

УДК 221.3=161.2

Д19

Д19 **ДАО ДЕ ЦЗІН. КАНОН ШЛЯХУ І СПРОМОЖНОСТІ.** Пер. зі старокитайської, коментарі та післямова Андрія Накорчевського. – К.: ArtHuss, 2020. – 200 с., з іл.
ISBN 978-617-7799-72-5

"Дао де цзін" – один із найдавніших й найбільш важливих текстів давньокитайської філософської думки, який є наріжним каменем традиційного китайського світогляду. Саме тому він вже в давні часи отримав статус канонічного тексту – цзін і вважається своєрідною "біблією" однієї з провідних світоглядних течій Китаю – даосизму. Українському читачеві пропонується не тільки новий переклад цього твору й детальний коментар до кожного фрагменту, але й сам оригінальний текст в редакції, яка базується на археологічних знахідках його досі невідомих списків. Переклад супроводжується післямовою, в якій аналізується історичний контекст виникнення цього тексту, його специфічна термінологія й базові світоглядні ідеї.

Видано за підтримки ГО "EX ORIENTE"

УДК 221.3=161.2

© Переклад А. Накорчевський, 2020
© ArtHuss, 2020

ISBN 978-617-7799-72-5

ЗМІСТ

| | |
|--|-----|
| Канон Шляху (1–37) | 5 |
| Канон спроможності (38–81) | 81 |
| Додаток. Велике Одне породжує воду | 171 |
| Післямова | 175 |



道經

КАНОН ШЛЯХУ

夫兵者
不祥之器也
物咸惡之
故有欲者弗與

君子居則貴左
用兵則貴右
故兵者非君子之器也
兵者不祥之器也
不得已而用之
恬憺為上

勿美也
若美之
是樂殺人
夫樂殺人
不可以得志於天下矣
是以吉事上左
喪事上右

是以偏將軍居左
而上將軍居右
言以喪禮居之也

殺人衆
以悲哀莅之
戰勝
以喪禮處之

Тож військо –
Це знаряддя нещасливе.
Суцце завжди ненавидить його.
Тож той, хто прагне, не спирається [на військо]

Володар у звичний час цінує ліве,
А коли військо застосовує – шанує праве.
Тому військо – це не знаряддя панське,
Військо – це знаряддя нещасливе.
Використовують його у крайньому випадку,
А стриманість та обережність – то найліпше.

Не вихвалій його,
Бо вихвалити – те саме, що радіти людробивству.
Радіти ж людробивству –
Цим не досягти своєї мети у світі.
Тому у справах щасливих підносять ліве,
А у справах жалобних – підносять праве.

Через це заступник командувача стоїть ліворуч,
А головний командувач перебуває праворуч.
Кажуть, що стоять так по жалобному чину.

Коли людей чимало вбито,
Із сумом до цього стався,
Хоча б у війні й переміг –
За чином жалобним відзнач це.

(31)

На відміну від традиційної європейської моделі в стародавньому Китаю функції цивільного управління (文) та мілітарні (武) було чітко відділено. Ані цар, ані вищі посадовці завжди зазвичай військо не очолювали – для того були професійні полководці, які в офіційній ієрархії завжди стояли нижче за цивільних адміністраторів.

Традиційний просторовий символізм надавав перевагу лівочі – царський палацовий комплекс розташовувався в лівій частині міста, головний тронний павільйон теж розташовувався у центрі лівій частини комплексу. Там на троні, що містився в лівій частині павільйону, обличчям на південь сидів під час важливих церемоній цар, живе втілення незворушності Полярної зірки, навколо якої обертається вся небесна сфера. Права сторона від нього вважалася символічно вклевлюшою, ніж права, тож ліворуч розташовувалися цивільні сеновники, а праворуч – військово.

Тому у фрагменті й сказано, що під час миру цар цінує ліве, тобто цивільне, а під час війни – праве, тобто військове. Можна також говорити про те, що ліве символізує життя, а праве – смерть. Тож той, хто прагне чогось досягти (有欲者), не має спиратися на військо.

Загалом фрагмент виразніше артикулює негативне ставлення до війська та війни, висловлене й у попередньому фрагменті № 30.



德經

КАНОН
СПРОМОЖНОСТІ

[Купити книгу на сайті kniga.biz.ua >>>](http://kniga.biz.ua)

上德不德
是以有德
下德不失德
是以無德

上德無為
而無以為也
上仁為之
而無以為也
上義為之
而有以為也
上禮為之
而莫之應也
則攘臂而扔之

故失道而后德
失德而后仁
失仁而后義
失義而后禮

夫禮者
忠信之薄也
而亂之首也
前識者
道之華也
而愚之首也

是以大丈夫居其厚
而不居其薄
居其實而不居其華
故去彼而取此

У кого вища Спроможність – не спромагаються,
Тому Спроможність мають.
У кого нижча Спроможність – не втрачають нагоди спромогтись,
Тому Спроможності й не мають.

У кого Спроможність вища – не втручаються,
Й резону втрутитись не мають.
У кого вища людяність – втручаються,
Але резону втрутитись не мають.
У кого належне вище – втручаються,
І втрутитись резон мають.
У кого ритуальна чемність вища – втручаються,
Але відгуку на те не мають,
Тож рукава закачують і тягнуть примусово.

Тому якщо втрачаєш Шлях, лишається Спроможність.
Спроможність втрапиш – людяність лишається.
Втрачаєш людяність – лишається належне.
Належне втрапиш – ритуальна чемність залишиться.

Тож у ритуально чемних
Тонкі відвертість ширість,
З них починається руйна.
Хто хоче наперед усе знати –
Квіти на Шляху,
Вони є провідниками тупства.

Саме тому муж гідний спирається на те, що є товстим,
І не спирається на те, що є тонким,
Спирається на плід, а не спирається на квіти.
Тому від цього йде, а те бере.

(38)

Можливо найважливіший фрагмент, із якого починається друга частина, а в деяких версіях – взагалі вся збірка. Тут у лаконічній формі виявлено суттєву частину ключових поглядів і чітку ієрархію цінностей Лао-цзи – від найсуттєвішого, найглибшого та найприроднішого до найформальнішого, поверхового та штучного. Звісно, що на першому місці стоїть Шлях (道), на другому – Спроможність (德), яку можна інтерпретувати в цьому контексті насаперед як окремий, обмежений персональними властивостями прояв Шляху. За ними йдуть ключові для конфуціанства поняття «людяного» (仁), «належного» або «резонного» (義), й, нарешті, «ритуальна чемність»

(禮) – своєрідний кодекс благопристойної поведінки. Тож якщо втрачається розуміння Шляху, державці починають керуватися в урядіванні дедалі віддаленішими від глибин Шляху концептами, аж поки не доходять до найповерховішого з них – критичної чемності». Якщо державець керується Шляхом у своїх діях, то немає необхідності втручання в природний перебіг подій – усе й так відбувається в належний спосіб. Однак мірою відходу від Шляху зростає необхідність втручання – мотивованої дії (為). Оскільки це втручання базується на штучних «хитромудрих» концептах, яким бракує «відвертості» (忠) та «ширості» (信), то на ці дії «ніхто не відгукується» (莫之應), тому провідник має вдаватися до силового примусу – «закачувати рукави» (攘臂) й «тягнути» (引) за собою, але подібні заходи ведуть лише до руйнації ладу, до «руїни» (亂).

Тому в першій частині цього фрагмента наголошується, що той, хто має справжню природну спроможність («найвищу спроможність» 上德), по-перше, не намагається її виявити, якимось спеціально її вказати, когось «ощасливити» нею, а, по-друге, не втручається в природні процеси й не має жодних особистих, егоїстичних намірів чи розрахунків (無為). Тому люди з вищою спроможністю завжди спираються на фундаментальне, глибинне, надійне, «товсте» (厚), їх не цікавить зовнішній поверховий вигляд, прикраси, «квіти» (華), а цікавить результат – «плоди» (果). Вони не намагаються мірувати про те, що буде попереду, бо все, що потрібно, – це лише йти за Шляхом, який вони одностайно обирають, «беруть» (取), «ідучи геть» (去) від усього іншого.

ся третя в'яка годинських текстів. У цьому варіанті звертає на себе увагу те, що процес онтогенези уявляється ланцюгом циклів, у яких новостворене повертається до того, що його створило, щоб разом започаткувати нове. Мотив "повернення" як головного різновиду дії Шляху постійно повторюється й у "Дао де цзін", але в іншому сенсі. Тут повернення означає насамперед повернення до витоків, до коріння (тобто Шляху), до своєї "власної сутності", "самотактовості", хоча про повернення у сенсі циклічності також ідеться – Шлях рухається колом (№ 25).

Тому в "Дао де цзін" напрямком руху Шляху називається також "зворотнім" (反), що в деяких контекстах можна назвати й парадоксальним, бо Шлях нічого не додає, а навпаки, забирає або нівелює всі індивідуальні відмінності у цьому процесі повернення до витоків, дорогою позбавляючи всього зовнішнього, наносного, всіх прикрас. Він діє наче горний потік, що перетворює гостре каміння на рінь, а її, зрештою, на пил, повертаючи все до виткової однорідності – "одного" (№ 4).

Лао-цзи визнає, що він не може пояснити природу Шляху, який одночасно перебуває й у середині всіх речей (є іманентним) й поза їхніми межами (є трансцендентним), так само, як індійські лобомудри не могли пояснити природу Брахмана, бо для цього в людській мові просто бракує відповідних слів. Визначення Брахмана як "абсолютного перення буття та глибинного змісту всіх світових феноменів" (В. Шахін) може бути визнано й точним поясненням того, що розумів Лао-цзи під Шляхом.

Це порівняння з індійською традицією є не випадковим, бо вже не одно покоління вчених говорило й говорить про можливий вплив і навіть пряме запозичення раннім даосизмом головних тверджень індійської філософської думки, яку, на відміну від китайської, питання космоонтології дуже цікавили, але ніхто не наважується зробити остаточні висновки про пряме запозичення за браком прямих свідчень.

Отже, Шлях так і залишається для Лао-цзи чимось "темним", "неясним", "сокровеним". Навіть найздібніші з людей "лише можуть простувати ним" (№ 41). Про нього можна сказати щось певне лише метафорично, тому коли Лао-цзи починає говорити про Шлях, його мова стає образно-поетичною.

Найчастіше Лао-цзи порівнює шлях із гірською ущелиною (谷), в таємничій глибині якої народжується водний потік життя. Оскільки Шлях породжує все суще, його можна також порівняти з таємничою космічною самицею (玄牝, № 6). Наочним образом актуалізованого Шляху є також водний потік (воду американська дослідниця С. Аллен взагалі вважає ключовою метафорою всієї традиційної китайської філософії (Allan, Sarah. *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. NY, SUNY, 1997), який обережно-

дбайливо несе в собі, "плекає" ним породжене, але при цьому це породжене може навіть не помічати Шляху, не здогадуватися про його існування, як риба не помічає існування води. Остання метафора походить уже не з "Дао де цзін", але точно розкриває суть проблеми.

Оскільки Шлях породжує все суще, то стосовно сущого Шлях є матір'ю (ще одна часто використувана Лао-цзи метафора), яка захищає й плекає своїх дітей – породжене нею суще. Шлях, як і мати, не намагається "володіти" своїми дітьми ("народжує, але не володіє", № 51), дозволяючи їм жити та змінюватися відповідно до їхньої власної природи. І, що типово для матері, для Шляху однаково цінними є всі діти, він не ділить їх на добрих і поганих.

Тому Шлях, як і мати, у своєму ставленні до дітей виходить за межі звичної моралі – він є імморальним. Тобто, моральні судження йому зовсім неприйнятні, як не прийнятні вони природі. Як зауважує Лао-цзи у фрагменті № 5 (у трохи гіперболізованій формі), "Землі-й-Небу людяність незнана і через те для них все суще – опудала соломи і собак".

Навіть у підставі гостросоціальних філіптік про зажерливість верхів та утиски нижів (див., напр. № 53) не лежать ідеї відновлення якоїсь справедливості, вони є звичуваченнями еліти у відході від важливого принципу поміркованості – "знання достатнього" (知足) та розуміння межі – "де треба зупинитися". Тож надмірне споживання є ознакою відходу від Шляху, що зрештою призводить до порушення гармонії, балансу та відповідно, виникнення проблем у державі. Тобто Лао-цзи піклується про державу та владу зверхників, а не про народ.

Конфуціанському ідеалові людини, а точніше, ідеальному правителя – "шляхетному панові" Лао-цзи протиставляє образ "мудрої людини", яка так само, як і конфуціанський добродій, має певний набір притаманих їй рис, для сукупного позначення яких використовується ще один спільний термін – де(德). У конфуціанстві де має певне позитивне морально-етично забарвлення, тому в рамках цієї традиції де слід тректувати як добродійність або чесноту, вкріпше, цілокупність чеснот, про які ми вже згадували – насамперед розуміння належного та людяність.

У "Дао де цзін" де людини визначається лише вміням йти за Шляхом, дотримуватися, наслідувати його. Через те, що Шлях є принципово імморальним і перебуває, користуючись словами Ніцше, "по той бік добра і зла", то й де не може бути моральною категорією, а використовується Лао-цзи для по-