

«ДАО ДЕ ЦЗІН» НА ЗАХОДІ У XVIII—XIX ст.: МІСІОНЕРИ, НАУКОВЦІ ТА ЕЗОТЕРИКИ

«Дао де цзін», як відомо, належить до книг з рекордною кількістю перекладів різними мовами. Її не може обминати жоден дослідник китайської філософії, релігії, суспільно-політичної історії тощо. Вона знаходила і знаходить відгук у мислителів, митців, інтелектуалів різних поглядів, нерідко дуже далеких від китаєзнавства. Це робить «Дао де цзін» унікальним об'єктом для дослідження, який дозволяє простежити різні підходи та тенденції у рецепції китайської філософії на Заході.

Нижче ми розглянемо основні віхи у вивченні та осмисленні цієї книги, починаючи з XVIII ст. й до кінця XIX ст. Звісно, повний і докладний розгляд усіх інтерпретацій «Дао де цзіну» в зазначений період потребував би цілої монографії, а, можливо, й не однієї, тому ми обмежимося лише найважливішими та, мабуть, найбільш показовими випадками. З тих самих міркувань ми зосередимося лише на одному аспекті — тлумаченні центрального філософського поняття «Дао», звертаючись до інтерпретації інших понять і проблем лише епізодично.

Знайомство європейців з «Дао де цзіном» (XVIII ст.)

Перший європейський переклад «Дао де цзіну», відомий науці, дійшов до нас у рукопису*. Його зробив єзуїт **Жан-Франсуа Ное-лас** (*Jean-Francois Noël*, 1669—1740) між 1721 і 1728 роками. Переклад озаглавлений «*Liber Sinicus, Tao te kim inscriptus, in*

* Окремі цитати з «Дао де цзіну» з'являлися й раніше. Одна з перших — у книзі «*Confucius Sinarum Philosophus*» (*Confucius Sinarum philosophus sive Scientia sinensis latine exposita / Studio et Opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu. Parisiis: Apud Danielelem Northemels, MDCLXXXVII [1687]. P. XXIV*).

Latinum idioma Versus» («Китайська книга, звана Дао де цзін^{*}, перекладена латиною»). До цього додано підзаголовок: «Одинадцять глав з книги Дао де цзін, які доводять, що таємниці Найсвятішої Трійці і Втіленого Сина Божого колись були відомі китайському народові»¹. Ця фраза, що звучить дивно для сучасного читача, ясно вказує, навіщо француз-місіонер перекладав цю давньокитайську пам'ятку. Він був прихильником **фігуризму** — теорії, згідно з якою в давньокитайських текстах у фігуративному (символічному) вигляді «зашифровані» положення християнського віровчення. Засновником фігуризму був Жоашен Буве (*Joachim Bouvet*, 1656—1730), за характеристикою Девіда Манджелло, «один з найблискупіших місіонерів кінця XVII — початку XVIII ст.»² — математик, картограф, знавець східних мов, приватний учитель геометрії імператора Кансі (правив 1661—1722) та його синів. Він глибоко вивчав китайську класику, окремо цікавився «І цзіном» і листувався з цього приводу з Готфрідом-Вільгельмом Ляйбніцем³. Буве вважав, що давньокитайські тексти слід вивчати «за допомоги символічного значення ієрогліфів і за допомоги внутрішнього, *фігуративного* (*figuré*) значення»; він пропонував аналізувати ієрогліфи «геометричним методом на основі елементів символічної науки, щоби показати, що головне значення кожного ієрогліфа, зазвичай *фігуративне* (*figuré*), є значенням таємним, священним і відповідає вірі Месії»⁴. Ба більше: «не існує жодної таємниці у християнській релігії, жодної догми в нашому богослов'ї, жодної максими у святості нашої моралі, яка не була би в цих [давньокитайських] книгах розкрита з приголомшливою ясністю й багатьма способами — настільки ж винахідливо, як і піднесено, і, як правило, за допомоги тих самих образів і символів, що і в наших священних текстах»⁵.

Звідки ж дізналися про християнське вчення китайські мудреці, які жили, зауважимо, задовго до Різдва Христового? На це запи-

^{*} У джерелах, якими ми користувалися, використовуються різні системи транскрипції китайських слів, до того ж трапляються оригінальні авторські варіанти написання, тому, щоби уникнути плутанини, ми в тексті всюди, крім цитат мовою оригіналу, використовуємо сучасну стандартну українську систему транскрипції, затверджену Вченою радою Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України (протокол № 4 від 27 травня 2019 року), тобто, наприклад, замість *Tao te kim*, *Tao te king*, *Tao te ching* тощо пишемо «Дао де цзін», замість *Lao-tseu*, *Lao-tzu*, *Lao-Tze* тощо — Лао-цзи.

тання Буве мав відповідь. Він вважав, що міфічний засновник китайської цивілізації Фу Сі — не хто інший, як універсальний законодавець давнини, якого греки називали «Гермесом Трисмегістом», єгиптяни — «Тотом», араби — «Ідрисом», а євреї — «Енохом»; його мудрість зберегли єгипетські жерці, халдейські маги, піфагорійці, Сократ, платоніки, друїди, індійські брахмани⁶. Знайомство з деякими із цих вчень і допомогло Буве проникнути в таємниці китайської давнини, як свідчить він сам: «Я привіз із собою особливе знання єврейської Мойсеєвої каббали, піфагорійської та платонівської філософії, які є істинними елементами всієї ієрогліфічної мудрості китайців, а точніше, Стародавніх Патріархів»⁷.

Таким чином, фігуризм був продовженням перенніалізму Марсіліо Фічіно, який переклав 1463 року «*Corpus Hermeticum*» і стверджував, що першопочатковим були откровення Гермеса Трисмегіста. Хоча вже 1614 року Ісаак Казобон довів, що «*Corpus Hermeticum*» датується не раніше II—III ст. н. е., фігуристи мали повне право не зважати на його відкриття: вони ж бо знайшли в Китаї книги значно давніші. Теорії фігуристів не здаються такими дивними, якщо пригадати, що в той час у Європі панувала біблійна версія походження народів від синів Ноя. Сперечалися лише, від кого саме походять китайці — від Сіма (Шема) чи від Хама. Лінгвісти захоплювалися пошуками першомови, якою Бог розмовляв з Адамом, причому деякі вважали, що то була саме китайська мова⁸. Що ж до віри, то ще Матео Річчі вважав, що релігія стародавніх китайців була монотеїстичною, і лише згодом через її занепад вони стали язичниками⁹.

Крім Буве, прихильниками фігуризму були **Жан-Франсуа Фуке** (*Jean-François Foucquet* або *Fouquet*, 1665—1741) та **Жозеф-Анрі Марі де Премар** (*Joseph-Henri Marie de Prémare*, 1666—1736). Фуке, який разом з Буве досліджував «І-цзін» (найдавнішу книгу людства, на їхню думку), був одним з перших європейців, що зацікавилися даоськими текстами, зокрема й «Дао де цзіном». Він вважав, що слово *шенжень* 聖人* у цій книзі означає Месію¹⁰. Фуке, можливо, навіть пробував перекласти «Дао де цзін». Ноелас зустрі-

* Зазвичай його перекладають як «мудрець»; у перекладі Ян Хін-Шуна — Жозефа Ліньова «досконалий мудрістю» (*Лао-цзи*. Даодецзін / з китайс. переклали Ян Хін-Шун та Жозеф Ліньов // Всесвіт. 1998. № 10. С. 127).

чався з ним у Кантоні 1721 року й бесідував про даосизм¹¹. Ще більше уваги приділяв даосизму Премар. У праці «*Selecta quaedam vestigia praecipuorum religionis christianae dogmatum ex antiquis sinarum libris eruta*» («Вибрані деякі сліди головних християнських догм, знайдені у стародавніх китайських книгах», 1725*) він не раз посилається на «Дао де цзін», «Чжуан-цзи», «Ле-цзи», «Хуайнань-цзи»¹². Окремо його увагу привернули чжани 42 та 14 «Дао де цзі-ну». Перший з них Премар тлумачить таким чином: «Божественні походження починаються з першої особи; перша особа, розглянута як така, породжує другу; перша й друга у взаємній любові породжують третю. Ці три особи усі видобуті з небуття»^{***13}. Чжан 14 Премар перекладає таким чином: «Те, що наче торкається очей, а проте незримо, зветься *У* 夷. Те, що наче торкається вух, а проте нечутне, зветься *Ні* 希... Те, що до певної міри можна помацати, але чого неможливо доторкнутися, є *Оуей* 微. Щодо цих трьох марно питати про значення. Вони не можуть вам нічого відповісти. Шукайте їх лише розумом, і ви збагнете, що ці три пункти поєднані між собою й суть одне»^{***14}. Порівнюючи їх, а також залучаючи цитати з інших китайських текстів, Премар дійшов висновку, що тут йдеться про Святу Трійцю¹⁵. До цього ж місця звертається анонімний автор^{****} «Листа про китайські знаки», датованого 1764 роком,

* Праця була опублікована лише 1878 року у французькому перекладі.

** 道生一，一生二，二生三，三生萬物。 Тут і далі всі цитати з «Дао де цзі-ну» мовою оригіналу наведено за сайтом «Chinese Text Project» [道德經 — Dao De Jing]. Для порівняння наводимо сучасний український переклад Ян Хін-Шуна — Жозефа Ліньова: «Дао породжує одне, одне породжує два, два породжує три, а три породжує всі істоти» (*Лао-цзи. Даодецзін* / з китайс. перекладали Ян Хін-Шун та Жозеф Ліньов // Всесвіт. 1998. № 10. С. 127).

*** 視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。 У перекладі Ян Хін-Шуна — Жозефа Ліньова: «Дивлюся на нього і не бачу, а тому називаю його “невидним”. Слухаю його й не чую, тому називаю його “нечутним”. Намагаюсь ухопити його і не досягаю, тому називаю його “найменшим”. Не треба прагнути дізнатись про джерело його, тому що це єдине» (*Лао-цзи. Даодецзін* / переклад з китайс. Ян Хін-Шун та Жозеф Ліньов // Всесвіт. 1998. № 10. С. 121).

**** Абель-Ремюза вважав, що це П'єр-Марсіаль Сібо (*Pierre-Martial Cibot*, 1727—1780; *Abel-Rémusat J.-P. Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VI. siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples. Paris: Imprimerie royale, 1823. P. 40*), натомість Деєрнь (*Dehergne J. Une grande collection: Mémoires*

який також вбачає в цитованих словах доказ того, що китайці в давнину поклонялися Святій Трійці¹⁶.

Варто звернути увагу на те, що у Ноеласа *Дао* 道 перекладено як *Ratio*. Перша фраза «Дао де цзіну» в його перекладі звучить таким чином: «Ratio quae potest ratiocinando comprehendī, non est aeterna Ratio»^{*} 17. Премар перекладає схоже: «Ratio quae enarrari potest, non est aeterna Ratio»^{**} 18. Він докладно аналізує поняття *Дао*, починаючи з етимології ієрогліфа і спираючись на давньокитайські тексти й коментарі: «Якщо ми шукатимемо правдивий сенс знака 道, то це буде *Тао*, голова і принцип усього руху, або ж *періоддвигун*, або, ясніше кажучи, *Триєдність*, що діє завжди, від початку, тобто від самої вічності, і сама по собі. І що ж це таке, я вас питаю, як не сам Бог?» Далі Премар перебирає різні значення ієрогліфа 道 — правило, закон, розум, істина, шлях, слово — і говорить, що всі ці поняття «позначають, проте, власне і насамперед Бога, який є закон вічний, мудрість нескінченна, розум, що існує сам по собі, шлях, істина і життя»¹⁹. Проте здебільшого вчений єзуїт перекладає *Дао*, у тому числі в цитатах з «Дао де цзіну», як «розум», «вічний розум», «найвищий розум» тощо²⁰. Автор «Листа про китайські знаки» зазначає: «Дао (*Тао*) у повсякденному мовленні означає *правило, закон, мудрість, істину, шлях, слово*. У цитованому тексті («Дао де цзіні». — С. К.) воно позначає *Божество*»^{***} 21. Фуке також вважав, що *Дао* означає Бога²².

Чому ж усе-таки отці єзуїти приділили так багато уваги саме «Дао де цзіну»? Адже, як відомо, їх насамперед цікавило конфуціанство, яке вони вважали не релігією, а філософією та етикою. До даосизму ж вони ставилися переважно негативно, як до ідопоклонства чи «шаманства»²³. Проте тексти раннього даосизму, зокрема «Дао де цін», мали в китайській традиції окремий статус. Цей

concernant les Chinois (1776—1814) // Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. 1983. Tome 72. P. 271) вважає, що автор — Жан Жозеф Марі Аміо (*Jean Joseph Marie Amiot*, або *Amyot*; 1718—1793).

* «Розум, який можна досягнути, розмірковуючи, не є вічним Розумом» (лат.). В оригіналі: 道可道非常道. У перекладі Ян Хін-Шуна — Жозефа Ліньова: «Дао, яке може бути виражене словами, не є постійним дао» (*Лао-цзи*. Даодецзін / переклад з китайс. Ян Хін-Шун та Жозеф Ліньов // Всесвіт. 1998. № 10. С. 118).

** «Розум, який можна витлумачити, не є вічним Розумом» (лат.).

*** Зауважимо, що значення «шлях», як і у Премара, стоїть тут далеко не на першому місці.

статус відображений, зокрема, у класичному шкільному підручнику «Сань цзи цзін» («Канон трьох ієрогліфів»)²⁴. Місіонери засвоїли поширену серед учених-конфуціанців думку, що ранні даоські тексти мали філософський характер і високу цінність, але згодом даосизм деградував²⁵. «Відкриття» у «Дао де цзіні» вчення про триєдність Бога довершило справу.

Поразка єзуїтів у «суперечках про китайські обряди», заборона християнства в Китаї, врешті, розпуск Товариства Ісуса папою Климентом XIV 1773 року призвели до закриття фігуристського проєкту. Проте їхні ідеї не були повністю забуті: вже на початку XIX ст. мовознавець **Антоніо Монтуччі** (*Antonio Montucci*, 1762—1829) писав, що в «Дао де цзіні» «багато сказано про Триєдиного Бога так ясно, що ніхто з читачів цієї книги не може сумніватися в тому, що таємниця Найсвятішої Трійці була відкрита китайцям понад п'ять століть до пришествя Христа»²⁶. Та наступна спроба перекласти «Дао де цзін» відбулася майже через сто років після Ноеласа.

Становлення академічного підходу до «Дао де цзіну»

Девід Манджелло називає вчених, які вивчали Китай у XVII—XVIII століттях, «прото-синологами» (*Proto-Sinologists*)²⁷. У такому разі першим справжнім синологом був **Жан-П'єр Абель-Ремюза** (*Jean-Pierre Abel-Rémusat*, 1788—1832), лікар за освітою, який вивчив мову Піднебесної імперії самотужки — «без учителя, без граматики і без словника», за висловом Жан-Жака Ампера²⁸, — щоби прочитати китайський ботанічний трактат, і врешті став професором Коллеж де Франс, очоливши створену там спеціально для нього 1814 року кафедру *китайської і татаро-манчжурської мов та літератур* (саме таку назву вона носила до 1918 року)²⁹. Його увагу, серед багатьох інших предметів (до кола яких, крім китайської та манчжурської мов, входили буддологія, історія Японії, Камбоджі, Монголії тощо), привернув і «Дао де цзін». Плодом цього інтересу стала опублікована 1823 року невелика праця «Дослідження про життя і творчість Лао-цзи, китайського філософа VI ст. до нашої ери, котрий сповідував погляди, спільні з приписуваними Піфагору, Платону та їхнім учням»³⁰. Уже сама назва свідчить, що Абель-Ремюза йде слідами вчених-єзуїтів. І дійсно, у вступі він пояснює причини свого звернення до «Дао де цзіну» таким чином:

«Кілька місіонерів, найбільш обізнаних у китайських старожитностях — отці Премар, Фуке, Буве — були вражені, зустрівши в найдавніших китайських книгах ідеї, як їм здавалося, дивовижно схожі на деякі християнські догмати. Щоби пояснити цю схожість, вони звернулися до припущень, які здаються дещо ризикованими. Я подумав, що один такий факт заслуговує на перевірку, і, визнавши, що він відповідає дійсності, дав собі праці пояснити його такими міркуваннями, які критики природно мають визнати слушними. Тим, хто вивчає історію філософії, буде, мабуть, цікаво дізнатися, що мудрець, якого можна назвати китайським Платоном, жив понад століття перед тим, кого нарекли афінським Мойсеєм»³¹.

Навіть побіжного ознайомлення досить, щоби побачити — перед нами цілком академічне наукове дослідження. Перша його частина присвячена відомостям про Лао-цзи, які Абель-Ремюза знайшов у китайських джерелах — «Історичних записках» Сима Цяня, даоському агіографічному збірнику «Ле сянь чжуань» тощо³². Якщо Сима Цяня французький учений вважає цілком надійним джерелом, то даоське життє Лао-цзи називає «купою абсурдних байок», а в переказах про його перевтілення вбачає буддійський вплив. Проте й тут дослідник знаходить раціональне зерно: відомості про подорож Лао-цзи на Захід — до Бактріани, а можливо, й далі, аж до Персії та Сирії³³. Наступна частина дослідження присвячена «Дао де цзіну» (*Tao-te-king*). Вона починається із джерелознавчої інформації — характеристики видань, якими користувався дослідник, загального опису пам'ятки, її структури, історії тексту та його видань³⁴. Абель-Ремюза доходить висновку, що текст, який дійшов до нас, є автентичним твором Лао-цзи.

Високо оцінюючи самого Лао-цзи, Абель-Ремюза не приховує зневажливого ставлення до даосів (*les tao-sse*): вони займаються «магією, ворожбою, напоєм безсмертя та іншими химерами»³⁵, їхня метафізика і міфологія «нам видаються однаково нерозумними»³⁶. Конфуціанські вчені (*les lettrés*), натомість шанують Лао-цзи та його твір, і слушно, на думку дослідника, звинувачують даосів у спотворенні стародавнього вчення³⁷. Тут учений знову вірно слідує своїм попередникам — Премару і Фуке.

* Згідно зі святим Климентом Александрійським, «афінським Мойсеєм» назвав Платона Нуменій (Стромати, розділ XXII).

Нарешті Абель-Ремюза переходить до найцікавішого — філософії Лао-цзи. Починає він з докладного аналізу поняття Дао, а далі розглядає кілька фрагментів «Дао де цзіну»: чжани 1, 25, 41, 42 та 14. Усі фрагменти він наводить в оригіналі й супроводжує їх власним подвійним перекладом — латиною та французькою (переклад латиною більш дослівний). Для розкриття сенсу кожного уривку вчений залучає також китайський коментар до «Дао де цзіну», а також інші джерела — «Хуайнань-цзи», неоконфуціанський компендіум «Сін лі да цюань», висловлювання Чен І^{**}, енциклопедію «Ту шу бянь»^{***} тощо. Відповідно до назви своєї праці Абель-Ремюза постійно проводить паралелі не лише з Піфагором та Платоном, а й із неоплатоніками, у тому числі й ранньохристиянськими, а також Гермесом Трисмегістом.

Аналізуючи поняття Дао, французький синолог виділяє кілька стадій його розвитку³⁸. Первинне значення, зафіксоване в найдавніших китайських словниках, — це «дорога» як засіб комунікації між двома місцями. Від цього фізичного значення походить «метафізичне» — «шлях», «хід речей, підстава та умова їхнього існування». Далі, в «І цзіні» Дао осмислюється як союз двох протилежностей, який на різних рівнях постає як шлях (*voie*) або розум (*raison*) неба, землі (матерії) та людини. Нарешті, у «Сяо цзіні» («Каноні пошани до батьків») Дао набуває значення слова (*parole*). Проте етимологія ієрогліфа, який складається з двох елементів, «ходіння» та «голова, принцип або початок», свідчить, що його вихідним значенням було «першодвигун, або ж принцип дії». Тут Абель-Ремюза слідує Премару (і посиляється на нього). Але найбільш піднесеного значення, вказує дослідник, це слово набуває у даосів: тут воно позначає «одвічний розум (*la raison primordiale*), інтелект (*l'intelligence*), котрий сформував світ, і котрий ним править, як дух править тілом».

Абель-Ремюза вважає, що грецькі слова краще надаються, щоби виразити сенс понять Лао-цзи. Дао, на думку вченого, близьке до

* Сін лі да цюань (性理大全, «Велике зібрання творів про людську природу та принцип») — антологія праць філософів-неоконфуціанців часів династії Сун (960—1279), укладена за імператорським наказом Ху Гуаном (胡廣, 1370—1418).

** Чен І (程頤, 1033—1107) — видатний філософ доби Сун, один із чільних представників неоконфуціанства.

*** Ту шу бянь (圖書編, «Зібрання текстів і малюнків») — китайська енциклопедія, укладена 1577 року Чжан Хуаном (章潢, 1527—1608).

поняття воўс у Гермеса Трисмегіста³⁹. Але найкращим відповідником Дао є слово λόγος у трьох його значеннях: найвища сутність (*souverain être*), розум (*raison*), слово (*parole*). На підтвердження цього дослідник звертається до Платона, згідно з яким логос, «найбожественніший з усього», встановив зримий світовий порядок («Второзаконня», 386с), а також до Зенона, Клеанфа та інших стоїків, Євсевія, Орігена тощо, також і до Євангелія від Іоанна. Абель-Ремюза вважає, що поняття логосу греки запозичили з теології єгиптян чи інших східних народів⁴⁰. Тим не менш найчастіше вчений перекладає «Дао» як «розум» (*raison*), що відображено й у перекладі назви «Дао де цзін» як «Книга розуму та чесноти» (*le Livre de la raison et de la vertu*)⁴¹.

Роз'яснюючи протиставлення Дао з ім'ям та безіменного Дао, Абель-Ремюза цитує слова Гермеса Трисмегіста про Бога: «Καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι ἐνός ἐστι πατήρ, καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ» («Ось чому Він має всі імена, бо Він є єдиний Отець, ось чому Він не має імені, бо Він є Отець усього»)**⁴². Вчений знаходить паралелі також у платоніків, у Климента Александрійського та в третьому гімні Синезія Кіренського: «Ти — Той, що народжує, і Ти — народжений...»***⁴³.

У заключних словах 25-го чжану «У людини її взірець і модель — земля, у землі — небо, у неба — розум, у розуму — він сам»**** Абель-Ремюза вбачає платонічну ідею людини як мікрокосму: «Всесвіт, який бере приклад з предковічного розуму, який бере приклад лише з самого себе, і є водночас свій власний взірець і прототип, так само, як і землі та неба; усі ці ідеї зустрічаються всюди у Платона, у Філона, у Плотіна тощо»⁴⁴.

* Цицерон, *De natura deorum*, кн. I, XIV (36—37).

** *Corpus Hermeticum* V, 10.

*** Див. Патрологію Міня, т. 66 (*Synesii episcopi Cyrenes, opera quae exstant omnia / editore et interprete Dionysio Petavio, Societatis Jesu presbytero. Accedunt Theodori Mopsuesteni episcopi S. Arsenii eremitae scripta vel scriptorum fragmenta quae supersunt accurante et recognoscente J.-P. Migne. Parisia: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1864. P. 1596*), рядки 191—192 і далі.

**** 人法地，地法天，天法道，道法自然。 Переклад Ян Хін-Шуна — Жозефа Ліньова: «Людина підлягає законам землі. Земля підлягає законам неба. Небо підлягає законам дао, а дао підлягає самому собі» (*Лао-цзи. Даодецзін / переклад з китайс. Ян Хін-Шун та Жозеф Ліньов // Всесвіт. 1998. № 10. С. 124*).

Чжан 42, на думку Абель-Ремюза, «майже цілком космогонічний: проте тут, як і у філософії Піфагора та Платона, космогонія, як уже було зазначено, засадничо психологічна. Дійсно, Лао-цзи пояснює, цілком у згоді з платонівським ученням, як два принципи — неба і землі, або ж грубе повітря та ефір, пов'язані між собою *диханнями*, яке їх об'єднує і породжує гармонію. Неможливо ясніше виразити ідеї Тімея Локрійського, чиї слова нагадують переклад цього китайського пасажу»⁴⁵. Тут Абель-Ремюза цитує діалог Платона «Тімей» (36e—37a): «Καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανὸν γέγονεν, αὐτῇ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμῷ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχῇ» («І якщо тіло неба видиме, то сама душа невидима, але бере участь у міркуванні та гармонії»). Пасаж з «Дао де цзіну», про який йдеться, вчений витлумачує таким чином: «Усі речі базуються на матерії й огорнуті ефіром; пара або дихання, яке їх єднає, підтримує в них гармонію». Крім того, дослідник наводить паралель із Саллюстієм («Про богів і про світ», розділ VII), згідно з яким усі речі «впорядковані розумом (νοῦς), а рухає їх душа (ψυχή)»⁴⁶. Далі йде Гермес Трисмегіст, «який зробив з розуму (νοῦς) отця творчих розумів, πατήρ δὲ δημιουργός, діючого бога, благо, яке створило всі речі, яке встановило градацію між матерією, повітрям, душею, нусом та Богом. Схожі ідеї Діоген Лаертський приписав Піфагорові»⁴⁶.

Усе це виглядає як розвиток наведеної вище думки Буве, що «піфагорійська та платонівська філософія» є «істинними елементами всієї ієрогліфічної мудрості китайців». Бракує, здається, лише «Мойсеевої каббали». Та ось, у вже знайомому нам чжані 14 «Дао де цзіну» Абель-Ремюза знаходить невимовне Ім'я Боже, Тетраграматон 𐍄𐍅𐍆𐍇, а точніше, його скорочену версію — Триграматон 𐍄𐍅𐍆. Абель-Ремюза перекладає текст таким чином: «Те, на що ви дивитесь і не бачите, зветься *I*; те, що ви слухаєте і не чуєте, зветься *Hi*; те, що ви шукаєте і не знаходите, зветься *Wei*»⁴⁷. *Wei-Hi-I* і є китайською транскрипцією Імені Божого, як грецьке Ιαω. Лао-цзи, на

* 萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。 Переклад Ян Хін-Шуна — Жозефа Ліньова: «Усі речі носять у собі інь і ян, виповнені ці і творять гармонію» (*Лао-цзи. Даоде-цзін* / переклад з китайс. Ян Хін-Шун та Жозеф Ліньов // Всесвіт. 1998. № 10. С. 127).

** Абель-Ремюза користувався виданням Томаса Гейла (*Gale Th. Opuscula mythologica, physica et ethica. Cantabrigiae: Ex Officina J. Hajes, Celebrimae Academiae Typographi, 1671. P. 16*).

думку вченого, дізнався його під час мандрівки на Захід: як ми вже знаємо, китайський філософ нібито дістався Сирії, а може, й Палестини.

Здається, Абель-Ремюза просто відроджує і розвиває далі ідеї фігуризму. Та це лише на перший погляд; насправді ж між ним та його попередниками-місіонерами є істотна відмінність. Для професора Колеж де Франс Гермес Трисмегіст — не вселенський законодавець (і аж ніяк не Фу Сі), а лише один із представників платонівсько-піфагорійської традиції. Схожість між ідеями Лао-цзи та грецьких філософів і навіть наявність у китайській книзі Імені Божого Абель-Ремюза пояснює не походженням китайців від Адама, а подорожами засновника даосизму*. Там, де отці-ієзуїти шукали сліди примордіального одкровення, вчений початку XIX століття бачить лише свідчення історичних контактів між цивілізаціями. Вертикаль ієрофанії замінюється на горизонталь запозичення.

Праця Абель-Ремюза залишила слід у західній філософії: вона привернула увагу самого **Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля**, який побудував на відомостях, взятих з неї, свою характеристику даосизму⁴⁸. Даосизм, пише великий німецький філософ у «Лекціях з філософії релігії», виник у стародавньому Китаї з групи людей, що займалися «внутрішнім проникненням у суть речей» і «утворили секту, яка присвятила себе мисленню й намагалася усвідомити, що є істинне». Згодом Лао-цзи удосконалив їхнє вчення. «Першим ступенем після цього початкового формування природної релігії, яка полягає в тому, що безпосередня свідомість усвідомлює себе як найвища, як правляча відповідно до цієї безпосередності, — пише Гегель, — є повернення свідомості до самої себе, вимога, щоби свідомість віддавалася медитації у собі самій; такою є секта Дао». Далі філософ продовжує: «Секта Дао вважає за початок перехід у сферу думки, у чисту стихію. Дивно, що при цьому тут, у цій тоталь-

* Абель-Ремюза не говорить, начебто Лао-цзи бував у Греції, проте наголошує, що він був сучасником Піфагора, котрий, як відомо, подорожував на Схід у пошуках мудрості (*Abel-Rémusat J.-P. Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VI. siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples. Paris: Imprimerie royale, 1823. P. 49, 50*). Тому два філософи могли черпати ідеї з одних і тих самих джерел. Французький учений не вказує конкретно, що це за джерела, наголошуючи натомість на зв'язках між різними культурами (*Ibid. P. 52, 53*).

ності, ми знаходимо визначення троїстості. Одне породило два, два породило три, а те — Всесвіт. Отже, щойно людина починає мислити, з'являється визначення троїстості. Одне є дещо, позбавлене визначень, порожня абстракція. Для того, щоби воно набуло принципу життєвості та духовності, необхідне визначення. Єдність дійсна лише тоді, коли вона містить у собі два і тим самим дана троїстість. Проте цей перехід до думки не створює найвищу, духовну релігію: визначення Дао залишаються цілковитими абстракціями, і життєвість, свідомість, духовне припадають наче не на саме Дао, а ще цілком стосуються безпосередньої людини. Для нас Бог є всезагальне, але визначене в собі, Бог є Дух, Його існування — духовність. А тут дійсність, життєвість Дао — ще дійсна безпосередня свідомість...»⁴⁹. Як бачимо, Гегель, філософськи осмислюючи інтерпретацію Дао як «найвищого й одвічного розуму», відкидає думки як про спорідненість думки Лао-цзи із платонізмом, так і, тим більше, про наявність у «Дао де цзіні» біблійного Імені Божого. Про це німецький філософ згадує в «Лекціях з історії філософії»⁵⁰, де прямо посилається на працю Абель-Ремюза, але жодним чином не коментує, чи можливе запозичення з іудейської традиції в давньокитайському тексті. Крім того, Гегель там-таки згадує, начебто бачив у Відні рукопис «Дао де цзіну» — певне ж, перекладу, проте, на жаль, не вказує ім'я перекладача. Що це за рукопис, дослідникам досі невідомо⁵¹. Можна припустити, що це був невідомий нам переклад, зроблений місіонерами-єзуїтами; мабуть, він втрачений.

Двоє учнів Абель-Ремюза продовжили дослідження свого вчителя. Перший з них, **Жан-П'єр Гійом Пот'є** (*Jean-Pierre Guillaume Pauthier*, 1801—1873), вивчав також санскрит під керівництвом патріарха французької індології Антуана-Леонара Шезі (*Antoine-Léonard Chézy*, 1773—1832). Ці знання Пот'є використав у своїй дебютній сходознавчій праці* «Дослідження про походження та поширення вчення Дао, заснованого Лао-цзи; переклад з китайської в супроводі коментаря, узятого із санскритських книг і з “Дао де цзіну” Лао-цзи, що встановлює відповідність деяких філософсь-

* До неї Пот'є опублікував кілька збірок віршів та переклади поезії з грецької та англійської мов (*Dugat G. Histoire des orientalistes de l'Europe du XII au XIX siècles. Tome 2. Paris: Maisonneuve et C^{ie}, 1870. P. 213—215*).

ких поглядів Китаю та Індії, з китайським малюнком; з додатком двох Ведичних упанішад із санскритським та перським текстами»⁵². Праця містить переклад розділу «Походження даосизму» (*Даоцзяо юаньлю* 道教源流) з книги «Саньцзяо юаньлю соушень дацюань»^{*}, який Потьє супроводжує розлогими коментарями, наводячи і фрагменти з «Дао де цзіну». За допомогою численних цитат з індійських першоджерел — «Бхагавадгіти», «Рігведи», «Законів Ману» тощо, та повних текстів двох упанішад (Кена та Іша) Потьє намагається довести, що даосизм походить з Індії, яка є, на його думку, колискою всіх прадавніх вчень⁵³ — звідси і схожість ідей Лао-цзи та Піфагора і Платона, про яку писав Абель-Ремюза. У «Законах Ману» Потьє знаходить свідчення того, що китайці — нащадки індійських кшатріїв⁵⁴. Не дивно, що всі китайські філософські терміни, на думку вченого, мають індійські прототипи: Дао — це Брахма, інь і ян — це тамас і раджас, або Пракріті та Пуруша, або ж Йоні і Лінгам тощо⁵⁵. Ба більше: французький дослідник виявляє у «Дао де цзіні» ім'я не біблійного Бога, а... Крішні — це ієрогліф *сюань* 玄 («темний, синьо-чорний») ⁵⁶. Що ж до *I-Hi-Wei*, то, на думку Потьє, це аж ніяк не транскрипція іноземного слова — усі ці ієрогліфи мають конкретне значення в китайській мові, а саме: перший з них значить «великий», «широкий», а також «прекрасний»; другий — «рідкий, розріджений»; третій — «тонкий, маленький». Це все атрибути найвищого духа або ж Найвищої Сутності згідно з індійською філософією (Потьє посилається на трактат «Санкхья-сара» Віджнянабгікшу, упанішади та «Бхагавадгіту») ⁵⁷. Як бачимо, екзегеза Потьє дуже нагадує фігуристську — слід лише замінити християнську традицію на індуську. У цьому відчувається подих *Zeitgeist*: Захід відвертається від власного коріння й захоплюється індійською духовністю.

Надалі Потьє взявся до перекладу «Дао де цзіну». Він замислив видати його по частинах, у 6 томах. Перший том, який містить 9 розділів (чжанів), був виданий 1838 року під назвою «Дао де цзін, або Шанована Книга найвищого Розуму та Доброчесності»⁵⁸. Кожен чжан наведено мовою оригіналу, у перекладах латиною та

* 三教源流搜神大全 («Повний опис пошуків духів трьох вчень та їхнього походження», книга доби Мін, автор невідомий; скорочено 搜神記 (не плутати з відомим твором Гань Бао «Нотатки про пошуки духів»)).

французькою, у супроводі численних китайських коментарів (також із паралельними текстами в оригіналі), та, врешті, коментарів самого перекладача; частина чжанів має ще й передмови. Латинський переклад стислий, близький до дослівного; французький — розлогий (наприклад, переклад першого чжану займає цілу сторінку), це радше переказ чи роз'яснення. Ось як виглядає перший рядок у перекладі Потьє латиною: «Via [quae] potest frequentari, non æterna-et-immutabilis rationalis-Via» («Шлях, [яким] можна вчащати, не вічний-і-незмінний розумний-Шлях»). А ось його переклад французькою: «La voie droite qui peut être suivie dans les actions de la vie n'est pas le Principe éternel, immuable, de la Raison suprême» («Правильний шлях, яким можна слідувати у життєвих вчинках, не є вічним, непорушним Принципом найвищого Розуму»)⁵⁹. Як бачимо, Потьє не пропонує однозначного тлумачення поняття «Дао» — це і «найвищий Розум», і «правильний шлях», і «Принцип найвищого Розуму». Докладніше своє розуміння цього ключового поняття вчений наводить у передмові до першого чжану. Він починає з того, що ієрогліф 道 складається з графом 辵 («ходіння, рух уперед») та 首 («голова, принцип, початок»), і з цього виводить первинне значення — «розумний хід» (*marche intelligente*), а відтак «шлях» (*voie*), «правильний шлях» (*voie droite*), далі «дорога доброчесності», «правило поведінки», «слово». Врешті Лао-цзи «обрав його на позначення своєї Першопричини, проте підносячи його значення до ідеї верховного керівного Розуму (*souveraine Intelligence directrice*), найвищого першопочаткового Розуму (*Raison primordiale suprême*), як Λόγος Платона, Філона, Плотіна, святого Іоанна та інших філософів»⁶⁰. Як бачимо, Потьє загалом повторює хід думок свого вчителя Абель-Ремюза, але значення «Шлях», особливо в латинській версії перекладу, набуває в нього більшої ваги. Зауважимо, що Брахма в переліку аналогів Дао відсутній*. І це не випадково — у перекладі 1838 року Потьє про гіпотезу індійського по-

* В іншій книзі Потьє зазначає, що слово «Дао» (*Tao*) «фізично тотожне слову, яке позначає Бога у мовах грецькій (θεός) і латинській (Deus)» (*Pauthier J.-P. G. Chine ou description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois. Première partie, comprenant un résumé de l'histoire et de la civilisation chinoises depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. Paris: Firmin Didot frères, 1839. P. 114*).

ходження ідей Лао-цзи згадує лише один раз, і те поруч із піфагорійсько-платонівською гіпотезою Абель-Ремюза, скромно зазначаючи, що це питання потребує глибшого аналізу⁶¹ *. Лише для пояснення поняття «у вей» (無為, недіяння) Потьє наводить розлогі цитати з «Бгавадгіти» та інших індійських текстів, проте не наполягає на запозиченні⁶². На жаль, видання продовжене не було, тож переклад залишився неповним⁶³.

На відміну від Потьє, інший учень Абель-Ремюза — **Станіслав Еньян Жюльєн** (*Stanislas Aignan Julien*, 1797—1873) — не став шукати джерел даоської думки за межами Китаю. Головна його заслуга — опублікований 1842 року переклад «Дао де цзіну» французькою мовою⁶⁴ — перший повний переклад цієї книги в Європі. На самому початку передмови Жюльєн заявляє про свою незгоду як з отцями-ієзуїтами, так і зі своїм учителем⁶⁵. Особливо сильно критикує він гіпотезу про наявність у «Дао де цзіні» ієрогліфічної «транскрипції» Тетраграматону чи Триграматону. Спираючись на коментар Хешан-гуна **, Жюльєн пише, що загадкові ієрогліфи 夷, 希, 微 (*I, Hi, Wei*) мають цілком зрозумілий сенс у давньокитайській мові: перший з них означає «безбарвний», другий — «беззвучний», третій — «безтілесний»⁶⁶. Таке тлумачення, додає дослідник, підтверджують й інші китайські коментарі. Що ж до подорожі Лао-цзи на Захід, то, зауважує Жюльєн, це фантастична легенда, вигадана Ге Хуном *** майже через тисячу років після життя засновника даосизму⁶⁷.

Так само категорично Жюльєн відкидає й інтерпретацію Дао як розуму чи то логосу. Щоби правильно зрозуміти це поняття, твердить учений, належить звернутися насамперед до самого тексту «Дао де цзіну» та до найближчих до нього в часі даоських мисли-

* Певне, це результат суворой критики першої праці Потьє німецьким сходознавцем Генріхом Юліусом Клапротом (*Heinrich Julius Klaproth*, 1783—1835; див. про це: *Fabre C. Idéogrammes, caquetages et ornements. Paris et la langue chinoise* (1814—1900). *Mémoire de Master 2, Histoire des Mondes Étrangers et des Relations Internationales* sous la direction de Hugues Tertrais. Paris, 2015. P. 216).

** Хешан-гун (河上公, «Старець з берегів ріки», II ст. до н. е.) — даоський відлюдник, якому приписують авторство одного з найавторитетніших коментарів до «Дао де цзіну».

*** Ге Хун (葛洪, 283—343) — даоський філософ, алхімік, учений, включений до пантеону безсмертних. Йдеться про його твір «Шеньсянь-чжуань» (神仙傳, «Життя святих безсмертних»).

телів — Чжуан-цзи, Хешан-гуна, Хе Гуань-цзи*. «А згідно з ними, Дао позбавлене дії, думки, судження, інтелекту». А якщо так, то Дао аж ніяк не може бути «розумом»; воно — Шлях (*Voie*), яким «ідуть», по якому «просуваються», до якого «наближаються». Жюльєн окремо відзначає місце у чжані 21, де Дао порівняне з «брамою, крізь яку проходить усе суще, щоби прийти до життя»**. Таким чином, у Лао-цзи «слово Дао означає то високий Шлях, яким усе суще приходить у життя, то наслідування Дао, перебування, подібно до нього, без дії, без думок, без бажань»⁶⁸. Тому й назву книги Жюльєн перекладає як «*Le Livre de la Voie et de la Vertu*» («Книга Шляху та Добродетності»).

З приводу перекладів «Дао де цзіну» між Потьє та Жюльєном спалахнула затята полеміка⁶⁹. Напозір вона стосувалася переважно китайської мови та проблем перекладу окремих місць, проте за цим стояли особисті стосунки та амбіції. До цього варто додати особливості характеру Жюльєна, його агресивність, безапеляційність і прагнення будь-що монополізувати французьке китаєзнавство⁷⁰. Жюльєн, зокрема, заявляв, що Потьє взагалі не синолог⁷¹. Той у відповідь звинуватив Жюльєна у плагіаті, оскільки останній мав можливість ознайомитися з рукописом перекладу⁷². Свої звинувачення Потьє супроводив таблицею схожих місць в обох перекладах⁷³. Жюльєн не забарився з відповіддю, старанно наводячи контраргументи⁷⁴. Так чи інакше, врешті він переміг (справило, звісно, вплив і те, що він очолював після смерті Абель-Ремюза кафедру китайської мови і був членом Академії написів і красного письменства): за ним закріпилася слава першого західного перекладача «Дао де цзіну», його переклад не втратив значення до початку

* Хе Гуань-цзи (鶡冠子, «Мудрець у шапці з пір'я фазана», V—IV ст. до н. е.) — даоський мислитель-відлюдник, якому приписують авторство однойменного трактату.

** 以閱衆甫. У перекладі Жюльєна: «Воно дає народження всьому сущому» («Il donne issue (naissance) à tous les êtres») (*Le Livre de la Voie et de la Vertu*, composé dans le VI^e siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-tseu / traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien, membre de l'Institut et professeur au Collège de France. Paris: Imprimerie Royale, MDCCCXLII [1842]. P. 76, 77). У перекладі Ян Хін-Шуна та Жозефа Ліньова: «Лише йдучи за ним, можна спізнати початок усіх речей» (*Лао-цзи. Даодецзін* / переклад з китайс. Ян Хін-Шун та Жозеф Ліньов // Всесвіт. 1998. № 10. С. 123).

XX століття. Переклад Потьє, натомість, був практично забутий — не в останню чергу через його неповноту та перевантаженість коментарями*. Можливо, проте, що саме з перекладом Потьє був знайомий **Генрі Девід Торо** (*Henry David Thoreau*, 1817—1862), і завдяки ньому зазнав деякого впливу даоських ідей⁷⁵.

Якщо Абель-Ремюза вплинув на Гегеля, то Жюльєн — на **Фрідріха Шеллінга**. У лекціях з філософії міфології великий німецький філософ критикує Абель-Ремюза, посилаючись на Жюльєна. Він пише: «“Дао” (Тао) значить не “розум”, як досі перекладали, а вчення Дао — не є вчення розуму. “Дао” значить “брама”, а вчення Дао є вченням про велику браму в буття, про не-сущє, а лише таке, що може бути, через котре всяке скінчення буття входить у буття дійсне. (...) Велике мистецтво або мудрість життя полягає саме в тому, щоби зберігати для себе цю чисту можливість, яка є ніщо й водночас усе. Уся книга “Дао де цзін” присвячена виключно тому, щоби у великому розмаїтті дотепних і глибокодумних зворотів показати цю величезну й неподоланну владу не-сущого»⁷⁶ **.

Дискусія, як бачимо, вийшла далеко за межі китаєзнавства. До неї долучився і відомий релігієзнавець **Фрідріх Макс Мюллер** (*Friedrich Max Müller*, 1823—1900). В есеї «Про фальшиві аналогії у порівняльній теології» («On the False Analogies in Comparative Theology», 1867) він розглядає гіпотези Аміо, Монтуччі та Абель-Ремюза щодо наявності біблійного імені Божого в «Дао де цзіні» як приклад «фальшивої аналогії», і на доказ їхньої хибності наводить цитату з Жюльєна⁷⁷. Макс Мюллер вважає неймовірним, «що євреї повідомили це ім'я, яке вони навряд чи насмілювалися промовляти вдома, китайському філософу»⁷⁸. Здавалося, погляди Жюльєна перемогли. Проте, як ми побачимо далі, не все так просто.

Крім того, 1870 року вийшла перша академічна англомовна монографія про філософію Лао-цзи, написана молодим китаєзнавцем **Томасом Ваттерсом** (*Thomas Watters*, 1840—1901)⁷⁹. У ній наведено біографічні відомості, а також міфи й легенди про Лао-цзи, історію коментування «Дао де цзіну» та аналіз філософських ідей. Ват-

* Варто відзначити, що інші переклади Потьє — конфуціанські канонічні книги та фрагменти з «Магабгарати» — мали щасливішу долю.

** Див. також лист Шеллінга до Жюльєна: *Julien S. Simple exposé d'un fait honorable odieusement dénaturé dans un libelle récent de M. Pauthier*. Paris: Chez Benjamin Duprat, 1842. P. 30—32.

терс ділить філософію Лао-цзи на три частини: спекулятивна фізика, етика та політика. Вчений докладно аналізує поняття «Дао»; він відкидає всі переклади, запропоновані попередниками. Врешті він зупиняється на перекладі «Природа» (*Nature*), як на найближчому, хоча й не точному відповіднику⁸⁰.

Стаття синолога **Герберта Аллена Джайлза** (*Herbert Allen Giles*, 1845—1935) «Рештки Лао-цзи», опублікована 1886 року, різко відрізняється від розглянутих вище публікацій. Джайлз, ретельно аналізуючи всі доступні йому на той час свідчення про Лао-цзи та «Дао де цзін», довів, що текст, з яким мають справу сучасні дослідники, є пізньою підробкою — кінця доби Хань або й пізніше. Ця книга не має, на думку вченого, жодного стосунку до Лао-цзи, якщо такий філософ взагалі колись жив. З цього погляду Джайлз спробував здійснити «деконструкцію» всього тексту «Дао де цзіну»⁸¹. Його аргументи, як показує подальший хід подій, мало кого переконали, але праця Джайлза становить важливу віху в історії західної рецепції «Дао де цзіну», а саме, формулювання скептичного та радикально критичного підходу.

Знаменно, що того ж самого року вийшла стаття бельгійського орієнталіста **Шарля-Жозефа де Арля де Дьолен** (*Charles-Joseph de Harlez de Deulin*, 1832—1899) «Лао-цзи, перший китайський філософ, або Попередник Шеллінга VI ст. до н. е.», написана з цілком протилежних позицій. Де Арль починає з шокуючої заяви, що Шеллінг — «всього лише імітатор китайського філософа, що помер двадцять п'ять сторіч тому»⁸². Вчений знаходить у «Дао де цзіні» повноцінну філософську систему, у якій виділяє три частини — онтологію, мораль і політику, і яка, на його думку, дуже нагадує систему великого німецького філософа. Де Арль визначає Дао (*Tao*) як «первинну (*primordiale*), універсальну, абсолютну сутність, яка не має справжнього імені й не може бути досягнута розмірковуванням»⁸³. Не забув бельгійський учений (а він був водночас католицьким священиком і теологом) і про ідеї фігуристів, що знаходили в «Дао де цзіні» вчення про Святу Трійцю, і про гіпотезу Абеля Ремюза щодо *I-Hi-Wei*. Та все це де Арль категорично заперечує⁸⁴. Проте він, як знавець санскриту, знову звертає увагу на подібність

* Археологічні знахідки 1973 року в Мавандуї та 1993 року в Годяні відсунули верхню межу датування «Дао де цзіну» до IV ст. до н. е.

філософії Лао-цзи до індійської (зокрема, до «Бхагавадгіти»), хоча обмежується лише туманними натяками на легенду про подорож китайського мислителя на Захід⁸⁵.

Таким чином, у 80-ті роки XIX століття було загалом визначено основну проблематику західного академічного підходу до вивчення «Дао де цзіну», яка відтоді майже не змінилася. Вона включає проблеми герменевтики тексту, його внутрішньої когерентності, походження його ідей, їх місця в історії філософії, часу написання тексту, його авторства та історичності фігури Лао-цзи. Було також сформульовано основні методологічні підходи та гіпотези. Зауважимо, що, попри напіввіршовану форму, нікому не спадало на думку розглядати «Дао де цзін» як літературний твір — цей текст однозначно відносили до філософії.

У лісі перекладів

Переклад Жюльєна, зроблений мовою, яка на той час була фактично міжнародною, відкрив усім освіченим європейцям доступ до загадкової книги, про яку говорили стільки неймовірних речей. Водночас він послуговував стимулом для нових перекладів. 1868 року вийшов перший англійський переклад Джона Моррисона Чалмерса (*John Morrison Chalmers*, 1825—1899), через два роки — один за одним два німецькі переклади: Райнгольда фон Пленкнера (*Reinhold von Plänckner*, 1820—1884) та Фрідріха Віктора фон Штрауса унд Торней (*Friedrich Viktor von Strauß und Torney*, 1809—1899). Слідом з'явився чеський переклад Франтішека Чупра (*František Čupr*, 1821—1882), виданий у Празі 1878 року. А 1884 року був виданий другий повний англійський переклад — Фредеріка Генрі Бальфура (*Frederic Henry Balfour*, 1846—1909).

Кожен перекладач, звісно, давав і власну інтерпретацію тексту, яку зазвичай обґрунтовував у передмові та коментарях. На жаль, у нас немає можливості розглядати тут ці інтерпретації детально, тому зупинимося стисло на тлумаченні центрального поняття — Дао. Протестантський місіонер Джон Чалмерс, попри те, що був знайомий, як сам зазначає, з перекладом Жюльєна, тлумачить Дао (*Tau*)

* Де Арль не був знайомий з працями Потьє, оскільки зазначає, до «цього ще не було помічено».

як «розум» (*reason*), а не як «Шлях»⁸⁶. У передмові він пояснює, що краще б лишити його без перекладу (що він і робить), бо «шлях» звучить надто матеріалістично, а «розум» — радше атрибут Дао, ніж воно саме. «Я би переклав його як “Слово” у сенсі Логосу, — зазначає Чалмерс, — але тоді я би наче розв’язав питання, яке хотів би залишити відкритим — а саме, якою мірою Логос Нового Завіту схожий на Дао, що є його найближчим відповідником у китайській мові»⁸⁷. Фон Пленкнер, слідом за Жюльєном, перекладає «Дао» як «Шлях» (*der Weg*) у назві книги, хоча вона у нього звучить дещо інакше — «Шлях до доброчесності» (*Der Weg zur Tugend*), проте в тексті залишає слово «Дао» (*Tao*) без перекладу⁸⁸. А поет Віктор фон Штраус узагалі не перекладає це слово⁸⁹.

Здавалося б, перекладів уже досить, щоби вгамувати цікавість читачів-неспеціалістів. Але текст «Дао де цзіну» виявив дивну властивість: своїми недомовками й таємничістю він провокував читачів дошукуватися глибинного сенсу, і замість того, щоби задовільнитися вже наявними перекладами, вони бралися до власних. Зокрема, лише англійською у 1890-ті роки побачили світ щонайменше три версії: 1891 року вийшов переклад **Джеймса Легга** (*James Legge*, 1815—1897), який Макс Мюллер включив до свого славнозвісного зібрання «Священні книги Сходу»⁹⁰ (як бачимо, «батько порівняльного релігієзнавства» не втратив цікавості до мудрості Лао-цзи); 1895 року вийшов переклад генерал-майора **Джорджа Гардінера Александра** (*George Gardiner Alexander*, 1821—1897), а 1898 року — американського сходознавця **Пола Каруса** (*Paul Carus*, 1852—1919), якому в цій праці допомагав молодий Дайсецу Тейтаро Судзукі.

Карус знов-таки перекладає Дао як «Розум» (*Reason*), лише він пише це слово з великої літери. У передмові він пише про близькість поняття Дао до логосу в неоплатонічному та християнському сенсі, наводячи ведійські та зороастрійські паралелі. Він зазначає: «Дао — це Кантівське “чисто формальне”... Це Абсолют, чия сутність не конкретне буття, а абстрактний закон»⁹¹. Нарешті, Джордж Г. Александер певною мірою повертається до єзуїтської екзегези: у нього Дао — це Бог (*God*), «велика вічна нескінченна Першопричина, від якої походить усе, що є на небесах і на землі»⁹². Тож, як бачимо, створена у XVIII ст. і підкріплена Абель-Ремюза інтерпретація Дао пережила критику Жюльєна.

З'явилися й переклади російською. Перший з них був зроблений ще 1826 року архімандритом **Даніїлом** (Дмитром Сівілковим, 1798—1871), але, на відміну від перекладу Жюльєна, залишився в рукопису⁹³. Повний переклад «Дао де цзіну» російською мовою вперше був опублікований 1894 року в журналі «Вопросы философии и психологии». Його виконав з оригіналу православний японець **Конісі Масутаро** (小西増太郎, 1862—1940), у хрещенні — Даніїл, випускник Київської духовної академії. Як усі освічені японці того часу, Конісі вільно читав класичною китайською (веньянем). Для перекладу він користувався китайською книжкою, що зберігалася в Рум'янцевському музеї в Москві, а також японськими виданнями та згаданою вище працею Жюльєна⁹⁴. Він також написав статтю про філософію Лао-цзи, надруковану у тому ж самому журналі⁹⁵. Попри знайомство з перекладом Жюльєна, Конісі мало в чому слідував йому. Зокрема, назву книги японський учений перекладає не як «Книга Шляху та Доброчесності» («Le Livre de la Voie et de la Vertu»), а як «Трактат про моральність» («Трактат о нравственности»), адже в сучасній японській мові 道德 (читається *дотоку*) означає «моральність». Крім того, він залишає без перекладу слово «Дао» (у Конісі — *Tao*), а не перекладає його як «Шлях».

Ще до публікації згаданих праць, 30 січня 1893 року, Конісі виступив на засіданні Психологічного товариства у Москві з повідомленням про Лао-цзи⁹⁶. Серед слухачів був Володимир Соловйов, якій у статті «Китай та Європа» (1890) присвятив кілька сторінок поглядам Лао-цзи, якого називає «найвеличнішим філософом жовтої раси»⁹⁷. Погляди ці російський філософ оцінював різко негативно (як, утім, і всю китайську культуру). Філософія Лао-цзи для нього — «доведення до абсурду» «китайського принципу» консерватизму. Дао (у Соловйова — *tao*, з маленької літери) він характеризує як «чисту можливість або невизначену потенцію буття, яка сама по собі дорівнює небуттю», «негативну силу всього, що існує», спільний шлях усього сущого з небуття знову до небуття⁹⁷. Нам невідомо, чи був знайомий із цією працею Конісі в той час, але його

* Він був опублікований 1915 року Іваном Замотайлом у часописі «Известия Одесского библиографического общества» (Кіктенко В. О. Історія українського Китаєзнавства (XVIII — початок ХХІ століття). Київ, 2018. С. 67, 68).

** Судячи з посилань, з «Дао де цзіном» Соловйов був знайомий за перекладом Жюльєна.

стаття у такому контексті може бути прочитана як полеміка із Соловйовим.

Полемізував Конісі й з іншими відомими російськими інтелектуалами — китаїстом Василем Васильєвим (1818—1900), який, відкидаючи історичність Лао-цзи, твердив, начебто «Дао де цзін» має пізнє походження та створений під впливом буддизму⁹⁸, та з психологом Ардаліоном Токарським (1859—1901), який припускав (як і Абель-Ремюза), що Лао-цзи міг запозичити свої ідеї з Греції, вказуючи на схожість слова «Тао» (Дао. — С. К.), із грецьким «теос» — «бог»)⁹⁹ *. Між іншим, Васильєв у прагненні довести західне походження «Дао де цзіну» був готовий погодитись із твердженням Абель-Ремюза, начебто в цій книзі згадане «ім'я Єгови»¹⁰⁰. Для Конісі все це неприйнятне: для нього Лао-цзи — історична постать, філософ, який власним умом дійшов до ідей, викладених ним у книзі про Дао та Де. Конісі обстоював автохтонне походження ідей Лао-цзи, виводячи їх з особистості філософа та історичних умов стародавнього Китаю.

«Дао де цзін» Конісі розглядав не як збірник мудрих афоризмів, а як цілісну філософську систему, що включає метафізику, космологію, етику та соціальне вчення. Поняття Дао, згідно з Конісі, становить «вихідну точку всієї системи Лаосі (Лао-цзи. — С. К.) і фундамент його світоспоглядання; на цьому понятті наш філософ звів усю будівлю своєї метафізики»¹⁰¹. Це, вважає дослідник, найвища духовна істота, «найчистіший дух», і водночас Творець усього сущого¹⁰². Особливо високо Конісі цінував етику Лао-цзи. Він твердить, що «до появи християнства не було такого піднесеного і стрункого морального вчення, як система Лаосі»: воно вище, ніж буддійська чи старозавітна єврейська етика¹⁰³. До того ж «етика Лаосі — не якісь випадкові повчання про мораль, а строгий логічний висновок із його метафізичної системи...»¹⁰⁴, адже саме Дао є принципом моральності та мірилом добра. Проте ідеї Лао-цзи, на думку Конісі, не отримали подальшого розвитку внаслідок тріумфу

* Це твердження, як було зазначено, належить Потье (*Pauthier J.-P. G. Chine ou description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois. Première partie, comprenant un résumé de l'histoire et de la civilisation chinoises depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. Paris: Firmin Didot frères, 1839. P. 114*); його цитує Ваттєрс (*Watters T. Lao-tzū, a Study in Chinese Philosophy. Hongkong: China Mail; London: Williams & Norgate, 1870. P. 3*).

конфуціанства. Даосизм після Лао-цзи (включно з Чжуан-цзи) Конісі також оцінював низько, як викривлення поглядів засновника, зокрема, через засвоєння елементів народних вірувань, а згодом і буддизму.

Порівнюючи «Дао де цзін» із грецькою філософією, Конісі знаходить між ними багато спільного. Так, із Гераклітом, елеатами, Платоном Лао-цзи об'єднує пошук незмінної, постійної, всеохопної сутності світу; із Сократом — діалектика знання та незнання¹⁰⁵. Космогонічна теорія Анаксагора подібна до Лао-цзи, причому Нус є аналогом Дао¹⁰⁶. Конісі приходить до висновку, що «метафізична система, розроблена Лаосі, є послідовним і цілісним вченням про єдину Верховну Істоту, подібним до того, до якого піднеслася грецька філософія в добу свого розквіту. Але перевага Лао-цзи в тому, що він один, силою власного розуму, розвинув учення, до якого грецька філософія дійшла лише сукупними зусиллями і в історичному зростанні»¹⁰⁷.

Переклад Конісі був перевиданий 1913 року* окремою книжкою¹⁰⁸. У цьому виданні, на відміну від попереднього, зазначено: «за редакцією Л. М. Толстого». Якщо додати той факт, що після повернення до Японії Конісі активно взявся до популяризації творчості Толстого, а згодом перейшов з православ'я в толстовство**, то не дивно, що склалася думка, начебто переклад Конісі несе на собі відбиток толстовських ідей¹⁰⁹. Через це Конісі майже розчинився в тіні великого письменника. Зокрема, Іван Семененко, навіть не згадуючи Конісі, пише: «Перші опубліковані у нас книжки перекладів із цього китайського мислителя були зроблені безпосередньо Толстим або за його редакцією»¹¹⁰. Проте, якщо подивитися уважніше, виникає кілька питань. Насамперед у першому виданні перекладу не згадано про участь Толстого у праці над ним, хоча текст в обох виданнях має незначні відмінності. До того ж у статті про філосо-

* Є відомості про перевидання 1909 року (Юркевич А. Г. Интерпретации «Дао дэ цина» в советском / российском китаеведении: проблема произвола переводчика / А. Г. Юркевич // Синология, японоведение и тибетология в России и Франции: история и перспективы. Москва: ООО Вариант, 2013. С. 189), проте автору цього розділу знайти його не пощастило.

** Цей перехід стався 1896 року. Докладніше про біографію Конісі див. статтю: Капранов С. В. Японські інтелектуали — випускники Київської духовної академії: Сімеон Мії, Даниїл Конісі, Климент Намеда // Східний світ. 2018. № 4. С. 24—42.

фію Лао-цзи Конісі згадує Толстого лише один раз, і те побіжно¹¹¹. Нарешті, незрозуміло, чому Толстой, маючи готовий, відредагований ним переклад з оригіналу, продовжував паралельно працювати над іншим перекладом «Дао де цзіну» — з європейських мов¹¹². Отже, питання про міру впливу Толстого на переклад Конісі лишається відкритим*.

Езотерична інтерпретація «Дао де цзіну» на Заході

Хоча перші свідоцтва інтересу до Китаю з боку європейських езотеричних** кіл (пов'язаних з масонством) ми зустрічаємо у XVIII столітті, даосизму вони не стосуються***. «Дао де цзін» привернув увагу езотериків лише наприкінці XIX — на початку XX століть. Серед них була Олена Блаватська (1831—1891). У праці «Ізида без покрову» (1877) вона лише побіжно згадує Лао-цзи¹¹³, проте в «Секретній доктрині» (1888) вона вже посилається на переклад Жюльєна та на Макса Мюллера. Лао-цзи, пише Блаватська, написав тисячу книжок з етики, релігії та магії, але «серце його вчення», «Дао де цзін», містить лише п'ять тисяч слів, і цей великий твір неможливо зрозуміти без коментарів, найдавніший з яких був написаний не раніше 163 року до н. е. «За чотири з половиною століття, які пройшли до цього найранішого коментатора, минуло досить часу, щоби приховати справжнє вчення Лао-цзи від усіх, крім його посвячених жерців» — не без іронії зауважує теософія. Тим більше цей текст не можуть зрозуміти європейські вчені:

* Докладніше свої міркування із цього приводу автор розділу виклав у праці: Капранов С. В. Випускник КДА Даниїл Конісі як інтерпретатор китайської філософської думки // *Магістеріум*. Вип. 68: Культурологія. Київ, 2017. С. 40—46.

** Автор розділу розуміє тут західний езотеризм у тому сенсі, який надають цьому поняттю в сучасній науці. Див.: Жданов В. В. Изучение эзотерики в Западной Европе: институты, концепции, методы // *Мистико-езотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: сб. материалов Второй международной научной конференции*. Санкт-Петербург: Рус. христиан. гуманитар. акад., 2009. С. 5—27.

*** Наприклад, напівпародійний Орден гормогонів, створений в Англії близько 1724, записав до своїх членів самого Конфуція (История масонства в документах / пер. и сост. Е. Кузьмишин. Москва: Ars Tectonica, 2010. С. 214), а масон Кур де Жебелен припускав, що карти Таро походять зі стародавнього Китаю (Халиков Р. Краткий путеводитель по оккультному таро (1781—1951). Киев: ФЛП Халиков, 2017. С. 17).

«Традиція твердить, що коментарі, до яких мають доступ наші західні синологи, є не *справжніми* *окультурними* документами, а навмисним маскуванням, і що справжні коментарі, як і майже всі тексти, давно вже зникли з очей профанів»¹¹⁴. При всьому тому вона солідаризується з критикою Макса Мюллера гіпотези Абель-Ремюза щодо наявності Тетраграматона в «Дао де цзіні»¹¹⁵. Книгу Лао-цзи згадано в ряду головних текстів, що зберігають стародавню мудрість: «Дух, чия сутність вічна, один і самодостатній, випромінює чисте ефірне СВІТЛО — подвійне світло, невідчутне для простих чуттів — у Пуранах, у Біблії, у Сефер Єцира, у грецьких та латинських гімнах, у Книзі Гермеса, у Халдейській книзі Чисел, в езотеризмі Лао-цзи, всюди»¹¹⁶.

Лао-цзи згаданий також у «Ключі до теософії» (1889) як один із «великих реформаторів світу», на чий вчення тримається етика Теософського товариства, поруч з Конфуцієм, Зороастром, Буддою, Ісусом з Назарета, Гіллелем, Піфагором, Сократом, Платоном тощо¹¹⁷. Також, роз'яснюючи «сім принципів людини», Блаватська пише: «Лао-цзи у своєму “Дао де цзіні” згадує лише п'ять принципів, бо він, як і ведантисти, не включає два принципи, а саме дух (Атма) та фізичне тіло; останнє, крім того, він називає “трупом”»¹¹⁸. Де саме в «Дао де цзіні» про це йдеться, не вказано.

У посмертно виданому «Теософському словнику» (1892) Лао-цзи названий «великим мудрецем, святим і філософом, попередником Конфуція»¹¹⁹, термін «Дао» (*Tao*) пояснений лише як «назва філософії Лао-цзи»¹²⁰. Крім того, там є невелика, але цікава для нас замітка про «Дао де цзіні». Наведемо її цілком: «“Книга про здатність природи до вдосконалення”, написана великим філософом Лао-цзи. Це свого роду космогонія, яка містить усі фундаментальні засади Езотеричного Космогенезу. Таким чином, він говорить, що на початку не було нічого, крім безмежного й неосяжного Простору. Усе, що живе й існує, було народжене в ньому, від “Принципу, який існує завдяки Собі, розвиваючи Себе з Себе”, тобто *Swabhâvat*. Оскільки ім'я його невідоме й сутність його незбагненна, філософи звать його Дао (*Anima Mundi*), нестворена, ненароджена й вічна енергія природи, що проявляється періодично. Коли природа, як і людина, досягає чистоти, вона досягає спокою, і тоді все стає єдиним з Дао, яке є джерелом усього щастя і блаженства. Як і в індуських та буддійських філософіях, такої чистоти, блаженства й

безсмертя можна досягти лише завдяки вправам у доброчесності та досконалому спокою нашого мирського духу; людський розум має контролювати, врешті приборкати й навіть знищити бентежну діяльність людської психічної природи; і чим швидше він досягне належного ступеню моральної чистоти, тим щасливішим він почуватиметься. (Див. *Annales du Musée Guimet*, Vols. XI. and XII.; *Etudes sur le Religion des Chinois*, by Dr. Groot.)^{*} Як зазначив славетний синолог Потье: “Людська Мудрість ніколи не могла вживати мови більш святої та глибокої”¹²¹.

Отже, Блаватська включила Лао-цзи до теософського «пантеону», а «Дао де цзін» — до списку канонічних книг. Тож не дивно, що її учениця і другий президент Теософського товариства **Анні Безант** (*Annie Besant*, 1847—1933) також не оминула увагою «Дао де цзін». У праці «Стародавня мудрість» (1897) вона твердить, що Китай зберігає давнішу традицію, ніж Індія, бо його цивілізація створена туранцями і монголами — представниками четвертої раси, давнішої за арійську (п'яту)¹²². Ця традиція, успадкована туранцями від тольтеків, володарів Атлантиди, і є даосизм. «Дао — буквально “Шлях” — це ім'я, яке позначає Єдину Реальність у стародавній туранській та монгольській релігії»¹²³. Це вчення Безант розглядає на прикладах трьох даоських текстів — «Канону чистоти та спокою» («Цін цзін цзін» 清靜經), «Дао де цзін» та «Чжуан-цзи», цитуючи переклади Дж. Легга¹²⁴. У згаданих текстах, на її думку, містяться універсальні релігійні істини, сформульовані нею раніше у семи пунктах¹²⁴. Зокрема, у першому чжані «Дао де цзіну» вона знаходить учення про Непроявлене (*Unmanifested*) та Проявлене (*Manifested*), а також одне з каббалістичних Божественних Імен — «Прихована Таємниця»; у 25-му чжані — «ідею походження від Єдиного Життя і повернення до нього, таку знайому з індуської

^{*} Згадана праця Я.-Я.-М. де Гроота зветься «Les fêtes annuellement célébrées à Emouï (Amoy). Étude concernant la religion populaire des Chinois» і присвячена китайським святам в Амої (Сямені). Мабуть, тут помилка, і йдеться про іншу працю цього вченого — «Релігійна система Китаю».

^{**} В одному місці Безант поправляє Легга — у перекладі 42-го чжану: вона вважає, що 冲氣 чун ці краще перекласти не «Подих Порожнечі» (*Breath of Vacancy*), а «Подих Простору» (*Breath of Space*) (*Besant A. The Ancient Wisdom: An Outline of Theosophical Teachings*. New York: The Theosophical Publishing Society; Benares: The Theosophical Publishing Society; Madras: “The Theosophist” Office, 1899. P. 11).

літератури». Чжан 42 містить положення, що для того, щоби виник всесвіт, Непроявлене мусить створити Єдине, від якого походить двійця і трійця. Чжан 34 вона коментує таким чином: «Оскільки все походить від Нього, Воно існує в усьому»¹²⁵. Чжан 1 також містить універсальну ідею необхідності позбутися бажань¹²⁶. Безант також зробила вибірку цитат із «Дао де цзіну», в яких, на її думку, викладене моральне вчення, спільне з ученнями інших традицій — індуїзму, буддизму, зороастризму, каббали, християнства тощо, представлених аналогічними виборками¹²⁷.

Ще більше захопився даоською мудрістю інший учень Блаватської — астролог **Волтер Горн Олд** (*Walter Gorn Old*, 1864—1929), відомий також під псевдонімом Сефаріал (*Sepharial*). Він створив власну версію на основі різних перекладів під назвою «Книга Шляху Добročесності, або ж Версія “Дао де цзіну” Лао-цзи, китайсько-го містика і філософа: зі вступом та есеєм про Дао згідно з писаннями Чжуан-цзи, даоського апостола» («The Book of the Path of Virtue, or a Version of the Tao-Teh-King of Lao-tze, the Chinese Mystic and Philosopher: with an Introduction & Essay on the Tao as Presented in the Writings of Chuang-tze, the Apostle of Tao-tze», 1894). Згодом він її видав під іншою назвою «Книга Простого Шляху Лао-цзи, сучасника Конфуція»¹²⁸. У ній немає згадок про «четверту расу» — Олд стверджує тотожність різних духовних учень, але не пояснює її джерело. Заперечує він — чи принаймні піддає сумніву — і подорож Лао-цзи до Індії. Поняття Дао він тлумачить таким чином: «Це водночас Найвищий Розум, і Природа, об'єкт розуму; Альфа і Омега всіх речей», котра подає «розмаїття в єдності у Природі та єдність у розмаїтті у Бозі». Олд визначає даосизм як пантеїзм. Він пише: «Дао вище за Бога й вище за Природу, бо в Дао Бог і Природа єдині». Дао як «Найвище Джерело всього сущого» відповідає, на думку теософа, «Парабрахмі ведантистів, Ейн Софу каббалістів, Атиру (*Athyr*) єгиптян та Монаді греків»¹²⁹. Етимологічно Олд витлумачує Дао як «Першу Еманацию»¹³⁰. Варто уваги, що у 14-му чжані ми знову зустрічаємо гіпотезу про *IHW*, причому, як не дивно, з посиланням на Чалмерса, який її заперечує (імовірно, в Олда не було інших джерел, а Чалмерс не робить у цьому місці посилань). Триграматон для теософа «явний символ Дао», хоча, зауважує він скептично, «мало ймовірно, однак, щоби в шостому столітті до Р. Х. навіть елементи Каббали могли досягти

Далекого Сходу»¹³¹. Переклад Олда був, своєю чергою, перекладений німецькою **Францом Гартманом** (*Franz Hartmann*, 1897—1912) і виданий під назвою «Теософія в Китаї» («*Theosophie in China*») 1897 року, проте поважний медик-теософ «забув» зазначити, яким джерелом користувався¹³².

Окремо варто згадати переклад «Дао де цзіну» французького езотерика **Матжіюї** (*Matgioi*). Під цим екзотичним псевдонімом писав Альбер-Ежен Пюю, граф де Пувурвіль (*Albert-Eugène Puyou de Pourville*, 1861—1939)^{*}. На відміну від інших сучасних йому езотериків, він твердив, що був посвячений у даоську традицію^{*}; це, за його словами, відбулося у В'єтнамі, на той час — французькій колонії, де Пувурвіль служив військовим, а згодом — чиновником¹³³. До Теософського товариства Матжіюї не належав; у 1890-ті роки він був близький до мартінізму Папюса, а згодом став єпископом Гностичної церкви^{***}. «Дао де цзін» Матжіюї розділяв на дві книги — «Дао» (*Tao*), куди входять перші 37 чжанів, та «Де» (*Te*), куди входять наступні 44 чжани, тому його переклад складається з двох окремих книг. Це відповідає традиційному поділу на дві частини¹³⁴. Обидві книги вийшли 1894 року¹³⁵. На окремому аркуші після титульного в обох книжках зазначено, що переклад зроблений у співробітництві з в'єтнамцем Нгуєн Ван Кангом (*Nguyen Van Cang*), молодшим сином Нгуєн Тхе Зука, Луат (*Nguyen The Duc, Luat*)^{****}, якого Матжіюї титулує «*монтсанг* Обряду Лао-цзи»

^{*} Матжіюї, даоське ім'я Пувурвіля, начебто означає китайською «око дня» (або «око світла»), себто «сонце» (*Chacornac P. La Vie simple de René Guénon*. Paris: Éditions traditionnelles, 1958. P. 38). У китайській мові, проте, такого слова немає (принаймні, у «мандаринському» варіанті). Як пояснила авторові в'єтнамістка, старший науковий співробітник Інституту сходознавства НАН України Вікторія Мусійчук, *mât giôï* (вимовляється приблизно як «мат зьой») центральнов'єтнамським діалектом означає «сонце», дослівно — «обличчя неба», а не «око дня».

^{**} Марк Седжвік вважає, що насправді йдеться про вступ Пувурвіля до таємних товариств — Триад (*Segdwick M. Against the Modern World*. New York: Oxford University Press, 2003. P. 57).

^{***} Гностична церква Франції заснована 1890 року Жюлем Дуанелем (*Jules Doinel*, 1842—1902) після пережитого ним містичного видіння з метою відродження вчення катарів, традиції гностицизму, який він вважав істинним езотеричним християнством.

^{****} Матжіюї не використовує діакритичних знаків в'єтнамської латиниці (*кюок нги*), запровадженої офіційно лише 1910 року, тому, можливо, це ім'я належить читати «Нгуєн Тхе Дук» (*Nguyen The Duc*).

(*tongsang de Rite de Laotseu*). У передмові сказано, що цей титул означає «світського доктора, професора метафізичної доктрини»¹³⁶. З іншої праці Матжіої можна дізнатися, що тонгсанг («людина, яка ясно бачить») — це найвищий ранг у даоській ієрархії, вчений («доктор») — знавець даоської метафізики¹³⁷. Нгуєн Тхе Зук, як твердить Шакорнак, і був тим учителем, який посвятив Матжіої в даоські тайнства¹³⁸. Син тонгсанга, Нгуєн Ван Канг, був другом і товаришем по зброї Пувурвіля, а потім — його помічником у перекладах¹³⁹. Коментарів у перекладі Матжіої немає, проте зазначено, що в наступному виданні буде наведено коментарі тонгсанга¹⁴⁰ *.

У передмовях до обох книг Матжіої багато місця приділяє критиці Жюльєна — щоправда, робить це досить делікатно, визнаючи його чесноти. Жюльєну (який ніколи не бував на Далекому Сході) бракує лише «солідарності з ідеєю» та «знання китайської душі», а щоби цього досягти, потрібно жити тривалий час в «краю, де написано Тао», серед людей, які втілюють його приписи у повсякденному житті, потрібно навчатися у носіїв традиції¹⁴¹. Свій живий досвід і причетність до традиції Матжіої протиставляє кабінетній ученості й відстороненій академічній позиції попередника. У другій книзі тон Матжіої стає жорсткішим, він навіть вказує у примітках на конкретні помилки, яких, на його думку, припустився Жюльєн. І все-таки поняття «Дао» і «Де» Матжіої перекладає так само, як Жюльєн — *Voie* («Шлях») та *Vertu* («Чеснота») відповідно, залишаючи транскрибовані *Tao* і *Te* лише в назвах книг. Загалом підхід Матжіої тяжіє до буквализму, він прагне, щоби кількість повнозначних слів у кожному розділі дорівнювала кількості ієрогліфів¹⁴². Проте інколи він навіть лаконічніший за Лао-цзи. Ось як перекладає Матжіої першу фразу «Дао де цзіну»: «La voie, qui est une voie, n'est pas la Voie»¹⁴³. Китайською, нагадаємо, це виглядає так: 道可道非常道. Слово «voie» («шлях») тут вжите тричі, як ієрогліф 道 в тексті оригіналу, але в перший раз — з означеним артиклем, вдруге — з неозначеним, а втретє — з означеним артиклем та написано з великої літери. Виходить приблизно такий сенс: «Той шлях, котрий є якимось шляхом (одним із багатьох шляхів), не є Шляхом»¹⁴⁴. Для порівняння у Жюльєна читаємо: «La voie qui peut

* Коментарі наведено у книзі Матжіої «Раціональний шлях» («La Voie rationnelle», 1907), проте вона виходить за хронологічні рамки нашого дослідження.

** Матжіої, вочевидь з міркувань лаконічності, перекладає 可 («могти») як зв'язку «бути», а 常道 — одним словом «la Voie» («Шлях») з великої літери).

être exprimée par la parole n'est pas la Voie éternelle» («Шлях, котрий можна виразити словом, не є вічним Шляхом»)¹⁴⁴.

Значно повніше своє розуміння китайської традиції й даосизму, як її складової, у тому числі й «Дао де цзіну», Матжію виклав у працях 1905—1907 років. У цьому дослідженні ми, на жаль, не маємо можливості їх розглянути. Варто, однак, зазначити, що вже наприкінці XIX ст. цей неординарний інтелектуал став духовним наставником майбутнього засновника інтегрального традиціоналізму **Рене Генона**, вплинувши таким чином на весь традиціоналістичний рух XX століття. Матжію, перший європеець, який оголосив себе даосом (незалежно від того, наскільки «справжньою» була його ініціація), постає предтечею масового захоплення даосизмом на Заході у другій половині XX століття.

* * *

«Дао де цзін» був відкритий для європейців місіонерами-єзуїтами у XVIII столітті. Відомості про загадкову книгу з далекого Китаю, що нібито містить вчення про Пресвяту Трійцю, збудили цікавість західних інтелектуалів, а гіпотези Абель-Ремюза та Потье на початку XIX століття про зв'язки Лао-цзи з платонізмом або Індією ще підсилили її. Відтак «Дао де цзін» став на Заході предметом постійної уваги, його герменевтикою займалося (і продовжує займатися) кожне покоління європейців та американців. До цього процесу долучилися Гегель і Шеллінг, Толстой і Блаватська тощо.

У XVIII—XIX століттях на Заході сформувалися три основні підходи до «Дао де цзіну»: (1) місіонерський (єзуїтський, переважно фігуристський), орієнтований на пошук єдності з християнським вченням у його католицькій версії; (2) академічний, який ставить на меті отримання об'єктивного знання про текст та його автора; (3) езотеричний, для якого «Дао де цзін» є джерелом вищої сакральної мудрості. Для фігуристів XVIII століття та багатьох езотериків XIX століття характерний примордіалізм — вони постулюють наявність єдиного позаісторичного джерела всіх (або принаймні багатьох) духовних учень. Таким чином можна пояснити позірну схожість певних пасажів «Дао де цзіну» з тими чи іншими положеннями античних, єврейських, християнських або індійських релігійно-філософських учень. Представники академічної науки,

зокрема Абель-Ремюза та Потье, схильні пояснювати цю подібність з дифузійоністських позицій, тобто як результат впливу інших культур, синхронних добі створення тексту — близькосхідної, античної або індійської. Їм протистоїть гіпотеза автохтонного походження тексту та його ідей: її прихильники (зокрема, Жюльєн та Конісі) розглядають «Дао де цзін» як унікальний і самобутній витвір китайської думки, не пов'язаний із жодними зовнішніми впливами.

Варто відзначити, що багато дослідників не приділяли уваги проблемі походження «Дао де цзіну» та його філософії, натомість намагалися досягнути глибинний філософський (або духовний) сенс твору. Оскільки центральним поняттям книги є Дао, то практично кожен з них приділяв його тлумаченню особливу увагу. Це тлумачення могло виражатися у перекладі самого слова, у коментарях чи передмові до перекладу тексту або ж в окремому дослідженні чи філософському трактаті. Найпершим варіантом тлумачення (і перекладу) було поняття «розум» (*ratio*) у сенсі «Найвищий Розум», тобто «Бог» у християнському розумінні. Ця інтерпретація виявилася популярною та стійкою — попри серйозну критику з боку Жюльєна, ми її знаходимо протягом усього досліджуваного періоду, хоча християнська конотація в XIX ст. значно послабла. З цим варіантом пов'язаний інший, уперше запропонований Абелем-Ремюза — Дао як логос (в античному та християнському значенні). Зустрічаємо ми й витлумачення Дао як Бога (наприклад, у Дж. Г. Александера). Окремо стоїть тлумачення Дао як Шляху, вперше розроблене Жюльєном — воно стало особливо популярним пізніше, у XX столітті. Також можна помітити стійку тенденцію до проведення паралелей і зближення, аж до ототожнення, Дао з найвищими категоріями інших традицій, як-от Парабрахман чи Ейн-Соф.

Дослідження і переклади XIX століття, діяльність езотериків підготували «бум даосизму» на початку XX століття, коли у «Дао де цзіні» шукали духовних настанов такі діячі культури, як Лев Толстой, Герман Гессе, Альберт Швейцер і Мартін Бубер. Проте це вже тема іншого дослідження.

¹ Mungello D. E. The Silencing of Jesuit Figurist Joseph de Prémare in Eighteenth-Century China. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2019. P. 67, 68.

² Mungello D. E. The Great Encounter of China and the West, 1500—1800. Third edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009. P. 99.

³ Лейбниц Г. В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / предисловие, переводы и примечания В. М. Яковлева. Москва: Ин-т философии РАН, 2005. С. 64—188.

⁴ Цит. за: *Mungello D. E. The Silencing of Jesuit Figurist Joseph de Prémare in Eighteenth-Century China*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2019. P. 11, 12; курсив мій. — С. К.

⁵ Цит. за: *Яковлев В. М. Предисловие // Лейбниц Г. В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / предисл., пер. и прим. В. М. Яковлева*. Москва: Ин-т философии РАН, 2005. С. 40.

⁶ *Mungello D. E. The Great Encounter of China and the West, 1500—1800*. Third edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009. P. 100.

⁷ Цит. за: *Smith R. G. Jesuit Interpretations of the Yijing (Classic of Changes) in Historical and Comparative Perspective*. P. 30 [Electronic resource] // International Consortium for Research in the Humanities (2001). Access mode: http://www.ikgf.uni-erlangen.de/content/articles/Richard_J_Smith_-_Jesuits_and_Yijing.pdf (access date: 02.09.2019). Title from the screen.

⁸ *Ломанов А. В. Христианская герменевтика китайской культуры и французские иезуитские миссионеры // Сравнительная философия*. Москва: Восточная литература, 2000. С. 92; *Mungello D. E. The Great Encounter of China and the West, 1500—1800*. Third edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009. P. 13, 89, 90, 94, 95.

⁹ *Ломанов А. В. Христианская герменевтика китайской культуры и французские иезуитские миссионеры // Сравнительная философия*. Москва: Восточная литература, 2000. С. 63; *Mungello D. E. The Great Encounter of China and the West, 1500—1800*. Third edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009. P. 31, 100.

¹⁰ *Ломанов А. В. Христианская герменевтика китайской культуры и французские иезуитские миссионеры // Сравнительная философия*. Москва: Восточная литература, 2000. С. 86.

¹¹ *Alquiros H. Tao-Project: 道德經 Dào Dé Jīng 2000—2018* [Electronic resource]. Access mode: <http://www.tao-te-king.org> (access date: 02.09.2019). Title from the screen.

¹² *Mungello D. E. The Silencing of Jesuit Figurist Joseph de Prémare in Eighteenth-Century China*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2019. P. 49, 67.

¹³ *Prémare J. H. de. Vestiges des principaux dogmes Chrétiens tirés des anciens livres Chinois / traduit du Latin, accompagnés de différents compléments, par A. Bonnety et P. Perny*. Paris: Bureau des Annales de philosophie Chrétien, 1878. P. 89.

¹⁴ *Prémare J. H. de. Vestiges des principaux dogmes Chrétiens tirés des anciens livres Chinois / traduit du Latin, accompagnés de différents compléments, par A. Bonnety et P. Perny*. Paris: Bureau des Annales de philosophie Chrétien, 1878. P. 92—94; порівняйте: *Mungello D. E. The Silencing of Jesuit Figurist Joseph de Prémare in Eighteenth-Century China*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2019. P. 67.

¹⁵ *Prémare J. H. de. Vestiges des principaux dogmes Chrétiens tirés des anciens livres Chinois / traduit du Latin, accompagnés de différents compléments, par A. Bonnety et P. Perny*. Paris: Bureau des Annales de philosophie Chrétien, 1878. P. 96—98.

¹⁶ *Lettre sur les caractères chinois par le Révérend Père // Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, & c. des Chinois, par les Missionnaires de Pékin*. Paris: Nyon, MDCCLXXVI [1776]. Vol. I. P. 300.

¹⁷ Цит. за: *Alquiros H.* Tao-Project: 道德經 *Dào Dé Jīng* 2000—2018 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.tao-te-king.org> (access date: 02.09.2019). Title from the screen.

¹⁸ *Prémare J. H. de.* Vestiges des principaux dogmes Chrétiens tirés des anciens livres Chinois / traduit du Latin, accompagnés de différents compléments, par A. Bonnet et P. Perny. Paris: Bureau des Annales de philosophie Chrétien, 1878. P. 116.

¹⁹ Ibid. P. 122, 123.

²⁰ Ibid. P. 77, 90, 124, 125.

²¹ Lettre sur les caractères chinois par le Révérend Père // Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, & c. des Chinois, par les Missionnaires de Pékin. Paris: Nyon, MDCCLXXVI [1776]. Vol. I. P. 321.

²² *Ломанов А. В.* Христианская герменевтика китайской культуры и французские иезуитские миссионеры // Сравнительная философия. Москва: Восточная литература, 2000. С. 86.

²³ *Ломанов А. В.* Христианская герменевтика китайской культуры и французские иезуитские миссионеры // Сравнительная философия. Москва: Восточная литература, 2000. С. 63, 66, 67; *Лейбниц Г. В.* Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / предисловие, переводы и примечания В. М. Яковлева. Москва: Ин-т философии РАН, 2005. С. 283; *Mungello D. E.* The Great Encounter of China and the West, 1500—1800. Third edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009. P. 19.

²⁴ *Капранов С. В.* Місце філософії у традиційній китайській думці // Місце філософії в інтелектуальних традиціях Сходу / відп. ред. О. А. Ярош. Київ: Наук. думка, 2013. С. 105, 106.

²⁵ *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. Санкт-Петербург: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2005. С. 172; *Mungello D. E.* The Great Encounter of China and the West, 1500—1800. Third edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009. P. 100.

²⁶ *Montucci A.* De studiis Sinicis in Imperiali Athenaeo Petropolitano recte instaurandis dissertatio isagogica amplissimo praesidi doctissimisque sociis ejusdem Athenaei. Berolini: Excudebat Ludovicus Quien, impensis Caroli Quien, 1808. P. 19, 20.

²⁷ *Mungello D. E.* The Great Encounter of China and the West, 1500—1800. Third edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009. P. 88, 89.

²⁸ *Ampère J.-J.* De la Chine, et des travaux de M. Abel Rémusat, 1^{er} article // Revue des Deux Mondes. 1832. Tome 8. P. 378.

²⁹ Dictionnaire des orientalistes de langue française / Pouillon F. (éd). Paris: Karthala, 2008. P. 810, 811.

³⁰ *Abel-Rémusat J.-P.* Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VI. siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples. Paris: Imprimerie royale, 1823. 54 p.

³¹ *Abel-Rémusat J.-P.* Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao-Tseu, philosophe Chinois du VI. siècle avant notre ère, qui a professé les opinions communément

attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples. Paris: Imprimerie royale, 1823. P. 1, 2.

³² Ibid. P. 4—11.

³³ Ibid. P. 12, 13.

³⁴ Ibid. P. 14—18.

³⁵ Ibid. P. 15.

³⁶ Ibid. P. 20.

³⁷ Ibid. P. 17.

³⁸ Ibid. P. 18—20.

³⁹ Ibid. P. 24.

⁴⁰ Ibid. P. 25.

⁴¹ Ibid. P. 14.

⁴² Ibid. P. 25.

⁴³ Ibid. P. 26.

⁴⁴ Ibid. P. 27, 29.

⁴⁵ Ibid. P. 36.

⁴⁶ Ibid. P. 36, 37.

⁴⁷ Ibid. P. 40.

⁴⁸ *Stewart J. Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods.* Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 69.

⁴⁹ *Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т.* Москва: Мысль, 1975. Т. 1. С. 476, 477.

⁵⁰ *Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии.* Кн. 1. Санкт-Петербург: Наука, 1993. С. 165, 166.

⁵¹ *Stewart J. Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods.* Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 70.

⁵² *Pauthier J.-P. G. Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-tseu; traduit du chinois et accompagné d'un commentaire tiré des livres sanskrits et du Tao-te-king de Lao-tseu, établissant la conformité de certaines opinions philosophiques de la Chine et de l'Inde, avec un dessin chinois: suivi de deux oupanichads des Védas, avec le texte sanskrit et persan.* Paris: Librairie orientale de Dondey-Dupré, 1831. VIII+80 p.

⁵³ *Pauthier J.-P. G. Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao, fondée par Lao-tseu; traduit du chinois et accompagné d'un commentaire tiré des livres sanskrits et du Tao-te-king de Lao-tseu, établissant la conformité de certaines opinions philosophiques de la Chine et de l'Inde, avec un dessin chinois: suivi de deux oupanichads des Védas, avec le texte sanskrit et persan.* Paris: Librairie orientale de Dondey-Dupré, 1831. P. 38.

⁵⁴ Ibid. P. 50, 51.

⁵⁵ Ibid. P. 4, 8—10.

⁵⁶ Ibid. P. 3, 4, 39.

⁵⁷ Ibid. P. 32—37.

⁵⁸ *Le Tao-Te-King, ou Le Livre révéé de la Raison suprême et de la Vertu, par Lao-Tseu / traduit en françois, et publié pour la première fois en Europe, avec une ver-*

sion latine et le texte chinois en regard, accompagné de Commentaire complet de Sie-Hoeï, d'origine occidentale, et de notes tirées de divers autres commentateurs chinois, par G. Pauthier. 1^{re} Livraison. Paris; Leipzig, MDCCCXXXVIII [1838]. 80 p.

⁵⁹ Le Tao-Te-King, ou Le Livre révéé de la Raison suprême et de la Vertu, par Lao-Tseu / traduit en françois, et publié pour la premiere fois en Europe, avec une version latine et le texte chinois en regard, accompagné de Commentaire complet de Sie-Hoeï, d'origine occidentale, et de notes tirées de divers autres commentateurs chinois, par G. Pauthier. 1^{re} Livraison. Paris; Leipzig, MDCCCXXXVIII [1838]. P. 6, 7.

⁶⁰ Ibid. P. 5.

⁶¹ Ibid. P. 24.

⁶² Ibid. P. 33—37.

⁶³ Dugat G. Histoire des orientalistes de l'Europe du XII au XIX siècles. Tome 2. Paris: Maisonneuve et C^{ie}, 1870. P 229.

⁶⁴ Le Livre de la Voie et de la Vertu, composé dans le VI^e siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-tseu / traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien, membre de l'Institut et professeur au Collège de France. Paris: Imprimerie Royale, MDCCCXLII [1842]. XLVI+304 p.

⁶⁵ Le Livre de la Voie et de la Vertu, composé dans le VI^e siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-tseu / traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien, membre de l'Institut et professeur au Collège de France. Paris: Imprimerie Royale, MDCCCXLII [1842]. [P.] [P.] II.

⁶⁶ Ibid. [P.] VII.

⁶⁷ Ibid. [P.] IX.

⁶⁸ Ibid. [P.] XIII—XV.

⁶⁹ Dugat G. Histoire des orientalistes de l'Europe du XII au XIX siècles. Tome 2. Paris: Maisonneuve et C^{ie}, 1870. P. 233—236; Fabre C. Idéogrammes, caquetages et ornements. Paris et la langue chinoise (1814—1900). Mémoire de Master 2, Histoire des Mondes Étrangers et des Relations Internationales sous la direction de Hugues Tertrais. Paris, 2015. P. 215—220.

⁷⁰ Fabre C. Idéogrammes, caquetages et ornements. Paris et la langue chinoise (1814—1900). Mémoire de Master 2, Histoire des Mondes Étrangers et des Relations Internationales sous la direction de Hugues Tertrais. Paris, 2015. P. 219.

⁷¹ Ibid. P. 25.

⁷² Pauthier J.-P. G. “Vindiciae sinicae”. Dernière réponse à M. Stanislas Julien, suivie d'un parallèle de sa nouvelle traduction de Lao-Tseu avec une traduction précédente. Paris, 1842. P. 24, 25.

⁷³ Ibid. P. 98—108.

⁷⁴ Julien S. Simple exposé d'un fait honorable odieusement dénaturé dans un libelle récent de M. Pauthier. Paris: Chez Benjamin Duprat, 1842. 216 p.

⁷⁵ Ch'en D. T. Y. Thoreau and Taoism [Electronic resource] // Asian Response to American Literature / Narasimhaiah, C.D. (ed.). Delhi: Vikas, 1972. P. 406—416. Access mode: <https://transcendentalism.tamu.edu/thoreau-and-taoism> (access date: 08.09.2020). Title from the screen.

⁷⁶ Шеллинг Ф. В. Философия мифологии: в 2 т. / пер. В. М. Линейкина. Санкт-Петербург: Изд-во Петерб. ун-та, 2013. Т. 2. С. 431—433.

⁷⁷ Müller F. M. Introduction to the Science of Religion, Four Lectures, Delivered at the Royal Institution, with Two Essays On False Analogies, and the Philosophy of Mythology. London: Longmans, Green and Co, 1873. P. 330—333.

⁷⁸ Ibid. P. 334.

⁷⁹ Watters T. Lao-tzū, a Study in Chinese Philosophy. Hongkong: China Mail; London: Williams & Norgate, 1870. 114 p.

⁸⁰ Watters T. Lao-tzū, a Study in Chinese Philosophy. Hongkong: China Mail; London: Williams & Norgate, 1870. P. 38—41.

⁸¹ Giles H. The Remains of LaoTzū // The China Review. 1886. Vol. XIV. P. 231—280.

⁸² Harlez Ch. de. Lao-Tze, le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VI^e siècle avant notre ère // Mémoires couronnés publiés par l'Académie royale de Belgique. Bruxelles, 1886 Tome XXXVII. 32 p. / édition en format texte par Pierre Palpant, avril 2014. P. 3 [Electronic resource]. Access mode: www.chineancienne.fr (access date: 02.09.2019). Title from the screen.

⁸³ Ibid. P. 5.

⁸⁴ Ibid. P. 10.

⁸⁵ Ibid. P. 30, 31.

⁸⁶ Chalmers J. The Speculations on Metaphysics, Polity and Morality of The Old Philosopher Lau Tsze. London: Trübner & Co., 1868. P. 1.

⁸⁷ Ibid. [P.] XI, XII.

⁸⁸ Lao-tse Tao-tē-king. Der Weg zur Tugend / aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plänckner. Leipzig: Brockhaus, 1870. S. 18.

⁸⁹ Lao-tse's Tao Te King / aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Victor von Strauss. Leipzig, 1870. LXXX+358 S.

⁹⁰ The Sacred Books of China: The Texts of Taoism / translated by James Legge. Part I: The Tāo Teh King; The Writings of Kwang-dze Books I—XVII. Oxford: Clarendon Press, 1891. XXIV+396 p. (The Sacred Books of the East Translated by Various Scholars and Edited by F. Max Mueller, Vol. XXXIX).

⁹¹ Lao-Tze's Tao-Teh-King / Chinese-English with Introduction, Transliteration and Notes by Dr. Paul Carus. Chicago: Open Court Publishing Company, 1898. P. 9—11.

⁹² Alexander G. G. Lao-tsze the Great Thinker, With a Translation of His Thoughts on the Nature and the Manifestations of God. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1895. P. 55.

⁹³ Кобзев А. Дао дэ цзин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Москва: Восточная литература, 2006. Т. 1: Философия. С. 231; Хохлов А. Н. Китаист Д. П. Сивиллов и его переводы древнекитайской классики // Общество и государство в Китае. Т. XLIV, ч. 1. Москва: Ин-т востоковедения РАН, 2014. С. 484, 490.

⁹⁴ Тао те кинг Лаоси / пер. с китайс. Д. П. Конисси // Вопросы философии и психологии. 1894. Год V, кн. 3 (23). С. 380.

⁹⁵ Конисси Д.: 1) Философия Лаоси / Даниил Конисси // Вопросы философии и психологии. 1893. Год IV, кн. 3 (18). С. 27—45; 2) Философия Лаоси (окончание) / Даниил Конисси // Вопросы философии и психологии. 1894. Год V, кн. 3 (23). С. 363—379.

- ⁹⁶ Протокол заседания 30 января 1893 года // Вопросы философии и психологии. 1893. Год IV, кн. 2 (17). С. 114—116.
- ⁹⁷ Соловьёв В. С. Китай и Европа // Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. Санкт-Петербург: Просвещение, 1914. Т. 6. С. 118.
- ⁹⁸ Васильев В. П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм // Журнал Министерства народного просвещения. 1873. Май. С. 33—35, 38; Конисси Д. Философия Лаоси / Даниил Конисси // Вопросы философии и психологии. 1893. Год IV, кн. 3 (18). С. 28—34.
- ⁹⁹ Протокол заседания 30 января 1893 года // Вопросы философии и психологии. 1893. Год IV, кн. 2 (17). С. 115.
- ¹⁰⁰ Васильев В. П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм // Журнал Министерства народного просвещения. 1873. Май. С. 33.
- ¹⁰¹ Конисси Д. Философия Лаоси / Даниил Конисси // Вопросы философии и психологии. 1893. Год IV, кн. 3 (18). С. 43.
- ¹⁰² Конисси Д. Философия Лаоси (окончание) / Даниил Конисси // Вопросы философии и психологии. 1894. Год V, кн. 3 (23). С. 374, 375, 377.
- ¹⁰³ Там само. С. 373.
- ¹⁰⁴ Там само. С. 374.
- ¹⁰⁵ Конисси Д. Философия Лаоси / Даниил Конисси // Вопросы философии и психологии. 1893. Год IV, кн. 3 (18). С. 42, 43.
- ¹⁰⁶ Конисси Д. Философия Лаоси (окончание) / Даниил Конисси // Вопросы философии и психологии. 1894. Год V, кн. 3 (23). С. 378.
- ¹⁰⁷ Там само. С. 376.
- ¹⁰⁸ Лао Си. Тао-те-кинг, или Писание о нравственности / Лао Си; под ред. Л. Н. Толстого; пер. с китайс. проф. ун-та в Киото Д. П. Конисси; примечаниями снабдил С. Н. Дурылин. Москва, 1913. 72 с.
- ¹⁰⁹ Китайская философия. Энциклопедический словарь / РАН, Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М. Л. Титаренко. Москва: Мысль, 1994. С. 148; Мышинский А. Л. Лев Толстой и Лао-цзы // Общество и государство в Китае. Т. XLV, ч. 1. Москва: Ин-т востоковедения РАН, 2015. С. 667—669.
- ¹¹⁰ Лаоцзы. Обрести себя в Дао / И. И. Семененко. Москва: Республика, 1999. С. 269.
- ¹¹¹ Конисси Д. Философия Лаоси (окончание) / Даниил Конисси // Вопросы философии и психологии. 1894. Год V, кн. 3 (23). С. 368.
- ¹¹² Мышинский А. Л. Лев Толстой и Лао-цзы // Общество и государство в Китае. Т. XLV, ч. 1. Москва: Ин-т востоковедения РАН, 2015. С. 656—671.
- ¹¹³ Blavatsky H. P. Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology: 2 vols. New York: J. W. Bouton; London: Bernard Quaritch, 1877. Vol. 1. P. 600.
- ¹¹⁴ Blavatsky H. P. The Secret Doctrine: the Synthesis of Science, Religion and Philosophy / scanned and edited to a Facsimile of the Original Edition of 1888; 2 vols. Los Angeles: The Theosophy Company, 2005. Vol. 1. [P.] XXV.
- ¹¹⁵ Ibid. Vol. 1. P. 472.
- ¹¹⁶ Ibid. Vol. 2. P. 36, 37.

¹¹⁷ *Blavatsky H. P.* The Key to Theosophy, Being, the Clear Exposition, in the Form of Question and Answer, of the Ethics, Science, and Philosophy for the Study of Which the Theosophical Society Has Been Founded. London: The Theosophical Publishing Company, Ltd; New York: W. Q. Judge, 1889. P. 48, 49.

¹¹⁸ *Ibid.* P. 117.

¹¹⁹ *Blavatsky H. P.* The Theosophical Glossary. Los Angeles, California: The Theosophy Company, 1952 (a photographic reproduction of the original edition, 1892). P. 186.

¹²⁰ *Ibid.* P. 319.

¹²¹ *Ibid.* P. 320.

¹²² *Besant A.* The Ancient Wisdom: An Outline of Theosophical Teachings. New York: The Theosophical Publishing Society; Benares: The Theosophical Publishing Society; Madras: "The Theosophist" Office, 1899. P. 7.

¹²³ *Ibid.* P. 9.

¹²⁴ *Ibid.* P. 6, 7.

¹²⁵ *Ibid.* P. 10, 11.

¹²⁶ *Ibid.* P. 10—13.

¹²⁷ *Ibid.* P. 37, 38.

¹²⁸ *Old W. G.* The Book of The Simple Way of Laotze: The Contemporary of Confucius, China, B.C. 604 / A New Translation from the Text of the Tao-Teh-King, with Introduction and Commentary. London: Philip Welby, 1904. X+186 p.

¹²⁹ *Old W. G.* The Book of The Simple Way of Laotze: The Contemporary of Confucius, China, B.C. 604 / A New Translation from the Text of the Tao-Teh-King, with Introduction and Commentary. London: Philip Welby, 1904. P. 7, 8.

¹³⁰ *Ibid.* P. 30.

¹³¹ *Ibid.* P. 44, 45.

¹³² Verzeichnis der deutschsprachigen Ausgaben des Tao Te King [Electronic resource]. Access mode: <http://www.das-klassische-china.de/Tao/Ubersicht%20der%20versch%20Ausgaben/Unterseite%20Hartmann.htm> (access date: 02.09.2019). Title from the screen.

¹³³ *Laude P.* Limites des tentatives de synthèse inter-culturelle: les exemples de Pouvourville et Pham Quynh // Littératures de la péninsule indochinoise / ed. Bernard Hue et al. Paris: Karthala, 1999. P. 213; *Segdwick M.* Against the Modern World. New York: Oxford University Press, 2003. P. 56—58.

¹³⁴ Див., напр.: *Лаоцзы.* Обрести себя в Дао / И. И. Семененко. Москва: Республика, 1999. С. 144.

¹³⁵ Le Tao de Laotseu / traduit du chinois par Matgioi (Albert de Pouvourville). Paris: Librairie de l'Art Indépendant, 1894. 46 p.; Le Te de Laotseu / traduit du chinois par Matgioi (Albert de Pouvourville). Paris: Librairie de l'Art Indépendant, 1894. 57 p.

¹³⁶ Le Tao de Laotseu / traduit du chinois par Matgioi (Albert de Pouvourville). Paris: Librairie de l'Art Indépendant, 1894. P. 3.

¹³⁷ *Matgioi (A. de Pouvourville).* Le taoïsme et le sociétés secrètes chinoises. Paris: Édition de l'Initiation, 1897. P. 8.

¹³⁸ *Chacornac P.* La Vie simple de René Guénon. Paris: Éditions traditionnelles, 1958. P. 38.

¹³⁹ *Laude P* Limites des tentatives de synthèse inter-culturelle: les exemples de Pouvoirville et Pham Quynh // *Littératures de la péninsule indochinoise* / ed. Bernard Hue et al. Paris: Karthala, 1999. P. 214.

¹⁴⁰ *Le Tao de Laotseu* / traduit du chinois par Matgioi (Albert de Pouvoirville). Paris: Librairie de l'Art Indépendant, 1894. P. 4; *Le Te de Laotseu* / traduit du chinois par Matgioi (Albert de Pouvoirville). Paris: Librairie de l'Art Indépendant, 1894. P. 5.

¹⁴¹ *Le Tao de Laotseu* / traduit du chinois par Matgioi (Albert de Pouvoirville). Paris: Librairie de l'Art Indépendant, 1894. P. 1—3.

¹⁴² Ibid. P. 4.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, composé dans le VI^e siècle avant l'ère chrétienne par le philosophe Lao-tseu / traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien, membre de l'Institut et professeur au Collège de France. Paris: Imprimerie Royale, MDCCCXLII [1842]. P. 2.