

ДАОДЪДЗИН: ВАРИАЦИИ И ВАРИАТИВНОСТ

Антоанета Николова

anikolova@swu.bg

INTERPRETATIONS OF DAODEJING

Antoaneta Nikolova

The paper aims to reveal the reasons for different perceptions of one of the fundamental texts of Daoism, Daodejing. It points out that fluidity and relativity are essential characteristics of the Chinese vision of reality and that this vision requires a corresponding language. Daodejing is a text, which simultaneously presents both the theoretical background of this vision and its practical application in language. Therefore its linear interpretation is not only impossible, it is incorrect.

Key words: *Chinese philosophy, Daoism, dao, comparative thinking*

Даодъдзин е основополагащо съчинение на една от главните школи на китайската мисъл – даоизма. Авторството му се приписва на Лаодзъ, полулегендарна фигура от 6-5 в пр. н.е.

Даодъдзин е сравнително кратък текст – състои се от около 5 хиляди йероглифа. Въпреки, а може би и именно благодарение на своята краткост обаче, той е предизвикал огромно количество коментари, тълкувания и преводи както на Изток, така и на Запад, и продължава да предизвиква любопитството на изследователите. Този текст сякаш е неизчерпаем. Всеки нов прочит открива нови и нови възможности за осмисляне, нови нива на разбиране. Кое от тях е най-вярно? Би ли могла да се намери най-добрата интерпретация?

Преводът на старокитайски философски текстове по принцип е предизвикателство за западната мисъл поне поради две причини.

Първата е свързана с факта, че основните характеристики на действителността, представени от китайските мъдреци, са динамичност и променливост. За разлика от западната мисъл, която разглежда света от гледна точка на такива категории на фиксираността като битие, субстанция и същност, водещи за китайската мисъл са понятията промяна, ход и движение. Поради това, докато в първия случай основната взаимовръзка, която се открива в света, е тази на причинността, която може да бъде осмислена чрез вериги от линейни последователности, във втория случай

взаимодействието се представя като отклик или синхроничност, където всеки процес се определя не чрез собствената си обособеност, а чрез взаимната си всепосочна връзка с всичко останало.

Второ, старокитайският език неизбежно отразява това разбиране и не може да бъде вместен в рамките на статичното и линейно представяне. Той е “в съзвучие с процесуалното мислене, а не със субстантивната онтология” (Burik, 2009: 104). Този език откликва на флуидността на света и затова основна негова характеристика е “изключителната флуидност... на графично, фонетично, семантично и пр. нива” (Куцарова, 2017: 7). В граматиката му “изобщо отсъстват словоизменителни афикси” (Цанкова 2015: 40), а “явленията вариантност, полифункционалност и факултативност играят изключително важна роля в граматичната система” (Цанкова 2015: 45). Смисълът на отделните съставки на речта не само е вариативен, но е възможен единствено чрез връзката си с цялото. При това “връзката между езиковите единици не е линейна, причинно-следствена, а е двустранна и взаимно-обусловена” (Цанкова 2015: 46).

Тази многомерност, флуидност и нефиксираност характеризира езика като цяло. Тя се разкрива и на нивото на отделните думи и съответстващите им йероглифи. Думите тук “не назовават неща. Те по-скоро посочват процеси и събития, намиращи се в постоянен преход” (вж. Вигік, същ.). Ето защо са многозначни до такава степен, че могат да имат дори противоположни значения. Но забележете, именно противоположни, т.е. намиращи се на полюсите на една и съща смислова ос и съдържащи възможността да изразят всички нюанси на прехода от едното в другото състояние. Тъй като думите посочват не същности, а процеси, те запазват “някакъв вид жив смисъл, предизвикват необходимостта от действие и остават преди всичко глаголи” (Granet, 2008: 28).

Особеностите на световъзприятието и неговият отзвук в езика, присъщи на китайската мисъл като цяло, са изразени особено отчетливо в даоизма. Главните му понятия и концепции представят динамичността и отклика като основни характеристики на вселената, а езикът му специално цели такава нефиксираност на думите, в която да звучат не те, а постигнатият смисъл:

"Мрежата се използва за ловене на риба. Когато се улови рибата, забравят за мрежата. Капанът се използва за лов на зайци. Улови ли се заекът, забравят за капана. Думите се използват за изразяване на смисъла. Постигне ли се смисълът, забравят за думите." (Джуандзъ)

Текстовете на даоизма до голяма степен представляват именно такъв пример за улавяне на смисъла отвъд думите. Това важи особено за краткия *Даодъдзин*, чийто език като че ли е преднамерено неясен, изпускащ свързващи думи и връзки и поради това допускащ още повече вариации на смисъла. Това го прави още по-непрозрачен за линейното мислене. Според мен обаче именно в тази вариативност трябва да се търси посланието му: светът е вариативен, няма нищо фиксирано или предзададено, всичко е процес, промяна, новост, “всяко явление е уникална струя или импулс във времевия поток” (Ames and Hall, 2003: 15). Прочитът му не би следвало да се ограничи в рамките на еднолинейното интерпретиране, а трябва да отчита вариативността както на нивото на съдържащия се смисъл, така и на нивото на неговия изказ.

Ще представя това чрез анализ на началните стихове на това произведение според най-разпространения му вариант. Искам да подчертая, че текстът в основата си (1) е именно стихотворен. За това също мога да посоча поне две причини: първо, хармонизиращата ритмичност на мерената реч, която е в съзвучие с променливата ритмичност на космическите движения, и второ, способността на поезията да е именно онова говорене отвъд думите, където смисълът докосва чрез неизказаното.

Загадките за подреждащото мислене започват от самото начало. Първият ред на целия текст се състои само от шест йероглифа, като половината от тях са “дао”, 道. Във втория ред структурата се повтаря, но на мястото на “дао” е йероглифът за “име”, 名, “мин”. Смята се, че вторият от трите йероглифа за “дао” изпълнява глаголна функция, като същото се отнася и за второто присъствие на “мин”: “именувам, назовавам”.

道可道，非常道。

名可名，非常名

По този начин “дао” и “името” са откликващо свързани. При това едно от глаголните значения на “дао” е “говоря”, “казвам”. Така, ако в гръцката мисъл имаме съответствие между битие и мислене, тук е налице корелация между дао, разбирано като поток на случващото се, и неговото изговаряне или разгръщане.

Какво точно означава “дао”? Буквалното му значение е “път”. Графичната му етимология, в която могат да се различат съставките “стъпки”, 止(彳止), и “глава”, 首, има преди всичко глаголна конотация. “Стъпките” са индикатор на движение и всъщност означават “предвижване”, преминаване”, а “главата” е свързана с идеята за насочване и водене. Цялостното значение на йероглифа е “преди всичко герундивно, процесуално и динамично” (Ames & Hall, 2003: 57). Ето защо пътят не трябва да се

разбира като предзададено русло или готов резултат, а като процес на разгръщане на всеподновяващата се цялост на всичко, което е.

В *Даодъдзин* специално се подчертава, че означението е избрано условно:

Не знам името му. Наричам то “дао” (Даодъдзин, 25)

В този поток няма “неща” като отделни, обособени единици, а взаимосвързани и взаимнообулавящи се процеси. Ето защо “дао” се свързва с понятие, което обикновено превеждаме като “хаос”, 混. В китайската мисъл обаче то не е противоположно на космоса, “даоистите изобщо нямат концепция за космоса, разбираан като кохерентен, единично-подреден свят, които е затворен и определен” (Ames & Hall, 2003: 14). Ето защо понятието означава не липса на подреденост, а слятост, недиференцираност и флуидност. Това се вижда от графичната му етимология: знак за вода (氵) – символично обозначение на течащата природа на процесите, и знак за съвместно движение (昆) – двама души, които вървят заедно под слънцето.

Свързването на дао с хаоса насочва към неговата всеизпълненост. По друг, и за западното мислене парадоксален, начин това е изразено чрез свързването на дао с пустотата. То е наречено “пусто”, “пустота” (ДД, 4), (ДД, 5), “дълбока бездна”, “дълбина“ (ДД, 4) (2). Тази пустота обаче съвсем не означава лишеност, липса, а е заредена потенция на всичко, което би могло да се прояви. Защото „в сърцевината му има образи“, „в сърцевината му има неща“ (ДД, 21). Те са във вид на потенции, във вид на „семена“ (ДД, 21). По този начин дао се проявява в „множеството кълнове“ (ДД, 21). Така дао като пустота е състоянието, откъдето бликат всички възможности и невъзможности, състоянието на пределна или по-скоро безпределна гъвкавост и отвореност към всички възможни и невъзможни състояния, към всички възможни и невъзможни случвания. В много отношения то напомня единното субквантово поле на съвременната физика.

Дао като пустота е толкова неизчерпаемо, че не може да престане да се разгръща, не може да премине в окончателна и фиксирана пълнота и да спре:

Дао е пусто (3), но възможностите за неговото действие са неизчерпаеми.

Дълбока бездна! То е като прародител на милиардите неща!

Притъпеността е неговата острота,

разхлабеността е неговата заплетеност,

хармонията е неговото сияние,

целокупността е неговата прашилка.

О, ведрa дълбина, чрез която е възможно случването.

Не зная на кого е рожба.

Ала предшества

и формите, и божествата (Даодъдзин, 4)

Колкото повече действа, колкото повече блика и се проявява, толкова повече има какво да даде, в какво са се прояви, какво да разгърне:

Празно е, а не се огъва,

движи се и още повече се проявява (Даодъдзин, 5)

Като извор, като точка, която съвместява минимума и максимума, всичкото и нищото, дао е тънко-фино, на границата на това да е и да не е.

Тъй тънко-фино, сякаш съществува. (Даодъдзин, 6)

Така в *Даодъдзин* пътят се разкрива не като резултат, нито като предзададена трансцендентна реалност, а преди всичко като непрестанна потенция за промяна и движение, която всъщност, ако използваме самата даоистка терминология, е не-промяна и не-движение, защото пътят никъде не отива, нищо не свързва, отникъде не минава. Той обема всичко, и е движението като такова – без насоченост, без носител – чиста процесуалност, която пулсира в самата себе си така, че покоят и движението са неразличими.

Ако сега, имайки предвид какво (може би) е дао, се върнем към началото на трактата, какво бихме разбрали? Първите два знака за дао са свързани с йероглиф, който означава “мога”, “възможност”, а между вторите два има знак за отрицание и знак, който означава “постоянно, трайно, неизменно, истинско”.

Оттук обикновено, следвайки интерпретацията на един от най-известните тълкуватели, Уан Би (3 в.), преводът гласи:

“Дао, което може да бъде изказано (определено като дао) не е истинско (или постоянно, трайно, неизменно и пр.) дао.”

При това често пъти определението към последното дао се членува, а самото дао се изписва с главна буква, “истинското (вечното, трайното, постоянното и пр.) Дао”. Това вече несъмнено насочва към онзи, идващ от гръцката метафизика, прочит на реалността, в която тя се разделя на две неравностойни нива: истински реалното, трансценденното, Едното, и проявеното, нетрайното, множественото. Такава метафизика обаче липсва в древната даоистка мисъл (вж. Ames & Hall, 2003: 14). Липсва и разбиране за вечност и неизменност, „за разлика от традицията, която

обезценява и времето и промяната в стремеж към безвременното и вечното, в класически Китай нещата са винаги променящи се” (същ.: 15).

Ето защо вариант на превода, който предполага онтологическо разделяне на два вида дао – истинско и проявено, е съмнителен.

Би могло да се говори за гносеологично разделение, посочващо, че всяко фиксиращо определение, което даваме, е ограничение, което не може да обхване всецялостта на потока на промените. Тогава обаче е задължително определението за дао да не се членува.

Като имам предвид обаче, че дао се свързва преди всичко с възможността и промяната и се отхвърля всяка фиксираност, си позволявам да предложа един напълно алтернативен прочит на текста:

*“дао е възможност за дао, не е постоянно дао
(пътят е възможност за път (за пътуване, за изминаване, за прокарване на път),
не е постоянен (неизменен) път)”*

И двата варианта на превода (с различни възможни подвариации) са оправдани от гледна точка на граматиката. Според мен възможността за двата (а навярно и за много повече прочити) не е случайна, а е заложена съзнателно в текста. Едно такова, по-обемно четене, допускащо различни възможности за интерпретация, е в пълно съзвучие с вариативността както на даоисткото мислене, така и на даоисткия изказ.

Бележки:

1. В основата си – т.е. независимо от предполагаемите по-късни вметки и коментари.
2. Всички тези определения за Дао – пусто, дълбока бездна, ведра дълбина – са изписани със знак за вода, насочвайки към разбирането за течащост и всеизпълващо движение.
3. Йероглифът за обозначаването на термина представлява знак за вода и знак за среда. Така пустотата е центърът, срединността на водния поток или сърцевината на движението, на движещата се цялост на вселената.

Литература:

Куцарова, Т., 2017. Архетипи на трансцендирането в ранната даоистка мисъл (VI-III в. пр. н.е.), Автореферат, София

Цанкова, А., 2015. Факултативността като лингвистично явление и проекциите му в системата на китайската граматика// Сборник от XII-та конференция на

нехабилитираните преподаватели и докторанти от Факултета по класически и нови филологии на СУ "Св. Климент Охридски"; София: Университетско издателство "Св. Климент Охридски"

Ames, R. T., Hall, D. L., 2003. *Daodejing, "Making this Life Significant"*, a philosophical translation, New York: Ballantine Books.

Burik, Steven. 2009. *The End of Comparative Philosophy and the task of Comparative Thinking*. New York: State University of New York.

Granet, 2008: Гранэ, Марсель, *Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы*, М.: Алгоритм. 2008.

Доц. д-р Антоанета Николова е преподавател във Философския факултет на ЮЗУ „Неофит Рилски“, понастоящем изследовател по Програма Мария Склодовска-Кюри в Лайпцигския университет