прежде всего на пассаж из чж. 42 («Дао порождает единицу, единица родит двойку, два рождает тройку, три дает жизнь десяти тысячам вещей»), в котором переводчик обнаруживает нумерическую параллель 1-го чжана и раскрытие «динамики и структуры триединства»[56].

[54] Правда, А. Уэйли, считавший архаичные образы признаком древнейшего слоя текста «Дао дэ цзина», как справедливо указал В.В. Малявин, тоже не привел тому достаточных доказательств. – *Waley A.* The Way and its Power. London: Allen & Unwin, 1934. P. 99; Лао-цзы. Дао дэ цзин. С. 48-49. А в древнейшей из сохранившихся записей «Дао дэ цзина», обнаруженной в 1993 г. в захоронении близ Годяня пров. Хубэй, дважды употребляется иероглиф *сюань, но* нет пассажей со знаком *юань*. См. приложение к книге В.В. Малявина: Лао-цзы. Дао дэ цзин. С. 686-692.

[55] Лаоцзы. Обрести себя в Дао / сост., автор первого раздела, предисл. к разделам, пер. с древнекит. и нем., коммент. И.И. Семененко. М.: Республика, 1999. С. 6.

[56] Там же. С. 46-47. «Диалектическая система триады» присутствует и в построениях проф. Лукьянова, но там она однозначно выражена «небытием Дао, бытием Дао и их тождеством». – *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций… С. 37.

Интерпретация И.И. Семененко имеет как общие черты с представленными выше переводами, так и существенные отличия от них.

Если Дао могут высказать, Дао не является незыблемым; если могут назвать имя, имя не является незыблемым. Безымянность – вот начало Неба и Земли, в наличии же имени таится мать десяти тысяч вещей. Незыблемое неналичие – желаю посмотреть на скрытые в нем чудеса; наличие в незыблемости – желаю осмотреть его окраину. Выходит эта пара вместе, но именами различается. Даю одно им имя сокровенного. За сокровенным – сокровенное, врата множества чудес[57].

Вместо «постоянного» (неизменного) – «незыблемое» (неподверженное внешним воздействиям). Возвращается пара «безымянность» и «наличие имени» («именуемое», «обладающее именем») Ян Хин-шуна и Е.А. Торчинова. Вместо «небытия» и «бытия» – «неналичие» и «наличие» (как у Е.А. Торчинова), но не «постоянные», а «незыблемые». Вместо назидательного «стремись» или пассионарного «стремлюсь» – субъективное (и вполне уместное в «философской автобиографии») «желаю посмотреть»; но тут же уверенное «даю… им имя». Снова потеряна параллель *…тун чу… тун вэй…* 同出…同谓… («выходит… *вместе* [*тун* 同]…», «даю *одно* [*тун* 同] им имя…»).

В 1-м чжане переводчик обнаруживает «программу всего произведения: обозреть наиболее глубокое, вникнуть в самые большие тайны»[58]. Соответственно, и выбор лексических эквивалентов для передачи понятий «Дао дэ цзина»

[57] Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 48.

[58] Там же. С. 42.

обусловлен в*и*дением переводчиком этих тайн. Центральную из них он усматривает в проблеме «слова и имени» – подчеркивает, что из десяти строк чжана ей посвящены шесть. Причем первая строка, в которой трижды используется знак *дао,* в этом смысле, по мнению И.И. Семененко, символична: второй иероглиф *дао* означает «говорить», что указывает на тождество *Дао* и слова[59]. Остальные проблемы, полагает А.И. Семененко, тоже обозначает сам Лао-цзы, разбивая первые шесть строк на пары: *Дао* и имя, безымянное и названное, неналичие и наличие[60].

Последняя пара (точнее, отказ от понятий «бытие» и «небытие»), по-видимому, должна засвидетельствовать принципиальную *бытийность* Дао. Во-первых, Лао-цзы, по И.И. Семененко, предлагает жить в нем как в особом измерении; во-вторых, «у Лаоцзы потенция, или младенчество, представляет полную осуществленность»[61] (из чего вытекает, что неналичие как бытие в потенции уже является бытием осуществленным, а противопоставление «небытия» и «бытия» эту осуществленность затемняло бы).

Выделение И.И. Семененко второго противопоставления (безымянное и названное) обусловлено важностью для переводчика акта «называния» (осуществляемого автором «Дао дэ цзина» – это вытекает также из перевода Е.А. Торчинова). И.И. Семененко видит в творчестве Лаоцзы самосозидание, «самоосуществление»[62], а в *Дао* – «самостность/личностность», «я»[63], и потому *Дао* может получить выражение именно в «сугубо личностном слове»[64].

[59] Там же.
[60] Там же.
[61] Там же. С. 43.
[62] Там же. С. 31.
[63] И.И. Семененко даже предлагает понимать такой атрибут Дао, как *цзыжань* 自然 (обычно переводится как «естественность», «спонтанность», «самотаковость» и т.п.) как «самость», «самостный», имея на то этимологические основания (*цзы* 自 – «сам», *жань* 然 – «такой»). – Там же. С. 19-20. В построениях А.Е. Лукьянова, который придерживается противоположного взгляда на *цзыжань* и «самость» (см.: *Лукьянов Е.А.* Лао-цзы и Конфуций… С. 93-95), там не менее значительное место уделено идее рождения Человека-*Дао* как «центрального звена и высшего синтеза спирально-сферической космогонии» – в нем приходит к завершению космогенез. – Там же. С. 36-37.
[64] Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 47.

По его мнению, 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»[65]. Из рассматриваемых нами переводчиков только И.И. Семененко при анализе чж. 25 отмечает, что Лао-цзы «отыскивает» для *Дао* «имя»-*мин* 名 («Великое») и «прозвание»-*цзы* 字 (*Дао*), следуя китайской традиции (у Е.А. Торчинова, как мы помним, лишь просматривается ритуально-сакральная роль «именования»). «Имя»-*мин* давалось человеку при рождении, «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»[66].

Дао, утверждает И.И. Семененко в соответствии со своей «нумерической» установкой, – «это имя зрелой единицы»[67]. Ее «незрелым» модусом, таким образом, является тот, что представлен именем «Великое». Ее 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.).

[65] Там же. С. 42.
[66] Там же. С. 43.
[67] Там же.

Они включают три фазы: уход с прежней позиции, пребывание «в промежутке» между старым и новым статусами, обретение нового статуса. Проекция второй – лиминальной (пороговой) –фазы[68] усматривается в чж. 25: «Великим называю уходящее, уходит – значит далеко находится, а далеко находится – значит возвращается»[69]. «Уходящее», «далекое» и «возвращающееся», по логике И.И. Семененко, «составляют имя «великое», как три первых числа – пороговую единицу»[70]. Нумерические соответствия подкрепляются геометрическими. В чж. 25 («поэтому-то *Дао* и велико, велико Небо, велика Земля, велик и царь»[71]) 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»[72]. По И.И. Семененко, таким образом Лао-цзы решает проблему «четвертого элемента», поднятую К. Юнгом. «Триединое число» незачем дополнять четверицей: «она в нем… присутствует изначально»[73].

И.И. Семененко – один из немногих переводчиков «Дао дэ цзина», который включает в свою работу авторитетный китайский комментарий. Как и А.А. Маслов, он прилагает к тексту памятника перевод толкований Ван Би. Дальше пошел только В.В. Малявин, помимо довольно обширного введения-исследования и пространных примечаний сопроводивший

[68] Там же. С. 39.
[69] Цит. по: там же. С. 154.
[70] Там же. С. 43.
[71] Цит. по: там же. С. 154.
[72] Там же. С. 25.
[73] Там же.

свой перевод выдержками из разных китайских комментариев (к сожалению, без ссылок на конкретные издания).

Его перевод снабжен пространными примечаниями (к 1-му чжану – семь страниц). Уже первому афоризму 1-го чжана посвящены две страницы пояснений, в которых со ссылкой на китайские комментарии и переводческие прецеденты рассматриваются возможности перевода отдельных иероглифов, варианты трактовок афоризмов чжана, возможности толкований, которые дают мавандуйские версии «Дао дэ цзина»[74].

О пути можно судить, но то не предвечный Путь.
Имя можно назвать, но то не предвечное Имя.
Как несущее, в себе все несущее,
зовется началом всех вещей,
Как сущее, вне себя существующее,
зовется матерью всех вещей.
Посему, обращаясь к полноте несущего,
постигаешь его исток.
Обращаясь к полноте сущего, постигаешь его исход.
То и другое являются вместе,
но по-разному именуются.
Совместность их зовется сокровенностью.
Сокроет и еще раз сокроется:
Врата бесчисленных чудес[75].

Как видим, в переводе В.В. Малявина отсутствует даже намек на противопоставление двух модусов *Дао*, «безымянного» и «имеющего имя». Акцент на «предвечности» (вместо «постоянства») не позволяет поставить *Дао* в дихотомическую пару с явленным планом бытия, затемняющую един-

[74] Там же. С. 138-139.
[75] Там же. С. 137.

ственность и абсолютную полноту предвечного. Однако при этом скрадывается пресловутая (и знаменитая) лингвистическая параллель в первых двух строках. Что же касается соответствующего предвечности «имени» («Имени»), то, по В.В. Малявину, Лао-цзы «скорее… говорит о каком-то неведомом, небывалом имени, которое не может стать обозначением и тем более определением, но сокрыто…», – подобное толкование предлагалось еще в эпоху Мин (XIV-XVII вв.) и поддерживается рядом китайских филологов и западных переводчиков[76].

Третья и четвертая строки из-за отсутствия названного выше противопоставления выглядят парафразом. Исчезновение узнаваемых лексических соответствий даже ставит в тупик: нет также ни «отсутствия» с «наличием», ни «небытия» с «бытием». Переводчик соглашается, что большинство комментаторов трактуют *у мин* и *ю мин* как цельные словосочетания, в результате чего должны получаться «безымянное» и «именуемое». Но у него пропадают не только они, но и вообще противопоставление (речь идет о едином *Дао*, выступающем в двух ипостасях), а заодно и «Небо и Земля», «началом» которых должно стать «отсутствие имени». В.В. Малявин здесь выбирает непривычную читателю – мавандуйскую – версию оригинала[77]. Понятия «начала» и «матери» родственны, указывает В.В. Малявин, что прослеживается даже на графическом уровне (знак «начало» – *ши* 始 – восходит к изображению женского чрева), а в мавандуйских списках действительно «отсутствие имени» и «наличие имени» сопоставлены не как «начало Неба и Земли» и «мать всех вещей», а как «начало всех вещей» и «мать всех вещей» соответственно[78]. По В.В. Малявину, фраза «начало Неба и Земли» вводит между «началом» и вещами «промежуточное звено – мироздание (т.е. «Небо и Землю». – *А.Ю.*) как таковое»[79]. Но вариант текста, содержащий это звено, явно не устраивает переводчика – видимо, потому, что оно препятствует осознанию принципиального для В.В. Малявина родства-единства «начала» и «матери». *Дао* для него предстает одновременно и как «несущее (не-сущее), все в себе несущее» (так переводчик «ускользает»[80] за пределы прямого смысла иероглифа *у*-«отсутствие»), т.е. предсуществование, потенциально объемлющее все, что заключено в Универсуме, и в качестве актуально «сущего» (то бишь «наличного» – *ю*), живущего в своих детях-вещах.

В пятой и шестой строках («посему, обращаясь к полноте несущего…, обращаясь к полноте сущего…») «предвечность»-*чан* поворачивается к переводчику другим смысловым отражением Абсолюта и Универсума – полнотой, равно объемлющей не-сущее и сущее и тем самым позволяющей при обращении к этой полноте постичь и «исток не-сущего» (в оригинале «чудесность/тайну»-*мяо* 妙) и «исход сущего» («предел»-*цзяо* 徼).

Седьмая и восьмая строки несут намек на параллелизм – «то и другое являются *вместе* (*тун* 同)…, *совместность* (*тун* 同) их зовется сокровенностью». По мнению переводчика, «речь идет о соприсутствии безымянного и поименованного в опыте духовного прозрения и подвижности этой

[76] Там же. С. 140.
[77] По мнению В.В. Малявина, эта версия принимается «большинством современных текстологов». – Там же.
[78] Там же.
[79] Там же.
[80] В.В. Малявину близка китайская идея «рассеивания» (*сань*) в акте творчества – «скольжения мысли за пределы предметного знания», приведшая к видению текста как «пространства рассеивания смысла», растворения последнего в цельности и актуальности опыта. – Там же. С. 38.

оппозиции в человеческой практике»[81]. В подтверждение тезиса о «подвижности» он приводит цитату из китайского толкователя: «несущее перетекает в сущее, а сущее опять становится несущим: они всегда составляют единое»[82]. Отметим, что «текучесть», динамика становления в своей противоположности должна исключать статику «тождества», усматриваемого в данном пассаже некоторыми переводчиками.

Девятая и десятая строки кардинально отличаются от версий, предложенных другими переводчиками: врата не *ведут к* тайнам мироздания, их функция – сокрытие: «Сокроет и еще раз сокроется». Как полагает переводчик, грамматическая структура фразы «располагает к тому, чтобы рассматривать знак *сюань* как глагол»[83]. Позднейшие комментаторы толковали «сокрытие сокрытия» как две стадии самосовершенствования, а даосы – как «внутренность внутреннего»; В.В. Малявин отождествляет это понятие с «внутреннейшим» в человеке у шведского теософа XVIII в. Э. Сведенборга[84].

Сопоставление приведенных выше переводов подтверждает, что расхождения между ними в значительной степени обусловлены *представлениями переводчиков о характере и предназначении текста.* Эти представления опираются на мировоззренческие (или философско-мировоззренческие) предпочтения интерпретаторов. Собственно, такой ответ на вопрос о главных причинах различий легко было предположить. Какими непосредственными соображениями руководствовались или могли руководствоваться переводчики, прояснялось по ходу обзора. А вот ответы на вопросы о том, в какой мере оправдана их субъективность, каковы могут быть

[81] Там же. С. 143.
[82] Там же.
[83] Там же.
[84] Там же. С. 144.

ее ограничители и насколько конвенциональный характер они могут носить, не так очевидны.

Ключом к ним, по-видимому, может стать ответ на другие два вопроса. Каковы идейные и культурно-психологические истоки тех мировоззренческих предрасположений, что повлияли на взгляды современных интерпретаторов на назначение и содержание «Дао дэ цзина» и вообще китайских классических текстов? Насколько общими могут быть эти истоки для столь различных ученых? Степень такой общности вполне может определять уровень конвенциональности ограничителей переводческого произвола.

Мотивы обращения российских исследователей и переводчиков к «Дао дэ цзину» в постсоветский период, как представляется, определены тенденцией, относящейся к последнему десятилетию существования СССР. Уставшая от официоза интеллигенция видела в академической восточной проблематике легальную отдушину, к которой приникала в чаянии глотка духовной свободы. На волне этого интереса ученые-ориенталисты получали дополнительный стимул к поиску «отчизны и родины души» в восточном духовном опыте. Труды синологов, обращавшихся к теме «самосовершенствования», в первую очередь блестящие тексты В.В. Малявина, расходились коммерческими тиражами. Широкую известность в 80-е годы получили книги А.А. Маслова и других китаеведов о китайских боевых искусствах и психотехнике.

Плюрализм 90-х открыл для грудившихся у востоковедной отдушины читающих масс небывалое пространство для поиска приватных экологических ниш, чем массы незамедлительно воспользовались. Поэтому аккумулированный в 80-е заряд научного интереса к синологической тематике сработал в постсоветские годы не так громко, как можно было ожидать. Долгожданный книгоиздательский взрыв разбросал

широкую библиолюбивую общественность «по интересам», существенно убавив число почитателей и читателей собственно научной литературы о Китае. Тем не менее монографические исследования, посвященные духовным традициям Китая, в том числе даосской, совсем без читательской аудитории не остались.

Вышли в свет книги Е.А. Торчинова, первым в нашем китаеведении увидевшего связь ранней даосской мысли с традициями психопрактики. Для исследователя средневекового даосизма и буддизма тема «Дао дэ цзина» была побочной, но его научная позиция получила продолжение в работах А.А. Маслова, который посвятил трактату Лао-цзы несколько монографий. Принципиальное в*и*дение в основе памятника опыта психопрактики и оккультного ритуала, сказавшееся и на содержании переводов, сближает этих двух исследователей с И.С. Лисевичем и ставит особняком от других коллег, обращавшихся к изучению «Дао дэ цзина».

Другая тенденция в историко-философских и историко-научных синологических исследованиях, дающая некоторый повод для выделения группы переводчиков основополагающего даосского трактата, тоже оформилась в 80-е годы. Итогом саморефлексии представителей данной тенденции стало определение «структурная, или структурно-семантическая методология в изучении китайской классики» [85]. Нацеленная на поиск «аутентичной методологии у самих китайских мыслителей»[86], эта методология восходит к исследованиям В.С. Спирина (1929-2002), предложившего метод

[85] *Рыков С.Ю.* Методология науки и философии // Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Вост. лит. РАН, 2009. С. 662.
[86] Там же.

«системно-структурного» анализа древнекитайских текстов[87]. Он обнаружил нелинейный характер этих текстов, определив двухмерную основу их структурной организации – девятиклеточный квадрат («канон»), который может быть представлен и в трехмерной развертке. В.С. Спирин применил свой метод к «Си цы чжуани» («Комментарию привязанных слов», философичному приложении к «Канону перемен» – «И цзину»), а в 1998 г. его использовали для формального анализа текстов «Дао дэ цзина» А.М. Карапетьянц и А.А. Крушинский [88]. Среди приверженцев «структурно-семантического» метода, нацеленного на выявление в тексте формальных структур, использовавшихся китайской традицией, далеко не все являются научными единомышленниками (так, по ряду проблем прямо противоположны позиции философов-китаеведов А.И. Кобзева и А.А. Крушинского[89]). Не всегда ученые, разрабатывающие в чем-то сходную или смежную проблематику, готовы признать, что имеют отношение к «синологической структуралистике». Тем не менее, именно «системно-структурные» поиски 80-х, как представляется, стали чем-то вроде «гоголевской "Шинели"», хотя бы и решительно сброшенной, для ряда видных российских синологов.

Так, по субъективному впечатлению, у А.Е. Лукьянова интенция к поиску динамической и объемной структуры в тексте, который рассматривается в качестве «живой копии

[87] См.: *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976; СПб., 2006.
[88] *Он же.* Формальное построение «Си цы чжуани» // Письменные памятники Востока: историко-филологические исследования. 1975. М., 1982; *Карапетьянц А.М., Крушинский А.А.* Современные достижения в формальном анализе «Дао дэ цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре / сост. и отв. ред. Л.Н. Борох, А.И. Кобзев. М.: Вост. лит., 1998.
[89] См.: *Рыков С.Ю.* Указ. соч. С. 665-666.

космического *Дао*», в определенном смысле является реакцией на исследования В.С. Спирина и его продолжателей. Точнее, проф. Лукьянов *отталкивается* от методологии подобных штудий, очевидно не приемля характерную для них отстраненность от научного материала[90] и статичность выявляемых ими моделей, не передающих живую пульсацию китайской личностно-культурно-природной «биспирали».

Подобным образом «диалектика единицы» у И.И. Семененко (навеянная прежде всего диалектикой числа у А.Ф. Лосева[91]) в контексте современной российской синологии со стороны неизбежно будет определяться относительно структурно-семантических изысканий, нацеленных на выявление нумерологических конструктов. Фактически им И.И. Семененко противопоставляет числовую организацию смыслов, вроде бы делающую излишним поиск других формальных структур. И все-таки анализ «триединства» оказывается невозможным как без выявления структурно-семантических связей в параграфах-чжанах и между разными чжанами (пусть и применительно к диалектике первых трех чисел), так и без проекции на текст памятника неких структурных моделей (хотя бы ритуала перехода).

Тем самым текстологические методики А.Е. Лукьянова и И.И. Семененко сходятся в том, что предполагают использование *вычитанных* в китайском тексте структурно-семантических моделей, хотя и разных, и равно отталкиваются от структурно-семантического метода, пусть и по неодинаковым мотивам. Построения того и другого ученого роднит между собой и с «синологической структуралистикой» еще одно обстоятельство. Их добросовестные и плодотворные научные изыскания манифестируют один из полю-

[90] *Лукьянов А.Е.* Дао Лао-цзы и Конфуция. С. 10.
[91] Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 18-19.

сов той сферы общественного интереса, противоположный полюс которой осенен кодами и шифрами Дэна Брауна. Эти наши соображения вряд ли повлияют на саморефлексию отечественных китаеведов, но могут быть небесполезны для поиска точек соприкосновения применяемых синологами методологий.

Из тех китаеведов, чьи переводы здесь рассматриваются, только В.В. Малявин прямо апеллирует к современной научной герменевтике. Понимание ее методологических оснований раскрывает отсылка к «философией Хайдеггера подсказанным, тенденциям в герменевтике, которые видят задачей понимания не восстановление потерянной субъективности, а “передачу сообщения, смысл которого сокрыт”»[92]. На философско-мировоззренческие истоки подхода к переводу указывают также ссылки на Гадамера (высказывания о языке, хранящем в себе «всеохватывающую предистолкованность мира», «всецело-охватывающую разомкнутость бытия»[93]); на Делёза (о «темном предшественнике», посредствующем между разнородными явлениями, как истоке сущего; о «молчании смысла в слове»[94]; о квалификации восприятия в «традиции Лейбница – Бергсона – Делёза»[95]).

Между тем по крайней мере классика философский герменевтики не вполне чужда и другим переводчикам и исследователям «Дао дэ цзина». Так, для метода И.И. Семененко плодотворной оказывается «мысль об изначальной осуществленности бытия», подмеченная Хайдеггером у Аристотеля и сходная, по мнению китаеведа, с идеей Лао-цзы об «осуществлении» единицы, которая сама по себе представля-

[92] Лао-цзы. Дао дэ цзин. С. 37.
[93] Там же. С. 40.
[94] Там же. С. 41-42.
[95] Там же. С. 64.

ет лишь потенцию, в тройке[96]. Отражение той же мысли можно увидеть и в самоосуществлении *Дао* посредством Человека-*Дао* у А.Е. Лукьянова[97]. В самой мотивации философствования у А.Е. Лукьянова и И.И. Семененко проступает «герменевтический круг» в трактовке Гадамера: понимание частей текста, приближающее к его смыслу, требует «предпонимания» целого. У А.Е. Лукьянова гадамеровский принцип понимания вопроса, который ставится текстом и требует, чтобы толкователь отнес его к самому себе, получил воплощение в концепции архетипически организованных культурсфер, присущих разным цивилизациям, – от «культуры *Дао*» в Китае до родной синологу «культуры Глагола» в России.

Последний пример – самое выразительное, но не единственное свидетельство того, что для современных интерпретаторов китайской классики герменевтическая проблема перетекает в проблематику *самовосприятия* в пространстве культуры, а вопрос о границах субъективности переводчика – через его *самоопределение* – в вопрошание о цели культурной коммуникации, орудием которой является перевод.

Редкий из современных исследователей «Дао дэ цзина» не высказывается о требованиях к исследователю-переводчику этого текста и его работе. По А.А. Маслову, «переводчик должен быть адекватен самому переводимому тексту», т.е. быть готов «воспринять ту культуру, которая стоит за текстом»[98]. При этом «ни один перевод “Дао дэ цзина” не может быть адекватен китайскому оригиналу не только по лингвистическим и семантическим причинам, но прежде всего по причине того, что он не существует вне контекста… вне традиции, где родился», т.е. подвержен влиянию чуждых оригиналу смыслов. Выход: скрытый смысл текста надо

[96] Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 17.
[97] *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций… С. 36-37.
[98] *Маслов А.А.* Загадки, тайны и коды… С. 110.

«просто чувствовать и учиться ему – но не у ученых-переводчиков, а у *посвященных китайских даосов* (курсив мой. – *А.Ю.*)»[99].

А.Е. Лукьянов видит беду исследователя в субъект-объектном отношении 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»[100]. «В собственной живой и подлинной космической сути текст ДДЦ пока современностью не читан...»; задача интерпретатора – «прочесть эту тайную генетическую мантру *Дао*, вызвать к жизни в духе»[101], 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»[102]. Другое дело «философская автобиография Лао-цзы», совпадающая с «биографией живого *Дао*»[103]. Такая постановка вопроса до некоторой степени обессмысливает исторические изыскания, связанные с изучением «Дао дэ цзина». Главная задача этого изучения, по А.Е. Лукьянову, – «дойти до архетипов *Дао* и реставрировать его даосистскую спираль», даже если «иероглифической спирали, адекатно отражающей космическую спираль *Дао*», в «Дао дэ цзине» не окажется, а об-

[99] Там же. С. 112-113.
[100] *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций. С. 10.
[101] Там же. С. 12.
[102] Там же. С. 13.
[103] Там же.

наружится «только философское рассуждение о ней»[104]. В этом случае потребуется лишь «более глубокое погружение в даосский философский корпус»[105]. Что до собственно переводческой деятельности и ее научной роли, то проф. Лукьянов убежден: «...только через совокупность дополняющих друг друга переводов и можно приблизиться к пониманию этого иероглифического текста»[106]. Заключение, с которым хочется согласиться, не вполне согласуется, однако, с отсутствием видимого интереса к анализу чужих переводов и толкований.

Иначе стоит вопрос о субъективности автора даосского текста для И.И. Семененко. Он предельно строг к предшественникам по изучению памятника: «понимание Лаоцзы в разные эпохи предстает в основном как история непонимания»[107]. У исследователей «Дао дэ цзина» «до последовательного воссоздания внутренней мыслительной связности изучаемого текста дело, как правило, не доходит. Исключения редки»[108]. Российский китаевед солидаризируется с немецким синологом первой половины XX века Р. Вильгельмом, который «говорил о Лао-цзы как неисчерпаемом источнике мысли... Слово Лаоцзы в высшей степени индивидуально и потому... рассчитано на такой же индивидуальный отклик... Индивидуальное в слове Лаоцзы совпадает со всеобщим»[109]. Для понимания «Дао дэ цзина» «требуется возвращение к себе, к своей забытой сущности», и кому это удается, «тем самым обретает свою индивидуальность и может попытаться вступить в монологический диалог с Лао-

[104] Там же. С. 14.
[105] Там же.
[106] Речь идет как раз о тексте 1-го чжана. – Там же. С. 31.
[107] Там же. С. 5.
[108] Лаоцзы. Обрести себя в Дао. С. 268.
[109] Там же. С. 146.

цзы»[110]. Таким образом, условия полноценной переводческой работы – «воссоздание мыслительной логики» текста и «возвращение к себе» для обретения индивидуальности. Парадоксальное восстановление чужой потерянной субъективности через обращение к субъективности собственной.

Приведенные выше рецепты переводческой состоятельности, в том числе «вживание» в текст, чреватое «вчитыванием» в него собственных императивов, как кажется, вряд ли помогут прояснить и тем более решить проблему границ субъективности интерпретатора.

Значительно больше места, чем его коллеги, уделяет теме переводческой работы В.В. Малявин. Он обращает внимание читателя на то, что ни один из имеющихся русских переводов не учитывает должным образом древние списки «Дао дэ цзина», смысловые оттенки оригинала и китайскую комментаторскую традицию, а выход многочисленных вольных переложений классического памятника говорит о том, что «мы более чем когда-либо нуждаемся в понимании Лаоцзы, основанном на детальном изучении текста, внимательном его прочтении и аккуратном продумывании»[111]. В специальном разделе подготовленной им книги – «Перевод "Дао дэ цзина": путь и цели» – он выделяет два этапа работы переводчика: стадию «истолкования оригинального текста, опознания всего богатства заключенного в нем смысла»; «создание литературного аналога оригинала, адекватно выражающего его смысл»[112].

Намереваясь «познакомить читателя с основами китайской комментаторской традиции», проф. Малявин исходит из того, что «мудрость Лао-цзы не просто тесно срослась с ее толкованиями в китайской истории, но... по сути своей, не

[110] Там же.
[111] Лао-цзы. Дао дэ цзин. Книга Пути жизни. С. 10.
[112] Там же. С. 88.

существует вне усилия человека переопределить себя, открыть для себя новые горизонты опыта… Крайне трудно понять загадочный канон в отрыве от комментаторской традиции, которая определяла его восприятие в странах Дальнего Востока», и любая такая попытка была бы непродуктивной[113].

Освещение комментаторской традиции – вторая из трех задач переводчика и исследователя «Дао дэ цзина», которые формулирует В.В. Малявин. Первую задачу он видит в том, чтобы «использовать все ресурсы текстологической критики и предоставить отечественному читателю возможность в полном объеме *прочитать*, разобрать даосский канон», или «определить представленный в оригинальном тексте опыт с учетом достижений современной герменевтической методики и недавно найденных древних списков памятника»[114] (т.е. наряду с мавандуйскими также годяньских текстов[115]). По его мнению, «только вся полнота грамматических и лексических свойств оригинала позволяет понять текст как откровение, т.е. свидетельство об истинности бытия, которой открывается бодрствующее сердце»[116]. Третьей, и главной, задачей переводчик считает «создание русского аналога символического по своей сути языка древних даосов; языка, являющего собой словесный образ безмолвствующей истины» и даже предполагающего искажения общепринятых значений слов, игру слов и парадоксов, – вплоть до того, что «темным местам» оригинала должен соответствовать именно малопонятный читателю перевод[117].

[113] Там же. С. 92.
[114] Там же. С. 88.
[115] См. ссылки 6 и 54. Мавандуйские и годяньские тексты (в современном начертании иероглифов) см. в работе В.В. Малявина: Там же. С. 646-692.
[116] Там же. С. 88.
[117] Там же. С. 93.

В.В. Малявин настаивает, что «творческие импровизации убедительны и плодотворны именно там, где они основываются на твердой почве текстологических разысканий и методах научной герменевтики»[118]. В то же время «переводчик должен подняться над филологической критикой и создать свой образ древнего памятника – близкий и понятный современному читателю», и при этом должен быть «не передатчиком чьего-то частного мнения, а восприемником вечной тайны жизни… великие книги существуют не для того, чтобы их переводили, а для того, чтобы они жили в сердцах людей»[119].

Именно перевод В.В. Малявина, который сделал максимум возможного, чтобы прочно утвердиться на текстологокомментаторской и научной почве, при всей литературной безупречности выглядит наименее привычно по сравнению с рассмотренными здесь переводами. Приходится заключить, что признание по научным соображениям обязательности неких текстологических процедур хотя и ограничит *произвол* переводчика, но при обилии накопленных за столетия комментаторских трактовок и либерализме современной герменевтики может раздвинуть границы переводческой *субъективности*.

Подходы к предмету изучения и методологические предпочтения представителей даже узкой категории академически ориентированных интерпретаторов «Дао дэ цзина» не просто разнообразны – они подчас взаимоисключающи. Не все переводчики в равной степени опираются на результаты текстологических разысканий, комментаторскую тра-

[118] Там же. С. 94.
[119] Там же.

дицию, склонны аналитически осваивать опыт коллег[120]. Так должны ли мы навсегда распроститься не только с субъективностью автора канона (если так велят современные герменевты, а восстановление ее из собственной «забытой сущности» видится делом ненадежным), но и с перспективой прийти к согласию относительно ограничителей субъективности переводчиков (коль скоро кто-то не захочет учиться не только у посвященных даосов, но и у исследователей и комментаторов прежних лет)?

Думается, такое прощание было бы преждевременным. Не исключены новые археологические и текстологические открытия, которые устранят сегодняшние недоумения. К тому же есть надежда, что всепоглощающий интерес к глубинам смысла, таящимся в китайской классике, не всегда будет заслонять от исследователей смысл того, чему посвящают жизнь их соратники по научному цеху, и значение достижений предшественников.

[120] Пока мнения современных исследователей «Дао дэ цзина», преимущественно зарубежных, принимаются во внимание почти исключительно в работах И.С. Лисевича, А.А. Маслова и В.В. Малявина.

АННОТАЦИИ

В.П. Андросов, А.А. Шиманская (ИВ РАН).

РОССИЙСКАЯ ТИБЕТОЛОГИЯ И ЕЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

В статье изложен очерк истории российской тибетологии и буддлогии, отмечены основные проблемы, с которыми сталкивалось развитие этих научных дисциплин на разных исторических этапах, научные заслуги отдельных исследователей и переводчиков. Показано влияние специфики российского буддизма, представленного почти исключительно северной вествью этой традиции, на развитие буддологических исследований в России; охарактеризована деятельность современных российских центров тибетологиии и буддологии.

Ключевые слова: тибетология в России, буддология в России, буддизм в России, русские переводы буддийской классики.

Alain Rocher (Ecole Pratique des Hautes Etudes).

NOUVEAUX MODÈLES HEURISTIQUES EN JAPONOLOGIE FRANÇAISE: TRACES D'UNE INFLUENCE RUSSE?

Автор приводит примеры положительного влияния российской гуманитарной традиции на современное французское японоведение, рассматривая их как источник новых эвристических путей, способствующих преодолению тенденций к догматизации методологических основ западной ориенталистики.

Ключевые слова: французское японоведение, русская гуманитарная мысль, эвристика, Sergey Elisseev (Elisseef), Laurent Nespoulous, Anton Antonov, Anne Bayard-Sakai, Terada Sumie, Jean-Noël Robert