

## *Попътни думи*

---

ЛАО-ДЗЪ е името, с което в китайската, а и в световната култура се утвърждава личност, достатъчно достоверна за древните историографи, но убягваща и до днес на общоприетите критерии за биографична идентификация. Възможно е по-скоро псевдоним, съзнателно оставен свободен за тълкуване в пространството между „Стария мъдрец“ и „Стария младенец“ — тъй като дори при съвременното изписване знакът за втората дума отчетливо обрисова контура на дете с разперени към света ръце, а неизбежната съпоставка с първия извиква низ подсъзнателни асоциации за връзката между тези две негови значения и оставя на заден план възможното му разчитане като обикновена словообразователна частица, при което Лао-дзъ би означавало просто „Стареца“.

Освен този псевдоним, различни житийни хроники споменават още няколко имена на същата личност, като се разминават само в мнението

дали второто — получавано на двадесетгодишна възраст — е Бо-ян (два знака, които биха могли да се свържат смислово като „Големия брат от Слънчевия склон“ или „Вожът слънчев“, но са нетипично за китайската традиция съчетание и по-скоро предават звученето на това разпространено в цяла Древна Евразия име) или Дан — което означава „С големи уши“ и съответства смислово на първото име — Ър („ухо“). Това лично име, както и фамилията — Ли — посочва в първия опит за систематизирана „Биография на Лао-дзъ“ китайският историк Съ-ма Циен (145-86 г. пр. Хр.).

След достатъчно прецизно уточняване на родното му място, в най-южното от тогавашните китайски царства, Чу, той определя основното занимание на живота му като „завеждащ книгохранилището в двора на царството Джоу (Централен Китай)“ и цитира разказа за една среща между Лао-дзъ и Конфуций, най-прочутия мъдрец на китайската древност, чието съществуване между 551 и 479 г. пр. Хр. е надеждно документирано. След тази среща Конфуций казал на учениците си: „За птиците е известно, че летят, за рибите — че плуват, за зверовете — че бягат; бягащото може да се улови с примка, плуващото може да се улови с мрежа, летящото може да се прониже със стрела. А за дракона нищо не се знае, освен, че яха вихрите и се възвема с облаците към небето. Днес аз видях Лао-дзъ; той е като дракона.“ Още няколко срещи между тези

двама събеседници са описани в книгата на Джуан Джоу (IV в. пр. Хр.), който според някои е главният последовател на учението на Лао-дзъ, а според други — създател на този измислен персонаж, когото противопоставя на конфуцианските идеи за подчинение на човека в обществения порядък. След един подобен диалог Конфуций казва, че на света има хора, които цял живот трупат и усъвършенстват знанието си, и други, които се раждат с него, като поставя себе си в първата категория.

По-нататък в своя животопис на Лао-дзъ, Съ-ма Циен изброява още няколко личности, отнасяни към периода VI-V в. пр. Хр., които са имали според него пряк контакт с Лао-дзъ, а по други мнения, дори могат да се идентифицират с него, което въвежда хипотезата за неговото дълголетие — достигащо поне 160 години. Същият животопис е и изворът на разказа за отпращането на Лао-дзъ на Запад, след дългогодишно наблюдаване на упадъка на нравите в царството Джоу. На един от граничните проходи в стената, разделяща Вътрешен Китай от Централноазиатските области, по молба на пазителя на заставата, му предал същността на учението си „с малко повече от 5 000 думи“, след което продължил в западна посока и никои повече не чул за него.

Житийните описания на Лао-гзъ в по-късните канонични сборници на даоисткия култ започват именно от тези гранични с легендата детайли — според тях Лао-гзъ бил заченат, когато майка му погълнала една падаща звезда, и роден след като прекарал в утробата ѝ 81 години; все по-детайлни стават и описанията на външния му вид: „...с ръст 8 стъпки и 5 пръста, жълт цвят на лицето и извити вежди, дълги уши и големи очи, широко чело и редки зъби, квадратна уста и дебели устни, голям нос и по шест пръста на краката“.

Самият историограф е значително по-пестелив: изложението на съществувалите по негово време версии за личността на Лао-гзъ той завършва с думите: „Едни казват, че било така, други — че било иначе, тъй че трудно е да се каже кое е вярно и кое не. А самият Лао-гзъ, посветен на скритостта и безименността, най-вероятно сам съзнателно е заличил следите на собственото си житие-битие.“

Двадесетина века след това заключение, европейският философ Карл Ясперс определя Лао-гзъ като една от „осовите“ фигури в световната история на идеите, която в определена степен обуславя хода на общочовешкото развитие, свързвайки — а не противопоставяйки — условните полюси „Изток“ и „Запад“.



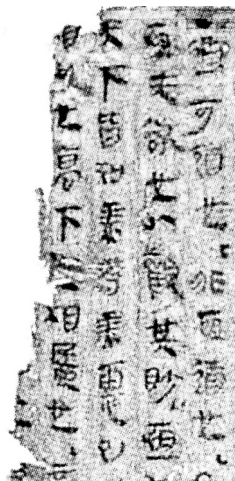
*Конфуций, Лао-дзъ и Бодхидхарма –  
основатели на Трите учения.*

Графика на японския художник Джосецу, XV век.



## 郭店楚墓竹簡

Книгите върху бамбукови  
летвички, открити  
в гробницата край Гуодуен  
от времето на царството Чу  
IV век пр. Хр.  
Пекин, 1998



## 马王堆汉墓帛书老子

„Дао-дзъ“ от ръкописите върху коприна,  
открити в гробницата Ма-ван Дуи  
от епохата Хан, варианти А и Б.  
III – II век пр. Хр.  
Пекин, 1976



道可道非常道名可名  
之故不可道不可名也  
有名萬物之母無名之  
也故不可道不可名也  
有名萬物之母無名之

## 老子道德經。晉王弼注

„Дао-дзъ дзин“ от Лао-дзъ  
с коментар на Ван Би  
от епохата Дзин  
III век  
Шанхай, 1936

Обикновено се казва, че текстът, наричан първоначално с името на Лао-дзъ, а по-късно добил известност като „Дао-Дъ дзин“, е най-превежданата и издавана книга в света след Библията. При това — без посредничеството на широкообхватна религиозна структура, тъй като канонизирането му в Китай отстои на близо хилядолетие от периода на създаване, а и даосткият култ, на места въпреки противоречещ дословно на казаното в него, няма световната разпространеност на християнството, исляма или будизма.

Как тези не повече от пет хиляди и петстотин знака, съответстващи на приблизително толкова думи, постигат общозначимостта, характерна за няколкото свещени книги на човечеството? Без да разказва определена история, без да се уповава на иносказателен мит, текстът на Лао-дзъ успява да задържи вниманието и да го настрои към прочит „на един дъх“, който — дори да не обхваща всички страници от първата до последната — е наличен при възприемането и на една отделна фраза като отражение на единния дъх, пронизващ битието. Така, без да е притча, тази

фраза добива валидност на всякакви нива, от всекидневно-житейското, до космичното, обединявайки видимостта със същността. Подобен ефект е съпоставим със звученето, което имат афористични цитати от Библията, използвани обикновено при проповед. Но „Дао-Дъ дзин“ не е точно сборник с афоризми и сентенции, макар и да възниква върху основата на четива от този вид, особено разпространени в Китай през първата половина на хилядолетието пр. Хр., но недостигнали до нас — „Изначалните слова“, споменати в откъса, означава днес като фрагмент 41, най-вероятно са заглавие на едно от тях. Но както на това място, така и из целия текст, след цитирането на няколко поговорки, пословици или знаменити фрази, следват нови, които неусетно променят ритмичната и римна схема, преминавайки от продължение на казаното към своеобразни реплики спрямо него, а след това и в свободно изложение на собствена мисъл. Така че когато откъсът завършва с: „наистина, не случайно са казвали някога, че...“, всъщност това е поантата на един личен изказ, вписващ древното в контекста на всевечното.

Впрочем, инерцията текстът на Лао-дзъ да бъде възприеман в духа на древните сборници с афоризми е била толкова силна дори в двете столетия след него, че най-ранният от откритите преписи

представлява три увити поотделно снопчета бамбукови летвички, върху които са нахвърляни извадки от този и сродни текстове върху различни теми на космичния ред и държавното управление, а фактът, че гробът, в който са били намерени — недалеч от столицата на царството Чу — принадлежи на приближен до двореца учен от IV в. пр. Хр., дава на някои изследователи основанието да го смятат за собственоръчно приготвено пособие, ползвано при обучението на сина на местния владетел. Но в двата преписа върху копринени свитъци, правени към края на III и в началото на II в. пр. Хр., превесът е на страната на самостоятелно развития възглед върху света, в диалог със знаменитите слова на древността, понякога и в полемика с тях. Именно присъствието на личност, извеждаща собствената си позиция върху основата на установени словесни максими, прониквайки отвъд словесността им, е онова, което поддържа напрежението на изказа в целия текст. Наистина, в тези преписи той е също разделен тематично, но на два основни дяла, единият от които включва откъси, посветени предимно на всеобщата природна закономерност, наречена условно *dao*, което буквално означава Път, а другият — на нейното проявление в отделните неща и явления или, по-скоро, начина, по който те, включително

човекът, могат да постигнат единство с хода на всемира. При това на първо място е изнесен вторият, обществен приложим, раздел — което изследователите отдават на наситения с прагматичност дух на епохата, когато върху основата на Воюващите царства се изгражда първата общокитайска империя. С това разположение на текста е свързано тълкуването му по-скоро като напътствие за стратегията на държавното управление, а не като ориентиран за намиране на мястото на Човека във Всемира. Но в следващата от познатите ни версии порядъкът е сменен, макар и условното обособяване на две части да е запазено — което ражда и заглавието „Дао-Дъ дзин“: съчетание от двете основни понятия, съответстващи на двете части на текста и знака за „класическа книга“, чието първоначално значение е „основна нишка“, „основа на тъканта“ (същото, впрочем, означава и санскритското *сутра* — наименованието на свещените текстове от будисткия канон, които през първите векове от новата ера навлизат усилено от Индия, и в китайски превод биват също наричани *дзин*).

От този период датира и една бележка в Католага на книгите от времето на династията Хан (съставен през I в.), която свързва произхода на даоистките текстове с архивите, събирани в Третото

министерство на древнокитайското царство Джоу — това, което се занимава с делата и сведенията, засягащи съседните на Китай територии, предимно в Централна и Средна Азия. А после се появява и една фалшифицирана будистка „сутра“, представена като превод от санскрит, в която един служител на новия даоистки култ описва как след преминаването на прохода, Лао-дзъ се преродил в самия Буда Шакиямуни и „обърнал западните варвари в своята вяра“.

В тези условия, към III в. сл.Хр. под заглавие „Дао-Дъ дзин“ се установява класическата редакция на текста на Лао-дзъ, която добива и най-широко разпространение до наши дни. Освен чисто стилистическите усъвършенствания, тя предлага и коментари на „предаващите“ древното учение — легендарният Старец от брега на Реката (Хъ-шан гун) — който според преданието се представя през II в. пр. Хр. пред императора Вън като „божествен посланик на Висшия Господар на Дао“, но бива отнасян от изследователите най-рано към II в. сл. Хр.), и двама учени — Йен Дзун, роден в края на I в. пр. Хр. и Ван Би, който за двадесет и четирите години на живота си (226-249), възстановява редица загубени даоистки текстове по откъслечните преписи, налични по негово време, пише трактат със собственото си тълкуване върху тях, както

и коментар към древнокитайската „Книга на промените“ (*И-дзин*). В преписите на тази класическа редакция, както и в печатните издания след XII век, коментарите следват в две по-тесни колонки йероглифи почти всяка отделна фраза от текста на Лао-дзъ. От същия период датира и разделянето на текста на „глави“. Макар определени знаци за делене на откъси да присъстват още в първите преписи, във варианта, съпровождащ коментара на Стареца от брега на Реката, те са установени на 81, в унисон с неговото вписване на Лао-дзъ в контекста на древнокитайската нумерология. А през III в. един от последователите на даоисткия култ дори съкращава част от тази версия, за да сведе броя на йероглифите в нея до „магическото“ число 5 000. На фона на тези късни обяснения — първото в посока на дисциплината за психофизическо самоусъвършенстване (повлияна и от проникващите в този момент от Индия будистки и тантристски практики), а вторите две — в духа на философската традиция на „неодаоисткото“ възраждане — текстът на Лао-дзъ изпълква не само с диалогичността си спрямо вербализираните максими на древността, но и с със сугестивния характер на собствения изказ. По същество той няма прецедент в историята на китайската словесност, а и се различава качествено от опитите за тълкувания

от по-късно време, носещи етикетите „неодаоизъм“ или „религиозен даоизъм“, защото предлага словесен вход към същности, които са от отвъд-словесно, до-понятийно и не-обредно естество — това е и прякото послание на главата, която стои в началото на предания ни текст. При това предложеният вход не е литургичен или по пътя на омагьосващото внушение чрез повтаряне на чудотворни фрази. Лао-дзъ изхожда от фразите, които са в устата и съзнанието на хората от неговото време — но от тях той взема преди всичко качеството на афоризма да е общовалуден на най-различни нива на действителността и в различни житейски ситуации, за космичния ред и за човешките порядки, еднакво понятен за всеки, който е попадал в тях — и за малкото дете, и за възрастния мъдрец — но на различни хоризонти на проникване: от механичната скоропозоворка, до личния прочит през думите. Същевременно фрагментите на неговия собствен изказ трудно могат да бъдат определени като „максими“ в смисъла на неоспорими морални или философски постулати, тъй като сами са основани на принципа на парадокса, на обратата, на саморазвенчаването и самоотрицанието — с единствена цел: спасяване от смъртността, неизбежна за всяко максимализирано твърдение. Вместо да поучават

и „инструкират“, те поставят четящия в онази едновременност на „да“ и „не“, където изборът трябва да направи той. Както в чашата — едновременно наполовина пълна и наполовина празна; както възможно най-елементарните частици от веществото, достигнати с наблюдателния апарат на съвременната физика, които едновременно съществуват и не съществуват — при това, в зависимост от нагласата на наблюдаващия експеримента, както отбелязват последователи на Айнщайн като Хайзенберг и Бьом. Защото „недейността“ е задължителна и полезна до момента, когато нещата бъдат възприети „такива, каквито са“; станат ли и „неща за нас“, дейността идва сама, като изконно човешко свойство в процеса на придвижване на материята към нейното самоосъзнаване, като спонтанно включване в нейното собствено битие — което винаги е процес, а не застиналоост.

Това качество на текста на Лао-дзъ — да предизвиква към синхронизиране на съзнанието с непосредствено обкръжаващата човека реалност, чрез взаимоотрицание на две еднакво възможни крайни твърдения за нея, присъства във всяка една негова фраза — така както „генетичният код“ на цялото присъства във всяка от неговите частици — качество, наричано на езика на съвременната наука

кохерентност. Тази вибрационна съгласуваност е толкова силна, че дори раздробен на части, дори четен по произволно откъснатите се от общата връвчица бамбукови летвички, текстът запазва своето по природа сугестивно въздействие. То прониква в по-голяма или по-малка степен в почти всякакъв превод, дори в такъв, който е правен без запознатост с оригинала, през други езици. А присъства по особено специфичен начин в прочита, който предлагат неспециализирани в областта на китаистиката, но духовно съпричастни с източната духовна традиция индивидуални творци като Хенри Дейвид Торо, Лев Толстой, Урсула Ле Гуин. Кохерентността по някакъв начин оцелява дори в предаването на древния текст чрез значително по-многословния вариант на съвременния китайски език, където едно понятие или дума се бележи не с един идеографичен знак, а с поредица от няколко, прецизиращи различни негови аспекти по начин, сходен с този на западните езици — едно свидетелство за това е и първият превод на „Дао-Дъ дзин“, появил се у нас през шестдесетте години на миналия век, от Л. Димитров по съвременният преразказ на текста, осъществен за тази цел от китайския професор Жен Дзи-ю. Много често в подобни адаптации, от гледна точка на определено твърдение, постулат, максима, се твърди нещо

доста различно от записаното в съществуващите версии на оригинала, но все пак — по начин, адекватен на този, по който е казано и там — по Пътя на обрата, на парадокса, на пробуждането на собственото виждане между две привидни крайности, в зоната на Тока, протичащ между полюсите.

Съществуват преводи, където китайската дума *dao* е заменена с Бог — текстът не загубва смисъла си, не се превръща в примитивно подобие на библейския образец. Има такива, в които е заменена с Истина (а *гъ* — с Природа). Посланието отново е изоморфно на кодираното в оригинала. Съществуват преводи в четиристишни куплети, римувани по правилата на древногръцкото стихосложение или на пушкинската строфа — ефектът не изчезва, разликата с „Илиада“ или „Евгений Онегин“ е явна. Особен е случаят с така наречената „коптска езотерична версия“ на Лао-дзъ — по същество част от личното творчество на Николай Райнов, публикувал я анонимно през двадесетте години на миналия век като издание на българското теософско дружество. Покрай редица непристъпващи в оригинала моменти, тя дава удивително близки по същността си български еквиваленти на понятия, навлизащи през този период от Изтока, през толстоизма, в западната езотерика.

Който е прочел поне една фраза от текста на Лао-дзъ в различни преводи обикновено успява да фокусира смисъла ѝ в пресечната точка между тези няколко нейни проекции. Защото кохерентността или иначе казано честотната еднородност, е качество, което според понятията на съвременната физика отличава, примерно, светлината на свещта или на електрическа крушка от тази на лазера — докато първите две очертават повече или по-малко отчетлива сянка на осветения предмет, лазерният енергиен сноп е способен да пресъздаде обемния му образ. Всъщност „сугестивност“ е само психо-лингвистичното съответствие на онова, което съвременната физика нарича „изоморфност“. Същият принцип на въздействие, в крайна сметка, сочи и използваното понякога определение на фразите на Лао-дзъ като „мантрични“ — способни да репродуцират заложения в тях мисловен заряд подобно на свещените звукови формули в индуистката традиция.

Към предаване на този характер на текста на Лао-дзъ е насочен и настоящият превод. Но с предусловието, че за да се доближи в някаква степен до подобен ефект, смисълът му би трябвало да бъде първо разбран, а след това — изречен по характерния за оригинала начин — доколкото всеки човешки език таи в себе си възможността

да говори с думи за онова, което е отвъд тях. В противен случай и „мантричността“ би се оказала сведена до механично повтаряне на непонятни фрази и термини с надежда за магически ефект. Докато породилата този похват традиция всъщност предполага съучастие и вникваща съпричастност от страна на използващия фразите. Защото сугестия означава общо взето „внушение“, но определя и начина на постигането му — чрез „подказване“, не диктуване.

Поради това този превод на първо място е основан на оригинала, а не на негов дубликат. По същество той е опит за възстановка на автентичния Лао-дзъ по неговите проекции в споменатите дотук три най-ранни записа и класическата редакция, която може да се възприема и като четвъртата древна версия на оригинала.

Наличието на ранните, макар и непълни, версии преди Хр. дава възможност за уточняване на съществени моменти в класическата редакция, за решаване на спорни тълкувания, пред които остават раздвоени и коментаторите от I–III век. Онези текстуални варианти, които присъстват поне в два от трите ранни записа, а са видоизменени в класическата версия, са предпочетени — както например основната характеристика на *dao* — „извечен“ (или „вечен“) — записвано още от най-древни времена със съчетание

на елемента „сърце“ (духовност) със символа на двустранно завихрената спирала — всъщност близък графически до знака за „безкрайност“ в западната физико-математическа символика — вместо замененото го след II в. определение „постоянен“, твърде отдалечено и по графика от първичната идея на знака.

Отчетени са и всички опити за реконструкция на древния текст преди откриването на ръкописите от IV–II в. пр. Хр. (сумирани най-детайлно от китайския текстолог Ма Сю-лун в неговото изследване от 1924 г.), както и перифразата на класическата версия на съвременен китайски език, преработена през 1977 г. от проф. Жен Дзи-ю в съответствие с откритите в Ма-ван гуи ръкописи върху коприна.

Преводът на основното понятие *dao* е чрез буквалното му съответствие в древнокитайския език — Път — до момента, когато Лао-дзъ го взема, подобно на много други утвърдени фрази, за модел, в който вписва цялата комплексност на тази своя мисловна категория. Процесът на преминаването от буквалното към категориалното значение е особено отчетлив в глава 41, където са цитирани две от древните поговорки с тема „път“, а след тях Лао-дзъ добавя още няколко в типичния парадоксален стил, превръщайки думата в емблематичен образ на Пътя на естеството, на следвания от всичко

принцип на самоестествено развитие. Същевременно, голяма част от метафорите, в които влиза това понятие, са свързани с образността на пътя, пътуването, упътването, хода, вървежа, и биха останали по-малко понятни при предаване на основното понятие само в транскрипция или чрез друга тълкувателна дума.

Изборът на „Постигане“ за *дъ* е обоснован в бележка 3 към глава 38.

Направен е опит за максимално придържане към стилистиката на оригинала, където паралелни фрази с еднакъв брой срички, римувани и ритмизирани пасажу, се редуват с изложение в неравномерен ритъм и с непостоянна рима или откъси, в които белези на мерена реч изобщо отсъстват. При значително по-малката възможност за римни и ритмични съответствия в многосричния словесен материал на българския език — в отлика от едносричния и омофоничен китайски — е следван принципът на функционалността — подсказване на общо римно или ритмично съзвучие, без пригаждане броя на сричките към тези на оригинала за сметка на смисловата пълнозначност.

Спазено е и традиционното деление на текста на 81 глави, тъй като то отразява естествено придобитата от текста форма в процеса на историческия му прочит, както в собствената културна среда, така и в съществуващите преводи.

При оформлението на книгата са използвани репродукции от картини на прочути китайски художници, следвали през последните две хилядолетия не толкова сюжетите, колкото духовната традиция, инспирирана от текста на Лао-дзъ, както и оригинали от собствена колекция, съпътстваща опитите за доближаване до първообраза на текста и онова, което го предхожда.

К Р У М   А Ц Е В

---

КРУМ АЦЕВ е завършил Английска филология в СУ „Св. Климент Охридски“ с дипломна работа върху американския трансценденталист от XIX в. Х. Д. Торо; специализирал е китайски език и литература в университетите на Лийдз, Англия, и Пекин, Китай, история на будистката култура в Института „Хобогирин“ в Киото, Япония. Основни преводи от старокитайски и старояпонски: Су Шъ. „Записки от Източния склон“ (София, 1985); „Книга на промените“ (основен текст и тълкувания, С. 1989), китайска и японска класическа поезия, първоизточници на чан/дзен-будистката словесност (в списанията „Панорама“, „Съвременник“, „Lettre Internationale“).