

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

*А.И. Кобзев**

Зазеркалье отечественной китаистики, или Спрут с глинозёма, будды-грибы и козлиная песнь

На зеркало неча пенять, коли рожа крива.
Н.В. Гоголь. Ревизор

«Без лжи не совершить великих поступков», —
утверждение, вложенное в уста Конфуция.
Московский Конфуций

АННОТАЦИЯ: Продолжая общий обзор тяжёлой ситуации в отечественной китаистике, автор рассматривает её социальную роль и академическое развитие, а также наиболее крупный современный проект: 10-томную «Историю Китая». Подробно разбирается творчество создателя 2-го тома «Истории Китая» Л.С. Переломова, взявшего на себя специфическую роль Московского Конфуция и сложно взаимосвязанного как с другим апологетом конфуцианства В.А. Рубиным, так и с его разоблачителем Ян Хин-шунем. Показаны ошибки В.В. Малявина и А.А. Маслова. Уточнены значения названия «Лунь-юй», прозвища Конфуция Чжун-ни и его сравнения с колоколом, а также данные о его рождении и переводы некоторых ключевых терминов конфуцианства.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Синология, китаистика, «История Китая», Л.С. Переломов, В.В. Малявин, А.А. Маслов, Ян Хин-шун, В.А. Рубин, Конфуций, Чжун-ни, Мэн-цзы, Чжу Си, «Лунь-юй», «Дао-дэ цзин», «Шан-цзюнь шу».

* Д. филос. н., проф., зав. Отделом Китая ИВ РАН, декан ф-та гуманитарных наук и зав. кафедрой культурологии МФТИ (ГУ), руководитель УНЦ «Философия Востока» РГГУ. E-mail: ivran_china@mail.ru

В ч. 2 т. XLIV «Общества и государства в Китае» (М., 2014), в обширном разделе «Эпохи Чжаньго, Цинь и Хань в „Истории Китая“: обсуждение и рецензии» (более 150 с., т.е. ок. 10 а.л.), посвящённом обсуждению 2-го тома 10-томной «Истории Китая» (М., 2013), я опубликовал большую статью «„История Китая“ как зеркало российской китаистики» (с. 462–517), в которой не только выступил вместе с рядом известных специалистов из России и из-за рубежа с нелицеприятной критикой указанного издания, но и в соответствии с заглавием высказал горькие наблюдения о ситуации у нас с этой наукой в целом. Удивительным, если не сказать мистическим, образом практически одновременно в журнале «Коммерсантъ-Власть» (20.10.2014, № 41, с. 18–24) появилась столь же критическая статья молодого синоведа А.Т. Габуева «Государство ушло из китаистики». У меня речь шла о катастрофических явлениях в классических направлениях синологии, а у него — о том же в её актуальных аспектах, о чём, впрочем, мне также доводилось выступать и в академических публикациях, и в прессе¹.

Когда такое количество уже нескрываемых симптомов налицо и представительный консилиум говорит, что боржоми пить поздно, казалось бы, следуя инстинкту самосохранения, ради собственного спасения должна была прозвучать если не оздоровительная самокритика, то хотя бы адекватная самооценка от бракоделов, которые, по справедливой характеристике одного из компетентных участников обсуждения, «сами вкладывают оружие в руки наших недругов», получающих возможность только в результате анализа одного из томов «Истории Китая» «открытым текстом обвинить всё российское китаеведение в отсталости, маразме, беспомощности и банальной недобросовестности, по сути, поставить вопрос об осмысленности

¹ См., например: *Кобзев А.И.* «Столкновение цивилизаций» и «диалог культур» // В потоке научного творчества. К 80-летию В.С. Мясникова. М., 2011, с. 5–15; *он же.* «Москва — Пекин»: забытая песня или будущий гимн // Природа и общество: общее и особенное. Серия «Социально-естественная история». Вып. XXXV. М., 2011, с. 128–132; *он же.* Синология как универсальная наука и Русский Китай, Ордусь или Желтороссия; Письмо Президенту РФ Д.А. Медведеву // В поисках «китайского чуда»: Сб. статей, посвящённый 80-летию Ю.В. Чудодеева. М., 2011, с. 20–34; «Воспоминанья длинный список...». Концептуальное интервью юбиляра // В пути за Китайскую стену. К 60-летию А.И. Кобзева. М., 2014, с. 90–92; Любить дракона // Российская газета. 29.06.2011. № 138 (5514), с. 11; Великий китайский путь // Литературная газета. 31.08.2011. № 34 (6335), с. 9; Китайская грамота // Итоги. М., 2013. № 14 (878; 8 апреля), с. 34, 36.

государственной поддержки подобной „науки“»². И это отнюдь не перестраховочные опасения, а реакция на суровую реальность, поскольку, например, свой тезис об уходе государства из китаистики А.Т. Габуев подтверждает словами ещё одного известного синоведа — А.В. Лукина о том, что в результате такого ухода в ней «остались пенсионеры, дебилы и сумасшедшие»³.

Будучи непосредственным свидетелем болезненного процесса и прекрасно понимая его потенциально катастрофический характер, я всеми силами старался донести до общественного мнения и директивных инстанций скорейшую необходимость принятия радикальных мер в государственном масштабе, поскольку российская синология — особая государственная наука. С этим заявлением я, в частности, в 2011 г. выступил в Кремле на вручении Государственной премии⁴, детализируя его в целой программе конкретных предложений, включавших также «издание подробной „Истории Китая“, возможно, посредством дополнения и русификации 15-томной „Кембриджской истории Китая“ (1986–)»⁵. Данные предложения были на самом высоком уровне одобрены морально и в некоторой части поддержаны материально⁶. Но этого явно недостаточно для повышения или даже сохранения должного уровня и адекватного реагирования на современные глобальные вызовы.

В такой ситуации опасного снижения количественных параметров отечественной синологии, напоминающего сжатие шагреновой кожи, особое значение приобретает поддержание качества производимой продукции. Самым естественным и эффективным инструментом для этого является беспристрастное рецензирование, или, по выражению раскритикованных классиков прошлого, «критическая критика». Однако всё обстоит наоборот, совершенно очевидно снижение уровня критичности во всех формах научного контроля. В силу либерализации доступа к печатному станку количество псевдонаучных, халтурных и нечистоплотных публикаций резко возросло, а

² *Дмитриев С.В.* Размышления о 2-м томе «Истории Китая» // *Общество и государство в Китае*. Т. XLIV, ч. 2, с. 575.

³ *Габуев А.Т.* Указ. соч., с. 19.

⁴ *Кобзев А.И.* Синология как универсальная наука и Русский Китай, Ордуь или Желтороссия, с. 20.

⁵ *Кобзев А.И.* «Столкновение цивилизаций» и «диалог культур», с. 14.

⁶ Подробно см.: *Кобзев А.И.* От составителя // *Архив российской китаистики*. Т. I. М., 2013, с. 3, 4.

число разоблачающих их рецензий упало до минимума, граничащего с отсутствием⁷.

Поэтому большое, серьёзное и неформальное обсуждение столь крупного и значимого проекта, как 10-томная «История Китая», следует рассматривать только в качестве защитной меры и стимулятора роста. На 154 страницах 13 компетентных специалистов — представители нескольких главных центров русскоязычной синологии и всех её ныне действующих поколений — выявили массу совершенно конкретных ошибок и недостатков 2-го тома. Однако вместо благодарности за внимательное прочтение и научную помощь, а, возможно, каких-то возражений и разумной дискуссии составитель и ответственный редактор Л.С. Переломов (Цзи Ляо-ла, Цзи/Ки Лера, Бэйлеломофу, Л.С. Пререломов) распространил в Интернете непристойный пасквиль под названием «Зияющие высоты нравственного падения», где в привычной для недоброй памяти прошлых лет доносительской манере стал шить автору этих строк политику (бандеровщину) и аморалку (безнравственность). В безрассудном озлоблении он даже договорился до зоологически простодушного признания в том, что чтение его произведений может сделать читателя «козлом». Поистине бог лишает разума того, кого хочет наказать, а наказывать нашего козлотворца есть за что. Только при этом с горечью вспоминается, что «козлиная песнь» — «трагедия» (τραγῳδία: от τράγος — «козёл» и ῥδή — «песнь»).

Подобная реакция резко контрастировала с тем, как первоначально на эту же критику откликнулся С.Л. Тихвинский, главный редактор всего 10-томника и самое заинтересованное в нём лицо. В опубликованном отчёте об обсуждении т. 2 «Истории Китая» в Отделе Китая ИВ РАН 04.07.2014⁸ отражено моё сообщение о переговорах с ним по данной проблеме, о предварительной передаче ему

⁷ Приведу эти редкие примеры: *Кобзев А.И.* Китайская логика и русская кабалистика // Восток. 2000, № 5; *он же.* Логомахия вместо логики, или Сеансы жёлтой магии с полным разоблачением // Архив российской китаистики. Т. 2. М., 2013; *Орлова Н.А.* Страсти по символу // В пути за Китайскую стену. М., 2014; *Ульянов Ю.М., Тertiцкий К.М., Филонов С.В.* Рец. на: *А.А. Маслов.* История китайской цивилизации. М., 2000; *А.А. Маслов.* Китай: Колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М., 2003; *А.А. Маслов.* Китай: Укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М., 2003 // Восток. 2006, № 2, с. 196–203.

⁸ Выписка из протокола заседания Отдела Китая, посвящённого обсуждению т. 2 «Истории Китая» // Общество и государство в Китае». Т. XLIV, ч. 2, с. 605–615.

моей рецензии и о его спокойном отзыве с признанием всех недостатков и призывом сделать лучше. Это выглядело вполне соответствующим его отношению к нелюбимой критике и в прошлом, когда от него как высокопоставленного сотрудника спецслужб можно было ожидать более чем горячего отклика.

К примеру, Г.В. Мелихов описал схожую ситуацию: «В своё время мы работали в одном отделе. Тихвинский тогда „вёл“ большой проект по новой истории Китая. И я никогда не забуду такого эпизода: идёт заседание рабочей группы. Молодые кандидаты критикуют Тихвинского, как говорится, „и в хвост, и в гриву“. И вот человек, тогда уже доктор наук, такой большой учёный, сидит — красное лицо, красная шея — сидит и пишет, пишет, записывает все замечания. Вот как вёл себя Тихвинский! Для меня это ШКОЛА! Ошибок много было найдено в процессе обсуждения в этой книге по новой истории Китая! Поначалу она была сырой, и наши „молодые волки“ в отделе грызли её со всех сторон. А вышла она (Новая история Китая. М., 1972. — А.К.), конечно, уже хорошей»⁹.

Увы, Л.С. Переломов не прошёл эту школу своего главного редактора, не провёл никакого серьёзного обсуждения рукописи и, естественно, не сумев превратить сырой материал с множеством ошибок в хорошую книгу, стал пенять на поднесённое ему «зеркало». Разбирать всю нагромождённую им в ответ на справедливую критику смесь глупости и лжи нет никакого смысла, поскольку она и так саморазоблачительна. Достаточно одного примера. Он утверждает, что якобы мне (без указания: кем конкретно) «было отказано в участии в авторском коллективе 4-го тома „Духовной культуры“». Любое заинтересованное лицо может заглянуть на титул, контртитул и в Список авторов (с. 933) этого издания, чтобы убедиться, что я являюсь его редактором и автором, а вдобавок и заместителем главного редактора¹⁰. Как я мог самому себе «отказать в участии» — загадка из разряда тех суждений Л.С. Переломова, которые мне пришлось с научной толерантностью назвать «тотальной противоречивостью»¹¹ и которые по существу являются просто грубой ложью. Подобное заявление ничем

⁹ Цит. по: Российское китаеведение — устная история. Сборник интервью с ведущими российскими китаеоведами XX–XXI вв. / Ред. В.Ц. Головачёв. Т. 1. М., 2014, с. 319–320.

¹⁰ Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 4: Историческая мысль, политическая и правовая культура. М., 2009.

¹¹ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики // Общество и государство в Китае. Т. XLIV, ч. 2, с. 487.

не лучше утверждения городничего о том, что унтер-офицерская вдова сама себя высекла, а прочие и того хуже.

Столь беззастенчивая и легко разоблачаемая ложь на первый взгляд плохо, а при более глубоком рассмотрении совсем неплохо вяжется с образом человека, горделиво присвоившего себе почётное «звание-прозвище» Московский Конфуций, на титуле своей первой книги о главном китайском мыслителе поместившего фамильные иероглифы Кун-цзы рядом со своей фамилией, создав впечатление эквивалентности одного другому¹², а затем и вовсе уверовавшего, что имя Московский Конфуций «не метафора, не аллегория и не символ, а дар судьбы, ставший подлинной природой», и признак «духовного родства с Конфуцием»¹³. Оправданием по-детски обиженного, неумно вспылывшего и в пылу несправедного гнева принявшегося беспардонно лгать Московского Конфуция как будто можно считать испытанные им негативные эмоции, с которыми он по слабости душевной не совладал. Однако с этим не согласуется другой пример столь же бесконтрольной лжи в противоположном, не хулительном, а хвалительном контексте, предполагающем позитивные эмоции. В интервью, данном им в 2012 г. в рамках международного проекта «Российское китаеведение — устная история» и также опубликованном в Интернете, описаны следующие подвиги Московского Конфуция, разоблачающего по радио маоизм, в одиночку «разбирающегося во всех хитросплетениях» «банды четырёх» и добывающего «прописку в Москву через ЦК»:

«За статью „Мао Цзэдун и Конфуций“, которую передавали и по радио, банда четырёх обозвала меня в *Жэньминь жибао* „наёмным писакой и московским Конфуцием“, последнее мне было очень легко. И разбираться во всех этих хитросплетениях приходилось мне практически одному, поэтому я взял к себе Алексея Маслова из МГУ и Сергея Гончарова из ЛГУ. Гончаров очень талантливый парень, он приехал из Новосибирска, и я выбивал ему прописку в Москве через ЦК. Правда, проработал он у меня недолго и, заметив его способности, его у меня забрали Мясников с Галеновичем и кинули на русско-китайские отношения, послали его даже в Америку. Американцам он тоже понравился. Кстати, он интервьюировал Ковалёва, личного представителя Сталина в Китае, через которого и осуществ-

¹² Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993, с. 3.

¹³ Лукьянов А.Е. Два имени — одна судьба // Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.). М., 2009, с. 15, 16.

влялись все наши туда поставки. У него была потрясающая диссертация по взаимоотношению варваров со средневековым Китаем. После этого Сергея заметил директор института (ИДВ РАН) Сладковский, он его перевёл к себе, и он написал диссертацию для дочки директора. Потом Сергея взяли в МИД и послали в Китай, и он стал советником-посланником в Китае у Рогачёва. Через него шли самые важные договорённости. И он должен был получить должность посла, но так как он не работал в ЦК, назначили Разова, который и язык знал плохо и уровень у него был ниже. Сергей был жутко обижен и ушёл в Роснефть, где он возглавляет всю торговлю с этим регионом. И это для России большой плюс. Редкое явление — человек работает на страну».

В ответ на разухабистую саморекламу с восхвалениями С.Н. Гончарова из разряда медвежьих услуг и оскорблениями третьих лиц, граничащими с уголовно преследуемой клеветой, последовало письмо из Пекина от «работающего на страну, очень талантливого парня», ставшего китайским профессором, который в обходительной манере бывшего дипломата показал, что буквально ни один факт в этой развесистой клюкве не соответствует действительности: «1. Л.С. Переломов здорово помог мне с устройством на работу в ИДВ. Пропуску же в Москве я получил потому, что туда на работу в Институт стекла перевёлся мой тесть — выдающийся специалист по прикладной математике П.П. Чулков. 2. Как будет сказано ниже, я был „переброшен“ на изучение советско-китайских отношений по инициативе директора ИДВ М.Л. Титаренко, который мне убедительно доказал, что сейчас это — самая практически полезная и интересная тема. В.С. Мясников был моим уважаемым и любимым начальником отдела, а Ю.М. Галенович — заместителем директора, который курировал наш отдел. 3. Т.М. Котова, которая была моим первым начальником в ИДВ и которой я очень многим обязан в человеческом и профессиональном плане, написала свою докторскую диссертацию, посвящённую зарубежным китайцам, полностью самостоятельно, без какого-либо моего участия (мы, конечно, в секторе много обсуждали различные вопросы, которые описывались в этой работе, но это — нормальная часть жизни исследовательского учреждения). 4. Насколько мне известно, никто меня не планировал назначать послом в КНР и предложений я таких не получал. 5. В Роснефть я перешёл работать по собственному желанию, после того, как получил предложение сначала от первого вице-президента этой компании Н.А. Борисенко, а затем — от президента компании С.М. Богданчикова. Затем С.М. Богданчиков согласовал мой переход с министром иностранных дел С.В. Лавровым».

Учтя противоречащую фактам тягу Л.С. Переломова представить его своим в доску парнем и своим кадром, С.Н. Гончаров позднее специально указал на подразделение ИДВ, в котором он начал работать и у которого был совсем другой руководитель, облыжно обвинённый Л.С. Переломовым в плагиате: «В конце концов я после завершения аспирантуры ЛГУ поступил на работу в ИДВ, правда, не в отдел Л.С. Переломова, а в сектор, которым руководила Т.М. Котова и который занимался политикой КНР в отношении зарубежных китайцев»¹⁴.

В отличие от настоящего учёного С.Н. Гончарова, не попавшегося в сети Л.С. Переломова, его действительный, а не мнимый протёже А.А. Маслов вполне проникся духом своего разбитного патрона, в частности, весьма вольно использовал его перевод *Лунь-юя* в своей книге о «максимально приземлённом и практичном» маге, медиуме и шамане «Тайный код Конфуция. Что пытался передать Великий Учитель?», англоязычная аннотация к которой гласит буквально следующее: «Новый бестселлер профессора Алексея Маслов (sic! – А.К.) приоткрывает завесу тайны над одной из загадок мистической истории Древнего Китая». В ней, гонясь за «лучшей продажностью», он умудрился неправильно воспроизвести и перевести имя Великого Учителя: Цюй, якобы означающее «округлый холм с небольшой ложбинкой посередине» (вместо Цю — «холм»); придумать, что именно с такой формой головы Конфуций «предстает на многих более поздних канонических изображениях»; переделать характеристику союза его родителей *e-xэ* 野合 («Ши-цзи» — «Исторические записки», гл. 47; см. ниже) в *се цзяо* («странную или развратную связь»), видимо, воспользовавшись не оригиналом, а пересказом творения Сыма Цяня; признать главного последователя Конфуция Мэн-цзы рождённым ок. 372 г. до н.э. и одновременно датировать его жизнедеятельность III в. до н.э. и т.п.¹⁵.

В устных выступлениях от него можно услышать и не такое. Его завиральные фантазии, озвученные в радиобеседе «Буддизм и мы» на радио «Свобода», где он, подражая Герострату, лишил этического статуса буддизм, а заодно и монахов целибата, своевременно получили отповедь А.А. Терентьева в открытом письме

¹⁴ Гончаров С.Н. «Диалог Мао Цзэдуна со Сталиным»: история одного интервью через призму одной жизни // Общество и государство в Китае». М., 2013. Т. XLIII, ч. 2, с. 332.

¹⁵ Маслов А.А. Тайный код Конфуция. Что пытался передать Великий Учитель? Ростов н/Д, 2005, с. 16, 21, 23, 34, 35.

ведущему передачи писателю В. Ерофееву (сайт «Сохраним Тибет!», 9.9.2007). В совсем недавней передаче уже не «вражеского голоса», а всероссийского телеканала «Культура» «Правила жизни», приуроченной к празднованию китайского нового года (*чунь-цзе*) и дважды вышедшей в эфир (18 и 19.02.2015), А.А. Маслов назвал серебряный слиток ямб (*юань-бао*) «мисочкой с деньгами», парных рыб (*шуан-юй* 雙魚) карпами (*ли* 鯉), рыбу символом счастья, поскольку якобы её обозначение *юй* 魚 звучит так же, как иероглиф «счастье» (хотя в действительности она символизирует изобилие по созвучию с «изобилием» *юй* 餘), благопожелательное перевёртывание иероглифа «счастье» (*фу* 福) пожеланием «возвращения счастья» *фань-фу* (видимо, из-за единого звучания *фань* «перевёртывания» 翻 и «возвращения» 反, хотя имеется в виду не «возвращение», а «приход» в силу омонимичности *дао* — «перевёртывания» 倒 с «приходом» 到) и так далее в духе лихой переломовщины.

Сам же вдохновитель в упомянутом интервью с простотой, которая хуже воровства, сделал удивительное признание в собственной профнепригодности: «выступил на одной тайваньской конференции и, как идиот, сказал, что Чжу Си извратил Конфуция, а конференция была посвящена Чжу Си. За что меня выгнали и с конференции, и с острова». При такой оценке Чжу Си 朱熹 (1130–1200) он рассудку вопреки включил в свою книгу с переводом *Лунь-юя* его комментарии к канону¹⁶. Очень странный поступок — публиковать оригинал переводимого трактата с комментариями его извратителя, о чьём «умышленном искажении изначальной идеи» Конфуция сказано и во Введении к этой книге¹⁷. Видимо, Л.С. Переломов усмотрел в опубликованном китайском тексте особую ценность, вынеся сообщение о нём на титул и сообщив в аннотации, что «впервые в России (и на Западе) воспроизводится факсимильное ксилографическое издание „Лунь юя“ с комментариями выдающегося китайского философа Чжу Си»¹⁸. Уже понятно, что и в этой туманной саморекламе таится дезинформация. В самой книге об исходном ксилографе Чжу Си *Сы-шу чжан-цзюй цзи-чжу* («„Четверокнижие“ [с разбивкой на] статьи и фразы и собранием комментариев») нет никаких сведений, а текст *Лунь-юя* из него скопирован по факсимильному переизданию 1989 г.

¹⁶ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. М., 1998, с. 507–588.

¹⁷ Там же, с. 7.

¹⁸ Там же, с. 4.

в Пекине. Подобное копирование современной копии совершенно бессмысленно, и такое возможно «впервые» только в России и уж наверняка не на Западе. Если бы данный текст был интересен автору с содержательной точки зрения, то следовало воспроизвести его по современному научному изданию¹⁹.

Но знакомство с ним не заметно в книге Л.С. Переломова, для которого комментарий Чжу Си выступает элементом иероглифического декора. Свою неспособность его освоить и тем паче перевести он лукаво приписал и В.М. Алексею: «По мнению патриарха отечественного Китаеведения В.М. Алексея, перевод „Лунь юя“ должен сопровождаться полным переводом комментариев Чжу Си [...] Но это труд, непосильный для одного человека. В.М. Алексею удалось перевести таким методом лишь три главы „Лунь юя“ из двадцати, и эти переводы были опубликованы уже посмертно»²⁰. Получается, что нарушение завета патриарха нормально, поскольку он сам его не выполнил и вообще это «непосильно для одного человека». Подобное хитрованство легко разоблачается одной припиской, сделанной В.М. Алексеевым в 1928 г. на рукописи своего перевода: «Оставлен за невозможностью печатать»²¹. Всё бы он прекрасно перевёл, если бы имел возможность опубликовать при жизни.

Напротив, Л.С. Переломов имеет возможность публиковать свой перевод и неоднократно, но комментариями Чжу Си тайно пренебрегает. К примеру, одно из самых важных и проблемных высказываний Конфуция, единожды в *Лунь-юе* (VII, 16/17) называющее *И(-цзин)* («[Канон] перемен»): «Продлись мои лета, [я бы] пятьдесят [из них] отдал изучению „Перемен“ и смог бы избежать больших отклонений», — в нашем переводе, соответствующем стандартному прочтению (в частности, такими классиками, как В.П. Васильев и Дж. Легг)²², Л.С. Переломов, неточно воспроизведя (добавив лишнее

¹⁹ *Чжу Си*. Сы-шу чжан-цзюй цзи-чжу («Четверокнижие» [с разбивкой на] статьи и фразы и собранием комментариев) // Сер. «Синь-бянь чжу-цзы цзи-чэн» («Заново отредактированный Корпус философской классики»). Кн. 1. Пекин, 1983, с. 41–195.

²⁰ *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юя», с. 7.

²¹ *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. М., 2002, с. 161, примеч. 1.

²² *Кобзев А.И.* Китайская книга книг // *Ю.К. Шуцкий*. Китайская классическая «Книга перемен» / Сост. *А.И. Кобзев*. М., 1997, с. 8; *Беседы и суждения Конфуция* / Сост. *Р.В. Гриценков*; предисл. *Л.С. Переломов*. СПб., 1999,

«бы») и ничем не обосновывая, оценил как «вряд ли могущее считаться адекватным» и вслед за И.И. Семененко²³, но без ссылки на него и вообще без каких-либо других разъяснений (что само по себе неприемлемо) предложил свою версию: «Если бы мне прибавили несколько лет жизни, то я бы имел возможность в пятьдесят лет изучать „Книгу перемен“ и, возможно, избежал бы больших ошибок»²⁴. Попутно заметим, что в оригинале нет слов «жизни», «то я имел бы возможность», «лет» (второе), «книгу», поэтому их надо было поместить в квадратные скобки, а главное при такой трактовке выражение «в пятьдесят лет» противоречит грамматике, точнее, служебному слову *и* 以 — показателю инструментальности в препозиции («посредством...») и цели в постпозиции («чтобы...»), что определяет принципиально иное прочтение в двух вариациях: «пятьдесят лет посредством изучения „Перемен“» и «пятьдесят лет, чтобы изучать „Перемены“», одинаково соответствующих моему переводу.

Но суть в другом. Во-первых, в одной из трёх основных версий текста — луской — нет не только слова «книга», но и самого иероглифа *и* 易 («перемены»), вместо которого стоит омоним *и* 亦 («тоже»), что кардинально меняет весь смысл высказывания и, более того, представления об отношении Конфуция к *И-цзину* и даже о характере этого трактата в его время. Именно такая редакция отражена в авторитетном переводе А. Уэйли (A. Waley, 1889–1966), сделавшего в примечании вывод, что Конфуций не упоминал «Перемены», потому что при нём это была гадательная, а не философская книга²⁵. Совершенно недопустимо, что Л.С. Переломов не сказал об этом ни слова.

Во-вторых, самое поразительное в данном контексте: согласно комментарию Чжу Си, эту фразу Конфуций произнёс почти в 70-летнем возрасте, что совершенно исключает пуант перевода Л.С. Переломова — выражение «в пятьдесят лет». Более того, Чжу Си сослался на вариант текста, в котором вместо бинорма *у-ши* 五十 («пятьдесят») стоит иероглиф *цзу* 卒 («завершить, закончить»), который обуславливает прочтение: «Продлись мои лета, [я бы] завершил изучение „Перемен“ и смог бы избежать больших отклонений», — принятое в

с. 236; Confucian Analects // Legge J. The Chinese Classics. Vol. 1. Oxford, 1893 (reprint: Hong Kong, 1960), p. 200.

²³ Конфуций. Я верю в древность / Сост., пер. И.И. Семененко. М., 1995, с. 87; Беседы и суждения Конфуция / Сост. Р.В. Грищенко, с. 236.

²⁴ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 350.

²⁵ The Analects of Confucius / Tr. by A. Waley. N.Y., 1938, p. 126.

переводе ещё одного классика П.С. Попова (1842–1913)²⁶. Всё это изложено в примечании к переводу Дж. Легга и, разумеется, в самом оригинале Чжу Си, помещённом в книге Л.С. Переломова (с. 534, л. № 108), но им самим не прочтённом и никак не осмыслённом. Это и означает его использование лишь как рекламной и украшательской виньетки.

Великому китайскому философу и филологу Чжу Си вообще не повезло в писаниях Л.С. Переломова, впрочем, как и у другого автора составленного им тома «Истории Китая» (В.В. Малявина), что уже пришлось отметить ранее²⁷. Во 2-м томе его составитель так представил «извращение» Чжу Си: «не забывая и о своих собственных интересах — он лишил Учителя идеи плюрализма»²⁸. Во-первых, по собственному признанию, не только высказываясь «как идиот», но и «весьма слабо разбираясь в философии», даже не зная, что она включает в себя этику, поскольку противопоставил одно другому²⁹, Л.С. Переломов совершенно неуместно, видимо, не понимая точного смысла, применил к Конфуцию термин «плюрализм», равно как и ранее термин «символический», что также уже отмечалось³⁰.

Во-вторых, совершенно нелепа расшифровка «лишения идеи плюрализма»: «У Чжу Си был выбор из произведений двух наиболее известных последователей Конфуция — Мэн-цзы и Сюнь-цзы (289–238 гг. до н.э.)»³¹. Зачем Чжу Си, явно не страдавшему идиотизмом, а, напротив, обладавшему недюжинным умом, выбирать между превозносимым им Мэн-цзы и порицаемым Сюнь-цзы, если результат выбора заранее предрешён и сделан задолго до него основоположниками этой линии в неоконфуцианстве — Хань Юем (768–824) и Чэн И (1033–1107)³²? Об отрицательном и даже враждебном

²⁶ *Конфуций. Суждения и беседы* / Пер. П.С. Попова. СПб., 2004, с. 58.

²⁷ *Кобзев А.И.* «История Китая» как зеркало российской китаистики, с. 503–504.

²⁸ История Китая с древнейших времён до начала XXI века. Т. II, с. 92.

²⁹ *Переломов Л.С.* Сюнь-цзы в политической культуре Китая // *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа. М., 2005, с. 342.

³⁰ *Кобзев А.И.* «История Китая» как зеркало российской китаистики, с. 487.

³¹ История Китая с древнейших времён до начала XXI века. Т. II, с. 91.

³² См.: *Кобзев А.И.* Сюнь-цзы // *Духовная культура Китая. Т. 1: Философия.* М., 2006, с. 417; *он же.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указатель.

отношении Чжу Си к Сюнь-цзы писал ведущий отечественный исследователь последнего В.Ф. Феоктистов (1930–2005)³³. В послесловии к его посмертно изданной книге Л.С. Переломов как будто согласился с этой общепризнанной точкой зрения, указав на «трагическую (и даже роковую!) роль, которую сыграл в политической и общекультурной судьбе наследия Сюнь-цзы неоконфуцианец Чжу Си»³⁴. Более того, его комментаторская деятельность, направленная на восстановление подлинного конфуцианства, якобы, напротив, «существенно изменила дух национальной политической культуры. В тексте „Да сюэ“ он заменил понятие *цинъ минь* („породнение с народом“) на выражение *синь минь* („обновление народа“). [...] при этом он разрушил главную идею Конфуция о единстве интересов власти и народа [...] Более существенному переосмыслению подверглось понятие *хэ*. В Древнем Китае *хэ* („достижение единства через разномыслие“) выступало в качестве кода национальной политической культуры. [...] Чжу Си трансформировал *хэ* в *хэ се* — „гармонию“, лишив тем самым национальную политическую идеологию плюрализма. Начиная с XII столетия *хэ* понимается исключительно как гармония»³⁵. Читая подобное, вспоминаешь: «Остапа понесло». Остаётся только гадать, зачем человек, осознающий своё непонимание философии, столь самонадеянно взялся за толкование сложных философских произведений.

Обратиться к этому легкомысленному тексту вынудило то, что он хоть как-то объясняет маловразумительный пассаж о плюрализме в т. 2 «Истории Китая», где вне связи с ним присутствует и экстравагантная авторская трактовка термина *хэ* 和 (см., например, с. 44). Не углубляясь в него, отметим лишь то, что лежит на поверхности. Свою гипотезу Л.С. Переломов озвучил на злополучной тайваньской конференции 1992 г., опубликовал в монографии 1993 г.³⁶, а затем повторил, где только мог, «пытаясь внедрить новое прочтение» и

³³ Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. М., 1976, с. 172; *он же*. Философские трактаты Сюнь-цзы, с. 342.

³⁴ Переломов Л.С. Сюнь-цзы в политической культуре Китая, с. 342.

³⁵ Там же, с. 346.

³⁶ Perelomov L. How Confucius Himself Understood Principle «He», and whether Chu His Succeeded in Conveying its Initial Meaning // Го-цзи Чжу-цзы сюэ хуй-и лунь-вэнь цзи (Сборник материалов международной конференции по изучению Чжу Си). Тайбэй, 1993; Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба, с. 195–199.

«своё толкование», которое никем не было признано, кроме одного А.С. Мартынова (1933–2013)³⁷. Однако в подтверждение этого «признания» приведены цитаты из его работы 1994 г., каковая не значится в «Источниках и литературе»³⁸. Но даже если это не фантазия слишком увлечённого самоутверждением автора, а всего лишь его небрежность, из приведённых слов неожиданно явствует, что А.С. Мартынов отнюдь не отказался от трактовки хэ как «гармонии», хотя именно этот отказ составляет суть новации Л.С. Переломова. В своём собственном переводе «Лунь-юя» А.С. Мартынов вслед за акад. В.П. Васильевым (1818–1900), И.И. Семеновым, А.Е. Лукьяновым³⁹ неизменно передавал хэ словом «гармония», включая то ключевое место (XIII, 23), в примечании к которому дана столь противоречивая ссылка на него⁴⁰.

В ещё более неудобное положение Л.С. Переломов поставил А.С. Мартынова заявлением, будто тот «открыл и ввёл в отечественное конфуциеведение» Су Ши 蘇軾 (Су Дун-по, 1036/1037–1101)⁴¹, о ком на самом деле задолго до его первых работ о нём (1982, 1983) писали и кого переводили А.И. Иванов (1878–1937), В.М. Алексеев (1881–1951), Ю.К. Шуцкий (1897–1938), Р.М. Мамаева (1900–1982), М.И. Басманов (1918–2006), Л.Е. Черкасский (1925–2003), И.С. Голубев (1930–2000), В.Ф. Сорокин и др., а заслуга А.С. Мартынова совсем в другом — в освещении буддийских тем у китайского литератора и сановника, взявшего псевдоним Упасака (буддист-мирянин) с Восточного склона (Дун-по цзюй-ши 東坡居士).

Не остановленный позором на Тайване и вдохновлённый двусмысленной поддержкой из Питера, Л.С. Переломов в т. 2 «Истории Китая» уже подал своё творение в качестве несомненной истины (с. 44, 45), хотя перевод иероглифа хэ словосочетаниями «достижение единства через разномыслие» или «стремление к единству через разномыслие» — результат не научного открытия и даже не обоснованной гипотезы, а банальной неграмотности: из этих наборов слов смыслу хэ соответствует только «единство». Само собой разумеется, что, если в упомянутом афоризме Конфуция (*Лунь-юй*, XIII, 23) противопоставлены друг другу два вида единства — хэ 和 и тун 同, их следует терминологически различать, например, как «согласие» и

³⁷ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 150–152, 396–398, примеч. 1.

³⁸ Там же, с. 398, примеч. 1.

³⁹ Конфуций. Беседы и суждения, с. 33, 479.

⁴⁰ Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». Т. 2. СПб., 2001, с. 303.

⁴¹ Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 463.

«партиозность» у В.П. Васильева или «гармонию» и «идентичность» у А.С. Мартынова. Но отсюда вовсе не вытекает отсебятина Л.С. Переломова, выдаваемая за перевод: «стремление к единству через разномыслие» и «стремление к единству через послушание». К тому же два варианта одной и той же идеи единства неграмотно названы «полярными идеями» (там же, с. 30).

Поскольку производитель этой самодеятельности совершенно нечувствителен к противоречиям с самим собой, все домысленные и прибавленные им слова опровергаются приведёнными им же цитатами из древней классики (там же, с. 28–30). В диалоге из *Цзо-чжуани* («Предание Цзо», Чжао-гун, 20 г.) и *Го-юя* («Государственные речи», глава *Чжэн-юй* «Речи Чжэн») различие *хэ* и *тун* продемонстрировано на примере гармоничного или дисгармоничного соотношения гастрономических компонентов и музыкальных звуков, которым только в порыве безумного панпсихизма можно приписать разномыслие и послушание. Совершенно правильно В.С. Таскин (1917–1995) перевёл их в *Го-юе* как «гармонию» и «единообразие»⁴². Ссылки на эти источники Л.С. Переломов почерпнул из комментария к переводу *Лунь-юя* на современный китайский язык Ян Бо-цзюнем 楊伯峻 (1909–1992)⁴³, которого признал своим теоретическим предшественником. Однако сам Ян Бо-цзюнь вряд ли бы это одобрил, поскольку перевёл *хэ* как «согласие», «соответствие» или «гармонию» *хэ-се*⁴⁴, т.е. именно тем термином, на который так ополчился Л.С. Переломов, с одной стороны, сам оскорбившийся переведя его как «присоединение» к пению (VII, 32), а с другой — объявивший «инициатором трактовки *хэ* как „гармонии“» Чжу Си со ссылкой на комментарий к *Лунь-юю*, в котором термин *хэ-се* отсутствует⁴⁵.

Вообще же подобные заявления («Чжу Си трансформировал *хэ* в *хэ се* — „гармонию“») — просто неграмотная чушь, ибо *хэ-се* 和諧 не более чем идеологически нейтральный перевод на современный язык (или его биномальный прототип) иероглифа *хэ*, который в древнейших словарях и комментариях, написанных за много веков до Чжу Си, определялся разными синонимами «гармонии», в том числе обоими знаками *се* — 諧 (*Гуан-я*, «Расширенное [Приближение к] классике», III в.) и 協 (комментарий Гао Ю к *Хуайнань-цзы*,

⁴² Го юй (Речи царств) / Пер. В.С. Таскина. М., 1987, с. 240–241.

⁴³ Ян Бо-цзюнь. *Лунь-юй и-чжу* («Лунь-юй» с переводом и комментариями). Пекин, 1958, с. 149.

⁴⁴ Там же, с. 257.

⁴⁵ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 353, 398, примеч. 1.

II–III в.), *тяо* 調 (Эр-я, «Приближение к классике», III–II в. до н.э.), *сян-ин* 相應 (*Шо-вэнь цзе-цзы*, «Изыяснение знаков и анализ иероглифов», 100 г.). И это вполне естественно, поскольку этимологически он восходит к изображению флейты.

Объявление же термина *хэ* «кодом политической культуры древнего Китая» на основе всего лишь личного опыта и более ничего⁴⁶ означает только высосанность из пальца. Кроме того, этому выпренному словосочетанию не дано никакого определения, и что под ним подразумевается — бог весть.

Нелепо приписывание Чжу Си «разрушения главной идеи Конфуция о единстве интересов власти и народа» посредством трактовки *цин-минь* 親民 как *синь-минь* 新民. Это текстологическое исправление принадлежит Чэн И, а не Чжу Си, о чём тот написал в самом начале своего комментария к *Да-сюэ*⁴⁷, и было обусловлено совсем другими теоретическими соображениями, основанными на представлениях об экстрасубъективном характере «высветления светлой благодати» (*мин мин-дэ*), которое, по их мнению, полноценно лишь тогда, когда выходит за пределы одной личности и распространяется на других людей, т.е. «обновляет народ».

Употребление Л.С. Переломовым пустозвонных фраз вроде «кода политической культуры» или «традиционной матрицы преемственности» — оборотная сторона уже отмеченного небрежения русским языком. Чего стоит, например, пассаж из аннотации его главной книги о Конфуции, многократно повторявшейся в последующих публикациях: «Исследование позволяет понять одну из главных причин экономического спрута (так! — А.К.) стран конфуцианского культурного региона, составляющих ядро АТР, которому суждено серьёзно влиять на судьбы мира в XXI в.»⁴⁸. В издании, подготовленном на деньги тайваньского фонда, даже на титульной странице легко путаются слова «спурт» и «спрут», поскольку весь его пафос не в строго научном изучении жизни и духовного наследия Конфуция, а в политизированном анализе современного использования конфуцианства в КНР и сопредельных странах. И в этом калейдоскопе случайных имён, напоминающем генератор случайных чисел, всё так же небрежно, к примеру, Лев Копелев превращён во Льва Копылева⁴⁹. Отсюда же начал бить фонтан притянутых к Конфуцию за уши современных персонажей,

⁴⁶ Там же, с. 398, примеч. 1.

⁴⁷ Чжу Си. Сы-шу чжан-цзюй цзи-чжу, с. 3.

⁴⁸ Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993, с. 4.

⁴⁹ Там же, с. 408.

который в дальнейшем достиг небывалого размаха, и в аналогичной книге, появившейся через пять лет благодаря гранту отечественного фонда РГНФ, уже конъюнктурно замелькали не только К. Маркс и Ф. Энгельс, А. Солженицын и А. Мень, но и весь советско-постсоветский бомонд: Ю. Андропов, Ю. Буртин, А. Венгеров, Е. Гайдар, М. Горбачёв, А. Гранберг, Б. Ельцин, А. Долголаптев, А. Косыгин, Ю. Лужков, А. Нуйкин, В. Рыжков, А. Смоляников, В. Цветов, Н. Шмелёв и даже такие экзотические фигуры, как «магистр высшей магии, потомственная ясновидящая» А. Эффи⁵⁰.

В этом сумбуре вместо музыки всё же слышна некая заунывная мелодия. Её исполнитель, «весьма слабо разбирающийся в философии и не ведающий, что этика — одна из её важнейших частей или даже сама философия, как у Спинозы и современных неоконфуцианцев, решил перевернуть знаменитый принцип «метод — аналог предмета» и сделать предмет аналогом своего лукавого метода, а именно лишить конфуцианство философского статуса. Наиболее ярко этот геростратов подвиг отражён опять-таки в Интернете, где на сайте Дом Солнца, в разделе Философия (<http://www.sunhome.ru/philosophy/52279>; обращение 14.12.2014) помещено интервью Л.С. Переломова 2006 г., в котором он утверждает буквально следующее: «Конфуцианство — это не философия. Это морально-этическое, политическое учение. [...] И никакой философии я там не вижу. Только такое моральное учение. Китайские крестьяне — прагматики, они никакой философией не занимались». При чём тут китайские крестьяне — неведомо, как говорится, не пришей кобыле хвост.

Зато китайские крестьяне занимались народной медициной, «областью» которой Л.С. Переломов считает «сферу интимных отношений, где гарантом здоровья и долголетия выступали „пять постоянств“», специфически истолкованные «в древнекитайском трактате „Канон чистой девы“ („Су нью цзин“), получившем широкое распространение не только в Китае, но и в Японии». Представление Л.С. Переломова о «сфере интимных отношений» как «области народной медицины» болезненно по содержанию и алогично по форме, но ещё удивительнее, что банальный и не требующий особых доказательств тезис: «Со временем „пять постоянств“ прочно закрепились в массовом сознании, стали регулятором повседневной жизни китайцев»⁵¹, — он аргументировал экзотической цитатой о «пяти постоян-

⁵⁰ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 281–288, указатель имён.

⁵¹ Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 454.

ствах» (*у-чан* 五常) «нефритового стебля» из перевода «Канона Чистой девы» (*Су-ной цзин* 素女經), опубликованного в книге, где чёрным по белому сказано, что этот элитарный текст почти на тысячелетие был утрачен в Китае, реконструирован после Синьхайской революции в 1914 г. и стал по-настоящему доступен только в конце XX в., а в Японии пребывал в рукописи с 984 по 1854 г.⁵² Поистине без психоанализа тут не разобраться.

Разумеется, если не смыслить в философии и смотреть на неё глазами китайских крестьян, то её и не увидишь. Однако, согласно отцу народов, слеп тот, кто не видит. Л.С. Переломов всё же не столько слеп, сколько прикидывается слепым, подобно Паниковскому, ибо в первых строках энциклопедической статьи «Конфуций» дал ему прямо противоположную характеристику: «Выдающийся китайский философ, основатель конфуцианства»⁵³.

Как специалист по риск-менеджменту А.А. Маслов пошёл дальше своего колеблющегося ментора в «прагматичном» лишении конфуцианства статуса не только философии, но и этического учения, объявив его всего лишь «политической идеей», неморальной и прагматичной⁵⁴.

Эта противоречивость на грани заговаривания, рождённая лёгкостью мысли необыкновенной, привела к тому, что в огромной (около 50 а.л.) книге Л.С. Переломова о Конфуции (1998) никак не отражена его философия, но зато, как в бульварном таблоиде, говорится бог знает о чём с особым интересом ко всякой начальственности: и о «приветствии поражения демократических партий на выборах» бывшим Председателем Совета Федерации РФ А. Долголаптевым (видимо, из-за бывшести не попавшим в указатель имён), и о критике Ю. Лужковым «плохой работы службы ремонта дорог и обмана ею службы контроля правительства Москвы», и о телевизионном выступлении Председателя Судебной палаты по информационным спорам при Президенте РФ А. Венгерова, и об интервью вице-спикера Госдумы РФ В. Рыжкова, и об «успешном завершении операции на сердце Б.Н. Ельцина», и о статье об ипотеке эксперта Госдумы РФ А. Смоляникова, и даже о салоне А. Эффи (также не удостоившейся включения в указатель имён, видимо, в силу сомнительной репутации),

⁵² Китайский эрос / Сост. А.И. Кобзев. М., 1993, с. 26; подробно см.: Духовная культура Китая. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М., 2009, с. 468.

⁵³ Переломов Л.С. Конфуций // Духовная культура Китая. Т. 4, с. 514.

⁵⁴ Маслов А.А. Тайный код Конфуция, с. 16.

где «лечат от многих болезней и жизненных неурядиц (начиная от импотенции, бесплодия, гармонизации семейных отношений и вплоть до угнанных машин, охраны квартир и офисов)»⁵⁵.

В эту книгу входит, как с неприличным преувеличением сказано в аннотации, «первое издание полного научного перевода „Лунь юя“ на русский язык, основанного на критическом анализе предшествующих переводов на европейские, а также современные китайский, корейский и японский языки». Как хорошо известно, первый полный научный перевод *Лунь-юя* на русский язык осуществил выдающийся отечественный китаист П.С. Попов в 1910 г. О высоком качестве осуществлённого им перевода, в соответствии со стандартами классической синологии учитывавшего основные на то время переводы и комментарии, свидетельствуют его регулярно выходящие современные переиздания.⁵⁶ Следовательно, вся новизна перевода Л.С. Переломова — в привлечении новых переводов и комментариев, что, конечно, неплохо, но само по себе вовсе не гарантирует достижения нового качества или даже сохранения прежнего.

В данном случае так и произошло: смею утверждать, что перевод Л.С. Переломова в принципе и в целом не лучше, чем у П.С. Попова, а местами — хуже. Принципиальный недостаток обоих переводов, не позволяющий их считать современными и академическими, — полное отсутствие критики текста. Но если это простительно для работы более чем столетней давности, то для наделённых академическим грифом изданий конца XX — начала XXI в. совершенно недопустимо. Л.С. Переломову даже в голову не пришло использовать такой необходимый научный инструмент, как индекс (конкорданс), хотя к *Лунь-юю* он был издан в Пекине в 1940 и 1986 гг., в Гонконге в 1994, к «Четверокнижию» — в Токио уже в 1921, к «Четверокнижию» с комментариями Чжу Си — в Хиросиме в 1954, а к «Тринадцатиканонию» — в Шанхае в 1934 г. Без обращения к нему унификация терминов практически недостижима, что ярко демонстрирует перевод Л.С. Переломова. Говорить же об использовании электронных баз данных или новонайденных манускриптов, например, старейшей рукописи на бамбуковых планках, вырытой в 1981 г. из могилы 55 г. до н.э. в Динсяни провинции Хубэй, тут вообще не приходится, поскольку всё сделано в архаической манере.

⁵⁵ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 284.

⁵⁶ См. напр.: *Беседы и суждения Конфуция* / Сост. Р.В. Гриценков; предисл. Л.С. Переломов. СПб., 1999; *Конфуций. Суждения и беседы* / Пер. П.С. Попова. СПб., 2004; то же. СПб., 2013 (два издания).

Первые попытки в отечественной литературе сравнить различные тексты *Лунь-юя* предпринял ещё в 1947 г. Я.Б. Радуль-Затуловский (1903–1987). Основываясь на классической работе Такэути Ёсио 武内義雄 (1886–1966)⁵⁷, он «попытался сделать подсчёт лакун, имеющих в каменнописном тексте *Лунь-юя* в сравнении с его текстом у Хэ Яня, на которых останавливается Такэути, и насчитал их в 20 главах бытующего ныне *Лунь-юя* — 131. Количество довольно внушительное»⁵⁸. Хотя в библиографии Л.С. Переломова значится книга Я.Б. Радуль-Затуловского⁵⁹, ничего похожего и на столь простенькую текстологию в ней нет. Как нет даже упоминаний не только о Такэути Ёсио, но и о таких крупнейших комментаторах *Лунь-юя*, как Хэ Янь 何晏 (193–249), Хуан Кань 皇侃 (487–545), Лу Дэмин 陸德明 (556–627), Кун Ин-да 孔穎達 (574–648), Жуань Юань 阮元 (1764–1849) и целом ряде других. Создатели неоконфуцианства и его текстологического канона братья Чэн сведены до одного Чэн Хао 程顥 (1032–1085) без Чэн И 程頤 (1033–1107), хотя в приводимых ссылках Чжу Си на Чэн-цзы по большей части имеется в виду младший, а не старший брат. Не замечена комментаторская деятельность крупнейшего новатора каноноведения Ван Фу-чжи 王夫之 (1619–1692). Единожды, походя, упомянут Лю Бао-нань 劉寶楠 (1791–1855), однако ничего не сказано о создании им самого авторитетного текста *Лунь-юя* — *Лунь-юй чжэн-и* 論語正義 («Правильный смысл „Лунь-юя“»). Из великих текстологов эпохи Цин, доведших традиционную филологию и, в частности, изучение *Лунь-юя* до совершенства, выделен лишь Цуй Дун-би 崔東壁 (1740–1816), но с неточным вторым иероглифом прозвища Дун-би (辟 вместо 壁), а также без указания его имени Цуй Шу 崔述 и главной работы о Конфуции *Као-синь лу* 考信錄 («Записи об исследовании достоверного»). В причисленном Л.С. Переломовым к своим редакторским заслугам т. 4 «Духовной культуры Китая» (с. 727) он, напротив, представлен как Цуй Шу, правда, с искажённой фамилией (催 вместо 崔) и без прозвища, которое почему-то названо местом его рождения — «провинцией Дунби», хотя Дун-би — это зодиакальное созвездие и соответствующий сектор неба, а не земли.

⁵⁷ См.: Такэути Ёсио. Ронго но кэнкю (Исследование «Лунь-юя»). Токио, 1939.

⁵⁸ Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М., Л., 1947, с. 55; см. также с. 54–57 и табл. I–III.

⁵⁹ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 487.

Что касается одного из основоположников конфуцианского канонведения — Чжэн Сюаня 鄭玄 (127–200), то лучше бы он вообще не упоминался. Ссылка на него показывает во всей красе качество работы Л.С. Переломова: «Известный знаток древних текстов Чжэн Сюань (I–II вв. н.э.), комментируя процитированный выше отрывок из „Ли цзи“, привёл в качестве пояснения следующую выдержку из главы „Сясяочжэн“ трактата „Дацзайли“ [сноска: Составлен в начале Ранней Хань (II в. до н.э.)]»⁶⁰. Тут неточно практически всё: 1) Чжэн Сюань не жил в I в., 2) трактат называется иначе — *Да Дай ли* 大戴禮 («„Благопристойность“ Большого/Старшего Дая»), 3) он составлен не во II, а в I в. до н.э., 4) выдержку из *Ся сяо-чжэн* 夏小正 («Календаря [эпохи] Ся») в комментарии (*чжэу* 注) привёл Чжэн Сюань, но *Да Дай ли* как её источник указал не он, а Кун Ин-да в толковании/субкомментарии (*шу* 疏), на который, того не ведая, и сослался Л.С. Переломов⁶¹; Чжэн Сюань же мог цитировать самостоятельное произведение *Ся сяо-чжэн*, поскольку в его комментарии к другой главе *Ли-цзи* (№ 7/9 *Ли-юнь*, «Циркуляция благопристойности»), видимо, оно названо «книгой [эпохи] Ся о четырёх сезонах» (*Ся сы-ши чжи шу*) и в библиографическом разделе *Суй-шу* («Книга [об эпохе] Суй», 621–636 гг.; *Цзин-цзи чжи*, «Трактат о канонах и книгах») значится отдельная книга из одного «свитка»-*цзюаня* *Ся сяо-чжэн*, 5) однотипные названия алогично транскрибированы по-разному — то отдельно, то слитно — и не переведены, что было бы полезно для устранения ошибок в транскрипциях и общего понимания. Поразительно, что столь корявый пассаж Л.С. Переломов опубликовал ещё в книге 1962 г. и после этого, полвека носясь с ним, как с писаной торбой, без исправления явных ошибок вставляет куда ни попадя⁶². Кстати, благодаря этому методу всеохватной утилизации его монографии пухнут как на дрожжах, удваиваясь через каждые двадцать лет. В книге 1962 г. — 12,5 усл. печ. л., 1981 г. — почти вдвое больше: 21, 1998 г. — вчетверо: 48,1, а объём 700-страничной книги 2009 г. не указан, являясь, вероятно, торговым секретом коммерческого издания.

⁶⁰ Там же, с. 18.

⁶¹ Ши-сань-цзин чжу-шу 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с комментариями и толкованиями). Пекин, 1957. Т. 21, с. 685; комментарий Чжэн Сюаня на с. 683.

⁶² *Переломов Л.С.* Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221–202 гг. до н.э.). М., 1962, с. 87; *он же.* Конфуций: жизнь, учение, судьба, с. 12; *он же.* Создание и расцвет империи Цинь // История Китая. Т. II, с. 166.

Настоящим маразмом отдаёт последнее появление пассажа о Чжэн Сюане в злополучном 2-м томе «Истории Китая», где другой автор правильно датировал его жизнь II в. н.э.⁶³, а третий упомянул давшего *Да Дай ли* своё имя Большого/Старшего Дая (Дай Дэ 戴德, I в. до н.э.) и его племянника Малого/Младшего Дая (Дай Шэна 戴聖, I в. до н.э.), правда, назвав их братьями⁶⁴, однако составитель и главный редактор на это не обратил никакого внимания. Как же тут разобраться простым читателям, которым предназначено данное издание?

С подобным методологическим инструментарием оценка Л.С. Переломовым современного изучения *Лунь-юя* выглядит наивной некомпетентностью: «На сегодняшний день в мире сосуществуют два уровня постижения смысла „Лунь юя“. Первый — на Западе — основан на английском переводе Дж. Легга (XIX в.), ставшем классическим и широко растиражированном на всех европейских языках. Второй — на богатейшем наследии китайской комментаторской школы „Лунь юя“, где на протяжении многих столетий подробно анализировался почти каждый иероглиф канона»⁶⁵. Разумеется, исследование и перевод *Лунь-юя* на Западе уже давно ушли далеко вперёд от достигнутого Дж. Леггом, только это неведомо нашему учёному. Разумеется, в Китае, да ещё в Японии с Кореей, существуют несколько разных комментаторских школ *Лунь-юя*, а вовсе не одна, но только результаты большинства из них никак не отражены Л.С. Переломовым, который сознательно предпочёл засорить свою книгу выдержками из появившихся последнее время в Китае, Гонконге и на Тайване коммерческих «двуязычных изданий „Лунь юя“, в которых перевод на современный язык сопровождается переводом на английский» и о невысоком уровне которых, по его собственному признанию, «говорит тот факт, что переводчики не являются специалистами-текстологами»⁶⁶. Наконец, разумеется, ныне в мире есть не «два уровня постижения смысла „Лунь юя“», а много, и Л.С. Переломов находится, увы, на одном из нижних.

При таком подходе к классике неудивительно, что он не озаботился вопросом о правильном переводе самого заглавия *Лунь-юй*, а

⁶³ Крюков М.В. Народная культура // История Китая. Т. II, с. 467.

⁶⁴ Софронов М.В. Язык, письменность, филологическая наука // История Китая. Т. II, с. 545, 546.

⁶⁵ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 6; то же: *он же*. Предисловие // Беседы и суждения Конфуция, с. 11, 12.

⁶⁶ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 7.

ничтоже сумняшеся просто повторил за В.М. Алексеевым (1921 г.)⁶⁷ и Н.И. Конрадом⁶⁸ перевод «Суждения и беседы», сопроводив его бессодержательным псевдоаргументом: «„Лунь юй“ — „Суждения и беседы“. Текст начали составлять ещё при жизни Конфуция его ученики, которые стремились сохранить мысли Учителя. Это, по видимому, и определило название (*лунь* — „суждения“, *юй* — „беседы“)⁶⁹». Напротив, согласно древнейшим свидетельствам (например, *Хань-шу*, цз. 30; стеле *Хэн Фан бэй*; см. ниже), текст *Лунь-юя* ученики Конфуция начали составлять после его смерти, другое дело, что его «слова и дела» записывали при жизни. Самоочевидно также, что сохранять мысли Учителя можно было и в книге, названной его именем, и под множеством других заглавий. В действительности же проблема перевода наименования *Лунь-юй* в первую очередь связана не с тем, кто и когда составил эту книгу, а со значением самого данного бинорма.

В синологической литературе без должных разъяснений используются две принципиально различные трактовки взаимосвязи друг с другом иероглифов *лунь* 論 и *юй* 語. Согласно первой, к которой некритически присоединился Л.С. Переломов, они являются однородными членами и соответственно переводятся как «Суждения и беседы» или «Беседы и суждения», а также синонимами этих слов в разных сочинительных комбинациях, к примеру, в словаре С. Куврёра 1890 г. как «Наставления и ответы» («Enseignements et réponses»)⁷⁰.

Согласно второй, они связаны атрибутивно и, следовательно, выражают не два, а одно понятие, из чего вытекают две возможности: переводить одним словом или двумя, одно из которых будет определением к другому. При первом варианте в России получились «Афоризмы» В.П. Васильева (1867 г.)⁷¹, «Афоризмы» или «Изречения» П.И. Кафарова (Палладия, 1818–1878), П.С. Попова (1888, 1910 гг.)⁷²

⁶⁷ Алексеев В.М. Китайская литература. М., 1978, с. 430, указ.

⁶⁸ Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 429, указ.

⁶⁹ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 5; то же см.: *он же*. Конфуций: жизнь, учение, судьба, с. 161.

⁷⁰ Couvreur S. Dictionnaire classique de la langue chinoise. Peiping, 1947, p. 857.

⁷¹ Васильев В.П. Графическая система китайских иероглифов. Опыт первого китайско-русского словаря. СПб., 2010, с. 238.

⁷² Палладий, Попов П.С. Китайско-русский словарь. Пекин, 1888, т. 2, с. 614; Попов П.С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.

и И.А. Фигуровского (Иннокентия, 1909 г.)⁷³, а также последовавших за ними Ян Хин-шуна («Суждения», 1950)⁷⁴, Л.Д. Позднеевой («Изречения», 1962 г.)⁷⁵ и И.И. Семенов (1987, 1994 гг.)⁷⁶; на Западе «Аналекты» («Analects») Дж. Легга (1861, 1893 г.)⁷⁷, последовавших за ним В.Э. Сутилла (W.E. Soothill, 1910), А. Уэйли (A. Waley, 1938), Э. Паунда (E. Pound, 1950, 1978, 1996), Д. Лай (D.C. Lau, 1979) и многих других синологов; на английском также «Sayings» Л. Джайлза (L. Giles, 1907, 1961, 1993), Л.А. Лайэлла (L.A. Lyall, 1909, 1925, 1935) и Дж.Р. Уэйра (J.R. Ware, 1955, 1988), на французском «Entretiens» С. Куврера (1895 г.), А. Чэн (A. Cheng, 1981), П. Рикмана (P. Ryckmans, 1987) и А. Леви (A. Lévy, 1994), на немецком «Gespräche» Р. Вильгельма (R. Wilhelm, 1910, 1923, 1955) и Р. Морица (R. Moritz, 1986), на итальянском «Dialoghi» А. Кастеллани (A. Castellani, 1924) и «Testi» Ф. Томассини (F. Tomassini, 1974). Забавно, что Л.С. Переломов, обильно цитируя В.М. Алексеева и следуя ему, не заметил, что его переводы отвечают сразу обоим трактовкам: с одной стороны, «Суждения и беседы», «Суждения и речи», «Изречения и беседы», «Беседы и речи», а с другой — «Суждения» и «Изречения»⁷⁸.

Второй вариант обернулся более интересными результатами: Дж. Легг отметил, что название *Лунь-юй* буквально означает не «Аналекты Конфуция», а «Отборные беседы» («Digested Conversations») ⁷⁹, и этот перевод А. Уэйли уточнил как «Избранные высказывания» («Selected Sayings») ⁸⁰. К данному переводу присоединился Р.П. Крамерс, показавший, что аналогичный бином *цзя-юй* 家語 в названии *Кун-цзы цзя-юй* 孔子家語 («Школьные высказывания

⁷³ *Иннокентий*. Полный китайско-русский словарь. Пекин, 1909. Т. 1., с. 564; т. 2, с. 1008..

⁷⁴ *Ян Хин-шун*. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М., 1950, с. 33.

⁷⁵ *Никитина В.Б., Паевская Е.В., Позднеева Л.Д., Редер Д.Г.* Литература древнего Востока. М., 1962, указ., с. 454: Изречения.

⁷⁶ *Семенов И.И.* Афоризмы Конфуция. М., 1987; *он же*. Конфуций. Изречения. М., 1994.

⁷⁷ *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. I: Confucian Analects... Hong Kong, 1960.

⁷⁸ *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 2. М., 2003, указ., с. 486–487.

⁷⁹ *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. I: Confucian Analects..., p. 21.

⁸⁰ *The Analects of Confucius / Tr. by A. Waley.* N.Y., 1938, p. 2.

Конфуция», II в. до н.э. — III в.) означает «Школьные высказывания» («School Sayings») ⁸¹.

В отечественном китаеведении кальками последних вариантов стали «Обсуждённые изречения» Ю.Л. Кроля (1970), «Обсуждённые речи» В.В. Малявина (1992) и «Обсуждённые поучения» Л.И. Головачёвой (1998) ⁸². Причём по непонятной причине В.В. Малявин, используя в качестве основного перевод «Беседы и суждения», в скобках заметил, что «точнее было бы говорить „Обсуждённые речи“» ⁸³, но не пояснил, почему это точнее и почему он предпочёл меньшую точность.

Ранее автор этих строк, исходя из принципиальной возможности обеих трактовок, приводил отражающие их разные переводы: «Суждения и беседы», «Аналекты», «Обсуждённые речи», «Обсуждённые высказывания», «Теоретические речи» ⁸⁴. Однако затем в связи с полной непроработанностью данной темы во 2-м томе «Истории Китая» мне пришлось дать ряд специальных разъяснений и привести аргументы в пользу атрибутивной трактовки заглавия *Лунь-юй* ⁸⁵. Здесь, воспроизведя, я дополню эту аргументацию и приведу некоторые контраргументы.

Согласно свидетельству из биографии Ян Сюна (53 г. до н.э. — 18 г. н.э.) в *Хань-шу* («Книга [об эпохе] Хань», цз. 87) ⁸⁶, тот в подражание *Лунь-юю* написал *Фа-янь*. Общепринятое понимание его названия — «Образцовые речи» или «Законные слова» (а не «Образцы и речи» или «Законы и слова»), где аналог иероглифа *лунь* 論 — *фа* 法 выступает определением аналога *юй* 語 — *янь* 言, что проливает отражённый свет и на схожую грамматическую связь в заглавии *Лунь-юй*. К такому же выводу приводит рассмотрение ещё одного

⁸¹ K`ung Tzū Chia Yü. The School Sayings of Confucius / Tr. by R.P. Kramers. Leiden, 1950, p. 3–4.

⁸² Кроль Ю.Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970, с. 130; Головачёва Л.И. Новая гипотеза атрибуции «Лунь юй» // IV Всероссийская конференция «Философия Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М., 1998, с. 50.

⁸³ Малявин В.В. Конфуций. М., 1992, с. 28.

⁸⁴ Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ., с. 582; он же. Конфуций // Духовная культура Китая. Т. 1, с. 284.

⁸⁵ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики, с. 468–469.

⁸⁶ См. пер.: Knehtges D.R. The Han shu Biography of Yang Hsiung (53 B.C. — A.D. 18). Phoenix, 1982.

классического трактата с подобным названием — *Лунь-хэн* Ван Чуна (27 — 97–107 гг. н.э.). Оно понимается как «Взвешивание суждений» или «Теоретические весы», а не «Суждения и взвешивание» или «Теории и весы». Сравнение же с ещё более близкими аналогами, прежде всего *Го-юй* («Государственные речи» или «Повествования о царствах») и *Кун-цзы цзя-юй* («Семейные речи Конфуция», «Школьные высказывания Конфуция» или «Домашние поучения Конфуция»), определённо подтверждает атрибутивную связь иероглифов в заглавии *Лунь-юй*, где *лунь* — определение к *юй*.

В древнейшем описании происхождения *Лунь-юя*, данном Бань Гу (班固, 32–92) в библиографической главе *Хань-шу* (цз. 30 *И-вэнь чжи*, «Трактат об искусствах и текстах»), прямо сказано, что записанные (*цзи* 記) «речи» (*юй*) Конфуция, его учеников и других лиц были «собранны» (*цзи* 輯) после смерти наставника и «обсуждённые составлены», или «отредактированные скомпилированы» (*лунь-цзуань* 論纂). Ранее Лю Сян 劉向 (77–6 гг. до н.э.) также в библиографическом произведении *Бе-лу* 別錄 («Отдельные записи») выразил соотношение *лунь* и *юй* с помощью выражения *шань-янь* 善言 — «добрые/красивые слова». Наконец, Лю Си 劉熙 (II–III вв.) в словаре *Ши-мин* 釋名 («Объяснение имён», ок. 200 г. н.э., разд. *Ши дьянь-и*, «Объяснение классики и искусств») определил *юй* как «изложение» (*сюй* 叙), а *лунь* — «(этические) устои» (*лунь* 伦), или «(этическую) упорядоченность» (*лунь-ли* 伦理). Все эти толкования предполагают только атрибутивную связь между *лунь* и *юй* со значениями: «обсуждённые», «отредактированные», «систематизированные», «этические» или «теоретические речи»⁸⁷.

Важного методологического термина *лунь* в отечественной синологии касались А.А. Петров (1907–1949), отметивший у Ван Би (226–249) его ицзинистическое значение «трактовать»⁸⁸, и И.С. Лисевич (1932–2000), выделивший его у Ван Чуна как литературно-философский жанр «рассуждение»⁸⁹. Подробно данный термин исследовали В.С. Спириин (1929–2002), определивший его как «суммирующее заключение»⁹⁰, и Ю.Л. Кроль, давший ему определение с помощью

⁸⁷ См. также: *Ся Най-жу*. *Лунь-юй* // *Кун-цзы да цы-дьянь* (Большой словарь Конфуция) / Гл. ред. *Чжан Дай-нянь*. Шанхай, 1990, с. 314.

⁸⁸ *Петров А.А.* Ван Би (226–249). Из истории китайской философии. М., Л., 1936, с. 127, указ.: *Лунь*.

⁸⁹ *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979, с. 261, указ.: *Лунь*.

⁹⁰ *Спириин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976, с. 146.

цитаты из включающего его в своё название *Лунь-хэна* (гл. 83) как «спор», предполагающий столкновение двух «(рас)суждений, благодаря чему „видно, какое справедливо, а какое нет“»⁹¹. Л.С. Переломов просто не заметил терминологичности *лунь* и во втором из двух его употреблений в *Лунь-юе* (XI, 21; XIV, 8/9) вообще никак не отразил, заодно не указав и отмеченную Ян Бо-цзюнем⁹² аллюзию на *Цзо-чжуань* (Сян-гун, 31 г.)⁹³, хотя именно в этой статье (XIV, 8/9) иероглиф *лунь* имеет такое же значение, как в наименовании *Лунь-юй*, что справедливо отметил А. Уэйли⁹⁴, и в ней описана четырёхчастная текстологическая процедура, в которой иероглифу *лунь* прекрасно подходит выявленный В.С. Спириным терминологический смысл «суммирующее заключение». А ведь ещё В.М. Алексеев в 1939 г. справедливо писал о переводах *Лунь-юя*: «Совершенные переводы могут появиться лишь с установлением конфуцианской терминологии и научной характеристики конфуцианского канона в его целом (а не по частям)»⁹⁵.

Из указанной семантики *лунь* вытекают следующие варианты адекватного перевода заглавия *Лунь-юй*: «Обсуждённые речи», т.е. специально отобранные учениками, или «Речи, [содержащие] суждения, [в споре устанавливающие истину]», т.е. «Полемические речи», или «Рассудительные/теоретические/концептуальные речи», поскольку в китайской философии *лунь* — аналог западных терминов «рассуждение», «теория», «концепция» и индийского «шастра».

Справедливости ради надо признать, что и против, и в пользу сочинительной (конъюнктивной) связи *лунь* и *юй* можно сослаться на использование, как минимум, с эпохи Западной Хань этих иероглифов по отдельности в качестве наименований *Лунь-юя*. Последнее же впервые появилось в гл. 27/30 *Фан-цзи* («Записки о дамбах») *Ли-цзи*, где со ссылкой на него процитирована статья I, 11 *Лунь-юя*. Сановник и учёный-энциклопедист Шэнь Юэ 沈約 (441–513) утверждал, что *Фан-цзи* написал внук Конфуция Цзы-Сы 子思 (ок. 483–402 гг. до

⁹¹ Духовная культура Китая. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование, с. 972.

⁹² Ян Бо-цзюнь. *Лунь-юй* и-чжу («Лунь-юй» с переводом и комментариями), с. 154–155.

⁹³ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 402.

⁹⁴ The Analects of Confucius / Tr. by A. Waley, p. 21; в самой статье XIV, 8/9 он перевёл *лунь* как «исправлять» (ibid., p. 181).

⁹⁵ Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. М., 2002, с. 42.

н.э.). Однако, согласно Ван Чуну (*Лунь-хэн*, гл. 81 *Чжэн-шо*, «Правильные изъяснения»), первым ввёл в употребление название *Лунь-юй* лусец Фу Цин 扶卿 (II–I вв. до н.э.), ученик потомка Конфуция в одиннадцатом поколении, сановника и каноноведа-эрудита Кун Ань-го 孔安國 (ок. 156 — ок. 74 г. до н.э.), а до эпохи Хань существовали десятки и сотни глав записей «слов и дел» (*янь син* 言行) Конфуция, сделанных его учениками и не отвечавших признакам канона-цзин, поэтому ещё при ханьском императоре Сюань-ди (74–43 до н.э.) текст назывался *Чжуань* 傳 («Предание») ⁹⁶. А. Чэн признала это свидетельство принятым большинством современных учёных, сошедшихся на мнении, что заглавие *Лунь-юй* вошло в обиход в начале эпохи Хань ⁹⁷, хотя одновременно с нею Ся Най-жу полагал бездоказательными заявления и Шэнь Юэ, и Ван Чуна, а данное заглавие появившимся в период от конца Чжань-го (III в. до н.э.) до правления ханьского У-ди (141–87 до н.э.) и утвердившимся после Хань, т.е. с III в. н.э., поскольку в эту эпоху ещё использовались такие альтернативные наименования, как *Лунь* и *Юй*, *Чжуань* («Предание») и *Цзи* 記 («Записки») ⁹⁸.

Отсюда следует, что полное название *Лунь-юй* появилось практически синхронно с краткими формами *Лунь* и *Юй*, которые могли быть его исходными вариантами. Подобный генезис не проясняет их взаимосвязь в окончательном сочетании, но на таковую может пролить свет их последующее употребление в качестве очевидных сокращений.

По-видимому, впервые с обозначением *Лунь* даны ссылки на *Лунь-юй* в *Чунь-цю фань-лу* 春秋繁露 («Обильные росы „Вёсен и осеней“», II в. до н.э., гл. 29, 30) ⁹⁹. Так же назван трактат на стеле 168 г. *Хэн Фан бэй* 衡方碑, посвящённой знаменитому каллиграфу Хэн Фану, воспроизведённой Хун Ши 洪适 (1117–1184) в антологии эпиграфики на камне *Ли-ши* 隶释 («Объяснение [надписей в стиле]

⁹⁶ Ван Чун. *Лунь-хэн* // Чжу-цзы цзи-чэн (Корпус философской классики). Пекин, 1957. Т. 7, с. 272; Lun-hêng. Part I. Philosophical Essays of Wang Ch`ung / Tr. by A. Forke. N.Y., 1962, p. 456.

⁹⁷ Cheng A. Lun yü // Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / Ed. by M. Loewe. Berkeley (Cal.), 1993, p. 314–315.

⁹⁸ Ся Най-жу. *Лунь-юй* // Кун-цзы да цы-дянь (Большой словарь Конфуция), с. 314–315.

⁹⁹ Чунь-цю фань-лу цзинь-чжу цзинь-и («Обильные росы „Вёсен и осеней“» с современными комментариями и современным переводом) / Коммент. и пер. Лай Янь-юань. Тайбэй, 1984, с. 226, 232.

ли[-шу]», 1166 г.) и с 1983 г. хранящейся в храме Дай-мяо 岱庙 города Тайань 泰安 провинции Шаньдун. Стела гласит: «После кончины Чжун-ни учёные мужи (чжу-цзы 诸子) связали (чжуй 綴) *Лунь*», — что, помимо прочего, свидетельствует о высоком уровне обработки текста «учёными мужами», или буквально: «всеми философами». Вэйский император, поэт и теоретик литературы Цао Пи 曹丕 (187–226) в «Автопредисловии» (Цзы-сюй) к *Дянь-лунь* 典論 («Суждения о классике», ок. 218 г.) отметил, что с детства декламировал *Лунь* и *Ши* (т.е. «Канон стихов» — *Ши-цзин*), явно употребив оба наименования в сокращённых формах. Очевидно так же поступил составитель древнейших комментариев к трактату *Лунь-юй* цзи-цзе («„Лунь-юй“ с собранием разъяснений») Хэ Янь 何晏 (193–249), назвав три его исходных списка: *Лу-лунь* («Луский *Лунь*[-юй]»), *Ци-лунь* («Цидский *Лунь*[-юй]») и *Гу-лунь* («Древний *Лунь*[-юй]») ¹⁰⁰.

Если *Лунь* — сокращение, то как первый из однородных членов может сохраняться лишь по формальному признаку своего первенства (ср. с названиями глав *Лунь-юя* по первым иероглифам), и, напротив, при атрибутивной связи кажется сомнительным удаление определяемого при сохранении определения. Однако данное возражение преодолимо с учётом семантики *лунь*, выступающего основным носителем смысла биннома *лунь-юй*, что подчёркивают такие переводы, как «Речи о теории» или «Высказывания о (рас)суждениях», аналогичные переводам *Го-юй* как «Повествований о царствах», *Лунь-хэн* как «Взвешивания суждений», а *Кун-цзы* *цзя-юй* как «Речей Конфуция о семье». О семантическом, а не только позиционном первенстве *лунь* перед *юй* свидетельствует сопоставление однотипных бинномов: *го-юй* («государственные речи»), *цзя-юй* («семейные речи») и *лунь-юй* («теоретические речи»), показывающее, что *лунь* конкретизирует смысл общего элемента *юй*. Кроме того, Цао Пи определил *лунь* как литературный жанр «рассуждение», относящийся к категории *юй* ¹⁰¹, что обуславливает в данной терминологии атрибутивную связь внутри сочетания *лунь-юй*, где первый член сужает значение второго. Явно не однородным членом выступает иероглиф *лунь* и в

¹⁰⁰ См.: Чжу Си. Сы-шу чжан-цзюй цзи-чжу («Четверокнижие» [с разбивкой на] статьи и фразы и собранием комментариев), с. 43.

¹⁰¹ Подробно см.: Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1, с. 382–383; Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков, с. 26–28; Кравцова М.Е. «Дянь лунь лунь вэнь» // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 3: Литература, язык и письменность, с. 301–302.

биноме *Лунь-вэнь*, обозначающем собственное произведение Цао Пи, составляющем прозрачную параллель *Лунь-юю* и переводимом как «[Теоретические] (рас)суждения об изящной литературе».

Поэтому обозначение *Лунь-юя* заняло первое место в семантическом поле иероглифа *лунь* (в чтении вторым тоном), согласно «Большому словарю китайского языка» (*Хань-юй да цы-дянь*)¹⁰². Но там же данное значение отмечено и для иероглифа *юй* (в чтении третьим тоном)¹⁰³. Правда, оно поставлено последним (десятым) и проиллюстрировано цитатой из значительно более позднего автора — Лю Му 劉牧 (1011–1064), хотя в трактате I в. до н.э. *Янь-те лунь* 鹽鉄論 («Спор/[Рас]суждения о соли и железе», гл. 3)¹⁰⁴ и в *Хоу Хань шу* 後漢書 («Книга [об эпохе] Поздней Хань», ок. 440 г., цз. 51, жизнеописание Пэй Туна) цитируется *Лунь-юй* под именем *Юй*¹⁰⁵. Так или иначе, это более позднее и менее значимое словоупотребление может восприниматься как нормальное сокращение определения при сохранении определяемого по типу сведения *Цзо-чжуани* («Предания Цзо») до *Чжуани* («Предания»).

Концептуально за оппозицией сочинительной (конъюнктивной) и определительной (атрибутивной) трактовок названия могут стоять два разных подхода к самому *Лунь-юю*: как к тексту высшего порядка — канону-*цзин* в первом случае и менее значимому философскому трактату-*цзы* (книге-*шу*) — во втором. «Суждения и беседы» («Суждения», «Беседы») без уточнения их принадлежности или авторства подобны просто Книге с большой буквы (Библии) или «Писаниям» и «Стихам», которые даже могут составлять схожие бинумы *Шу-Ши* («Писания» и «Стихи») и *Ши-Лунь* («Стихи» и «Суждения»), а «Теоретические речи» — книга, отнесённая к конкретному разряду *лунь*, стоящему ниже категории *цзин*. Эту разницу наглядно демонстрирует сравнение канона *Чунь-цю* («Весны и осени») с философским трактатом *Люй-ши чунь-цю* («Весны и осени господина Люя»).

Данный анализ важен не только для уточнения перевода заглавия важнейшего памятника традиционной мысли Китая, его священной книги, но и для установления термина, соответствующего понятию

¹⁰² Хань-юй да цы-дянь (Большой словарь китайского языка) / Гл. ред. Ло Чжу-фэн. Т. 11. Шанхай, 1993, с. 287.

¹⁰³ Хань-юй да цы-дянь (Большой словарь китайского языка). Т. 11, с. 221.

¹⁰⁴ Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь) / Пер. Ю.Л. Кроля. Т. I. М., 2001, с. 144.

¹⁰⁵ См. также: *Ся Най-жу*. Лунь-юй // Кун-цзы да цы-дянь (Большой словарь Конфуция), с. 314, 315.

теории, основополагающему как для науки, так и для философии, а следовательно, в конечном счёте для выяснения философского статуса *Лунь-юя* и всего конфуцианства, который подвергли безосновательному отрицанию Л.С. Переломов и А.А. Маслов.

Возвращаясь к переводу самого трактата, следует, во-первых, отметить, что, как уже стало ясно из вышеизложенного, философская мысль Конфуция совершенно не раскрыта Л.С. Переломовым в отличие от П.С. Попова, который, имея богословское образование, всё-таки разобрался в философии.

Во-вторых, даже признанные Л.С. Переломовым «весьма плодотворными», новейшие текстологические открытия, почему-то не нашли никакого отражения в его переводе. К примеру, он признал: «если руководствоваться стандартной нумерологической схемой А.И. Кобзева, в основе которой лежат три фундаментальных числа — 2, 3 и их сумма 5, — то в приложении к некоторым текстам *Лунь юя* она даёт весьма плодотворные результаты. «В §6 гл. XV „*Лунь юя*“, — пишет А.И. Кобзев, — Конфуций сначала высказывает максимум о том, как должно себя вести, которая состоит из двух параллельных фраз, подразделяющихся на три суждения каждая, а затем предлагает к этой шестичленной (2×3) модели относиться следующим образом: „Стоя, [мысленно] узреть её троичность (*сань*) в [продольно-вертикальном направлении] перед — [зад]; находясь на повозке, [мысленно] узреть [две] её стороны [и] (Здесь в цитате неточность: вместо транскрипции иероглифа *и* 倚 в круглых скобках союз «и» в квадратных. — А.К.) на [левом и правом концах поперечно-горизонтальной] перекладины дышла (*хэн*)». В оригинальной иероглифической записи, т.е. сверху вниз и справа налево, максима Конфуция как раз и представляет собой троичную по вертикали и двоичную по горизонтали модель. Конфуций же советовал держать её перед умственным взором в разных состояниях (в покое и движении), соотнося при этом её считывание вдоль и поперёк с соответствующими пространственными ориентирами»¹⁰⁶»¹⁰⁷.

Однако вопреки столь правильным словам далее помещён перевод: «Ты должен видеть мысленно эти принципы перед глазами, когда стоишь, и видеть их словно записанными на дышле, когда сидишь

¹⁰⁶ Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // *Этика и ритуал в традиционном Китае*. М., 1988, с. 43; см. то же: *он же*. Нумерология // *Духовная культура Китая*. Т. 5, с. 42.

¹⁰⁷ Переломов Л.С. Конфуций. «*Лунь юй*», с. 208.

в повозке»¹⁰⁸, — который только в худшую сторону отличается от старого, сделанного П.С. Поповым: «Когда стоишь, представляй, что они (эти качества) предстоят пред тобою; когда находишься в экипаже, представляй, что они опираются на ярмо»¹⁰⁹. Л.С. Переломов не только не оформил квадратными скобками произвольно добавленные к оригиналу слова об «этих принципах... словно записанных», но и неверно перевёл термин *хэн 衡* как «дышло», хотя речь идёт о перпендикулярной ему перекладине или ярме. Последнее особенно удивительно, поскольку противоречит и одобренной им текстологической идее, и материальной конкретике, ранее правильно отражённой всеми хорошо известными ему переводчиками (В.П. Васильевым, П.С. Поповым, В.А. Кривцовым, И.И. Семененко, Л.И. Головачёвой) с помощью слов «поперечина» или «ярмо»¹¹⁰. Более того, при переводе предшествующей статьи, где также был использован образ колесницы (II, 22) он «положился на мнение специалиста по истории колёсного транспорта древнего Китая П.М. Кожина»¹¹¹, который наверняка ему разъяснил, что «на переднем конце дышла укреплялась поперёк его длинная перекладина-*хэн*, на которой закреплялись *ярма-рогатки* (э), чаще всего их было два, иногда — четыре», как это он сделал в помощь другому путанику — А.А. Крушинскому¹¹².

Данный пример наглядно показывает сразу две проблемы: непонимание или искажение даже одобряемой новации и попытку представить таковой перелицованное старьё. Обращение к нумерологической схеме, кстати, не моей, а исконно китайской, было произведено вслед за столь же благожелательным освещением позволившей её обнаружить новаторской методологии: «В.С. Спирина, применившему метод структурного анализа, удалось открыть, что древнекитайские тексты строились по единой матрице из трёх слов (так! — *А.К.*) и трёх столбцов. Набор из девяти предложений он назвал „каноном“»¹¹³. Гениальный отечественный синолог В.С. Спирин (1929–2002) реконструировал универсальную текстологическую матрицу, состоящую, разумеется, не из трёх слов или трёх букв, а из трёх

¹⁰⁸ Там же, с. 412.

¹⁰⁹ Беседы и суждения Конфуция, с. 555; *Конфуций. Суждения и беседы*. 2004, с. 134.

¹¹⁰ Беседы и суждения Конфуция, с. 555–556; Беседы и суждения Конфуция / Пер. Л. Головачёвой // Рубеж, 1992, № 1, с. 288.

¹¹¹ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 315, примеч. 1.

¹¹² Кожин П.М. От редактора: Логика в Древнем Китае // Общество и государство в Китае». Т. XLIV, ч. 2, с. 457.

¹¹³ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 206.

строк, но, видимо, для Л.С. Переломова это одно и то же, как спурт и спрут, — лишь бы слова начинались на одну букву. Следующим крупным открытием В.С. Спирина стало установление термина древнекитайской науки, обозначающего текстологему в виде девятиричного квадрата. Таковым оказался иероглиф *цзин* 經 — «канон». Следовательно, не он так назвал данную матрицу, а это её аутентичное наименование и сама она представляет собой не «набор предложений», а их строго организованную систему.

На той же странице Л.С. Переломов присоединился к фундаментальному тезису В.С. Спирина: «в принципе нельзя адекватно перевести текст, построенный не по линейному принципу, линейным текстом, так же как, например, нельзя считать переводом стихов изложение их содержания в прозе»¹¹⁴, и признал, что реконструкция нелинейной формы текста «помогает более полно раскрыть его истинное содержание», но, что уже было видно из примера со статьёй XV, 6 *Лунь-юя*, совершенно проигнорировал всё это в своём переводе, видимо, не стремясь к «более полному раскрытию истинного содержания» оригинала.

Далее он продолжил фарисействовать как раз по поводу непонятого им выявления В.С. Спириным текстологических терминов: «Такой метод позволяет полнее вскрыть истинное значение некоторых терминов. Например, такие крупные исследователи „Лунь юя“, как Ян Шуда, Гао Хэн и Ян Боцзюнь, единодушно трактовали слово *но*, дважды встречающееся в тексте „Лунь юя“, как обозначение утвердительного ответа типа русского „ладно“. В.С. Спирин, применив свой метод анализа, доказал, что это слово использовалось для обозначения определённой логической конструкции»¹¹⁵. Данное положение совершенно бездумно и бесполезно переписано из книги В.С. Спирина. О бездумности свидетельствует повторение не только имён указанных там китайских учёных, но даже закравшейся туда неточности. Термин *но* 諾 встречается в *Лунь-юе* не дважды, а трижды (VII, 15; XII, 12; XVII, 1), однако у В.С. Спирина в одном месте сказано, что он там «встречается дважды»¹¹⁶, хотя на предыдущей странице указан третий случай его употребления в памятнике. Л.С. Переломов по обычной невнимательности этого не заметил, равно как и свидетельство о трёх употреблениях *но* в *Лунь-юе*, приведённое в часто

¹¹⁴ Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976, с. 212.

¹¹⁵ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 207.

¹¹⁶ Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов, с. 192.

цитируемой им книге Ян Бо-цзюня¹¹⁷. Бесплезность же его одобри-тельных ссылок на В.С. Спирина — в полном пренебрежении ими при переводе. Ни в одной из указанных статей он никак не показал и даже не отметил примечанием признанную им же самим «доказанной» терминологичность *но!*

На фоне такой безалаберности и, строго говоря, научной недобросовестности мелочью кажется оправдывающая её дезинформация, будто «основным источником, на анализе построения которого В.С. Спирин открыл единицу текста, является „Дао-дэ цзин“». То, что полностью применимо к даосскому памятнику, не всегда в той же степени реализуется на тексте „Лунь юя“, ибо в его основе — устная речь, а отсюда и особое внимание к слову»¹¹⁸. В книге «Построение древнекитайских текстов», своим содержанием полностью соответствующей обобщающему названию, В.С. Спирин продемонстрировал адекватность его методики практически всем основным памятникам древнекитайской философии и науки, а отнюдь не только *Дао-дэ цзину*. Более того, первые впечатляющие результаты он получил при исследовании канонов совсем других философских школ, прежде всего *И-цзина*, *Дэн Си-цзы* и *Хань Фэй-цзы*, т.е. конфуцианцев (*жу-цзя*), школы имён (*мин-цзя*) и легистов (*фа-цзя*), а не даосов (*дао-цзя*)¹¹⁹.

Наконец, вдвойне ложно и просто нелепо утверждение, будто в основе *Лунь-юя* лежит устная речь, которая обуславливает особое внимание к слову. Совершенно ясно, что гораздо большее внимание к себе вызывает не устное, а письменное слово, да собственно любое внимание никак не противоречит, но, напротив, согласуется со структурированием как одной из форм внимания к тексту. Что же касается письменной, а не устной природы *Лунь-юя*, то этого я уже касался в связи с опровержением наивного и противоречивого представления

¹¹⁷ Ян Бо-цзюнь. *Лунь-юй и-чжу* («Лунь-юй» с переводом и комментариями), с. 315.

¹¹⁸ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 207.

¹¹⁹ Подробно см.: Спирин В.С. О «третьих» и «пятых» понятиях в логике Древнего Китая // Дальний Восток. М., 1961 с. 173–222; то же // *он же*. Построение древнекитайских текстов. СПб., 2006, с. 235–266; *он же*. Формальное строение «Сицы чжуани» // Письменные памятники Востока. 1975. М., 1982, с. 212–242; *он же*. «Дэн Си-цзы» как логико-гносеологическое произведение: перевод и исследование / Сост., предисл., примеч. А.И. Кобзев. М., 2014.

Л.С. Переломова о *Лунь-юе* как записи «суждений» и «бесед»¹²⁰, ранее же подобную позицию аргументировано обосновали В.А. Рубин (1923–1981)¹²¹ и А.М. Карапетьянц¹²² в полемике с Л.Д. Позднеевой (1908–1974)¹²³.

В-третьих, переводы Л.С. Переломова не только, как правило, сглаживают трудности и скрывают тёмные места, но и по большей части синонимически перелицовывают тексты предшественников, создавая иллюзию новизны. На эту проблему, затрагивающую, конечно, не его одного, но и целый ряд других любителей переводить давно и неоднократно переведённые памятники, более десятилетия тому назад обратил внимание В.Ф. Феоктистов в статье, посвящённой именно *Лунь-юю*¹²⁴. Он пришёл к выводу, что половину его «новых» переводов следует считать всего лишь «новыми редакциями» перевода П.С. Попова¹²⁵, и продемонстрировал это сравнениями цитат из него и из не поименованного источника, коим на проверку оказался перевод И.И. Семененко. Примечательно тут то, что, поскольку В.Ф. Феоктистов и Л.С. Переломов были близкими сотрудниками одного подразделения одного института, перевод последнего, видимо, в силу корпоративной этики, без специального анализа охарактеризован весьма позитивно, но его сопоставление с приведёнными примерами

¹²⁰ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики, с. 468–469.

¹²¹ Рубин В.А. Был ли в истории китайской литературы «этап ораторского искусства» // *он же*. Личность и власть в древнем Китае / Сост. А.И. Кобзев. М., 1999, с. 182–190.

¹²² Карапетьянц А.М. Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования. Сб. ст. памяти ак. Н.И. Конрада. М., 1974, с. 358–369; то же // *он же*. У истоков китайской словесности, с. 38–51.

¹²³ Позднеева Л.Д. К проблеме источниковедческого анализа древнекитайских философских трактатов // Вестник древней истории. 1958, № 3, с. 3–17; *она же*. Ораторское искусство и памятники древнего Китая // там же, 1959, № 3, с. 22–43; Никитина В.Б., Паевская Е.В., Позднеева Л.Д.. К проблеме периодизации древних литератур Востока // Народы Азии и Африки. 1962, № 1, с. 103–108; *они же и др.* Литература древнего Востока. М., 1962, с. 350–373.

¹²⁴ Феоктистов В.Ф. Нужны ли новые переводы «Лунь юй»? // VII всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». М., 2001, с. 23–26; то же // *он же*. Философские трактаты Сюнь-цзы, с. 363–367.

¹²⁵ Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы, с. 364.

ясно показывает точно такую же, как у И.И. Семененко, производность от П.С. Попова и релевантность критике В.Ф. Феоктистова.

И здесь ученик превзошёл учителя, как ушлый ушуист применив против него его же коронный приём. В книгу 2005 г. А.А. Маслов включил почти полный «свой перевод» *Лунь-юя*, переформатированного по тематическому признаку¹²⁶. Однако в реальности эта «антология» представляет собою мало чем отличающуюся от прототипа «новую редакцию» перевода Л.С. Переломова с некоторыми произвольными вставками, искажениями и исправлениями а-ля Попов, а также не заковыченными цитатами из него (например, «упорно учился» вместо «учился», «не придётся часто» вместо «редко» [II, 18], «достойного поста» вместо «поста» [IV, 14], «единомышленники» вместо «близкие/соседи» [IV, 25] и т.п.)¹²⁷.

Злокачественная увлечённость П.С. Поповым довела А.А. Маслова до объявления его «первым переводчиком „Лунь юя“ на русский язык»¹²⁸, хотя трактат переводился ведущими российскими китаистами с XVIII в.: Я. Волковым под руководством И.К. Россохина (1717–1761), Н.Я. Бичуриным (1777–1853), Д.П. Сивилловым (1798–1871), а в 1868 г. был опубликован в переводе В.П. Васильева (Китайская хрестоматия. Ч. II. СПб., 1868). К антологии, включающей его переиздание (Беседы и суждения Конфуция. СПб., 1999), Л.С. Переломов написал предисловие, но в собственном переводе проигнорировал даже имя В.П. Васильева. Отсюда, видимо, и произошла дезинформация А.А. Маслова, который все же уберётся от повторения безумной саморекламы Л.С. Переломова, аннотировавшего свою продукцию как «первое издание полного научного перевода „Лунь юя“ на русский язык».

В-четвёртых, очевидную специфику перевода Л.С. Переломова составляют превышающие все разумные размеры примечания к некоторым таким образом почему-то выделенным статьям. Они занимают иногда несколько страниц и включают в себя напоминающие черновик выписки из разных переводов и комментариев с воспроизведением китайских, японских и корейских текстов на языке оригинала и переводом, а западных без перевода. Всё это, как и исследовательская часть, создаёт впечатление словесной замусоренности и неспособности автора справиться со своей графоманией. Однако это

¹²⁶ Маслов А.А. Тайный код Конфуция, с. 30, примеч. 2.

¹²⁷ Там же, с. 31, 60; ср.: *Конфуций*. Суждения и беседы. 2004, с. 82; Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй», с. 381.

¹²⁸ Маслов А.А. Тайный код Конфуция, с. 144.

только полбеды. Настоящая беда в том, что, нагромоздив этот комментаторский Монблан, Л.С. Переломов, по-видимому, сам не удосужился его осмыслить и даже перевести самые простые, англоязычные тексты.

К примеру, одну из начальных статей (I, 4) завершает знаменитая фраза ученика Конфуция Цзэн-цзы о «передаче, сообщении, заповедании» (*чуань* 傳) и «восприятии, усвоении, повторении» (*си* 習), давшая название главному произведению Ван Ян-мина (1472–1529) *Чуань-си лу* 傳習錄 («Записи преподанного и воспринятого») ¹²⁹. Она допускает двоякое понимание того, кто служит субъектом «передачи» «воспринимаемого». В указанном Цзэн-цзы требовании к самому себе говорится то ли о «восприятии» «переданного», то ли о «передаче» «воспринятого». Согласно общепринятой трактовке ¹³⁰, «переданное, заповеданное» Конфуцием «воспринял, усвоил, повторял, практиковал» Цзэн-цзы. Однако в авторитетном переводе Д. Лау (D.C. Lau) последний представлен единым субъектом и «испытываемого» и «передаваемого» другим людям. Л.С. Переломов в огромном примечании на полторы страницы убористого текста к своему не отклоняющемуся от стандарта переводу (или, по В.Ф. Феоктистову, к новой редакции) ни словом не обмолвился об этой проблеме, но зато привёл семь западных переводов, из которых последние шесть примерно совпадают с принятым им, а первый — Д. Лау противоречит, но именно его он сопроводил словами: «Мне кажется, что среди англоязычных переводов суждения наиболее адекватным является толкование Д. Лау» ¹³¹. Перевод Л.С. Переломова гласит: «Повторял ли то, что мне преподавали?» — как и отмечено выше, почти дословно следуя И.И. Семененко: «Повторял ли то, чему меня учили?», — а вот у Д. Лау, воспроизведённого по-английски, но очевидно не понятого Л.С. Переломовым, сказано совершенно иное: «Не передал ли я другим то, что не испытал сам?» ¹³². В этом безумном нагромождении противоречивых слов весьма затруднительно найти что-то адекватное как в текстологическом, так и в психологическом смысле.

К списку не понимаемых Л.С. Переломовым не только английских, но и русских слов относится простейший «глинозём», обозна-

¹²⁹ Подробно см.: *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 87–88.

¹³⁰ См., например: *Беседы и суждения Конфуция*, с. 20.

¹³¹ *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй», с. 297, примеч. 1.

¹³² Там же.

чающий бесцветные кристаллы оксида алюминия и перепутанный с «глиной» или по аналогии с «чернозёмом» понятый как «глинистая земля». Такое смешение белого с чёрным, вроде часто путаемых китайцами «цирка» и «церкви», само по себе не великий грех, тем более для полукитайца, но совершенно недопустимо в отношении имени Конфуция, особенно для полукитайца и тем более для конфуциевода, назвавшегося Московским Конфуцием. Тщательный переводчик и внимательный комментатор *Ши-цзи* («Исторических записок») А.Р. Вяткин заметил, что он систематически в течение двадцати с лишним лет в своих публикациях воспроизводит неверный и смешный перевод прозвища (второго имени — *цзы* 字) Конфуция Чжун-ни как «Второй с глинозёма», показывая незнание не только смысла русского слова «глинозём», но и разницы между китайскими омонимами *ни* 泥 («грязь, глина») и *ни* 尼 («близкий, родственник, близкородственный; спокойный, умиротворённый»), из которых последний, а не первый входит в имя Чжун-ни¹³³.

Видимо, и за это поразительное разоблачение Московского Конфуция, не знающего имени своего китайского прототипа и рискующего наклеить себе прозвище Московский Конфузий или Спрут с глинозёма, он в электронном пасквиле отлучил А.Р. Вяткина от китаистики, назвав «бирманистом». Наверное, у него самого вылетел из головы афоризм Дэн Сяо-пина, представленного им же одним из главных конфуцианцев современности в книге о Конфуции и *Лунъюе* (см. указатель), да и в т. 2 «Истории Китая» (с. 78). Перефразируя высказывание китайского реформатора о том, что неважно, какого цвета кошка, лишь бы мышей ловила, можно сказать: неважно, какой специальности учёный, лишь бы излагал истину. В дополнение к ценному изысканию А.Р. Вяткина, очистившего от переломовской «грязи» имя Конфуция, стоит сказать, что иероглиф *ни* в Чжун-ни имеет скорее всего своё исходное значение «близкий, родственник, близкородственный, интимный», производное от этимона, изображающего двух людей, прижавшихся друг к другу спинами, а не «спокойный, умиротворённый», признанное Р.В. Вяткиным «гораздо более адекватным для перевода»¹³⁴. По мнению же американского профессора Чжоу Цэ-цуня 周策縱 (Chow Tse-tsung, 1916–2007), он «изначально мог иметь сексуальную коннотацию», подтверждаемую аналогичным значением иероглифа *ань* 安 («спокойный,

¹³³ Вяткин А.Р. Сыма Цянь на русском: проблемы адекватности перевода // «Общество и государство в Китае». М., 2013. Т. XLIII, ч. 2, с. 75–78.

¹³⁴ Там же, с. 76.

умиротворённый»), использованного в словаре *Гуан-я* 廣雅 («Расширенное „[Приближение к] классике“», III в., разд. *Ши-гу* — «Объяснение древних слов», ч. 1) для определения *ни*.¹³⁵

Разобраться с именем Конфуция, а заодно и датой его рождения совершенно необходимо, поскольку по легкомыслию и с лёгкой руки Л.С. Переломова комическое прозвище «Второй с глинозёма» уже проникло даже в солидный двухтомник двух известных синологов, докторов наук, где не только ещё больше исказилось, приобретя квазибиблейскую форму «Второй из глинозёма», но и в воспроизведённом оригинале, видимо, следуя обратному переводу, сменило настоящий иероглиф *ни* 尼 на его переломовское искажение 泥¹³⁶. Там же заодно и рождение философа в дополнение к правильной дате (551 г. до н.э.) неточно отнесено к 550 г. до н.э.

Многократно и неизменно публикуемый Л.С. Переломовым пассаж об имени Конфуция примечателен не только вопиющей неграмотностью, но и поразительным сочетанием претенциозности с алогизмом. Воспроизведём этот саморазоблачительный текст: Конфуций родился «на 22-м году правления луского Сян-гуна — в 551 г. до н.э., 27 августа по лунному календарю. Мальчика назвали Цю и дали прозвище Чжунни. Цю дословно означает „холм“. По мнению Сыма Цяня, поскольку „при рождении темечко на голове мальчика было окружено бугорками, [ему] по этой причине и дали имя Цю — ‘холм’“ [*Ши-цзи*, цз. 47, с. 8]. Логичнее предположить, что в выборе имени отразилась признательность радостного Шулян Хэ священному холму, что подтверждает и данное мальчику прозвище Чжунни („Второй с глинозёма“). Цю был вторым сыном Шулян Хэ — иероглиф *чжун* означает в данном контексте „второй (из братьев)“, холм же был глинистый (*ни*). Итак, священный холм отныне и навеки стал присутствовать в имени и прозвище просветителя китайской нации»¹³⁷.

Во-первых, никакого августа ни в каком лунном календаре не существует, поскольку это месяц солнечного (юлианского и григорианского) календаря, да и подразумеваемый китайский календарь —

¹³⁵ *Chow Tse-tsung*. The Childbirth Myth and Ancient Chinese Medicine: a Study of Aspects of the Wu Tradition // *Ancient China: Studies in Early Civilization* / Ed. by D.T. Roy, Tsuen-hsuei Tsien. Hong Kong, 1982, p. 77, 80.

¹³⁶ *Алимов И.А., Кравцова М.Е.* История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза. Ч. 1. СПб., 2014, с. 22.

¹³⁷ *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй», с. 49; то же: *он же*. Конфуций: жизнь, учение, судьба, с. 47; *он же*. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 38–39.

лунно-солнечный, а не лунный. К какому календарю относится приведённая дата, вряд ли понимает сам бессмысленно повторяющий её десятилетиями автор, поскольку связанные с ним недоразумения отмечены и в т. 2 «Истории Китая»¹³⁸. 27-й день 8-й луны — дата древнего лунно-солнечного календаря *Тай-чу-ли* 104 г. до н.э., возводимого к архаической эпохе Ся¹³⁹. В современном календаре, располагающем августом, ей соответствует ныне хорошо известный даже широкой публике день рождения Конфуция, празднуемый 28-го сентября, а вовсе не 27-го августа. В исходном же для неё сообщении *Гулян-чжуани* («Предание Гуляна»), следующем календарю эпохи Чжоу, когда жил Конфуций, сказано, что он появился на свет в день *гэн-цзы* (37-й в 60-ричном цикле) 10-й луны¹⁴⁰. Однако в третьем каноническом комментарии к *Чунь-цю* («Вёсны и осени») — *Гунъян-чжуани* («Предание Гунъяна») указан тот же день *гэн-цзы*, но только следующей — 11-й луны. Правда, тут имеется нестыковка с предшествующей фразой, маркирующей первый день (*шо-жи* 朔日) предыдущей 10-й луны циклическим знаком *гэн-чэнь* (17-м), из чего вытекает, что день *гэн-цзы* (37-й) должен тоже принадлежать 10-й луне, ибо между ними разница в две, а не три декады. Поэтому было предпочтено свидетельство *Гулян-чжуани*.

Что такое китайский календарь, Л.С. Переломов не понимал с самого начала своей научной карьеры. Об этом свидетельствует воспетый им в интервью 2012 г. (с. 6, 7) собственный перевод гл. 48 *Ши-цзи*, полемикой вокруг которого и конечной публикацией (поправим запятованного автора: в 1958, а не 1957 г.) он, по собственному мнению, утёр нос отвергнувшим его главным переводчикам памятника Р.В. Вяткину и В.С. Таскину. Там в комментарии к фразе Сыма Цяня «В седьмом месяце первого года правления Эр Ши» сказано: «В 220 г. до н.э. Цинь Ши-хуан ввёл новый календарь. По этому календарю новый год начинался не с января, а с октября, причём количество и названия месяцев сохранялись те же самые, изменилось лишь их порядковое исчисление. Например, январь так и остался январём (一月), но считался уже не первым, а четвёртым

¹³⁸ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики, с. 477–480.

¹³⁹ См., например: *Чжан Дай-нянь*. Кун-цзы // Кун-цзы да цы-дянь (Большой словарь Конфуция) / Гл. ред. *Чжан Дай-нянь*, с. 1; *Ян Шу-юань*. Кун-цзы нянь-бяо (Таблица дат, [связанных с] Конфуцием) // Кун-цзы цы-дянь (Словарь Конфуция) / Гл. ред. *Фу Лэй-жун*. Тайбэй, 2013, с. 357.

¹⁴⁰ Ши-сань-цин чжу-шу («Тринадцатиканоние» с комментариями и толкованиями). Пекин, 1957, т. 35, с. 361.

месяцем в году. Циньский календарь просуществовал с 220 по 104 г. до н.э. По подсчётам известного китайского специалиста в области истории математики проф. Цянь Бао-цзуна (錢寶琮), любезно сообщённым автору перевода, седьмой месяц циньского календаря (порядковый десятый) соответствует приблизительно нашему августу¹⁴¹.

Прежде всего, и тут совершенно неграмотно говорится о «январе» и «октябре», что ещё усугублено различием «названий месяцев» и «их порядкового исчисления» с приведением в качестве примера названия «январь» китайского эквивалента *и-юэ* 一月, имеющего скрытое отсутствием перевода буквальное значение «первая луна», которое соответствует как раз «порядковому исчислению». Забавно, что, если бы Л.С. Переломов правильно воспроизвёл китайский термин для первого месяца года, а именно: *чжэн-юэ* 正月 («направляющая [год] луна»), *чжэн-суй* 正歲 («[луна,] направляющая год») или *суй-шоу* 歲首 («голова года»), то его, в отличие от остальных одиннадцати, пронумерованных числами от 2 до 12, можно было бы трактовать как «название». Воспринимаемый таким образом иероглиф *чжэн* 正 табуировался как совпадающий с именем Цинь Ши-хуана — Чжэн, которым в свою очередь он был назван, поскольку родился в первой луне (*чжэн-юэ*) года¹⁴².

Далее, в календарной реальности всё обстояло противоположно представлению о ней Л.С. Переломова. Разумеется, названная им «порядковым исчислением» нумерация месяцев вовсе не менялась, и никто не доходил до безумия «первую луну считать четвёртой». В любом календаре год начинался с первого, или исходного («направляющего», «головного») месяца, но в разных календарях они соответствовали разным знакам цикла 12 «земных ветвей» (*ди-чжи* 地支). В частности, циньский календарь *Чжуань-суй-ли*, приписываемый традицией мифическому первопредку циньских правителей Чжуань-сюю и введённый, кстати, с созданием империи Цинь в 221, а не в 220 г. до н.э.¹⁴³, начинался месяцем под знаком *хай* 亥 (12-ым). Действовавший же в эпоху Хань при Сыма Цяне, т.е. со 104 г. до н.э., календарь *Тай-чу-ли* начинался месяцем под знаком *инь* 寅 (3-м). Таким образом, единому знаку *шэнь* 申 (9-му) в циньском календаре

¹⁴¹ Сыма Цянь о Чэнь Шэне (перевод, вступительная статья и комментарий Л.С. Переломова) // Советское китаеведение. 1958, № 4, с. 199, примеч. 4.

¹⁴² См.: Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. II / Пер. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина. М., 2003, с. 53, 333, примеч. 3; то же. Т. III / Пер. Р.В. Вяткина. М., 1984, с. 817, примеч. 7.

¹⁴³ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. II, с. 63.

соответствовал десятый месяц, а в ханьском — седьмой, что прямо противоположно указанному Л.С. Переломовым. Пользуясь его терминологией, следовало бы сказать, что седьмой месяц циньского календаря — не десятый, а четвёртый по порядку, как в ханьском, так и во всех последующих традиционных календарях. Наоборот, «порядковый десятый» месяц циньского календаря — седьмой в *Тай-чу-ли*, и, находясь под знаком *цзи* 己 (6-ым), он колеблется от середины июля до середины сентября, примерно соответствуя августу юлианского или григорианского календаря. Седьмой же месяц *Чжуань-суй-ли* колеблется от середины апреля до середины июня и никак не может соответствовать «нашему августу». Л.С. Переломов, видимо, просто не поняв своего компетентного китайского консультанта, к которому обратился с не требующим подобной консультации элементарным вопросом, неловко дискредитировал известного специалиста Цянь Бао-цуна (а не Бао-цзуна; 1892–1974), приписав ему ложное утверждение. Хотя по существу тот был прав, поскольку Сыма Цянь как один из создателей *Тай-чу-ли* привёл указанную дату по этому, а не циньскому календарю и описываемое событие действительно происходило приблизительно в августе 209 г. до н.э.

Ещё большая тень была брошена на Р.В. Вяткина, якобы безосновательно препятствовавшего публикации перевода Л.С. Переломова. Для подобного действия, тем более со стороны научного руководителя, должна была быть очень веская причина, а не просто ссылка на ошибки, которые можно исправить. Эта причина так и не прояснилась, зато, согласно интервью 2012 г. (с. 7), автором были вскрыты «все ошибки, которые допустила группа по переводу в составе Вяткина, Таскина и Григорьева». О том, кто больше ошибался, можно судить, сравнив переводы обеих сторон. К примеру, у Л.С. Переломова: «Чжаоский ван согласился с этим. Он не отправил свои войска на запад, а переехал в древнюю [столицу] Шангу. Впоследствии [он] послал на север армию под командованием цзули Хань Гуана завоевывать земли [царства] Янь»¹⁴⁴, — и у Р.В. Вяткина: «Чжаоский ван посчитал это [суждение] правильным и не отправил свои войска в западном направлении, зато послал *цзуиши* Хань Гуана, служившего прежде в Шангу, во главе войск в поход на север для захвата яньских земель»¹⁴⁵. Конечно, в адекватном переводе Р.В. Вяткина учтён ранее сделанный Л.С. Переломовым, но это не избавляет последнего

¹⁴⁴ Сыма Цянь о Чэнь Шэне, с. 196.

¹⁴⁵ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI / Пер. Р.В. Вяткина. М., 1992, с. 156.

от ответственности за ошибки. Ясно, что он ложно назвал яньскую (у Р.В. Вяткина дайскую¹⁴⁶) область Шангу 上谷 некой древней столицей, неправильно перевёл иероглиф *цянь* 遣 («отправлять, посылать, командировать») глаголом «переехать», выдумав целую смену столицы ваном; безосновательно ввёл слово «впоследствии» и перепутал иероглиф *ши* 史/使 из обозначения мелкого чиновника *цзу-ши* 卒史/使 со схожим знаком *ли* 吏. Подобные сравнения не в пользу Л.С. Переломова можно продолжать и дальше, поэтому ему было бы разумнее сказать не столько о теперь уже никому не ведомых ошибках «группы Вяткина», сколько о своих собственных, видных любому специалисту.

Возвращаясь к рождению Конфуция, стоит оговориться, что ни той ни другой даты нет у Сыма Цяня и в *Цзо-чжуани*. Более того, в *Ши-цзи* это событие отнесено к 22-му году правления Сян-гуна¹⁴⁷, а в *Гулянь-чжуани* и *Гуньян-чжуани* — к 21-му, т.е. к 552 г. до н.э., свидетельствуя о допустимости обеих дат, на что давно указывают серьёзные учёные¹⁴⁸. В книге, претендующей, как сказано в аннотации, на «детальное исследование жизни и учения Конфуция», должны были быть, безусловно, представлены все эти важные исторические факты, а не пригодные разве что для мыльной оперы фантазии о том, как юная мать Конфуция, вступившая в «дикое соитие» (*е-хэ* 野合) с его престарелым отцом, «смело пошла на нарушение традиционной морали, что свидетельствует о её мужественном характере», и сначала «зачала в пещере глинистого холма», а затем вместе с супругом отправилась туда же, в пещеру (обозначению которой 洞, кстати, соответствует транскрипция *дун*, а не *тун*) «совершать молебен», и они «шли медленно, постоянно останавливались передохнуть» и т.д. и т.п.¹⁴⁹ Эти душещипательные подробности Л.С. Переломов привёл в основном тексте как неведомо откуда почёрпнутые факты, без указания на источник. На самом деле, они позаимствованы из биографии

¹⁴⁶ Там же, с. 336, примеч. 36.

¹⁴⁷ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI, с. 126.

¹⁴⁸ См., например: там же, с. 323, примеч. 6; *Конрад Н.И.* Очерк древней китайской литературы // *Конфуций*. Беседы и суждения, с. 1037; *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа, с. 15; *Каидзука Саэки*. Конфуций. Первый учитель Поднебесной / Пер. с англ. *А.Б. Вальдман*. М., 2003, с. 7, 51; *Chan Wing-tsit*. A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton (N.J.); L., 1963. p. 17.

¹⁴⁹ *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй», с. 48–49; то же: *он же*. Конфуций: жизнь, учение, судьба, с. 46–47.

Конфуция, написанной Куан Я-мином, у которого, однако, прямо названы легендой и напечатаны петитом в примечании¹⁵⁰.

Во-вторых, весьма странно и самонадеянно выглядит «логичное предположение», поправляющее Сыма Цяня. В свете данных о «зачатии в пещере» двусмысленна «признательность радостного Шулян Хэ священному холму». Если же имелся в виду молебен ему, то холмистость головы младенца как раз логична. Напротив, совершенно нелогичен перевод самого Л.С. Переломова, выводящий имя Цю 丘 — «Холм» из наличия на голове его носителя кратерообразной вогнутости, а не выпуклости.

Объяснение подобного нонсенса может крыться в незамысловатом заимствовании из столь же беллетризированной биографии Конфуция, ранее выпущенной в популярной серии «Жизнь замечательных людей» В.В. Малявиным, сознательным апологетом противоречивости, «невнятности и неопределённости слов духовной истины»¹⁵¹. Он перевёл Ницю двояко: Грязевой холм или Грязевая гора, — и в развитие этой «грязной» мысли привязал к данному топониму также старшего брата Конфуция, чьё прозвище Бо-ни, включает тот же иероглиф *ни*¹⁵², хотя, согласно здравому смыслу, которого придерживался, излагая эту легенду, и Дж. Легг, семейная традиция использования *ни* до рождения Конфуция альтернативна его именованию по названию Ницю¹⁵³. В.В. Малявин с таким же излюбленным антиномизмом объяснил присвоение имени Цю появившемуся на свет «22 сентября 551 года до н.э. — точно в день осеннего равноденствия» Конфуцию тем, что он «родился с продавленным теменем, отчего форма его головы напоминала очертания Грязевого холма»¹⁵⁴. С принципиальным алогизмом не поспоришь, но в оправдание В.В. Малявина можно заметить, что его книга появилась до опубликования противоположного и логичного перевода Р.В. Вяткина, напрасно и некорректно не учтённого Л.С. Переломовым: «Когда Конфуций родился, у него на макушке головы обнаружили выпуклость и поэтому назвали Цю („Холм“»¹⁵⁵. Разгадка же

¹⁵⁰ Куан Я-мин. Кун-цзы пин-чжуань (Критическая биография Конфуция). Нанкин, 1990, с. 23, примеч. 1.

¹⁵¹ Малявин В.В. Средоточия. Иваново, 2011, с. 5.

¹⁵² Малявин В.В. Конфуций. М., 1992, с. 47.

¹⁵³ Confucian Analects // Legge J. The Chinese Classics. Vol. 1, p. 59, note 1.

¹⁵⁴ Малявин В.В. Конфуций, с. 48.

¹⁵⁵ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI, с. 126.

этой текстологической тайны — в стоящем в оригинале сочетании *юй-дин* 圩頂, имеющем значение «макушка, окаймлённая валом»¹⁵⁶.

Переломовские «бугорки» происходят от «головы бугром» как перевода Б.Л. Рифтиным (1932–2012) синонимичного *юй-дин* образного выражения *фань-юй* 反宇/羽 — «перевернутые стрехи» из *Лунь-хэна* (гл. 11, 50)¹⁵⁷. В свою очередь от Л.С. Переломова они перекочевали к А.А. Маслову, став на «странной формы» голове Конфуция «двумя бугорками-холмиками», которые почему-то проиллюстрированы картиной Ма Юаня 馬遠 (XII–XIII вв.), где «Конфуций изображён с головой причудливой формы, что указывает на его необычность и сближает с народными божествами, например с духом долголетия Шоусином»¹⁵⁸. Действительно, на этом портрете Конфуций показан с характерным атрибутом Шоу-сина 壽星 — огромным выпуклым лбом, который, находясь в здравом уме, никак не отождествишь с «двумя бугорками-холмиками». В следующей книге А.А. Маслов, удалив портящего его конструкцию Шоу-сина, ту же иллюстрацию сопроводил подписью о «бугристой» форме головы Конфуция и уже прямо назвал «два бугорка-холмика» «небольшими рожками». Но поскольку на предыдущей странице «странную голову» Конфуция он представил имеющей форму «округлого холма с небольшой ложбинкой посередине», здесь пришлось утверждать, что «небольшие рожки на голове» и «впадинка посреди головы» — «в сущности, одно и то же» (орфография автора)¹⁵⁹.

В итоге страннее головы Конфуция оказалось её очертенелое описание, отдающее козлиной песнью. Для иллюстрации её то ли холмообразности, то ли рогатости, якобы представленной на многих «канонических изображениях», была приведена лишь одна картина Ма Юаня. Последнему не повезло не только в трактовке А.А. Масловым

¹⁵⁶ Подробно см.: *Кобзев А.И.* Самоопределение китайской философии // Духовная культура Китая. Т. 1, с.57–59; *он же.* Генезис китайской философии и категории «философия» в традиционном Китае // Восток. 2001, № 3, с. 21–23; *он же.* Категория «философия» и генезис философии в Китае // Универсалии восточных культур. М., 2001, с. 204–206; *он же.* Китайская философия как «детское» учение о попрании жизнью смерти // XXIX научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1999, с. 176–185; *Вяткин А.Р.* Указ. соч., с. 77–78.

¹⁵⁷ *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману. М., 1979, с. 204, 335.

¹⁵⁸ *Маслов А.А.* Китай: колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. М., 2003, с. 100, 104.

¹⁵⁹ *Маслов А.А.* Тайный код Конфуция, с. 35, 36.

использованного им символа долголетия как дебильной бугристости или дьявольской рогатости, но и в энциклопедической статье о нём М.Е. Кравцовой, где восходящее к его предку Ма Бэнню 馬奔 (XI–XII вв.) семейное прозвище Фо-сян Ма-цзя 佛像馬家 (Мастер Ма — буддийский богомаз) комически переведено как «мастер изображений буддийских персонажей и лошадей»¹⁶⁰. В созданном им нетривиальном портрете, видимо, содержатся черты как Шоу-сина, так и разного описания Конфуция, отражённого Сыма Цянем: «Его лоб подобен Яо» («Ши-цзи», цз. 47)¹⁶¹. Б.Л. Рифтин показал, что лоб Яо характеризует бином *няо-тин* 鳥庭 (буквально: «птичьи уголки»)¹⁶², который обозначает именно его выпуклость¹⁶³. Вероятно, поэтому некоторые авторы без обиняков пишут, что «Конфуций родился с большой шишкой на лбу»¹⁶⁴.

Неоднократно ошибаясь с транскрипцией имени Конфуция: Цюй вместо Цю, А.А. Маслов ещё и приукрасил его значение «холм», превратив в «округлый холм с небольшой ложбинкой посередине»¹⁶⁵. Источником этого семантического излишества стала пуганица с омонимом *цюй* 渠 («канавка, арык, водоводный ров») из биннома *цюй-тоу* 渠頭 («голова с канавкой»), описывающего мифического государя Чжуань-ся, который, по определению Б.Л. Рифтина, не раз цитированного мною при анализе образа Конфуция, обладал «странный головой, как бы разделённой посередине ложбинкой»¹⁶⁶.

Что касается менее дикой, чем «глинозём» Л.С. Переломова, но столь же нечистой трактовки *ни* 泥 как «грязь», то В.В. Малявин также не указал её источника. Все древнейшие словари и комментаторы согласно определяют его словами «близкий, интимный» или «спокойный, мирный, гармоничный», а идентификацию с омонимом *ни* 泥 («грязь, глина») предложил лишь в XIX в. Сун Сян-фэн 宋翔鳳

¹⁶⁰ Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 6: Искусство. М., 2010, с. 658.

¹⁶¹ Ср.: Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI, с. 135, 136.

¹⁶² Рифтин Б.Л. От мифа к роману, с. 130, 138, 140, 341.

¹⁶³ Согласно «Большому китайско-русскому словарю» (т. 3. М., 1984, с. 509): «сильно выдающиеся лобные бугры».

¹⁶⁴ Симпкинс А.С., Симпкинс А. Конфуцианство / Пер. с англ. М., 2006, с. 20.

¹⁶⁵ Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли, с. 100; *он же*. Тайный код Конфуция, с. 21, 35.

¹⁶⁶ Рифтин Б.Л. От мифа к роману, с. 103, 104, 335; Кобзев А.И. Самоопределение китайской философии, с. 58; *он же*. Генезис китайской философии и категории «философия» в традиционном Китае, с. 22; *он же*. Категория «философия» и генезис философии в Китае, с. 206.

(1779–1860) в *Сяо Эр-я сюнь-цзуань* 小爾雅訓纂 («Свод глосс к „Малому Приближению к классике“»), причём только в качестве дополнительного смысла к дефиниции *ни* 尼 посредством иероглифа *цзинь* 近 («близкий») из словаря *Эр-я* 爾雅 («Приближение к классике», III–II вв. до н.э., разд. *Ши-гу* – «Объяснение древних слов», ч. 3). Кстати, и Сун Сян-фэн как известный комментатор *Лунь-юя* остался вне поля зрения Л.С. Переломова.

В-третьих, с вековым присутствием холма в имени Конфуция тоже всё не так просто. Прочитированный текст у Л.С. Переломова продолжен рассказом о личном посещении им родины Конфуция и холма Ни, или Нишань (гора Ни), но без объяснения утраты самого слова «холм» (*цзо*) из этого топонима. А всё дело как раз в именовании Конфуция данным иероглифом, табуированным в названии холма.

Наконец, неверны приведённые там же сведения о находящемся на нём «комплексе беседок и стел, поставленных в честь Конфуция различными императорами Китая, начиная с правителей минской династии»¹⁶⁷. В действительности этот «комплекс», называющийся Нишань Кун-мяо (Храм Конфуция на Близкой горе), начал создаваться за несколько столетий до эпохи Мин, а именно в период Сюань-дэ (955–959) эпохи Поздняя Чжоу¹⁶⁸.

Поскольку Л.С. Переломов некритически воспроизводит свои старые тексты в новых публикациях и даже повторяет в одних и тех же, его ошибки аккумулируются и, подобно накапливающимся вредным мутациям, производят губительный эффект. Так, неаккуратная затея трактовать «правильное [употребление] имён» (*чжэн-мин* 正名) как «упорядочение названий», а его как «истинное правление»¹⁶⁹ привела к путанице даже в справочной литературе, где последнее идентифицировано с термином *чжэн ши* 正史, обозначающим нормативные истории вроде *Ши-цзи*¹⁷⁰.

В итоге остаётся предполагать, что Л.С. Переломов, тщеславно приняв сан Московского Конфуция, даже уверовал в опубликованное им некогда утверждение «Без лжи не совершить великих поступков»,

¹⁶⁷ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 49; *он же*. Конфуций: жизнь, учение, судьба, с. 47.

¹⁶⁸ Ло Чэн-ле. Нишань Кун-мяо (Храм Конфуция на Близкой горе) // Кун-цзы да цы-дянь, с. 46.

¹⁶⁹ Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба, с. 247–250; *он же*. Конфуций: «Лунь юй», с. 131, 188–189; *он же*. Конфуций и его «Лунь юй» // История Китая. Т. 2, с. 71, 72.

¹⁷⁰ Переломов Л.С. Конфуций // Духовная культура Китая. Т. 4, с. 515.

которое, по его мнению, было «вложено маоистами в уста Конфуцию»¹⁷¹. С какой-то софистической изощрённостью, напоминающей апорию Евбулида «Лжец», он умудрился солгать и в суждении о лжи. Причём в ситуации, где, оставаясь в здравом уме и твёрдой памяти, такое невозможно. На указанной странице Л.С. Переломов воспроизвёл китайскую карикатуру времён «культурной революции», изображающую залезших в одни штаны Линь Бяо 林彪 (1906/7–1971) и Конфуция, у каждого из которых на штанине начертан свой лозунг: у первого — «Не солгав, не совершить великого дела» (в переводе Л.С. Переломова: «Без лжи не совершить великих поступков»), у второго — перевод на современный китайский язык фрагмента максимы Конфуция из *Лунь-юя* (XVI, 6): «Говорить, не увидев лица [благородного мужа], — это слепота». Поистине только слепец способен не увидеть, что утверждение о лжи «вложено» не в уста, а совсем в другое место, и не Конфуция, а Линь Бяо.



«Без лжи не совершить великих поступков», — утверждение, вложенное маоистами в уста Конфуция (551—479 гг. до н. э.) и Линь Бяо (1906—1971 гг.)

Карикатура с подписью из книги Л.С. Переломова 1981 г.

¹⁷¹ Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981, с. 270.

Такая невообразимая для китаиста подмена миролюбивого Конфуция, символизирующего принцип гражданского начала *вэнь* 文, милитаристом Линь Бяо, олицетворяющим противоположный принцип военного начала *у* 武, достойна фрейдистского психоанализа. В каноне школы военной философии (*бин-цзя*) *Сунь-цзы* (I, 1, 7) «великим делом» (*да-ши* 大事) названо «военное дело» (*бин* 兵), в свою очередь определённое как «путь обмана» (*зуй-дао* 詭道). Парафраз данного тезиса и запечатлён на штанине маршала, изображённого карикатуристом по-военному — с голым торсом. Л.С. Переломов, во второй половине жизни «каплей сливающийся» с Конфуцием, своё профессиональное образование начал кадетом артиллерийской спецшколы и студентом Военного института иностранных языков Красной Армии (ВИИЯКА), как и Линь Бяо, учившийся в военной школе Вампу. Поэтому изначально для него — сына разведчика и революционера Цзи/Ки Чжи (嵇直, Кичжи, Сергей Караваев, 1901–1983) естественнее было «делать жизнь с товарища» Линь Бяо, соратника отца, также одно время жившего в СССР. Оба военных, Цзи Чжи и Линь Бяо, вознеслись в маоистском Китае к вершинам власти и низверглись оттуда в бездну репрессий: первый с семилетним заключением в одиночке, второй с летальным исходом при буквальном падении с неба на землю. Живший в основном без отца Цзи Ляо-ла вполне мог его идентифицировать со столь же отдалённым, похожим и прославленным полководцем, а себя представлять Московским Линь Бяо.

Превращение из Савла в Павла было явно спровоцировано парадоксальным, как слияние *инь-ян*, соединением Линь Бяо с Конфуцием вплоть до их облачения в одни штаны. Из этих общих штанов и явилось на свет путающее своих духовных отцов дитя кентавра Линь-Куна — Московский Конфуций. По диалектическому закону возвращения на круги своя в конце концов он вернулся на «путь обмана», взявшись за боевые искусства и став президентом Московской ассоциации ушу. Благодаря неумолимой силе подсознания его амбивалентное отношение к Конфуцию нескрывается, как уши царя Мидаса. Оно обнаруживается и во фривольном эпитафическом «Памяти друзей-байдарочников... а также, к сожалению, не плававшего с нами А.Б. Альтшулера», и в ядовитых карикатурах на Конфуция, сопровождающих его жизнеописание и перевод *Лунь-юя*¹⁷². Можно ли себе представить подобные вольности перед переводом Библии

¹⁷² Там же, с. 263–264, 266–268, 270; *он же*. Конфуций: «Лунь юй», с. 5; *он же*. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.). М., 2009, с. 485, 486.

или Корана? В последнем случае автору могла грозить судьба С. Рушди или даже французских юмористов.

Не имея никакого реального отношения к ушу, но вдохновившись штаниной маршала Линь Бяо и выступив в качестве свадебного генерала в коммерческом предприятии своего протеже А.А. Маслова, Л.С. Переломов, вероятно, пытался не только подзаработать на стороне, но и избыть детскую обиду от избиения старшекласниками, глубоко запавшего ему в душу и неслучайно помянутого в интервью 2012 г. (с. 3). В своём тяжёлом детстве он, видимо, был вынужден сделать первые шаги по «пути обмана», что слегка приоткрыл в интервью. В частности, неожиданно сообщил о поступлении после спецшколы в ВИИЯКА и обучении там в 1945–1946 учебном году до перехода с помощью отца в Московский институт востоковедения, хотя ранее скрывал данный факт, указывая, что в это время учился в 1-ой Московской специальной артиллерийской школе, как значится в автобиографии и личном листке по учёту кадров, изготовленных им 7.1.1955 и хранящихся в его личном деле в архиве ИВ РАН. Соответственно в справочниках и биографических очерках о нём также нет никаких сведений о красочно, с полукриминальными подробностями описанном в интервью обучении в ВИИЯКА¹⁷³. По всей вероятности, прибегая к военной хитрости, он сначала на втором курсе института, когда в Китае правил враждебный коммунистам гоминьдан, сменил китайскую фамилию отца на русскую матери, а потом в разгар советско-китайского конфликта, дошедшего до вооружённых столкновений, и перед запланированным выездом в Сингапур, дополнил 25.11.1971 указанную автобиографию не соответствующей действительности записью о смерти своего проживавшего в Китае отца в 1970 г., хотя тот, слава богу, был жив и прожил ещё дюжину лет.

Эти психоаналитически яркие эпизоды важны для понимания не только личности нашего героя, но и его научной продукции, поскольку в ней сполна запечатлены стоящие за ними комплексы. Так, обратившись к биографии Конфуция, он сразу принялся живописать «духовную атмосферу, царившую в семье», траур «юной вдовы», «горе матери, передававшееся и ребёнку», из чего сделал вывод: «Зёрна будущей концепции почитания родителей закладывались в

¹⁷³ См., например: *Милибанд С.Д.* Востоковеды России: XX – начало XXI в.: библиографический словарь. Кн. 2. М., 2008, с. 122; *От редакции.* Историк. Биография учёного // *Переломов Л.С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 10.

семье»¹⁷⁴. Напротив, подойдя к исследованию *сяо* 孝 («почитание родителей, сыновняя почтительность») не с субъективными проблемами, а с научной объективностью и переведя значительную часть «Канона сыновней почтительности» (*Сяо-цзин*), С. Кучера заключил, что «основная идея *сяо* возникла спонтанно, естественно и за много веков до Конфуция»¹⁷⁵.

Оставив на совести Л.С. Переломова автобиографическую ложь и легкомысленно или по законам китайской военной стратегии распространяемую во всеприимном Интернете диффамацию, стоит задуматься о причинах более неприятного казуса с солидным на первый взгляд академическим изданием на бумаге, которая, правда, тоже всё терпит. Первоначально мне показалось, что приготовленное им блюдо из «осетрины второй свежести» — «скорее его беда, чем вина»¹⁷⁶, поскольку он был принуждён исполнять неисполнимое, ибо, как справедливо отметил С.В. Дмитриев, «не исключено, что сейчас отечественная синология не в состоянии подготовить академическую „Историю Китая“»¹⁷⁷. Но совершенно антинаучная реакция Л.С. Переломова, исполненная нелепым чванством и патологическим нежеланием признавать очевидное, заставила меня призадуматься, предаться воспоминаниям и провести небольшое разыскание, итог которого оказался неутешительным, но объясняющим, как бедой стала вина.

Подробный анализ т. 2 «Истории Китая» показал следующие главные недостатки: неучёт и искажение фактов, несвязанность и противоречивость, халтурность и плагиат. Таков диагноз, а каковы анамнез и этиология?

Обратимся к конкретным примерам. Одной из патологических странностей тома, бросившейся в глаза рецензентам, стало помещение раздела о конфуцианце № 2 — Мэн-цзы (390/89 или 372/71 — 305 или 289 до н.э.) в главу «Легизм»¹⁷⁸. Происхождение этого несуразного смешения коня с трепетной ланью сразу обнаруживает и халтурность

¹⁷⁴ Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981, с. 54.

¹⁷⁵ Кучера С. Сяо в надписях на бронзовых изделиях // *он же*. История, культура и право древнего Китая. М., 2012, с. 193.

¹⁷⁶ Там же, с. 516.

¹⁷⁷ С.В. Дмитриев. Указ. соч., с. 575.

¹⁷⁸ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики, с. 466; Ульянов М.Ю. Заметки о новой книге по истории Древнего Китая (на пути к созданию академической истории) // *Общество и государство в Китае*. Т. XLIV, ч. 2, с. 527; С.В. Дмитриев. Указ. соч., с. 573.

и плагиат. Начнём с названия раздела о Мэн-цзы в главе «Легизм» — «Мэн-цзы и борьба с легизмом» (с. 92–99), которое является парафразом заглавия «Полемика между легистами и конфуцианством», принадлежащего аналогичному разделу также главы о легизме из книги В.А. Рубина «Идеология и культура Китая (четыре силуэта)» (М., 1970)¹⁷⁹, хорошо известной Л.С. Переломову как её ответственному редактору и отмеченной в Избранной библиографии т. 2 «Истории Китая» (с. 653). Главный тезис В.А. Рубина о тоталитарной природе легизма, отражённый и в названии указанной главы «Теория и практика тоталитарного государства. Шан Ян и легизм», Л.С. Переломов позаимствовал для названия аналогичной главы в ещё одной своей книге, практически повторяющей всё сказанное на эту тему в других его книгах¹⁸⁰.

Формальное и содержательное сходство налицо. Не хватает только двух вещей: ссылки на первоисточник и формулировки сути научной проблемы. Последняя состоит в том, что в *Мэн-цзы* отсутствует прямая полемика с Шан Яном (390–338 до н.э.) или с предположительно созданной им библией легизма *Шан-цзюнь шу* («Книгой правителя [области] Шан»). Л.С. Переломову это, разумеется, известно: «Трактат „Мэн цзы“ является развёрнутым ответом на „происки“ Шан Яна, хотя в тексте его имя нигде не упоминается»¹⁸¹. Правда, самостоятельные попытки исследователя объяснить подобную нестыковку просто абсурдны. Выдвигается предположение, что «автор трактата опасался мести правителей Цинь», и утверждение, что «Мэн Кэ (Мэн цзы) (372–289 гг. до н.э.) исполнилось 18 лет, когда противники реформ казнили Шан Яна, он знал в мельчайших подробностях все сильные и слабые стороны его концепции»¹⁸².

Во-первых, о какой мести за критику Шан Яна со стороны правителей Цинь может идти речь, если они стали его злейшими врагами? По свидетельству Сыма Цяня, «циньцы подняли войска и напали на Шан-цзюня. Его убили под чжэнским Мяньчи, а циньский Хуэй-ван приказал в назидание другим разорвать его тело колесницами, сказав при этом: „Нет большего бунтовщика, чем Шан Ян!“ Вслед за чем уничтожил весь род Шан-цзюня». Заключение же историка гласит:

¹⁷⁹ См. в переиздании: *Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае* / Сост. А.И. Кобзев. М., 1999, с. 53–58.

¹⁸⁰ *Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс* КНР. М., 2007, с. 3.

¹⁸¹ Там же, с. 144.

¹⁸² Там же, с. 144–145.

«Неудивительно, что он в конце концов оставил о себе в Цинь недобрую славу»¹⁸³.

Во-вторых, стоит ли говорить о «казни противниками реформ», если Шан Яна убили в бою вследствие дворцовых интриг?

В-третьих, какое тут 18-летие Мэн-цзы, если у Л.С. Переломова на трёх страницах трижды указано, что он родился в 372 г., а Шан Ян погиб в 338 г. до н.э.? Следовательно, даже согласно столь назойливо повторенной дате, ему было уже 34 года, т.е. почти вдвое больше, а по другой датировке, делающей его ровесником Шан Яна, родившимся в 390 г., он вообще должен был достичь 52 лет. Причём, тут не случайная описка, ибо ошибочную формулу «Мэн Кэ исполнилось 18 лет, когда противники реформ казнили Шан Яна» Л.С. Переломов повторяет с упорством достойным лучшего применения¹⁸⁴. Создаётся впечатление, что доктор исторических наук не твёрд в датах и просто перепутал рождение Шан Яна с его смертью, получив число 18 посредством вычитания 372 (рождение Мэн-цзы) из 390 (рождение Шан Яна), а оно отражает противоположную ситуацию: 18 лет было не Мэн-цзы, когда погиб Шан Ян, а Шан Яну, когда родился Мэн-цзы. Именно благодаря такому беспамятству или наплевательскому отношению к датам многие из них и оказались искажены в т. 2 «Истории Китая», на что я специально обратил внимание¹⁸⁵. Там, в частности, Л.С. Переломов, явно не дружащий с арифметикой, дошёл до заявления о «600-летней истории Ханьской империи» (с. 639), удлинив её таким образом почти на треть из-за неграмотного вычисления: $3 + 3 = 6$ на основе округлённой датировки эпохи Хань: «III в. до н.э. — III в. н.э.» (с. 635), а жизнедеятельность Лао-цзы, признанного жившим в VI в. до н.э. (с. 610), и Конфуция, почившего в 479 г. до н.э., перенёс в период Чжань-го, начало которого датировал 453 г. до н.э. Испытание этой самодельной машины времени он провёл в книге «Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.)», в самом заглавии которой лишил её главного героя, родившегося в середине

¹⁸³ *Сьма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. VII / Пер. Р.В. Вяткина. М., 1996, с. 94.*

¹⁸⁴ *Переломов Л.С. «Четверокнижие» — ключ к постижению конфуцианства // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова и др. М., 2004, с. 38; он же. Сюнь-цзы в политической культуре Китая, с. 345; он же. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 434.*

¹⁸⁵ *Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики, с. 471–472.*

VI в. до н.э., более 50 лет жизни, а эпоху Сун (960–1279) сократил почти на 80 лет датировав X–XII вв. (с. 444).

Ранее указанную проблему взаимоотношений Шан Яна и Мэн-цзы чётко и рационально сформулировал В.А. Рубин, даже процитировав противоположное собственному небезосновательное мнение Б. Уотсона (B. Watson) о том, что аргументы обеих сторон не соприкасаются друг с другом в силу фундаментальных понятийных различий¹⁸⁶, а затем постарался опровергнуть его с помощью текстологических сопоставлений. Результаты своих изысканий он впервые опубликовал в 1966 г. на Третей всесоюзной конференции по истории, культуре и филологии древнего Востока в докладе с названием «Полемика Мэн-цзы с легистами», ещё более похожим на используемое Л.С. Переломовым. Последний в своей книге, увидевшей свет через два года, выразив В.А. Рубину признательность за «проявленную любезность» в его ознакомлении с письменным текстом доклада, сослался на важнейшие для себя выводы оттуда: «В.А. Рубин, анализируя тексты двух полярных социально-этических памятников *Мэн цзы* и *Шан цзюнь шу*, показал, что Мэн цзы (372–289 гг. до н.э.) читал отдельные главы *Шан цзюнь шу*, был знаком с идеями Шан Яна и вёл ожесточённую полемику с идеологами легистской школы. [...] Исследование В.А. Рубина свидетельствует о том, что гл. 2 *Шан цзюнь шу* была известна уже в конце IV — начале III в. до н.э. и может служить ещё одним аргументом в пользу авторства Шан Яна»¹⁸⁷.

Правда, далее Л.С. Переломов произвёл лёгкий подлог, превратив обоснованную, но всё-таки гипотезу в категорическое утверждение, к тому же выраженное в странной и ошибочной формулировке: «Хотя в тексте памятника говорится, что Мэн-цзы высказал это положение в беседе с философом Го цзы, объективно оно направлено против концепции Шан Яна»¹⁸⁸. Что за «объективная направленность», если вся проблема состояла в установлении субъективного знакомства Мэн-цзы с концепцией Шан Яна? И что за Го цзы вместо Гао-цзы 告子? Несмотря на явную ошибочность данное утверждение со всеми ляпами, как неприкосновенный запас, перенеслось и в следующую книгу Л.С. Переломова 1981 г.¹⁸⁹, и в составленный им том «Истории

¹⁸⁶ Рубин В.А. Указ соч., с. 54.

¹⁸⁷ Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Пер. Л.С. Переломова. М., 1968, с. 34–35, примеч. 70.

¹⁸⁸ Там же, с. 104–105.

¹⁸⁹ Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая, с. 160.

Китая» 2013 г. (с. 92), где, кстати, в Указателе имён оппонент Мэн-цзы стыдливо не указан ни как Гао-цзы, ни как Го-цзы.

Гораздо большей неприятностью стало то, что через десяток с лишним лет (после того, как парторг Л.С. Переломов проработал диссидента В.А. Рубина на собраниях актива¹⁹⁰ и тот покинул пределы СССР), Л.С. Переломов, следуя принципу «С глаз долой — из сердца вон» или партийной бдительности, в упомянутой книге, опубликованной в год гибели В.А. Рубина (1981), изложил данный сюжет в полном соответствии с его выводами¹⁹¹, однако не только без выражения ему благодарности и ссылки на другую его приоритетную публикацию¹⁹² с ранее данной характеристикой: «Эта программа хорошо охарактеризована В.А. Рубиным»¹⁹³, но и вовсе без ссылок на него и даже без упоминания его имени. Конечно, можно списать неприличную фигуру умолчания на счёт политической цензуры, нетерпимой к эмигранту и диссиденту В.А. Рубину, но в достаточно вегетарианские позднесоветские времена честные поступки уже не носили самоубийственный характер и, например, Е.В. Завадская (1930–2002) забирала статью о себе из «Библиографического словаря советских/отечественных востоковедов» (1975, 1995) С.Д. Милибанд, протестуя против отсутствия там статьи о В.А. Рубине. Повторение же этой непристойности в увидевшем свет в 2013 г. томе 2 «Истории Китая» (с. 92–94) не имеет никаких оправданий.

Подобный итог закономерен, поскольку к запрещённым в науке приёмам Л.С. Переломов прибегал и тогда, когда ещё ссылался на приоритет В.А. Рубина. В частности, развивая его идею противоборства Мэн-цзы с Шан Яном, он писал: «Одним из важных положений учения Шан Яна является идея о врождённом корыстолюбии человека. Мэн-цзы считал, что человек от природы добр и бескорыстен»¹⁹⁴. Однако такой внимательный читатель этой книги, как Л.Д. Позднеева, которой она была подарена с малограмотной надписью: «Любовь (так! — А.К.) Дмитриевне с глубоким уважением от автора

¹⁹⁰ См., например: *Рубин В.* Дневники. Письма. Иерусалим, 1988. Кн. I, с. 180–185.

¹⁹¹ *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая, с. 160–163.

¹⁹² *Рубин В.А.* Два истока китайской политической мысли // *Вопросы истории*, 1967, № 3, с. 70–81.

¹⁹³ Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу), с. 107, примеч. 248.

¹⁹⁴ Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу), с. 104.

4/VII 68 г.»¹⁹⁵, сразу заметила подтасовку, поставив к слову «бескорыстен» ремарку: «этого — нет!». Шан Ян говорил о врождённом корыстолюбии, а Мэн-цзы — о доброте природы человека, что не свидетельствует об их прямом противоречии и может быть, по Б. Уотсону, оценено как разноплановость и несоотнесенность аргументов обеих сторон. Чтобы преодолеть эту трудность, Л.С. Переломов произвольно добавил к позиции Мэн-цзы «бескорыстность», которая и вошла в искомое противоречие с «корыстолюбием». Так это делается в Одессе, а именно на Малой Арнаутской, как и вся прочая контрабанда.

Защитник нравственности от «зияющих высот» (тоже взятых коммунистически без спроса у другого диссидента А.А. Зиновьева), как и в случае с плагиатом у К.В. Васильева¹⁹⁶, оказался нечест на руку. Но в науке шулерство, в отличие от карточной игры, всегда провально. Поэтому аморальное сокрытие приоритета В.А. Рубина обернулось и антинаучным искажением фактов с помощью тумана «объективной направленности».

Самое же печальное состоит в том, что один из главных канонов Китая — *Лунь-юй* в очередной раз оказался не только непонятым, но и грубо опошленным тщеславной отсебятиной и беззастенчивой конъюнктурщиной. Сообщения вроде того, что приятель автора А.Б. Альтшулер не плавал на байдарке и по заявлению бывшего мэра Москвы Ю.М. Лужкова в столице «60% городских дорог и 70% внутридворовых выполнены некачественно»¹⁹⁷, грудой словесного мусора засыпали священную книгу Востока, подобно тому, как полувеком ранее это же случилось с *Дао-дэ цзином* («Канон Пути и благодати»).

Исходя из противоположного Московскому Конфуцию стремления дискредитировать конфуцианство и утвердить философский статус оппозиционного ему даосизма, Московский Лао-цзы — Ян Хин-шун (Ян Син-шунь 杨兴顺, 1904–1989) водрузил такую же Оссу пустозвонства на Пелион демагогии, когда взялся за «задачу показать истинное содержание учения одного из крупнейших философов древнего Китая Лао-цзы и тем самым разоблачить расистский бред западных буржуазных учёных о том, что на Востоке, в частности, в

¹⁹⁵ Увы, столь же неграмотное посвящение открывает и другую его книгу, появившуюся через сорок лет, — «Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.): «Посвящаю памяти жены и друга Кляшториной Вере Борисовне».

¹⁹⁶ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики, с. 497–498.

¹⁹⁷ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 283.

Китае, якобы не было и нет философии в собственном смысле», принялся цитировать выступление генерального секретаря Союза писателей СССР, депутата Верховного совета А.А. Фадеева (1901–1956) о любви советских людей к Китаю и метать громы и молнии в подлинных и великих учёных от «наглого фальсификатора истории китайской философии» Гегеля (G.W.F. Hegel, 1770–1831), «лжеучёного» Ремюза (J.-P.-A. Rémusat, 1788–1832), «адвоката империалистической политики против китайского народа» В.С. Соловьёва (1853–1900), «учёного лакея англо-американского империализма» Расселя (правильно: Б. Рассела; B. Russel, 1872–1970) до «махрового реакционера Лян Ци-чао» (梁啟超, 1873–1929), «прожжённого фальсификатора суньятсенизма» (правильно: суньятсенизма) и «гоминдановского (правильно: гоминьдановского. — А.К.) фальсификатора истории» Дай Ци-тао (戴季陶, 1890/1–1949), «национального предателя», «выгученика реакционных философских школ США», «учёного» агента американского империализма и лакея гоминдановской реакции Ху Ши» (胡適, 1891–1962), «фальсификатора философского и этического учения „Дао-дэ-цзина“» Ли Ши-чэня (правильно: Ли Ши-цэня, 李石岑, 1892–1934), «учёного» лакея гоминдановской реакции Гу Цзя-ганя» (правильно: Гу Цзе-гана, 顧頌剛, 1893–1980), «махрового реакционера» Чэнь Ли-фу (陳立夫, 1900–2001) и в целом «феодално-компраторской реакции в лице продажной клики Чан Кай-ши» (Цзян Цзе-ши 蔣介石, 1887–1975), поскольку эти «учёные лакеи американского империализма пытались соединить древнее конфуцианство с современным фашизмом и долларовой „демократией“»¹⁹⁸.

Превознесение «материалиста и диалектика» Лао-цзы в противовес «идеалисту и мистик» Конфуцию, по собственному выражению коммунистического энтузиаста Ян Хин-шуна, «на самом деле таило в себе глубокий политический смысл». Обращаясь к истокам китайской философии не в поиске объективной истины, а поелику «довлеет дневи злоба его» (Мф., 6:34), он ополчился на то, что «реакционные „учёные“ пытаются доказать превосходство Конфуция над другими мыслителями и конфуцианства над другими философскими школами древнего Китая. Если бы представители этой так называемой „новой точки зрения“ в вопросе о „Дао-дэ-цзине“ действительно сумели доказать свою правоту, то это могло бы оказать в своё время большую поддержку гоминдановской реакции в восстановлении идеологии и морали китайского феодализма — реакционного конфуцианства, —

¹⁹⁸ Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение, с. 4–6, 13, 32–33, 41–43, 100, 102, 106–107.

в развёртывании так называемого „движения за новую жизнь“»¹⁹⁹. Теоретической основой начатого гоминьданом в 1934 г. «движения за новую жизнь» (*синь шэн-хо юнь-дун* 新生活運動) стала философия «витализма» (*вэй-шэн-лунь* 維生論), разработанная Чэнь Ли-фу²⁰⁰. Её же Ян Хин-шун неумоимо разоблачал²⁰¹, характеризуя как «официальную философию гоминьдановской реакции, соединяющую древнее конфуцианство с современным фашизмом»²⁰².

Разумеется, в подобных оценках он следовал генеральной линии, но, участь в этой сталинской школе и преподавая в Китайской ленинской школе (в 1933–1939 во Владивостоке, где ранее преподавал в партшколе Ци Чжи), старался быть отличником, в частности, подражать «пионеру марксистского изучения истории китайской философии» А.А. Петрову²⁰³, который за десять лет до этого завершил пионерский «Очерк философии Китая» следующими пассажами: «Реакционные круги китайской буржуазии и феодально-помещичьи группировки, в целях борьбы с марксизмом, выдвинули так называемую „философию жизни“ (*вэй шэн лунь*) как лозунг и идеологическое оружие „движения за новую жизнь“ (*синь шэнхо*). [...] Контрреволюционные группировки предателей и изменников китайского народа пытались, путём фальсификации древнего конфуцианства, создать свою „идеологию“, которая потерпела крах перед лицом прогрессивных сил всего народа, сметающего со своего пути предателей родины»²⁰⁴. Подобно Л.С. Переломову с *Лунь-юем*, Ян Хин-шун ложно приписал себе первенство полного научного перевода *Дао-дэ цзина* на русский язык, а в более либеральную брежневскую эпоху, не утратив боевого задора, инициативно доносил в ЦК КПСС об антисоветском идеализме беспартийного апологета конфуцианства В.А. Рубина²⁰⁵.

¹⁹⁹ Там же, с. 34.

²⁰⁰ Чэнь Ли-фу. Вэй-шэн-лунь (Витализм). Т. 1. Нанкин, 1933.

²⁰¹ Ян Хин-шун. Социологические взгляды Чэнь Ли-фу как идеологическая основа реакционной политики гоминьдана // Философские записки. Т. 2. М., 1948; *он же*. «Философия жизни» — идеологическое оружие империалистической реакции в Китае // Вопросы философии. 1948, № 1, с. 250–260.

²⁰² Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение, с. 44, примеч. 29.

²⁰³ Там же, с. 104, 105.

²⁰⁴ Китай. Сб. статей / Ред. В.М. Алексеев, Л.И. Думан, А.А. Петров. М., Л., 1940, с. 271, 272.

²⁰⁵ См.: Рубин В. Дневники. Письма. Кн. I, с. 246.

В иных политических реалиях Л.С. Переломов занял прямо противоположную позицию, но с такой же злободневной мотивацией, значительно усиленной материальными стимулами. В «лихие 90-е годы» он выпустил в свет коммерческое переиздание перевода *Шан-цзюнь шу* с повторением всех старых ошибок, включая нарушения транскрипции и грамматики (например, *сюй* вместо *сю* 修, «согласно шанъяновскому табелю о рангах...» и т.п.)²⁰⁶. Мотив — сугубо меркантильный: экономия на наборе, результат — антинаучный, что наивно завуалировано определением издания как «дополненного», но не исправленного. Вместо того, чтобы обновить текст четвертьвековой давности, созданный в условиях интеллектуальной цензуры, и убрать хотя бы самые явные нелепости (например, превращение одного человека Чжу Ши-чэ 朱師轍 [1879–1969] в двух: отца и сына), автор добавил путаницы (превратив отца Чжу Ши-чэ — Чжу Кун-чжана 朱孔彰 [1842–1918/9] в его сына — Чжу Кан чжана) и приделал «дополнение» на иную тему — о Конфуции и конфуцианстве, что потом повторил в т. 2 «Истории Китая», хронологически не предназначенном для Конфуция. В начале же «дополнительного» Послесловия просто-душно посетовал об упущенной выгоде: вставленные в него фрагменты взяты из другой книги, которая «собрала около 60.000 заказов», но не была издана²⁰⁷. Там же он без понимания смысла процитировал моё определение философии Ван Ян-мина как «последовательного ценностно-нормативного персоналистического мировоззрения» — в кавычках, но без сноски и указания источника²⁰⁸, а в дальнейшем, как в случае с В.А. Рубиным, его полностью приватизировал, воспроизводя и без кавычек²⁰⁹, хотя указывал в библиографии первоисточник²¹⁰. В этой публикации 1993 г. уже видны все семена халтуры, расцветшие пышным цветом через 20 лет в т. 2 «Истории Китая».

Для певца «конфуцианского капитализма» при получении денег из рук самого Чэнь Ли-фу не стало моральным препятствием даже то, что он как глава гоминьдановской охраны руководил уничто-

²⁰⁶ Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу) / Пер. Л.С. Переломова. 2-е изд., дополненное. М., 1993, с. 289, 299.

²⁰⁷ Там же, с. 341, 342.

²⁰⁸ Там же, с. 368; то же: Переломов Л.С. Предисловие // Беседы и суждения Конфуция, с. 7.

²⁰⁹ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 212; он же. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 449.

²¹⁰ Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

жением коммунистов, к которым принадлежал отец Л.С. Переломова²¹¹. Личное знакомство с могучим старцем, в столетнем возрасте не забывавшим советовать пересчитывать деньги и ссылаться на «затруднения с финансированием», так подействовало на Московского Конфуция, что первую встречу с ним даже в одной книге он датирует то 1994, то 1995 г.²¹², а эпитет «98-летний» прилагает к нему и в 1976, и в 1994 гг.²¹³

Уже отмеченное ранее высокое стремление Л.С. Переломова к донесению своих трудов до начальственных сфер былинно описал его коллега А.Е. Лукьянов: «Перевёл он трактат „Шан цзюнь шу“ („Книга правителя области Шан“) — и он ложится на стол высокого российского министра; перевёл трактат „Лунь юй“ („Беседы и суждения“) — и он расходится по всей шире читающей публики; организовал перевод „Сы шу“ („Четверокнижия“) — и оно как эмблема российской синологии в качестве культурного ядра преподносится руководителю китайского государства»²¹⁴. Подробное описание вручения этого «культурного ядра» одним президентом другому, благодарственной реакции премьера, целого ряда официальных поездок и выступлений разных руководящих лиц занимают многие страницы книги, в аннотации которой с самодельной пунктуацией выражено анекдотическое бахвальство в стиле чапаевского «мирового масштаба»: «Впервые в мире, подробно анализируется влияние конфуцианства на формирование духовных ценностей народа на протяжении всей истории Китая с древности до нашего времени»²¹⁵. Видимо, не имеет смысла серьёзно воспринимать подобную гиперболу, поскольку она представляет рекламно-коммерческое издание, «рассчитанное на массового читателя», снабжённое тремя десятками страниц чистой рекламы и многочисленными фотографиями Л.С. Переломова, его жены и друзей.

Эту книгу под названием «Конфуций и конфуцианство», автор, следуя лозунгу своей молодости «Долой стыд!», открыл большим

²¹¹ Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 584, 586; интервью 2012 г., с. 12.

²¹² Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 7, 294; *он же*. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 125, 583; интервью 2012 г., с. 11.

²¹³ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 7, 244.

²¹⁴ Лукьянов А.Е. Два имени — одна судьба // Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 16.

²¹⁵ Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 4.

собственным портретом и целым разделом о себе любимом, куда до кучи включено предисловие посла Чжан Дэ-гуана к коллективному переводу «Четверокнижия»²¹⁶, написанное на общую тему «Познавая Китай, следует знать Конфуция» и лишь единожды в конце упоминающее Л.С. Переломова. Данный текст некорректно воспроизведён без указания книги, для которой он специально писался и в которой был впервые опубликован, а потому, в частности, благодарности китайского посла другим её создателям обесмыслились, приобретя вид адресованных неведомо кому или совсем иным «учёным и сотрудникам издательства». В том же разделе «Об авторе» на с. 17 имеется и значительно меньшее, нежели портрет Л.С. Переломова, изображение Конфуция, но, разумеется, вместе с ним самим и замечательной подписью, содержащей его искажённую, как имя Чжун-ни, фамилию: «Л.С. Пререломов у памятника Конфуцию». Невольно вспоминается анекдот «юбилейного» 1937 года: на конкурсе памятников Пушкину третью премию получила скульптура Пушкина, читающего Сталина; вторую — Сталина, читающего Пушкина; первую — Сталина, читающего Сталина. На подобном конкурсе к юбилею Конфуция, которому, кстати, была посвящена приуроченная к его 2550-летию предыдущая работа Л.С. Переломова «Конфуций. „Лунь юй“», эта книга могла бы получить вторую премию и заслужить упрёк из другого анекдота: «Даже на конкурсе дураков займёшь второе, а не первое место, потому что дурак» (фольклорная лексика приглажена).

Сие роскошное издание на мелованной бумаге с многочисленными картинками и орфографическими ошибками рекламирует не только ушу, чай, платные курсы и консультации, но и сверхъестественные, видимо, в пандан обожествлённому «святому мудрому» (*шэн шэн*) Конфуцию, возможности автора, ибо в аннотации также сказано: «С любезного согласия Администрации уполномоченного по жертвоприношениям Великому Наимудрейшему Первоучителю в книге использованы прекрасные иллюстрации художника Цзян Ицзы», — а в предисловии добавлено не только о видении священных образов, но и слышании Первоучителя, напоминающем внимание Пифагором гармонии небесных сфер, проникновении во «врата мудрости», схожие с райскими вратами, и раскрытии книги за семью печатями: «Он (Л.С. Переломов. — *А.К.*) слышит „возвещающий гармонию ко-

²¹⁶ Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. *А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова* при участии *В.М. Майорова*. М., 2004, с. 5–9.

локол“ (*Лунь юй*, III, 24), и духовное родство с Конфуцием открывает ему заветную дверь. Л.С. Переломову доступны тайны иероглифических писаний. Но он идёт глубже в текст и достигает пределов первоизданной космической книги культуры Дао — узоров и образов Неба и Земли»²¹⁷.

В процитированной статье *Лунь-юя* Конфуций сравнивается с набатным колоколом, призванным сообщить об «отсутствии Пути-дао в Поднебесной»²¹⁸, однако автор предисловия в самозабвенном порыве мифо-поэтического славословия своевольно придал ему противоположную функцию «возвещения гармонии». Ещё удивительнее, что в переводе самого Л.С. Переломова без каких-либо пояснений и комментариев сказано просто о «колоколе»²¹⁹, хотя в оригинале стоит важный и неоднозначный термин *му-до* 木铎 — «колоколец с деревянным [языком]», фигурирующий в главных конфуцианских канонах, а также растолкованный в общих и специализированных словарях²²⁰.

У старых русских переводчиков В.П. Васильева и П.С. Попова, шедших след за китайскими комментаторами, Дж. Леггом и С. Куврёрром, *му-до* — «колокол с деревянным языком»²²¹, у В.М. Алексева,

²¹⁷ Лукьянов А.Е. Два имени — одна судьба // *Переломов Л.С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 16.

²¹⁸ Ср. у А.С. Мартынова: «колокол, [возвещающий об этой утрате]», т.е. утрате Пути (*Мартынов А.С.* Конфуцианство. «Лунь юй». Т. 2, с. 229); у Л.И. Головачёвой (1937–2011): «деревянный колокол, [чтобы будить совесть]» (Беседы и суждения Конфуция / Пер. Л. Головачёвой, с. 264); в неопубликованном переводе В.С. Колоколова (1896–1979): «предостерегающий колоколец».

²¹⁹ *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй», с. 325; *он же.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 173.

²²⁰ В «Большом китайско-русском словаре» это «металлический колокольчик с деревянным языком» (Т. 2. М., 1983, с. 855) и «колокол с деревянным языком» (Т. 3. М., 1984, с. 700); в «Большом словаре китайского языка» (Хань-юй да цы-дянь. Т. 4. Шанхай, 1989, с. 683) — «большой колокольчик (*лин* 鈴 из бронзы» в соответствии с таким определением *до* 铎 в *Шо-вэнь цзе-цзы* («Изыяснение знаков и анализ иероглифов»), где он назван военным инструментом, присущим командиру пяти пятков; см. также: *Ло И-цзюнь.* Му-до // Кун-цзы да цы-дянь (Большой словарь Конфуция), с. 99; *Чэнь Шу-цзюань.* Му-до // Кун-цзы да цы-дянь (Словарь Конфуция), с. 101; *Цянь Сюань, Цянь Син-ци.* Сань-ли цы-дянь (Словарь трёх «Ли»). Нанкин, 1998, с. 232, 233, на с. 232 имеется рисунок *му-до*.

²²¹ Беседы и суждения Конфуция, с. 110.

А. Уэйли и Л.И. Головачёвой — дословно «деревянный колокол»²²², у И.И. Семененко²²³, А.С. Мартынова и Л.С. Переломова — «колокол» без признаков деревянности, как и «предостерегающий колоколец» В.С. Колоколова, правда, уточнившего в иероглифическом примечании, что «*му-до* — колокольчик с деревянным язычком, применявшийся администраторами и должностными лицами для возбуждения внимания при исполнении ими гражданских обязанностей или учителями и наставниками при обучении учащихся».

Все статьи вокруг Ш, 24 в переводе Л.С. Переломова снабжены ссылками на комментарии В.М. Алексеева, но только данная из-за какого-то злого рока или очередного «спрута» их лишена, хотя В.М. Алексеев прокомментировал её подробнейшим образом. Кроме того, детальное разъяснение всего высказывания и двойного смысла термина *му-до* содержит комментарий Чжу Си, переведённый В.М. Алексеевым и в оригинале воспроизведённый Л.С. Переломовым, но им самим не освоенный²²⁴. Переведя *му-до* как «деревянный колокол», В.М. Алексеев привёл его общее определение из Чжу Си: «колокол с металлическим ртом и деревянным язычком», которым «трясли для возбуждения внимания присутствующих при уроках государственного уложения», — со своим примечанием: «схоластические теоретики различают типы колокольчиков даже принципиально: с деревянным язычком будто бы предназначался для весны — поры цветения дерева; а с металлическим — для осени, убивающей природу, как металл дерево», — и затем данное Чжу Си разъяснение употребления в *Лунь-юе*: «здесь смысл тот, что при разрухе, дошедшей до апогея, надо строить порядок, и Небо непременно даст Учителю возможность найти себе должное место и положение, при котором он утвердит свою проповедь», хотя «другие писатели думают, что с деревянным колоколом ходили по дорогам [...] и выходит, что Небо заставило Учителя оставить своё место и блуждать по всем странам света для проповеди»²²⁵.

В значении орудия дворцового набата «колоколец с деревянным [язычком]» использован в *Ли-цзи* («Записки о благопристойности», гл. 12/14 *Мин-тан вэй* — «Позиции Светлого престола») и *Чжоу-ли*

²²² Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1, с. 245; The Analects of Confucius / Tr. by A. Waley, p. 100, где в примечании (note 8) говорится о сторожевой трещотке для тревожного ночью и общего оповещения.

²²³ Беседы и суждения Конфуция, с. 110.

²²⁴ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 519, л. № 46–47.

²²⁵ Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1, с. 245, 246.

(«Чжоуская всеохватная благопристойность», гл. 3 *Сяо-цзай* — «[Сановники] *сяо-цзай*»), а в значении орудия уличного сигнала — в *Шу-цзин* («Канон писаний», гл. 9 *Инь-чжэн* — «Карательный поход Иня») и *Ли-цзи* (гл. 4/6 *Юэ-лин* — «Помесячные приказы»).

«Схоластическим теоретиком» В.М. Алексеев назвал Чжэн Сюаня, который в комментарии к гл. 3 (*Сяо-цзай*) *Чжоу-ли* сообщил, что у колокольца *му-до* деревянный язык и в него звенят для возбуждения масс в связи с «гражданскими делами» (*вэнь-ши*), в отличие от «колокольца с металлическим [языком]» (*цзинь-до* 金铎), предназначенного для оповещения о «военных делах» (*у-ши*). В самом тексте *Чжоу-ли* сказано: «В первый же месяц нового года во главе подчинённых им чиновников [*сяоцзай*] просматривали записанные [для обнародования] тексты законов и объявляли [приказы], звоня в металлический колокольчик с деревянным языком», — и переводчиком С. Кучерой пояснено, что он «использовался как сигнальный инструмент, особенно в армии», чтобы «подать сигнал всем [барабанам о начале их боя]»²²⁶. В переводе гл. 9 (*Инь-чжэн*) *Шу-цзина*, отражающей второе значение *му-до*, В.М. Майоров передал его буквально как «деревянный колоколец» без пояснений: «И каждый год весны в начальный месяц шёл по дороге *цюжэнь*, людей сзывая деревянным колокольцем»²²⁷.

Третью и самую простую трактовку сравнения Конфуция с оповещающим и побуждающим колоколом запечатлел в *Лунь-юй цзи-цзе* («*Лунь-юй* с собранием разъяснений») Хэ Янь, сославшийся на Кун Ань-го. Оно подразумевает не получение высокой должности или её утрату с отправлением в странствия, а всего лишь обнародование им своего учения.

А.А. Маслов, в отличие от Л.С. Переломова, отметил важность данного пассажа, цитату из него даже сделав в своей книге названием главы «Учитель, что стал Колоколом», но легкомысленно счёл его смысл простым: «Трактовка здесь не сложна — этот деревянный язык колокола должен пробуждать звуки, отклики в душах учеников и последователей на много веков вперёд. Он предвидит это и сообщает об этом откровении своим ученикам». Сложно с серьёзностью отнестись

²²⁶ Установления династии Чжоу (Чжоу ли): Разд. 1. Небесные чиновники. Цз. 1 / Пер. С. Кучеры. М., 2010, с.158, 244, примеч. 154, с. 365; см. также с. 367, рис. 4, где приведено изображение *цзинь-до*.

²²⁷ Читмая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» (Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / Пер. В.М. Майорова. М., 2014, с. 140; на с. 141 ил. 63 изображает глашатая *цю-жэня* с таким колокольцем.

к подобному откровению, которое основано на неверном прочтении текста, приписывающем самому Конфуцию нескромную фразу «Небо скоро сделает вашего Учителя языком колокола»²²⁸. Во-первых, в оригинале она принадлежит не ему, а посетившему его пограничнику; во-вторых, там отсутствует слово «язык». Таков результат очередного бездумного заимствования, особенно неприятного тем, что из неназванного перевода П.С. Попова воспринята ошибка с идентификацией субъекта высказывания, ранее уже отмеченная в комментарии Р.В. Грищенко к его современному переизданию²²⁹.

Ясно, что при любых толкованиях такой колокол, как и «Колокол» А.И. Герцена, называвшего себя не врачом, а болью, должен был сигнализировать не о гармонии, а о дисгармонии в широком диапазоне от «ночных опасностей» (А. Уэйли) до «разрухи, дошедшей до апогея» (Чжу Си в переводе В.М. Алексеева), а потому и сравнивался с Конфуцием, вещающим об «отсутствии Пути-*дао*». Стало быть, то ли «слышащий» его, то ли заявивший об этом слышал звон, да не знает, где он.

Воспетый в выпяченном предисловии к собственной книге, гигант мысли и отец московской ушуистики, «совершенствовавшийся в Дао по конфуцианским канонам „Четверокнижия“ и „Пятиканония“, на срединном пути претерпевший духовный синтез мудреца, обретший натуру конфуцианца, испытавший добро и зло, принятый в храм Небесной Судьбы и посвящённый в Московские Конфуции» (значит, есть ещё и другие, но тайные, как скрытый имам)²³⁰, соответственно своему полубожественному положению выступил ярким апологетом конфуцианства и лично «Чэнь Лифу, внедрявшего на протяжении последних трёх десятилетий в качестве министра образования конфуцианские ценности в структуру госуправления и массовое сознание тайваньцев и возглавившего на склоне лет Фонд „Конфуций — Мэнцзы“»²³¹. Понятно, и тут всё дело не в подлинном конфуцианстве, а в конфуцианских фондах и «конфуцианском капитализме», настолько увлечших сына китайского чекиста-коммуниста, что он стал президентом Русского конфуцианского Фонда с уставным капиталом в 5 тысяч рублей, специализирующегося на коммерческом посредничестве и оптовой торговле, и обладателем почётной грамоты Чэнь Ли-фу,

²²⁸ Маслов А.А. Тайный код Конфуция, с. 244.

²²⁹ Конфуций. Суждения и беседы. 2004, с. 28.

²³⁰ Там же, с. 15.

²³¹ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 244; см. также с. 264.

похожей на квитанцию об уплате гонорара²³², а в книге о Конфуции и *Лунь-юе* договорился до фантастического заявления, будто «уже в 1976 г. Дэн Сяопин начал поэтапно осуществлять тщательно продуманную многоходовую акцию возвращения КНР на традиционные конфуцианские рельсы»²³³.

Узнав о такой победе не только на Тайване, но и в КНР «„идеологии“, которая потерпела крах перед лицом прогрессивных сил всего народа» уже три четверти века тому назад, А.А. Петров с Ян Хиншуном перевернулись бы в гробу. Однако методологически, следуя общему принципу «История есть политика, опрокинутая в прошлое», эти противоположности полностью сошлись на всепоглощающей почти конъюнктурной и политизированной псевдонаучности, где Линь Бяо легко превращается в Конфуция, «учёный лакей англо-американского империализма» Рассел — в «выдающегося человека Англии» и «знаменитого философа»²³⁴, «махровый реакционер» Чэнь Ли-фу — в правоверного конфуцианца, «гибра капитализма» — в «экономического спрута стран конфуцианского культурного региона». Трагично, что в такое болото безответственного и беззащитного словоблудия были затянуты два главных произведения китайской философии и сделали это люди, кровно связанные с Китаем.

Во имя справедливости следует сказать, что сему греху словесной неводержанности более чем подвержены и некитайские синологи, как, например, уже упоминавшийся В.В. Малявин, аттестующий себя «очень европейским человеком» и «русским интеллигентом», чья русскость, правда, определяется «правом получать гранты от российского правительства» (интервью для Интернет-проекта «Китаеведение — устная история»; 7, 27 мая, 18 июня 2011 г.; соответственно с. 17, 19, 55 электронной версии, см.: <http://www.ivran.ru/project-modernization-models/57>). Несмотря на всю самозаявленную интеллигентность, будучи носителем «русского ума», который, по собственному признанию, в основном занимает вопрос «ты меня уважаешь?» (там же, с. 79), он, как и Л.С. Переломов, откликнулся на вполне конкретную критику лживой бранью в тексте под названием «Казус Кобзева: смех и грех», размещённом на предлагающем разные платные услуги сайте Центра Владимира Малявина СРЕДОТОЧИЕ (sredotochie.ru), название которого, кстати, подтверждает моё наблюдение о его

²³² Переломов Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.), с. 26.

²³³ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй», с. 244.

²³⁴ Там же, с. 276.

творчестве как путешествии вокруг самого себя, взятого за центр и на самом себе сосредоточившегося. Сам себя зомбировав назойливой мантрой о «приходе к себе», «пути к себе», путешествии «внутри себя» (это только на одной странице)²³⁵, он прежде всего цитирует себя самого, хотя вдруг заговаривает лукавыми словами Л.С. Переломова о «непосильном для одного человека» объективном описании Китая. Не приведя никакого опровержения или хотя бы возражения по поводу указанных мною многочисленных фактических ошибок в его работах, преисполненных путаницей в процентах и датах, широтах и долготах, В.В. Малявин совершенно облыжно обвинил меня в «параноидальном бреде» и «психозе», незаслуженно ставя в один ряд то ли с Чаадаевым, то ли с Чацким и побуждая озаглавить свой ответ «Ляпсус Малявина: смех сквозь слёзы».

Воистину подобное тянется к подобному, но обнаруживается это не сразу. Казалось бы, антиподы Л.С. Переломов и В.В. Малявин, вместе своевременно превратившись из коммунистов-конформистов в поклонников конфуцианского капитализма, приобщившись к его благам и в унисон воспев его воплощение на Тайване, причастившись одной и той же «грязью» имени Конфуция и сойдясь под общей книжной коркой неакадемичной «Истории Китая», гармонично слились в наплевизме на факты, рождающем плевок в вечность. Одинаково они и отреагировали на критику, буквально ни слова не сказав по существу, а ответив ругательствами и оскорблениями. Обоим свойственно ухарство с криминальным уклоном в клевету: Л.С. Переломов, сам явно замаравшись в плагиате (у К.В. Васильева, В.А. Рубина), без малейших оснований и зазрения совести обвиняет в этом других (Т.М. Котову, А.Г. Юркевича), меня же — в бандеровщине и фашизме, а В.В. Малявин — в сумасшествии. Алогичный опус последнего, как и пасквиль Л.С. Переломова, не имеет смысла подробно рассматривать потому, что он так же саморазоблачителен с первых строк, претенциозно гласящих: «Волны мирового эфира прибили к моему берегу странное сочинение: рецензию А.И. Кобзева на 2-й том академической „Истории Китая“ [...] В рецензируемой книге воспроизведена большая часть моей работы 30-летней давности “Гибель древней империи“ о правлении династии Поздняя Хань (1–2 вв.). В рецензии об этом ничего не сказано».

Во-первых, как я уже отмечал ранее в связи с перевертыванием В.В. Малявиным наименования энциклопедии «Духовная культура

²³⁵ *Малявин В.В.* Цветы в тумане: взгляды в Азию. Родники (МО), 2012, с. 13.

Китая», его «русский ум», меняющий своё Я, как перчатки, с переходом на иной язык, утратил способность точно воспроизводить название рассматриваемого предмета. Поэтому уточню: речь идёт не о рецензии, а об упомянутой выше статье более общего содержания с соответствующим названием «„История Китая“ как зеркало российской китаистики», хотя, мня себя «вольным сыном эфира» и ссылаясь на его «волны», можно нести всё что угодно. Во-вторых, в начале моей статьи чёрным по белому написано, что основной корпус т. 2 «Истории Китая» составляют «выдержки из весьма небольшого числа книг», среди которых четвёртой названа именно эта книга В.В. Малявина²³⁶. Конечно, каждый имеет право посмотреть в книгу и видеть фигу, но если свидетельство об этом вынесено в «мировой эфир», читателю придётся признать подобное явление либо маразмом, либо жульничеством. В-третьих, как будто нарочно В.В. Малявин не опровергает, а сам же и подтверждает предъявленные ему претензии в неряшливости и безответственности. Даже объявившись специалистом по эпохе Поздней Хань и дважды издав о ней книгу, он, точь-в-точь как Л.С. Переломов, не способен верно её датировать. Эта эпоха завершилась в 220 г. н.э., т.е. не во 2-ом, а в 3-ем веке.

Далее В.В. Малявин продолжил в том же духе беспардонной дезинформации: « всю жизнь занимаясь философией Ван Янмина, А.И. Кобзев умудрился не сказать ничего существенного о её подлинной сердцевине – теме духовного совершенствования (*гунфу*)». Прежде всего поражает сам подход: специалиста, « всю жизнь занимающегося» определённой темой, упрекает неспециалист, себя не утруждающий приведением даже малейшего аргумента и выражающийся как имеющий силу начальник или проповедник. В вызвавшей несправедный гнев В.В. Малявина публикации я уже показал полную ошибочность вынесенных им столь же легковесных суждений о предшественнике Ван Ян-мина — Чжу Си²³⁷. Здесь он опять наступает на те же грабли. С одной стороны, в обеих моих книгах, посвящённых Ван Ян-мину²³⁸, более десятка раз говорится о «труде» (*гун-фу* 工/功夫), означающем нравственные усилия по самоусовершенствованию личности, но, разумеется, не являющемся «подлинной сердцевиной» его философии, а с другой — у самого В.В. Малявина в разделе о

²³⁶ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики, с. 465.

²³⁷ Там же, с. 503.

²³⁸ Кобзев А.И. Учение Ван Ян-мина и классическая китайская философия. М., 1983; он же. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, указ.

Ван Ян-мине нет ни слова об этом, отсутствует термин *гун-фу* и даже год его смерти указан неправильно: 1528 вместо 1529²³⁹.

Отдавая В.В. Малявину долг его же монетой, но только не фальшивой, можно предположить, что он подсознательно сомневается в качестве продукции, которую сам производит всю жизнь. И надо признать — небезосновательно. Приведу простой пример из его перевода «Ле-цзы» (гл. 5): Гун-гун «в ярости ударился о гору Щербатую и сломал Небесный столп, порвал небесную сеть. По этой причине небо накренилось на запад»²⁴⁰. Для сравнения процитирую опубликованный почти на три десятилетия раньше перевод так же незаслуженно обличаемой им Л.Д. Позднеевой: Гун-гун «в гневе ударился о гору Щербатую и сломал Небесный столп, порвал земную сеть. Поэтому небо наклонилось на северо-запад»²⁴¹. Без всякой профессиональной подготовки видно, что якобы новый перевод, как и «Лунь-юй» у Л.С. Переломова, является просто новой редакцией с заменой некоторых слов синонимами и искажениями оригинала: «небесная сеть» вместо «земной» и «запад» вместо «северо-запада». Это коммерчески ориентированное издание, повторяющее совместный перевод «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы» Л.Д. Позднеевой, преисполнено и других небрежностей: пропусков и перестановок текста, искажений имён и слов, например, Гуньсунь вместо Гунсунь или «бук» вместо «бык», и т.п.²⁴²

Если столь неряшлив перевод, для которого предшественниками была хорошо проторена дорога, то от впервые переводимых на русский язык текстов следует ожидать ещё больших огрехов. Так оно и есть. К примеру, фразу из «Дэн Си-цзы» (гл. 2): 與愚者言，依於說 (в давно сделанном, но только недавно опубликованном переводе В.С. Спирина: «[когда] говорят с глупым, полагаются на [своё] толкование»²⁴³) В.В. Малявин перевёл так: «Беседуя с невеждой, опирайся на приёмы убеждения», — исходя из наличия у иероглифа 說 значения «убеждать», не относящегося к данному случаю и оши-

²³⁹ Малявин В.В. Китайская цивилизация. М., 2000, с. 218–219.

²⁴⁰ Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995, с. 337.

²⁴¹ Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Пер. Л.Д. Позднеевой. СПб., 1994, с. 60.

²⁴² Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина, с. 135, 142–143, 151, 228, 283, 290 и др.

²⁴³ Спирин В.С. «Дэн Си-цзы» как логико-гносеологическое произведение: перевод и исследование / Сост. А.И. Кобзев. М., 2014, с. 85.

бочно связанного с транскрипцией *шуай*, а не *шуй*, и добавив от себя отсутствующие в оригинале «приёмы».²⁴⁴

Дальше — больше. Ещё один пассаж из того же источника (гл. 2): 夫人情，發言欲勝。舉事欲成。故明者不以其短，疾人之長。不以其拙，疾人之工。言有善者。則而賞之。言有非者。顯而罰之。 — в переводе В.С. Спирина выглядит следующим образом: «У человека внутреннее умонастроение [таково]: высказываясь, [он] желает убедить; предпринимая дело, [он] желает завершить [его]. Поэтому ясновидящий тем, чего у него мало, не приводит в смятение того, чего у других много; своей искусностью не приводит в смятение работу других. За те высказывания, в которых есть хорошее, [Государь], делая [их] образцом [для всех], награждает. За те высказывания, в которых есть неверное, [он], выясняя [существо неверного для некоторых], осуждает»²⁴⁵. В переводе В.В. Малявина — иначе и с грехом пополам: «Человек устроен так, что, услышав чью-то речь, хочет победить, а, когда возникает какое-нибудь дело, хочет успешно сделать его. Поэтому разумные люди не стараются применить свои недостатки вместо достоинств других и положиться на своё неумение вместо мастерства других. Когда в речах есть что-то хорошее, его ставят в пример и за это награждают. Когда в речах есть что-то дурное, его выявляют и за это наказывают»²⁴⁶. Самое странное тут даже не перевод с точностью до наоборот вроде: 發言 *фа-янь* — «услышав чью-то речь» вместо «произнеся речь» (у В.С. Спирина — «высказываясь») и повторение этой же ошибки при переводе параллельного места в «Гуй-гу-цзы» — 出言 *чу-янь* — «услышав чью-то речь» вместо «выступив с речью», отчего возникли такие нелепицы, как «услышав чью-то речь, прислушивается к ней», вместо прозрачной мысли: «выступая с речью, желает быть услышанным». Самое странное — противоречие между собственными же переводами схожих фраз: двух последних предложений из параллельных пассажей «Дэн Си-цзы» и «Гуй-гу-цзы» (гл. 9). В цитате из первого правильно сказано о «речах» (言 *янь*), а из второго они куда-то исчезли, уступив место отсутствующим в оригинале «делам»: 言其有利者。從其所長也。言其有害者。避其所短也。 —

²⁴⁴ Искусство управления / Сост., пер. В.В. Малявина. М., 2003, с. 288, примеч. 15.

²⁴⁵ Спирин В.С. «Дэн Си-цзы» как логико-гносеологическое произведение: перевод и исследование, с. 105–106.

²⁴⁶ Искусство управления / Сост., пер. В.В. Малявина, с. 287–288, примеч. 8.

«Встречая выгодное дело, они используют свои сильные стороны. Сталкиваясь с чем-то вредным, не выказывают своих слабостей»²⁴⁷.

Халатность, как и власть, развращает, а абсолютная — развращает абсолютно, позволяя вместо кропотливого уточнения фактов и устранения противоречий сладкоглаголю и самозабвенно глаголовать в духе о «медитативном состоянии», «познании наощупь», «телесном понимании», «опыте сердечного бдения», «иносказании, т.е. сказании об ином и всегда ином сказании», «китайских понятиях — гранях цельного кристалла бытия, метафорах преображения, бесконечно утончающихся нюансах, отражающихся друг в друге», и прочей заумной белиберде, от которой автору, поклоннику красного словца, призвавшему к смеху в заглавии своего опуса о казусе, самому становится «даже не смешно».

Со сменом у В.В. Малявина, действительно, что-то не в порядке, видимо, из-за слишком серьёзного отношения к собственному величию — «человека, много учившегося, много думавшего и много ездившего по свету, хорошо знающего и Запад, и Восток, но любящего Россию»²⁴⁸. Попутно обратив внимание на очередной алогизм противопоставления «знания Запада и Востока» «любви к России», вынужден отметить, что с такой же наукообразной серьёзностью он превратил мистификацию С.А. Курёхина (1954–1996) «Ленин — гриб» в культурологическое открытие: «Воистину будды как грибы»²⁴⁹.

И все эти галантерейные красоты из колониальной лавки накручены вместо того, чтобы нормально реагировать на замечания, высказанные не только мною «грешным», но и другими компетентными коллегами, обнаружившими в писаниях В.В. Малявина и «удивительные фразы» сюрреалистического содержания, и «творческие решения», затуманивающие исследуемый оригинал, и просто «бред»²⁵⁰. Видимо, всех объявить сумасшедшими не под силу даже ему, способному показывать фигу в кармане неназываемым «маститым китаеводам», «не знающим фундаментальных фактов», и туманному «цвету отечественной синологии», не понимающему его «цветов в тумане», а также плакать крокодильими слезами о «малых сих», т.е. студентах, которых сам же соблазняет «познанием наощупь», «телесным пониманием», «родовой полнотой жизни» «вне формальных правил и структур» и надувает своим халтурным коммерческим

²⁴⁷ Там же, с. 286.

²⁴⁸ Малявин В.В. Средоточия, обложка, 4-я сторона.

²⁴⁹ Малявин В.В. Цветы в тумане: вглядываясь в Азию, с. 72.

²⁵⁰ Общество и государство в Китае. Т. XLIV, ч. 2, с. 573, 582, 589.

изданием, обманно выдаваемым за «учебник в большинстве ВУЗов России».

Такая аберрация трагикомична. Долго и комфортно пребывающий на далёком провинциальном острове, как в селе Степанчикове, В.В. Малявин (Интервью, с. 67) полагает самыми яркими и талантливыми китаеводами России своего давнего соавтора Б.Б. Виноградского и лихого публициста, выступающего под псевдонимом Андрей Девятков, тем самым уподобляясь полковнику Ростаневу, для которого науку олицетворяли племянник — студент Сергей Александрович да неведомый Коровкин. В расширенной версии статьи А.Т. Габуева, размещённой на сайте еженедельника «Коммерсантъ-Власть» (vlast.kommersant.ru, www.kommersant.ru), также выделены оба малявинских героя, которые показались автору столь похожими, что он и первого ошибочно счёл скрывающимся под псевдонимом:

«В китаеведной среде есть несколько фигур, узнаваемость которых в элите и среди широкой публики гораздо больше, чем у других представителей сообщества. Прежде всего, это 57-летний Бронислав Виноградский (имя и фамилия вымышленные). Выпускник востфака Дальневосточного университета, Виноградский представляется как „китаевед, переводчик основополагающих китайских текстов, писатель, общественный деятель“. Он появился в Москве в 1980-х, хотел заниматься наукой, однако в академические институты не попал. В 1996 году Виноградский основал в московском саду Эрмитаж клуб китайской чайной культуры, который стал местом паломничества для алчущих восточной мистики бизнесменов, политиков, бандитов и простых граждан, которые были в состоянии оплатить немалый по тем временам счёт. Виктор Пелевин вывел его в романе „Числа“ (2003 год) в качестве учредителя Городского клуба чайных перемен (ГКЧП): „Внешне Простислав напоминал Кощея Бессмертного, переживающего кризис среднего возраста. Всё в нём выдавало осведомителя ФСБ: восемь триграмм на засаленной шапочке, нефритовый дракон на впалой груди, расшитые фениксами штаны из синего шёлка и три шара из дымчатого хрусталя... А когда Простислав предложил принять ЛСД, отпали последние сомнения“ [...] Сейчас Виноградский в своём офисе в одном дворе с булгаковской „нехорошей квартирой“ на Большой Садовой преподаёт духовные практики, гадает бизнесменам на „Книге перемен“, продаёт привезённый из Китая нефрит. Он активно общается с чиновниками и олигархами, рассылает им именные экземпляры своих переводов китайской классики (большинство из этих текстов уже неоднократно переведены на русский в 1960–70-е) [...].

Другой широко известный китаевед — бывший сотрудник ГРУ Пётр Гваськов (псевдоним — Андрей Девятов). Гваськов окончил Институт военных переводчиков, затем в 1970–1990-х работал в Китае, занимался технической разведкой, а выйдя в отставку, пытался заниматься бизнесом в КНР, но из-за конфликта с китайскими партнёрами был вынужден покинуть страну. Он представляется как „действительный член Российского отделения Международной академии исследования будущего, поверенный в делах войны смыслов Русского стратегического совета, учредитель российской Академии небополитики“». Воистину: скажи мне, кто твои кумиры, и я скажу, кто ты.

В заключение с искренним прискорбием должен констатировать, что поразительный по величине список нелепиц и ляпсусов, промахов и ошибок, неблагоприятно выпущенных почтенными авторами в публичное пространство, можно продолжать ещё очень долго. Поэтому относительно современного состояния отечественной китаистики в Год литературы остаётся только горестно повторить риторический вопрос из отечественной классики XIX в.: «Если таковы сливки, то каково же молоко?» Сливки скисли по очевидной причине, по которой, как сказано в классическом романе XX в., пастыри и прихожане бросились в погоню за сокровищами. Предавшись златому тельцу на ниве коммерческих изданий, можно даже Конфуцию приделать рога, таким образом одаряя ими и Московского Конфуция, по Юнгу подтвердившего это неожиданным козлованьем. Однако аз грешный готов вслед за поэтом «наступить на горло собственной песне», став «ассенизатором и водовозом», особенно если к этому будет побуждать закоренелое безрассудство тех, кто вместо того, чтобы смотреть правде в глаза, спихивает вину с больной головы на здоровую.

В зловещем свете этой мрачной тенденции очень не хочется быть пророком, предсказывающим появление новых образцов современного обскурантизма. Особенно в связи с очередной академической катастрофой — пожаром 30.01.2015 в ИНИОН РАН, который с ужасным натурализмом подтвердил опубликованное более чем за год до него пророчество: «Ведь весьма трудоёмкой и уязвимой, научной продукции китаистов грозит всепожирающий огонь не только на аутодафе идеологических фанатиков или спецслужб, но и в собственной святой святых. Так, четверть века тому назад в культурной столице России загадочно сгорела Библиотека АН СССР, и были навсегда утрачены треть её газетного фонда и около 300 тысяч книг, не считая миллионы испорченных. Едва ли не более дьявольский пламень сейчас объял всю Академию наук, что автор этого введения неожиданно для самого себя мистически предсказал в опубликованной до начала

сокрушительной реформы статье „Игрища бесовские в АН СССР“ (Общество и государство в Китае. Т. 43, ч. 2. М., 2013)»²⁵¹.

Всё же эту горькую пилюлю напоследок можно подсластить цитатами из ещё одного отзыва на состоявшуюся дискуссию, который под заголовком «Страсти по истории» опубликовал на своих страницах сайта АмГУ руководитель его Центра синологических исследований д.и.н. С.В. Филонов. Высказав замечания обеим сторонам, он поддержал основную мысль критиков «Истории Китая»: «создание многотомной и академической, в полном смысле этого слова, полной истории Китая — это проблема, которую, как мне думается, российское китаеведение сегодня решить не готово». Этот здоровый реализм резко контрастирует с волонтаристским настроением тех создателей 10-томника, которые, как водится на Руси, пытались в очередной раз не только догнать, но и перегнать. В 2009 г. С.Л. Тихвинский с достойным восхищением оптимизмом заявил о значительном превосходстве редактируемого им издания над «Кембриджской историей»: «наш труд будет отличаться большей полнотой и привязанностью к современности»²⁵². Однако отечественный блин вышел комом, не идя ни в какое сравнение с британским образцом хотя бы и тридцатилетней давности. Радужное обещание использовать появившийся за эти годы «огромный массив информации, наработанный китайскими учёными», осталось неисполненным, а усмотрение преимущества в том, что «Кембриджская история» «писалась коллективом из разных государств», наша же — «только представителями России»²⁵³, вообще выглядит странным анахронизмом из недоброй памяти времён, когда Россия считалась родиной слонов. Подобный подход и тут обернулся пустым псевдопатриотизмом. В общем, хотели лучше Кембриджа, а получилось, как всегда. От неуместной спешки, полезной лишь при ловле блох, коллег не уберёт даже ставший крылатым выражением (拔苗助长) завет Мэн-цзы не ускорять рост всходов их дёрганьем («Мэн-цзы», II А, 2).

С учётом данных обстоятельств С.В. Филонов сделал конструктивные выводы: «Дискуссия была очень оживлённой и весьма острой. Уверен, что уже совсем скоро этот том будет включён в списки обязательной литературы по дисциплине „История Китая“. По этой

²⁵¹ Кобзев А.И. От составителя // Архив российской китаистики. Т. I, с. 6.

²⁵² Российское китаеведение – устная история. Сб. интервью с ведущими российскими китаеоведами XX–XXI вв. Т. 1. / Ред. В.Ц. Головачёв. М., 2014, с. 361.

²⁵³ Там же, с. 361–362.

причине считаю необходимым, чтобы студенты кафедры китаеведения АмГУ в обязательном порядке познакомились с материалами обсуждения данной книги. Критические замечания, уточнения и коррективы, которые вы найдёте в материалах дискуссии, помогут вам оценить содержание этой книги и адекватно использовать её при изучении соответствующих разделов истории Китая [...] материалы дискуссии, опубликованные в книге „Общество и государство в Китае“ (Т. XLIV, ч. 2), я планирую использовать на занятиях с первокурсниками по дисциплине „Введение в китаеведение“»; «Организовать такое обсуждение в нашем инертном профессиональном сообществе, отвыкшем, по большому счёту, от открытых принципиальных публичных обсуждений научных работ коллег, — для этого надо обладать не только высоким профессионализмом, но и немалым гражданским мужеством. В связи с этим обстоятельством, с моей точки зрения, особой благодарности за организацию этой дискуссии, в высшей степени полезной для всего российского китаеведения, заслуживает Отдел Китая Института востоковедения РАН и его руководитель — профессор Артём Игоревич Кобзев».

Последний пассаж приведён не ради саморекламы, а потому что в нём отмечено главное значение произошедшего — начало принципиальной и нелицеприятной дискуссии по актуальнейшим и острейшим проблемам российской китаистики, касающимся и её научного содержания, и организационной формы. Перефразируя Маркса, можно даже сказать, что дискуссия — повивальная бабка науки. Этот тезис ярко подтверждает сам предмет синологии — достаточно вспомнить формирование китайской философии в полемике «ста школ» (*бай-цзя*), её развитие в спорах о соли и железе (81 г. до н.э.; см. *Янь-те лунь*) или в Зале Белого тигра (79 г.; см. *Бо-ху тун*), подтверждает и история этой науки, получившей у нас только в советский период сильнейшие творческие импульсы в дискуссиях об азиатском способе производства, этапе ораторского искусства, нумерологии, категориях философии и культуры. Реакция С.В. Филонова с «далёких берегов Амура» позволяет надеяться на кардинальное расширение круга участников и затрагиваемых проблем, тем более что на подходе следующие тома «Истории Китая», давшей повод для столь масштабной дискуссии, наверняка войдущей в анналы отечественного китаеведения, а может быть и всего востоковедения, во всяком случае как первое подобное событие в XXI в.

*A.I. Kobzev**

**Behind the Looking-Glass of Russian Sinology,
or Octopus from Alumina, Buddhas-Mushrooms and Goat Ode**

ABSTRACT

The paper considers as a whole the difficult situation in Russian Sinology, its social role and academic development, as well as the largest modern project of 10-volume “History of China”. The author examines in detail the work of L.S. Perelomov, creator of the 2nd volume of the “History of China”, who took over the specific role of the Moscow Confucius and complex interrelation of his opinions with those of V.A. Rubin, another apologist of Confucianism, and its unmasker Yang Xing-shun. The paper shows the errors made by V.V. Malyavin and A.A. Maslov, examines and clarifies the meaning of the title *Lun-yu*, the nickname of Confucius Zhong-ni and its comparison with the bell, as well as information about his birth and translations of some key Confucian terms.

KEYWORDS

Sinology, Chinese Studies, «History of China», L.S. Perelomov, V.V. Malyavin, A.A. Maslov, Yang Xing-shun, V.A. Rubin, Confucius, Zhong-ni, Mencius, Zhu Xi, Lun-yu, Dao-de jing, Shang-jun shu

* Prof., Dr. Hab., head of China Department of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; dean of the Faculty of Humanities and head of the Department of Cultural Studies, Moscow Institute of Physics and Technology; head of the Educational and Scientific Center “Philosophy of the East”, Russian State University for the Humanities. E-mail: ivran_china@mail.ru