

*А.Л. Гомулин*

Hebrew University of Jerusalem

**Рецензия на главу «Даосизм» (с. 116–137)  
2-го тома «Истории Китая»**

Озаглавив своё эссе «Даосизм», автор А.Г. Алексанян с самого начала занял крайне уязвимую позицию. Ещё каких-нибудь тридцать лет назад такое название было бы интуитивно понятно любому более или менее подготовленному читателю, а среди исследователей существовал если не консенсус, то по крайней мере некий общий знаменатель, позволявший использовать термин «даосизм» в научных дискуссиях. Наличие общего знаменателя сделало возможной и дискуссию относительно фактического содержания самого термина, что в свою очередь привело к пониманию необходимости как минимум уточнения последнего как слишком неопределённого и применимого в отношении слишком большого количества явлений, связь между которыми не всегда очевидна. Используя же термин «даосизм» в заглавии главы, относящейся к той части книги, которая описывает период с V по III вв. до н.э., а затем и расширив названием аналитической части эссе («Ранний этап истории даосизма: периоды Чжаньго, Цинь, Хань», с. 119<sup>1</sup>) хронологические рамки своего исследования до III в. н.э., автор поставил себя перед необходимостью дать определение явлению «даосизм» в период с V в. до н.э. по III н.э., что с точки зрения современных представлений о развитии интеллектуального дискурса в древнем Китае кажется принципиально невозможным<sup>2</sup>.

За последние десятилетия в подходе к изучению интеллектуальной истории древнего Китая произошли заметные изменения. Одним из важнейших факторов, лежащих в основе этих изменений, явилось всё более и более глубокое осознание последствий того, что тексты, дошедшие до нас, суть часть живой традиции, которая на протяжении веков формировала представления о самих текстах, диктовала правила

---

© Гомулин А.Л., 2014

их прочтения и определяла взаимоотношения этих текстов между собой. В рамках традиции сформировался и круг проблем, связанных с прочтением и интерпретацией этих текстов, и методология решения этих проблем. Результатом работы традиции стала вполне сложившаяся к новому времени картина развития интеллектуального дискурса, в которой тексты были сгруппированы в «философские школы», а взаимоотношения между ними описывались рядом аксиоматических положений, касавшихся, в частности, хронологии, идеологии и преемственности, которые, как правило, не являлись предметом обсуждения<sup>3</sup>.

Именно в пересмотре традиционного восприятия как отдельных текстов, так и статуса этих аксиом, и заключалось в значительной степени изменение научных представлений об истории развития интеллектуального дискурса. В качестве раннего примера пересмотра роли традиции в изучении истории Китая можно привести деятельность группы учёных начала прошлого века, известной как «сомневающиеся в древности» (*u-gu сюэ-пай* 疑古學派). Хотя их методология во многом была несовершенна и временами подвержена влиянию конъюнктуры, а фактические знания ограничены (по крайней мере, по сравнению с началом XXI в.), эти учёные много сделали для науки. Годы шли. Методология совершенствовалась, лакуны в знаниях заполнялись археологическими находками (важное место среди которых занимают манускрипты религиозного, философского и административно-правового содержания), представление же о том, что традиция не всегда точно передаёт историческую действительность, стало общим местом и само собой разумеющимся в синологических исследованиях.

Возвращаясь к обсуждению настоящего эссе, следует, к чести автора, отметить его понимание того, что «определение даосизма» представляет собой существенную проблему – но, к сожалению, не совсем ту, которую он имеет в виду. Центральная мысль первого раздела («Проблема определения даосизма», с. 116, 117) сводится к следующему: несмотря на неопределённость понятия «даосизм», традиционно используемого для описания как *дао-цзя* 道家 (оно же «ранний даосизм»), философского учения периода Чжань-го 戰國 (V в. до н.э. – III в. до н.э.), так и *дао-цзяо* 道教 (оно же «поздний даосизм», даосская религия, оформившаяся в начале н.э.), «большинство учёных» всё же считает возможным выделить из интеллектуальной традиции древнего Китая некое явление, для которого название «даосизм» будет корректным, на основе его «единства» как «исторического феномена». Поскольку данное утверждение далее нигде не оспаривается, оно, очевидно, совпадает с точкой зрения самого автора эссе.

Фокус проблемы, однако, лежит в совершенно иной плоскости, нежели дихотомия «философский *versus* религиозный даосизм» (которая действительно обсуждалась рядом учёных на Западе приблизительно до середины 90-х годов прошлого века<sup>4</sup>), и вовсе не сводится к поиску корректного референта термина «даосизм». Если *дао-цзяо*, пусть и не без оговорок, при всём многообразии различных традиций, практик и сект вполне можно рассматривать как некий единый феномен, развивавшийся и видоизменявшийся на протяжении почти двадцати веков, то в случае с *дао-цзя* дело обстоит много сложнее. В обсуждаемом нами контексте термин *дао-цзя* является изобретением ханьских учёных-энциклопедистов, историков и библиографов в процессе классификации древних текстов, тем или иным путём оказавшихся в императорской библиотеке. В основе данного подхода лежит представление о том, что доимперская интеллектуальная традиция может быть поделена на «школы» – прекрасная идея для каталогизации библиотеки, но вряд ли адекватно отражающая интеллектуальный ландшафт периода Чжань-го. Таким образом, опасность некритичного использования термина «даосизм» как аналитической категории заключается не в неопределённости референта данного термина, а в том, что у читателя может создаться ложное впечатление о существовании в период Чжань-го философской школы под названием «даосизм».

Изобретение, укоренение и наполнение смыслом термина *дао-цзя*, а также представление об интеллектуальной истории периода Чжань-го вообще как о борьбе различных «философских школ» есть пример работы традиции, речь о которой шла несколькими абзацами выше. Не будет преувеличением сказать, что в последние десятилетия данный подход практически полностью утратил свою популярность среди западных историков, уступив место представлению о развитии философии Чжань-го как о некоем «общем дискурсе», в рамках которого взаимодействие, взаимозаимствование и взаимовлияние идей различных мыслителей и текстов было настолько интенсивным, что его структура не может быть адекватно описана через деление на «школы»<sup>5</sup>.

Ненужной (особенно в контексте данной главы, аналитическая часть которой вообще не касается *дао-цзяо* и не упоминает ни одного текста, связанного с этим явлением) дискуссии об определении даосизма можно было бы легко избежать. Достаточно было указать, какие тексты автор планирует рассмотреть в данном разделе, и пояснить, на каком основании он решил объединить их в единую группу, выделив общие признаки, сходные идеи, текстуальные параллели и т.п. Можно было также отметить, что многие идеи, нашедшие отражение в этих

текстах, возможно, генетически связаны между собой или уходят корнями в некие общие практики и традиции, но данное утверждение потребовало бы более глубокой разработки и более широких пояснений, чем полтора предложения общего характера, сказанных на эту тему автором. В самом конце вводной части достаточно было сделать сноску, объясняющую происхождение традиционной терминологии и дихотомии «философский *versus* религиозный даосизм», а также связанную с последней проблематику (которая по большому счёту последние лет десять-пятнадцать интересует только тех, кто занимается историей западной синологии и, в частности, историей изучения китайской философии на Западе).

Происхождение «даосизма» автор датирует I тыс. до н.э. и связывает его с религиозными традициями и шаманскими практиками царств Чу 楚, Ци 齊 и Янь 燕, а также «чжоуской культурой». Кроме того, сомневаясь в «возможном индийском влиянии», автор почему-то подкрепляет свои сомнения утверждением «ведь сами даосы не связывали происхождение своего учения с конкретными историческими личностями» («Проблема происхождения даосизма», с. 118). Что бы автор ни понимал под термином «даосизм», с точностью его датировки поспорить сложно: все древнекитайские доимперские философские тексты были написаны в I тыс. до н.э. Что же касается вероятных источников даосской философии, то без пояснений или хотя бы ссылок на специальные исследования тезис о религиозных и шаманских практиках, а также упоминание «чжоуской культуры», оказываются лишёнными конкретного наполнения и, как следствие, смысла. Последнее же из процитированных утверждений автора о «роли личности в истории» неверно и по сути: напротив, китайская философская и религиозная традиции, в том числе и собственно даосская, напрямую связывают происхождение даосского учения с фигурой Лао-цзы 老子, или Лао-цзюня 老君<sup>6</sup>.

За вводной частью следует раздел «Отношения даосизма и государства» (с. 118, 119). Хотя сама по себе тема, заявленная в названии, важна и безусловно заслуживает обсуждения, раздел тем не менее кажется несколько не на своём месте. Не вполне понятно, почему именно эту тему автор решил обсудить отдельно, проигнорировав всю остальную проблематику, занимающую важное место даже в тех двух текстах, которые он выбрал для анализа (о чём ниже) – например, даосизм и проблемы бытия, даосизм и метафизика, даосизм и традиционная мораль, даосизм и вопросы познания, даосизм и социальная философия и т.п. Подобный подход выглядел бы логичным, если бы автор объяснил, что именно отношения с государством он считает центральной темой «даосских» текстов, или если бы

основной темой всего тома была политическая мысль древнего Китая. Без подобного обоснования наличие данного раздела между вводными рассуждениями и анализом текстов никак не вытекает из логики подачи материала. Уместнее здесь выглядел бы, например, раздел с названием «Основные вопросы даосской философии» (раз уж автор решил пользоваться традиционной терминологией), в котором можно было посвятить по одному-два абзаца представлению основных идей текстов, отобранных автором для анализа.

По существу же данный раздел в его настоящем виде смешивает две различные темы: политические взгляды «даосизма» и практические взаимоотношения представителей «даосизма» и власти. К сожалению, читатель не найдет в нём ничего, кроме общих высказываний без расшифровки смысла утверждения (см., например, следующие: «Интересным представляется возможная связь даосизма с легизмом, особенно на раннем этапе формирования даосской идеологии (прежде всего социальные и политические аспекты)» (с. 118); «Немаловажна роль даосизма и в формировании официальной идеологии: сакрализация монарха и его власти, идея праведности государя и зависимость благосостояния и благополучия страны от этого и т.д.» (с. 118)) и фактических ошибок (например, рассуждения о концепции *у-вэй* как не имеющей отношения к конфуцианскому представлению об идеальном правителе (с. 118)). Термин *у-вэй* появляется в *Лунь юй* 15.5, и как раз в контексте управления государством: «Учитель сказал: „Разве не Шунь был тем, кто правил недеянием (*у-вэй*)! Как он это осуществлял? Он величественно сидел лицом к югу, и больше ничего“» (子曰: 無爲而治者其舜也與? 夫何爲哉? 恭己正南面而已矣。 [3, с. 1062])<sup>7</sup>.

Следующий раздел, «Ранний этап истории даосизма: периоды Чжаньго, Цинь, Хань», занимает основной объём главы (с. 119–137). Он открывается словами: «Обычно в синологической науке историю даосизма начинают с двух основополагающих текстов: „Дао-дэ цзин“, или „Лао-цзы“, и „Чжуан-цзы“» (с. 119). Строго говоря, анализом этих двух «основополагающих текстов» автор и ограничивается, а если говорить точнее – два подраздела, «Дао дэ цзин» 道德經 (с. 119–124) и «Чжуан-цзы» 莊子 (с. 125–136), представляют собой цитирование этих двух текстов в переводах В.В. Малявина<sup>8</sup> с минимумом анализа, причём внутренняя логика этого цитирования также, мягко выражаясь, далеко не всегда очевидна. Приблизительное соотношение цитат к авторскому тексту можно определить на глаз как 4:1; подобная лаконичность в анализе вдвойне непонятна, если принять во внимание в принципе верное наблюдение автора о намеренно «ту-манном» стиле изложения идей многих даосских текстов (с. 117)<sup>9</sup>, как

ранних, так и поздних: казалось бы, чем туманнее изложение, тем большее количество пояснений требуется для того, чтобы сделать текст понятным, однако автор видимо следует какой-то иной логике.

На цитировании источников стоит остановиться отдельно. Тривиальное утверждение «перевод есть интерпретация» особенно верно в отношении переводов В.В. Малявина, одной из особенностей работы которого является стремление к передаче смысла в максимально художественной форме, нередко за счёт формальной точности перевода. В результате цитирования такого перевода без достаточных пояснений, в отсутствие как оригинального (китайского) текста, так и комментариев переводчика, смысл цитируемого времени оказывается ещё более туманен, чем собственно высказывания китайский мыслителей.

Одним из ярких примеров может служить перевод пассажа *Лао-цзы* 25: «Путь велик, небо велико, земля велика, и Господин человека тоже велик. Во вселенной есть четыре великих, и Господин человека – один из них» (с. 124). Странная формулировка «Господин человека» без пояснений может вызвать у читателя ассоциации, которые вряд ли предполагались автором *чжана* 25, а у неподготовленного читателя вообще нет ни малейшего шанса понять, о чём идет речь в оригинальном тексте. Разгадка же формулировки, выбранной переводчиком, заключается в следующем: в годяньских списках, мавандуйских рукописях, рукописях Пекинского университета и ряде традиционных редакций (в том числе, в текстах Ван Би 王弼 (226–249) и Хэ-шан-гуна 河上公) в тексте стоит иероглиф 王 *ван*, титул чжоуских правителей, иногда переводимый как «царь»; в некоторых других традиционных редакциях (из наиболее важных – так называемый «древний текст» (*гу бэнь* 古本) Фу И 傅奕 (554–639)) – иероглиф 人 *жэнь* «человек» (см. [1, с. 351–352]; годяньские списки см. [2, с. 4 и 112])<sup>10</sup>. Таким образом, формулировка «Господин человека» есть творческое решение В.В. Малявиным проблемы расхождения различных версий оригинального текста, на которое он сам, кстати, указывает в комментариях к переводу (см. [5, с. 279–286]), и о чём, безусловно, следовало сообщить и читателю, цитируя данный пассаж.

Другой пример – перевод *Лао-цзы* 20. Автор цитирует: «Отбрось учёность и не будешь знать печали. „Конечно!“ и „Ладно!“ – далеки ль друг от друга? Красота и уродство – что их разделяет?» (с. 123). В своём переводе китайских иероглифов *вэй* 唯 и *а* 呵<sup>11</sup> как «конечно!» и «ладно!» В.В. Малявин опирается на традиционное толкование этих выражений как выражающих почтительность и пренебрежение, о чём опять же он сам пишет в пояснении к переводу (см. [5, с. 247–254]). Однако в русском языке этот аспект в противопоставлении «конечно!»

и «ладно!» если и выражен, то весьма слабо. Как следствие, их противопоставление («„Конечно!“ и „Ладно!“ – далеки ль друг от друга?») без каких-либо объяснений вызывает у читателя недоумение и подозрения в несоответствии перевода оригиналу, а заодно и ряд вопросов к цитирующему. Список примеров может быть продолжен.

Ограничение интеллектуальной традиции, которую автор связывает с даосизмом (см. раздел «Проблема определения даосизма», с. 116, 117) двумя текстами также может оставить у читателя обратное впечатление о развитии «даосской» мысли в этот период. Во-первых, как было замечено выше, раз уж автор упомянул шаманизм и различные религиозные, экзорцистские и хилерские традиции в качестве основы «даосизма», стоило хотя бы в одном-двух абзацах описать, что он имел в виду. Во-вторых, остался неохваченным целый корпус литературы, тематически и идеологически связанный, например, с *Дао-дэ цзином*: четыре главы *Гуань-цзы* 管子 (*Нэй е* 內業, *Бай синь* 白心 и две главы *Синь шу* 心術), ряд пассажей *Люй-ши чунь-цю* 呂氏春秋, две главы *Хань Фэй-цзы* 韓非子, являющиеся, возможно, первым в истории комментарием текста *Лао-цзы* (*Цзе Лао* 解老 и *Юй Лао* 喻老)<sup>12</sup> и др. В-третьих, несмотря на заявленные в названии раздела хронологические рамки, вся интеллектуальная традиция периода ранних империй (Цинь 秦 и Хань 漢, III в. до н.э. – III в. н.э.) осталась и вовсе за бортом данного описания. Читатель не найдёт в тексте даже упоминания философии Хуан-Лао 黃老, популярной в начале династии Хань<sup>13</sup>, текстов *Хуайнань-цзы* 淮南子 и связанного с ним *Вэнь-цзы* 文子<sup>14</sup>, идеологически связанной традиции комментариев *И-цзин* 易經 и многого другого. В-четвёртых, полностью проигнорированы и результаты археологических находок последних десятилетий – тексты *Тай-и шэн шуй* 太一生水, *Хэн сянь* 恆先, *Фань у лю син* 凡物流形 и др. Наконец, в-пятых, если уж автор коснулся темы религиозного даосизма, стоило хотя бы упомянуть и *Тай пин цзин* 太平經. Учитывая весь этот огромный корпус проигнорированной автором литературы, не вполне понятно, как читателю следует реагировать на следующую фразу в одном из завершающих эссе абзацев: «Однако этими двумя сочинениями (*Лао-цзы* и *Чжуан-цзы*. – А.Г.) вовсе не исчерпывается даосизм раннего периода истории» (с. 136).

Оба подраздела части «Ранний этап истории даосизма: периоды Чжаньго, Цинь, Хань», а именно «Дао-дэ цзин» и «Чжуан-цзы», начинаются с упоминания проблемы хронологического приоритета одного из этих двух текстов, причём приоритет «Чжуан-цзы» представлен как «современная точка зрения» (с. 119) анонимных «современных исследователей в большинстве своём» (с. 125). Данный подход является сильно упрощённым видением проблемы и граничит с

некорректностью<sup>15</sup>. В той формулировке, в которой вопрос о сравнительной датировке этих двух текстов представлен в данной главе, он принципиально не решаем. Вероятнее всего, оба текста писались на протяжении довольно длительного времени, пока не приобрели ту форму и объём, с которыми мы знакомы сегодня.

Современная дискуссия о датировке текста *Лао-цзы* уходит корнями в споры китайских учёных начала прошлого века, нашедшие отражение в нескольких томах журнала *Гу ши бянь* 古史辨, и не похоже, чтобы консенсус был в ближайшее время найден. Возможно, составление *Лао-цзы* действительно было завершено только во второй половине III в. до н.э.<sup>16</sup> В то же время, мы имеем все основания полагать, что текст *Чжуан-цзы* не был полностью оформлен и к этому времени. Части *Чжуан-цзы* были, очевидно, написаны не раньше Хань, хотя и трудно сказать, какие именно: есть основания для пересмотра и традиционного представления об относительной датировке трех разделов *Чжуан-цзы* – «Внутреннего» (*нэй пянь* 內篇), «Внешнего» (*вай пянь* 外篇) и «Смешанного» (*цза пянь* 雜篇)<sup>17</sup>, и в любом случае, современная редакция текста из 33 глав принадлежит Го Сяну 郭象 (252–312).

Одним из решающих аргументов в этой дискуссии могут служить госяньские списки *Лао-цзы*, датированные концом IV в. до н.э. Хотя на их основании и нельзя сделать вывод относительно того, существовал ли в IV в. до н.э. более или менее полный текст *Лао-цзы*, достаточно обоснованным будет утверждение, что к концу IV в. до н.э. значительное количество текста, позже оформившегося в *Лао-цзы*, уже существовало в письменном виде, хотя бы даже и не в качестве единого произведения.

Рассуждения о датировке автор дополняет краткой справкой о структуре рассматриваемых текстов. Но если сказанное о *Чжуан-цзы* по большому счёту вопросов не вызывает (автор даже употребил абсолютно верную и уместную формулировку «традиция разделяет...» (с. 125), хотя стоило бы, пожалуй, указать источник этой традиции), то в случае с *Лао-цзы* допущены существенные неточности. Автор пишет: «Композиционно „Дао-дэ цзин“ состоит из 5000 иероглифов и 81 главы; часто текст делится на „Дао цзин“ („Книгу Дао“) и „Дэ цзин“ („Книгу Дэ“), хотя открытие в 70-х годах прошлого века в Мавандуе древнейших списков „Дао-дэ цзин“ являет нам иную разбивку текста» (с. 119). Данное высказывание либо крайне неаккуратно передаёт мысль автора (если он имеет в виду порядок глав или частей *Дао цзин* и *Дэ цзин*), либо содержит фактическую ошибку (если он говорит о собственно делении на *Дао цзин* и *Дэ цзин*) – гораздо более серьёзную, нежели указанное в эссе количество иероглифов



*Дао-дэ цзина*, ни одна редакция которого не содержит ровно пяти тысяч иероглифов.

Мавандуйские списки представляют собой две версии текста *Дао-дэ цзин* (версии А и Б). Обе версии одинаково разбиты на две части, как раз подтверждающие традиционное деление текста на *Дао цзин* и *Дэ цзин*; разница же с традиционной версией заключается в том, что *Дэ цзин* (*чжаны* 38–81) предшествует *Дао цзину* (*чжаны* 1–37). Важно, однако, что названия *Дэ цзин* и *Дао цзин* появляются только в манускрипте Б, тогда как более древний манускрипт А вообще не имеет никаких названий. Кроме того, порядок самих *чжанов* внутри каждой из этих двух частей в ряде случаев отличается от традиционного, но это как раз подтверждает то, что деление на *Дао цзин* и *Дэ цзин* древнее, чем порядок собственно *чжанов*, тем более, что формально в мавандуйских манускриптах деление на *чжаны* отсутствует. К слову сказать, бамбуковые списки *Лао-цзы* Пекинского университета, также датируемые эпохой Хань, демонстрируют то же самое деление на две части, только называют их *Лао-цзы шан цзин* 老子上經 и *Лао-цзы ся цзин* 老子下經 соответственно; порядок двух частей аналогичен мавандуйским манускриптам.

И всё-таки тезис автора об «иной разбивке текста» не совсем лишён смысла и мог бы быть подкреплён как раз годяньскими списками, которые приблизительно на сто лет (или даже больше) древнее мавандуйских. Каждый из трёх комплектов годяньских планок (списки *Лао-цзы* А, Б и В) содержат *чжаны* из обеих частей традиционной версии текста без какого-либо намёка на то, что деление на *Дао цзин* и *Дэ цзин* было известно их авторам<sup>18</sup>. Конечно, остаётся вопрос о том, какова природа этих находок. Представляют ли они собой остатки полных версий текста? тематические подборки афоризмов? материал, из которого позже был составлен собственно *Лао-цзы*? От ответа на вопрос об их природе зависит многое; читателю же в любом случае остаётся только гадать, почему автор, упомянув мавандуйские манускрипты, проигнорировал годяньские списки.

Анализ *Дао-дэ цзина* занимает пять страниц (с. 119–134) и поднимает ряд действительно важных тем, составляющих идеологическое ядро последнего. К сожалению, обсуждение этих тем часто небрежно, содержит спорные и некорректные положения, противоречащие друг другу высказывания и необоснованные гипотезы. Так, например, абсолютно верный тезис о центральности концепции «недеяния» (*у-вэй*) как идеальной модели поведения и отождествление её с «естественностью», или следованием *Дао*, что в контексте философии *Лао-цзы* одно и то же (с. 119, 121, 122, 124), соседствует со странным, чтобы не сказать больше, высказыванием: «Как уже

говорилось, идея недеяния (*увэй*) играет важную роль в мировоззрении автора „Дао-дэ цзин“: *любая* (выделено нами. – А.Г.) деятельность рассматривается им как нарушение естественного порядка вещей, что и вызывает дальнейшие неурядицы, смуту и бедствия (что вполне вероятно служит отражением реальных исторических событий периода Чжаньго)» (с. 120). Наличие данного высказывания тем более непонятно, что ниже автор высказывает прямо противоположную – и абсолютно здравую – мысль: «Таким образом, чётко вырисовывается путь совершенного человека по Лао-цзы: это не бездельник, но тот, кто осуществляет не-деяние, т.е. естественное, следующее природе, а в конечном итоге – самому Дао» (с. 124)<sup>19</sup>.

Анализ политической философии *Лао-цзы* как минимум односторонен. Сам текст *Лао-цзы* несколько противоречив, но именно на этом и стоило бы заострить внимание читателя. Тезис автора заключается в следующем: в «„Дао-дэ цзин“ чётко обрисовывается и социальный идеал – патриархального типа страна, в крайней степени изолированная от других государств, ориентированная на идеалы простоты и естественности (*цзыжань*)» (с. 119, 120). Однако, строго говоря, этот «идеал» «обрисовывается» только в одной главе (*чжан* 80, цитируется автором на с. 123; справедливости ради отметим также, что и этот *чжан* допускает различные интерпретации), тогда как практически во всех главах, в которых затрагивается социально-политическая тематика, вырисовывается совсем другой «идеал»: вся Поднебесная под властью одного совершенномудрого монарха, доведшего народ до такой степени отупения, что тот даже не понимает, что им управляют – а те, кто понимают, буквально «не осмеливаются действовать» *бу гань вэй* 不敢為 (*чжан* 3; см. [1, с. 235-237]). То, что этот идеал достигается недеянием, отказом от использования военной силы и обеспечением экономического процветания народа, не меняет сути конечного результата.

Текст анализа содержит и более спорные высказывания. Но если, например, рассуждение «Лао-цзы отражает особую форму мистического опыта, форму своего рода самоотречения, похожую на буддийскую, но задолго до появления этого учения в Китае» (с. 124) можно было и, вероятно, следовало бы просто смягчить до «отдельные части „Лао-цзы“, возможно, отражают некий мистический опыт, который было бы интересно сравнить с буддийским», то фраза «Дао резко противопоставлено миру» (с. 123) граничит с абсурдом. Отдельного замечания заслуживает и анализ *чжана* 42 (с. 123, 124). Категоричным высказыванием «здесь изображён космогонический процесс, причём триада Один–Два–Три рассматривается как типичная триада Небо–Земля–Человек» (с. 123) автор фактически игнорирует

как классические, так и современные комментарии пассажа «Дао порождает одно, одно порождает два, два порождает три» 道生一, 一生二, 二生三, а формулировкой «оживотворяющая всё энергия *ци*, присущая Дао» (с. 124) заставляет сомневаться в его понимании базовых понятий китайской философии.

Анализ следующего текста, *Чжуан-цзы* (с. 125–136), стилистически во многом похож на анализ *Дао-дэ цзина*. С одной стороны, автор верно определил основную проблематику трактата, а именно – вопросы познания реальности, представления о ней и соотношение этих представлений с собственно реальностью, а также принципиальную возможность (или, точнее, невозможность) её отражения в языке. С другой стороны, как и в предыдущем подразделе, автор громоздит цитату на цитату, одну длиннее другой, не всегда отслеживая, насколько они действительно подтверждают или иллюстрируют даже тот минимум пояснений, который он приводит от себя. Скрываясь за расплывчатыми формулировками, автор так и не даёт прямого ответа на вопрос, познаваем ли мир согласно *Чжуан-цзы* – вопрос, который он сам же задаёт на с. 128.

В оправдание автора можно сказать, что *Чжуан-цзы* – один из самых, а может быть, и самый сложный для интерпретации текст древнекитайской философской традиции. Причина этого – не только «композиционная» и «хронологическая» «неоднородность», отмеченная автором (с. 125), но также – и в значительно большей степени – сложность языка, прихотливость образов и, конечно, собственно глубина мысли текста. Не всегда просто понять тот смысл высказываний *Чжуан-цзы*, который в них вкладывали их авторы, тем более что значительный объём данного текста вмещает в себя если и не прямо взаимоисключающие положения, то, по крайней мере, такие, которые требуют некоторого усилия для сведения их в одну систему.

Всё это затрудняет работу исследователя, и всё же в его распоряжении есть инструменты и методы, позволяющие работать и с такими текстами. Одним из таких методов является выявление источников происхождения отдельных элементов философской системы одного текста через поиск похожих тем, идей, параллельных пассажей или прямых цитат в других. Принимая во внимание идеологическую и текстуальную связь *Чжуан-цзы* и *Лао-цзы*, отказ автора пользоваться этим методом для своего анализа тем более непонятен, что *Лао-цзы* являлся предметом его обсуждения буквально только что, на предыдущих пяти страницах эссе. Но несмотря на то, что *Чжуан-цзы* неоднократно цитирует и развивает идеи *Лао-цзы* во многих главах всех трёх разделов, единственными указаниями на связь двух текстов являются общая и ничего не объясняющая фраза

«Чжуан-цзы обращается к тем же темам, что и Лао-цзы: Дао-Путь, естественность, человек в триаде Небо–Земля–Человек» (с. 125), цитата «знающий не говорит, говорящий не знает», названная почему-то «рефреном» *Лао-цзы* 56 (с. 129), и высказывание «Естественность (*цзыжань*), провозглашённая Лао-цзы, находит своё отражение и у Чжуан-цзы» (с. 130).

Философия *Чжуан-цзы* сложна и многогранна. Помимо гносеологии, текст содержит рассуждения об онтологии и происхождении мира, элементы политической теории (или, по крайней мере, предлагает достаточно определённый взгляд на политические проблемы), дискутирует о вопросах морали и социального устройства, предлагает читателю описания мистического опыта. К сожалению, несмотря на количество и длину цитат, лишь микроскопическая часть всего богатства мысли *Чжуан-цзы* удостоилась даже не анализа, но и просто внимания со стороны автора эссе.

Отсутствие внятных обобщающих выводов можно было бы считать одним из главных недостатков данного эссе – однако, поскольку сам по себе текст главы «Даосизм» не объединён ни общей идеей, ни определённым видением вопроса, ни цельным представлением об историческом развитии дискурса, их отсутствие если не логично, то ожидаемо. В заключительных четырёх абзацах (с. 136, 137), даже не выделенных в специальный подраздел, автор пытается одновременно изложить краткую историю «даосизма» при Цинь и Хань и суммировать свои представления о формировании даосской традиции. Связь этих абзацев с предыдущими двадцатью страницами прослеживается с трудом при идеально выдержанной стилистике всего эссе: общие фразы («Этот период, который условно можно назвать „формационным“, был важен также и в плане социального утверждения даосизма» (с. 137)), мелкие и крупные неточности («окончательное утверждение основных даосских концепций (*дао-дэ, инь-ян, ци*)» (с. 137), – в исторической перспективе ни одна из этих «концепций» не является собственно «даосской»), фактические ошибки («С объединением в конце III в. до н.э. Китая при династиях Цинь и Хань начинается унификация даосизма, он всё больше приобретает черты единой традиции» (с. 136), – трудно представить себе контекст, в котором данное предложение оказалось бы наполнено смыслом).

Кажется, однако, что значительного количества проблем, связанных с неосторожным подходом, недостаточным владением предметом, структурной неуклюжестью и неудачными формулировками, можно было бы легко избежать, если бы перед публикацией кто-нибудь просто взял на себя труд внимательно прочесть написанное от начала до конца...

## Примечания

<sup>1</sup> Здесь и далее в цитатах сохранены оригинальная орфография (в т.ч., в транскрипции китайских терминов) и пунктуация.

<sup>2</sup> Ср., например, подход авторов *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*: во всём томе, насчитывающем более тысячи страниц и содержащем достаточно подробные описания интеллектуальной истории доимперского Китая, термин «даосизм» (Daoism, *daojia*) употребляется два раза: один раз для того, чтобы указать, что различные тексты были объединены в категорию под этим названием при Хань (см. [21, с. 591]); второй раз – в примечании со ссылкой на раннюю работу Ангуса Грэхэма (см. [21, с. 591, прим. 174]; ссылка на [9]). Кроме этого термин *daojia* используется трижды в совершенно ином смысле, а именно – для обозначения специалистов в различных областях прикладного знания, «*Dao specialists*» (см. [21, с. 882, 985, 988]).

<sup>3</sup> Говоря о «работе традиции», мы имеем в виду совокупность процессов, составляющих суть развития интеллектуально-культурного дискурса, которые далеко не всегда могут быть связаны с конкретными историческими персоналиями.

<sup>4</sup> На русском языке, обсуждение этой дискуссии см. [6, с. 14–27].

<sup>5</sup> Термин «общий дискурс» (common discourse) применительно к развитию философии в период Чжань-го был впервые использован Бенджамином Шварцем (см. [18, с. 173, 174 и 439, прим. 2 к гл. 5]). Подробнее см. также [8; 12; 13].

<sup>6</sup> Впрочем, полуссылка в данном случае в тексте всё-таки присутствует: «Лао-цзы как основатель даосизма – это, по справедливому замечанию Е. Торчинова, фикция западной синологии» (с. 118). К сожалению, указание точного труда, откуда взято это «справедливое замечание», отсутствует, но в работе «Даосизм: опыт историко-религиозного описания» в единственном месте присутствует формулировка «фикция западной синологии», однако в совершенно ином контексте, а именно – как один из вариантов определения даосизма в западной синологии. Полностью цитата из Торчинова выглядит следующим образом: «„Философский даосизм“ – фикция западной синологии, поскольку „Дао-дэ цзин“ или „Чжуан-цзы“ просто философские тексты эпохи Чжань-го и не представляют собой единого направления; в лучшем случае это протодаосизм» [6, с. 14, 15]. Таким образом, ссылка автора на Торчинова в данном случае есть не более чем недоразумение.

<sup>7</sup> Концепция «недеяния», однако, выходит далеко за рамки дискуссии о взаимоотношениях «даосизма» и «конфуцианства», что бы под этим ни понималось. Подробнее о значении категории «недеяния» (*wuwei*) в древнекитайской философии см. [20]; подробнее о концепции пассивного правителя (т.е., «недеянии» в контексте управления государством), см. [16, с. 90–107].

<sup>8</sup> По неясной причине автор не указал, какие именно переводы В.В. Малавина он использовал в своей работе, что само по себе достаточно важно, так как оба трактата переводились последним неоднократно, местами с существенными отличиями.

<sup>9</sup> К сожалению, автор не стал развивать это наблюдение и ограничился простой констатацией факта. Отметим, что эссе могло бы сильно выиграть, если бы он попытался развить какие-то идеи о возможных причинах такого стиля изложения, например порассуждать о принципиальной невыразимости мистического опыта или о намеренном создании авторами трактатов атмосферы таинственности как риторическом приёме.

<sup>10</sup> Здесь и далее, при ссылках на госяньские манускрипты, первая цифра (группа цифр) указывает на фотокопии планок, вторая – на транскрипцию текста.

<sup>11</sup> В некоторых версиях последний иероглиф появляется с другим ключом, 言 – хэ 訶 («бранить», согласно толкованиям – «грубый отказ»), что меняет смысл пассажа; в этом случае, очевидно, должно иметься в виду различие между выражением согласие и несогласие (см. [1, с. 316, 317]). В госяньском списке *Лао-цзы* Б он написан без ключа, 訶 [2, с. 7 и 118].

<sup>12</sup> С этими двумя, как и с многими другими главами *Хань Фэй-цзы*, связан ряд проблем с датировкой; подробнее анализ этих глав см. [17].

<sup>13</sup> Говоря о традиции Хуан-Лао, учёные в первую очередь имеют в виду шёлковые манускрипты найденные в Мавандуе в 1973 г. Тексты опубликованы в сборнике *Мавандуй Хань му боиу*, т. 1 (см. [4]). Относительно существования традиции Хуан-Лао в более ранний период существуют разногласия; подробнее о комплексе проблем, связанных с этими манускриптами и философией Хуан-Лао, см. [7; 15; 22].

<sup>14</sup> Традиционный текст *Вэнь-цзы* долгое время считался подделкой, относящейся, возможно, к III в. н.э. Находки фрагментов текста в Бадзяолане 八角朗 в 1973 г., датированных не позже середины I в. до н.э., показали, что по крайней мере какие-то части текста существовали в период Западной Хань; подробнее, см. [11].

<sup>15</sup> Отметим и некоторые странности при формулировании данного тезиса автором эссе. Так, он пишет: «Авторство „Дао-дэ цзин“ („Книга о дао и дэ“) традиционно приписывают Лао-цзы (Ли Эру), однако, согласно современной точке зрения, хронологически первым текстом был не „Дао-дэ цзин“, а „Чжуан-цзы“, а автором не мог быть Лао-цзы (если он вообще историческая личность). Господствующая в синологии точка зрения определяет время создания текста „Дао-дэ цзин“ IV в. до н.э.» (с. 119). Если упомянутые в цитате «современная» и «господствующая» точки зрения относятся к одному и тому же, то из процитированного пассажа следует, что *Чжуан-цзы* был написан до IV в. до н.э.; учитывая же традиционные даты жизни Чжуан-цзы (369–286 до н.э.), данный вывод вызывает недоумение.

<sup>16</sup> Подробнее, см. [19].

<sup>17</sup> О различных точках зрения по данному вопросу, см. [9; 10; 13].

<sup>18</sup> Список А, см. [2, с. 3–6 и 111–113]; список Б, см. [2, с. 7–8 и 118]; список В, см. [2, с. 9–10 и 121].

<sup>19</sup> Впрочем, и тут не всё гладко с логикой изложения. Этому утверждению непосредственно предшествует цитата *Лао-цзы* 48, в переводе В.В. Малявина звучащая так: «Посвящать себя учению – значит каждый день приобретать. Посвящать себя Пути – значит каждый день терять, потерей и ещё потерей –

так дойдёшь до недеяния. Ничего не будешь делать – и всё будет делаться» (с. 124). Непонятно, каким «таким образом» последняя фраза цитаты («Ничего не будешь делать – и всё будет делаться») подкрепляет верный тезис автора «это не бездельник, но тот, кто осуществляет не-деяние». Ответ был бы очевиден, если бы автор хотя бы привёл оригинальный текст «Лао-цзы» 48 (у вэй эр у бу вэй 無為而無不為, буквально «в (состоянии) недеяния ничто не будет несделанным» [1, с. 54]), но автор вновь попадает в ловушку художественного таланта переводчика.

### Литература

1. Бошу «Лао-цзы» цзяочжу (Сравнительный комментарий к шёлковым манускриптам «Лао-цзы» / Сост. Гао Мин. Пекин, 1998.
2. Годянь Чу му чжу цзянь (Бамбуковые планки из чуской могилы в Годяне) / Ред. Цзинмэнь ши боугуань (Музей города Цзинмэнь). Пекин, 1998.
3. «Лунь юй» цзи ши (Собрание объяснений к «Лунь юй» / Сост. Чэнь Шу-дэ; прим. Чэнь Цзюнь-ин, Цзян Цзянь-юань. Пекин, 1997.
4. Мавандуй Хань му бошу (Шёлковые манускрипты из ханьской могилы в Мавандуе) / Ред. Мавандуй Хань му бошу чжэнли сяоцзу (Рабочая группа по упорядочиванию шёлковых манускриптов из ханьской могилы в Мавандуе). Т. 1. Пекин, 1980.
5. *Лао-цзы*. Дао-дэ Цзин: Книга о Пути жизни / Пер. В.В. Малявина. М., 2010.
6. *Торчинов, Е.А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998.
7. *Csikszentmihalyi, M.* Emulating the Yellow Emperor: The Theory and Practice of HuangLao, 180–141 B.C.E. PhD dissertation. Stanford, 1994.
8. *Csikszentmihalyi, M. and Nylan, M.* Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China // *T'oung Pao* 89.1–3, 2003. P. 59–99.
9. *Graham, A.C.* How Much of Chuang Tzu did Chuang Tzu Write? // *Rosemont, H.Jr. and Schwartz, B.I.* (eds.). *Journal of the American Academy of Religion: Thematic Issue* 47, 1979. P. 459–502.
10. *Klein, E.* Were there 'Inner Chapters' in the Warring States? A New Examination of Evidence about the *Zhuangzi* // *T'oung Pao* 96, 2011. P. 299–369.
11. *Le Blanc, C.* *Le Wen zi à la lumière de l'histoire et de l'archéologie*. Montréal, 2000.
12. *Lewis, M. E.* *Writing and Authority in Early China*. Albany, 1999.
13. *Liu Xiaogan.* *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Ann Arbor, 1994.
14. *Nylan, M.* A Problematic Model: the Han 'Orthodox Synthesis', Then and Now // *Chow, Kai-wing, On-cho Ng, and Henderson J.B.* (eds.). *Imaging Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts and Hermeneutics*. Albany, 1999. P. 17–56.
15. *Peerenboom, R.P.* *Law and Morality in Ancient China: the Silk Manuscripts of Huang-Lao*. Albany, 1993.
16. *Pines, Y.* *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Period*. Honolulu, 2009.

17. *Queen, S.A.* Han Feizi and the Old Master: A Comparative Analysis and Translation of Han Feizi Chapter 20, 'Jie Lao,' and Chapter 21, 'Yu Lao' // *Goldin P.R.* (ed.). *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London, 2013. P. 197–256.
18. *Schwartz, B.I.* *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass., 1985.
19. *Shaughnessy, E.L.* The Guodian Manuscripts and Their Place in Twentieth century Historiography on the *Laozi* // *Harvard Journal of Asiatic Studies* 65.2, 2005. P. 417–457.
20. *Slingerland, E.G.* *Effortless action: Wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in early China*. Oxford, New York, 2003.
21. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* / *Loewe, M.* and *Shaughnessy, E.L.* (eds.). Cambridge, 1999.
22. *Yates, R.D.S.* *Five Lost Classics: Tao, Huang-Lao, and Yin-Yang in Han China*. New York, 1997.