

ЭПОХИ ЧЖАНЬГО, ЦИНЬ И ХАНЬ В «ИСТОРИИ КИТАЯ»: ОБСУЖДЕНИЕ И РЕЦЕНЗИИ

А.И. Кобзев

ИВ РАН, МФТИ (ГУ), РГГУ

«История Китая» как зеркало русской китаистики

С конца XIX в. на Западе стали появляться сначала краткие описания китайской истории: *Douglas R.K.* China. L., 1899; *Hawks Pott F.L.* A Sketch of Chinese History. Shanghai, 1903 (1908, 1915, 1923, 1936, рус. пер.: *Хаукс Потт*. Очерк китайской истории. Пекин, 1914); *Li Ung Bing.* Outlines of Chinese History. Shanghai, 1914 (рус. пересказ: *Харнский К.* Китай с древнейших времён до наших дней. Хабаровск, Владивосток, 1927), а затем и подробные: *Cordier H.* Histoire générale de la Chine. Vol. 1–4. P., 1920–1922; *Franke O.* Geschichte des chinesischen Reiches. Bd 1–3. Bn, 1930–1937; а также исторические очерки, ориентированные на культуру: *Wieger L.* La Chine travers les âges. Hien-hien, 1920 (англ. пер., 1928); *Maspero H.* La Chine antique. P., 1927; *Wilhelm R.* Die Geschichte der chinesischen Kultur. München, 1928; *Gernet M.* La Civilization chinoise. P., 1929 (англ. пер.: L., 1930; польск. пер.: Warszawa, 1973; рус. пер.: М., 2008); *Latourette K.S.* The Chinese. Their History and Culture. Vol. 1, 2. N.Y., 1934; *Fitzgerald C.P.* China. A Short Cultural History. L., 1935 (N.Y., 1938; L., 1954; Chatham, 1976; рус. пер. последнего прижизненного издания: *Фицджеральд С.П.* Китай. Краткая история культуры. СПб., 1998), id. History of China. N.Y., 1969 (рус. пер.: *Фицджеральд Ч.П.* История Китая. М., 2005), *Reischauer E.O.*, *Fairbank J.K.* East Asia: The Great Tradition. Vol. 1. Boston, 1956 (Tokyo, 1972, L., 1960); *Schirokauer C.A.* Brief History of Chinese and Japanese Civilization. N.Y., 1978; *Gernet J.* A History of Chinese Civilisation. Cambridge, L., N.Y., 1982; *Sabattini M.*, *Santangelo P.* Storia della Cina dalle

© Кобзев А.И., 2014

origini alla fondazione della Repubblica. Roma-Bari, 1986; *Cotterell A.* China: A Concise Cultural History. L., 1988, – что в итоге создало предпосылки для начала издания в 1986 г. фундаментальной пятнадцатитомной «Кембриджской истории Китая» (*The Cambridge History of China*, к 2009 г. выпущено 13 книг), содержащей обширные историко-культурные разделы. Ценным дополнением к ней стал подробный словарь американского коллеги Ч. Хакера: *Hucker C.O.* Dictionary of Official Titles in Imperial China. Taipei, 1985, переизданный в Пекине в 2008 г.

В России первые весьма лапидарные общие очерки китайской истории начали появляться в 20–30-е гг. XX в.: *Мамаев И., Колоколов В.* Китай. М., 1924, с. 141–176 (переизд.: *Прошлое Китая*. М., 2003); *Попов А.Д.* Очерк истории Китая. Харьков, 1925; *Гриневич П.* Китай. III. Исторический очерк // Большая советская энциклопедия. Т. 32. М., 1936, стб. 522–577; *Думан Л.И.* Очерк истории Китая // Китай. М., Л., 1940. В довоенное время была опубликована и первая, в значительной мере компилятивная, но уже достаточно объёмная (440 с.), книга К.А. Харнского (1884–1943) «Китай с древнейших времён до наших дней» (Владивосток, 1927). В дальнейшем увидели свет такого же рода популярные издания, написанные коллективами авторов в жанре учебников и учебных пособий: *История Китая с древнейших времён до наших дней*. Отв. ред. Л.В. Симоновская, М.Ф. Юрьев. М., 1974; *История Китая: учебник*. Под ред. А.В. Меликсетова. М., 1998; *Адамчик В.В., Адамчик М.В., Бодан А.Н. и др.* История Китая. М., Мн., 2005. Во времена «великой дружбы» на отечественной почве начали расцветать китайские цветы, среди которых самыми заметными стали: *Фань Вэнь-лань*. Древняя история Китая (М., 1958); *он же*. Новая история Китая (М., 1955); *Шан Юэ*. Очерки истории Китая с древности до опиумных войн (М., 1959). В постсоветскую эпоху их сменили переводы западных работ, из которых можно отметить очень живой очерк: *Kruger R.* All under Heaven. A Complete History of China. 2003 (*Крюгер Р.* Китай. Полная история Поднебесной. М., 2006).

В силу большей изученности и традиционного синологического приоритета гораздо более детальное и глубокое освещение в отечественной литературе получила древнейшая и древняя история Китая: *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976; *он же*. Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983; *он же*. Древний Китай. Т. 1, 2, 3. М., 1995, 2000, 2006; *Кучера С.* Древнейшая и древняя история Китая. М., 1996; *Васильев К.В.* Истоки китайской цивилизации. М., 1998.

Капитальным достижением здесь стал первый на Западе полный и академически комментированный перевод Р.В. Вяткиным (1910–

1995), В.С. Таскиным (1917–1995), А.М. Карапетьянцем, М.Ю. Ульяновым и другими грандиозного энциклопедического творения Сыма Цяня (II–I в. до н.э.): «Исторические записки» (в 9 тт. М., 1972–2010), описывающего историю и культуру Китая от мифической древности до начала I в. до н.э. М.Ю. Ульянов также составил «Избранную библиографию по истории Древнего Китая» (Архив российской китаистики / Сост. А.И. Кобзев. Т. 1. М., 2013, с. 551–580).

Связь с актуальной проблематикой обусловила и серьёзный прогресс в отражении новой и новейшей истории: *Кюнгер Н.В.* Очерки новейшей политической истории Китая. Хабаровск, Владивосток. 1927; *Ефимов Г.Е.* Очерки по новой и новейшей истории Китая. М., 1949 (1951); Очерки истории Китая в новейшее время / Отв. ред. А.С. Перевертайло. М., 1959; Новая история Китая / Отв. ред. С.Л. Тихвинский. М., 1972; *Глунин В.И., Григорьев А.М., Кукушкин К.В., Никифоров В.Н.* Новейшая история Китая. М., 1972; *Непомнин О.Е.* История Китая. Эпоха Цин (1644–1911). М., 2005; *он же.* История Китая: XX век. М., 2011. *Усов В.Н.* История КНР. Т. 1, 2. М., 2006.

Сравнительно меньше внимания уделялось средневековью: Хрестоматия по истории Китая в средние века (XV–XVII вв.). М., 1960; *Смолин Г.Я.* Китай во II–VIII вв.; *он же.* *Новиков Б.М.* Китай в VIII–XV вв.; *Новиков Б.М.* Китай в XVI–XVIII вв. // История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970; *Бокщанин А.А.* Удельная система в позднесредневековом Китае. М., 1986; *Симоновская Л.В., Латина З.Г.* Китай в период раннего средневековья; *они же.* Китай в позднее средневековье // История стран Азии и Африки в средние века. Учебник (3-е изд.). Ч. 1, 2. М., 1987; *Бокщанин А.А., Непомнин О.Е.* Лики Среднего царства. М., 2002.

Кроме того на русский язык были переведены две книги Фань Вэньляна (1893–1969), автора неоднократно переиздававшейся «Всеобщей истории Китая в сжатом изложении» (*Чжунго тун ши пянь.* Пекин, 1949, 1978): Новая история Китая. Т. 1. 1840–1901. М., 1955; Древняя история Китая. М., 1958 (т. 1 «Всеобщей истории»), – сборник статей президента Академии наук КНР Го Можо (1892–1978) «Эпоха рабовладельческого строя» (М., 1956), – а позднее работы западных синологов: Погребённые царства Китая. М., 1998; *Крил Х.Г.* Становление государственной власти в Китае. Империя Западная Чжоу. СПб., 2001; *Дебен-Франкфор К.* Древний Китай. М., 2002; *Жерне Ж.* Древний Китай. М., 2004; *Лёве М.* Китай династии Хань. Быт, религии, культура. М., 2005.

Достижения отечественных синологов нашли наиболее полное и систематическое отражение в шеститомной энциклопедии «Духовная культура Китая» (М., 2006–2010), а историков – прежде всего в т. 4

«Историческая мысль. Политическая и правовая культура» (М., 2009). Следующим столь же масштабным проектом стала десятитомная «История Китая с древнейших времён до начала XXI века» под редакцией С.Л. Тихвинского, три первых тома которой (2-й, 7-й и 10-й) увидели свет в 2013 г.

Обратимся к первому из них: История Китая с древнейших времён до начала XXI века: в 10 т. / гл. ред С.Л. Тихвинский. Т. II. Эпоха Чжаньго, Цинь и Хань (V в. до н.э. – III в. н.э.) / отв. ред Л.С. Переломов. Ин-т Дальнего Востока РАН. М., 2013. – 687 с., ил.

Он почти полностью представляет собою компиляцию из работ советских китаистов 60–80-х годов прошлого века, из которых трое умерли в прошлом веке и один уже свыше тридцати лет тому назад: Н.Н. Чебоксаров (1907–1980), Н.Т. Федоренко (1912–2000), И.С. Лисевич (1932–2000). Основной корпус составляют не вполне стыкующиеся выдержки из весьма небольшого числа книг: *Переломов Л.С.* Империя Цинь – первое централизованное государство в Китае, 221–202 гг. до н.э. М., 1962; *он же.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1982; *Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983; *Малявин В.В.* Гибель древней империи. М., 1983; *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979; *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985. Все эти работы принадлежат квалифицированным специалистам и отличаются научной добротностью. Беда только в том, что они были написаны в парадигме идеологизированной и недоинформированной «советской науки», базировались на фактических данных полувековой давности и отражают лишь небольшую часть достижений не только мировой, но даже отечественной синологии и не только наших дней, но и своего времени. К чести этих авторов надо сказать, что небольшие вкрапления в том новоделов значительно уступают по качеству их продукции, которая в свою очередь является ухудшенным вариантом их предшествующих публикаций. Затея по превращению научных текстов в научно-популярные явно не удалась из-за негодных средств – простых их сокращений, а также устранившихся сносок и примечаний. Как известно, написать хорошую научно-популярную книгу гораздо сложнее, чем хорошую научную, поскольку для этого, помимо научного, нужен ещё и литературный талант. Здесь же всё свелось к примитивной работе ножницами, да и то выполненной неряшливо. Зачастую сокращению подверглись места, где впервые вводились с переводом, датировкой и разъяснением те или иные названия, имена собственные и термины, которые в сохранившихся текстах уже непонятны читателю.

С другой стороны, не до конца убраны сноски, причём явно бессмысленные, поскольку отсылают к изданиям, не указанным в Избранной библиографии (см., напр., с. 42, 43, 49, 50). Так или иначе, по своему составу том производит впечатление скорее историко-научного, нежели научного. Он неплохо гляделся бы как очередной альманах «Архива российской китаистики».

С жанром альманаха его роднит и вольность, если не сказать бессистемность, архитектоники. В каком-то первозданном хаосе непропорциональные друг другу и своему объекту исторические главы перемежаются с тематическими, а там, где трудно разделить одно с другим, в ход идут метафорические названия (вроде «Битвы титанов» при полной неопределённости понятия «титаны»). С хронологической последовательностью тоже не всё в порядке, например, после исторических и тематических разделов об эпохах Цинь и Хань вдруг возникает глава о литературе Чжаньго, хотя эта эпоха была описана пятьюстами страницами выше. При этом двум с половиной векам её истории уделены всего 14 страниц, и из них две последние – предыстории империи Цинь, двум десяткам лет которой далее посвящены аж 100 страниц, т.е. в 7 раз больше. В начальную ч. 1 «Битва титанов» включена только одна глава об истории и четыре главы о философии, которые должны были бы попасть в совершенно другой раздел – духовной культуры, как это сделано применительно к остальным периодам. Часть с таким названием есть (ч. 5), но уже в конце книги, и в ней освещены лишь «бытовые аспекты духовной культуры», а язык и литература (в неадекватном изложении) перенесены в следующую часть (ч. 6), будто они, как и философия, не имеют отношения к духовной культуре. В главу «Легизм» вставлен параграф о конфуцианце № 2 – Мэн-цзы. Искусство, мифология, религия, наука и право, видимо, по мнению составителя (отв. редактора), вообще чужды истории Китая, поскольку в данном томе никак не представлены.

Поэтому совершенно проигрышно его сравнение с соответствующим томом «Древнего Китая» Л.С. Васильева (т. 3, М., 2006), где, помимо указанного, дифференцированно представлена политическая история важнейших царств, что непосредственно раскрывает смысл обозначения «Борющиеся царства», а также рассмотрен древнекитайский менталитет и его кардинальная трансформация в рамках концепции общемирового осевого времени, что было бы весьма кстати и в данном томе, предполагающем включение Китая в мировую историю. Ещё печальнее сравнение с «Кембриджской историей», где в т. 1 (1986), посвящённом эпохам Цинь и Хань, есть не только более подробные разделы о политической, социальной и экономической истории, но и о праве, религии, мифологии, философии, педагогике, присутствуют специальные главы о Дун Чжуншу, Бань Бяо, Ван Чуне,

Цзоу Яне, Ян Сюне, Хуань Тане, Ван Фу, религиозном даосизме и буддизме, чем, увы, не может похвастаться наша «История», хотя обо всём этом имеются публикации и в России, а в самом томе мелькают интригующие своей краткостью фразы о расцвете в эпоху Хань культов Лао-цзы и Будды (см., напр., с. 316). Особенно это удивляет при сопоставлении с одновременно вышедшими томами той же «Истории Китая»: в т. 7 имеется приложение «Биографии известных деятелей», а в т. 10 каждая часть завершается разделом «Персоналии». Подобная неунифицированность сама по себе нехороша и явно не в пользу т. 2. Его композицию отличает какая-то дьявольская асимметрия: описание Чжаньго в основном посвящено философии и слегка – истории, а описание Хань, напротив, – преимущественно истории без какого-либо внимания к философии.

С другой стороны, при таких зияющих лакунах 53 страницы, т.е. в 4 раза больше, чем всему периоду Чжаньго, посвящены Конфуцию, которому, по принятой в томе хронологии, вообще в нём не место, поскольку он жил в предыдущий период Чуньцю. Объяснить подобный вопиющий анахронизм можно только профессиональным интересом самого Л.С. Переломова, являющегося не только одним из ведущих конфуциеведов России, но и «московским Конфуцием», как сказано в его собственных книгах (*Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй»*. М., 1998, с. 474; *он же. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР*. М., 2007, с. 252). При этом несомненная компетентность не уберегла автора от крайне сомнительного и самопротиворечивого утверждения в первых же строках главы о Конфуции, где он поставлен в «один ряд с основателями мировых религий: Иисусом Христом, Буддой и Мухаммедом» (с. 26), ибо последующие две страницы посвящены доказательству нерелигиозности конфуцианства, в котором «никогда не было ни персонифицированного божества, ни института церкви» (с. 26), и описанию его создателя как «земного человека», а не пророка. Зачем же было исходное заявление? Только для того, чтобы потом косвенно его же и опровергнуть? Не разумнее ли было бы, как это общепринято в науке, сравнивать Конфуция с первыми философами, а не пророками или, тем более, богами?

Столь же противоречивы и характеристики главного произведения конфуцианства – *Лунь юя*. С одной стороны, говорится об «отличии от Библии» этого «литературного произведения» (с. 26), с другой – о подобии «священным книгам, будь то Библия, Коран или Бхагавадгита» (с. 27). Правда, и отличие и подобие совершенно не релевантны и как-то мелки. Отличие – в том, что *Лунь юй* «обязан был знать вплоть до каждого иероглифа любой мало-мальски образованный человек» (с. 26), а подобие – что «в центре стоит личность Учителя» и памятник «несёт заряд учительства» (с. 27). В традиционном христианском

мире «любой мало-мальски образованный человек» также обязан был знать наизусть библейские тексты объёмом не меньше *Лунь юя* (ок. 16 000 иероглифов), а «личность Учителя» находится в центре отнюдь не только священных книг, но и, например, «Педагогической поэмы» атеиста А.С. Макаренки, и «заряд учительства» есть в «Докторе Айболите» или даже «Мойдодыре» К.И. Чуковского. Странно напоминать авторитетному синологу, что принципиальное отличие «священных книг» от «литературных произведений» – в богодуховности, и их героями являются боги, а не люди. Фундаментальное непонимание Л.С. Переломовым специфики священной книги ярко проявилось в переводе *Лунь юя*, из «Введения» к которому взяты и повторены рассматриваемые положения (*Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй»*). Ему предшествует красноречивый эпиграф: «Памяти друзей-байдарочников... а также, к сожалению, не плававшего с нами А.Б. Альтшулера». Можно ли себе представить такие строки перед переводом Библии или Корана? В последнем случае автору грозила бы судьба С. Рушди или того хуже.

Далее, с одной стороны, он утверждает, что *Лунь юй* – это «суждения» (*лунь 論*) и «беседы» (*юй 語*) Конфуция, записанные и составленные учениками, отчего и название трактата следует переводить как «Суждения и беседы» (с. 26), с другой – соглашается с мнением академика Н.И. Конрада, что *Лунь юй* – «не записи „суждений и бесед“», а «внутренне монолитное» и «специально обработанное» «литературное произведение» (с. 26, 27). Прав советский академик, но не в истолковании Л.С. Переломова, усмотревшего единство *Лунь юя* в наличии единого героя – Конфуция (с. 27). Единый герой может быть и у «записок на манжетах» или «пёстрых рассказов». Специфическую целостность *Лунь юя* обозначает само его название, включающее термин *лунь 論*, но не в качестве однородного члена с *юй 語*, а как его определение. Этот важный методологический термин в отечественной синологии подробно исследовали В.С. Спирин, определивший его как «суммирующее заключение» (*Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов*. М., 1976, с. 146), и Ю.Л. Кроль, определивший его с помощью цитаты из Ван Чуна, также включившего *лунь* в название своего произведения (*Лунь хэн*, гл. 83), – как «спор», предполагающий столкновение двух «(рас)суждений, благодаря чему „видно, какое справедливо, а какое нет“» (*Духовная культура Китая*. Т. 5. М., 2009, с. 972).

Примечательно, что предпосылка для правильного понимания заглавия и перевода *Лунь юй* содержится в рассматриваемом томе, где другим автором (к сожалению, не указанным М.В. Софроновым) приведено свидетельство из биографии Ян Сюна в *Хань шу*, согласно

которому тот «считал „Лунь юй“ главным сочинением среди преданий и потому написал „Фа янь“ („Образцовые речи“»)» (с. 541). Перевод названия *Фа янь*, где аналог *лунь* 論 – *фа* 法 – выступает определением аналога *юй* 語 – *янь* 言, должен был бы послужить подсказкой для, как минимум, грамматически правильного перевода *Лунь юй*. На более точное прочтение намекает и принятый ещё одним автором перевод *Лунь хэн* как «Весов суждений», а не «Суждений и взвешиваний» (с. 624). Сравнение же с ещё более близкими аналогами, прежде всего *Го юй* («Государственные речи») и *Кун-цзы цзя юй* («Семейные речи Конфуция»), определённо подтверждает иную, нежели в переводе Л.С. Переломова, грамматическую связь иероглифов в заглавии *Лунь юй*, где *лунь* – определение к *юй*. Отсюда с учётом указанной семантики *лунь* вытекают варианты адекватного перевода: «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» и «концепция».

В целом принадлежащие Л.С. Переломову 2-я и 3-я главы ч. 1 суть не что иное, как точные копии трёх первых глав его книги 2007 г. «Конфуцианство и современный стратегический курс КНР», стержневая задача которой не адекватно описать историческую реальность двухтысячелетней давности, а «своевременно разъяснить массовому читателю, что под официально провозглашённым курсом „построения социализма с китайской спецификой“ происходит, на взгляд автора, строительство конфуцианского рыночного социализма» (аннотация). Ничего не исправляя и не дополняя, автор не утрудил себя даже вымарыванием совершенно бессмысленных ссылок в квадратных скобках на литературу, не указанную в библиографии.

В связи с разного рода пышными выражениями о «заряде учительства» или «традиционной матрице преемственности» так и вспоминается добрый совет из отечественной классики: «Аркадий, не говори красиво!» К чему тут какие-то неопределённоличные «титаны»? Лучше было бы попросту разъяснить и унифицировать терминологию, например: даосисты (с. 10) или даосы (с. 118), «проезжая грамота» (с. 21) или верительная бирка (с. 23), Сяо Гун или Сяо-гун, т.к. Цзин-гун, Ай-гун и т.д. (где *гун* – «князь»; см. указатель), *минцзя* – школа логиков (с. 126) или номиналистов (с. 110), Гунсунь Лун – конфуцианец (с. 33) или номиналист (с. 110), *фацзя* – легисты (с. 78) или законники (с. 109) и проч., ведь неподготовленный читатель не обязан проводить расследование, идентифицируя одно с другим, и

может не знать, что «сын Неба» (с. 15) – это император, «человек *хуася*» (с. 9) – китаец, а Кун-цзы (с. 31) или Учитель (с. 9) – Конфуций.

Но и пояснения терминов зачастую неточны и неполны. Например, при описании библиографических категорий *Ци люэ* («Семь категорий/сводов») сказано: «труды по искусству предсказания *шу шу*, труды по технике *фан цзи*» (с. 549), хотя раздел *шу шу* 數術 включает в себя не только мантику, но и науку, и философию: математику, астрономию, астрологию, натурфилософию, мифологию, разные виды оккультизма, а *фан цзи* 方技 – медицину, фармацию, эротологию, алхимию, магию. Кстати, написание здесь терминов не соответствует предыдущему (ср. *шу шу*, *чжу цзы* и *дао цзя* – раздельно, а *хуася*, *фацзя* и *минцзя* – слитно). Объяснения этого автора (М.В. Софронова) не только не точны, но и противоречивы. В частности он пишет, что в утвердительном предложении древнекитайского языка «связка, так или иначе указывающая на существование, отсутствует. В отрицательном предложении используется связка 非 *фэй* „не быть“, указывающая на отсутствие существования» (с. 520). В такую лингвистическую асимметрию трудно поверить. В отличие от индоевропейских языков, в которых особая грамматическая и семантическая роль принадлежит глаголу «быть», одновременно выступающему в роли универсальной связки и высшей онтологической категории, а потому предполагающему существование утверждаемого и несуществование отрицаемого, в *вэньяне* как утвердительные, так и отрицательные предложения не указывают ни на существование, ни на его отсутствие. Объясняется же противоречивое суждение просто: 1) вольной трактовкой слова *фэй* как связки, хотя оно могло бы быть только отрицательной частицей при утвердительной связке, а таковая отсутствует, и 2) практически допустимым, но теоретически неверным переводом посредством отрицательной формы глагола «быть» (с частицей «не»), могущей соответствовать *фэй*), который несет идею существования. Элементарная замена перевода «не быть» на «не являться» сразу устраняет ложные ассоциации. Слово *фэй* действительно сообщает лишь о том, что нечто не является носителем какого-то признака или элементом какого-то множества (либо о том, что утверждение этого ложно, поскольку его именно значение – «ложь»), а не о существовании чего-либо.

На с. 623–627 другой автор (И.С. Лисевич при участии Л.В. Стеженской) неоднократно поминает и цитирует, но не называет по имени трактат Ян Сюна, а ранее (с. 541) были указаны три его произведения, так что читатель оставлен путаться в трёх соснах. Причина также проще пареной репы: данная глава механически перенесена из книги И.С. Лисевича «Литературная мысль Китая на рубеже древности и

средних веков», где заглавие упоминаемого трактата Ян Сюна сообщено в предыдущем тексте. Свидетельства поверхностного и механистического отношения к использованным текстам встречаются сплошь и рядом. В частности, тот же Ян Сюн в «Хронологии некоторых основных событий» назван «философом-рационалистом» (с. 644), хотя достаточно было бы привести заглавие его главного произведения – «Канон Великой тайны» («Тай-сюань цзин»), чтобы, как минимум, усомниться в подобной характеристике философа, представляющего мир в качестве Великой тайны. Самое смешное состоит в том, что данная оценка возникла в результате не философской или синологической некомпетентности, а простой невнимательности. И.С. Лисевич так построил два соседних предложения, что применённый им вместо имени Ван Чуна его постоянный эпитет тогдашних времен «философ-рационалист» мог быть понят как относящийся к упомянутому рядом Ян Сюну (с. 625), откуда, очевидно, это определение ничтоже сумняшеся и было переправлено в «Хронологию».

Даже во «Введении» ответственного редактора, по определению предполагающем предельную выверенность формулировок, присутствуют и анахронизм и алогизм, а именно: явление «последних веков до н.э.» подтверждается цитатой из Конфуция, жившего в середине 1-го тыс. до н.э., и говорится, что «Рим был заинтересован в продукции Хань» со ссылкой на эдикт Тиберия о запрете китайского шёлка (с. 9, 10). Очень любопытно происхождение этих нелепиц. Своеобразным юмором веет от того, что две трети **Введения** (с. 8–10) дословно воспроизводят **Заключение** из «Древних китайцев...» (с. 361–364). Л.С. Переломов слово в слово, но без кавычек переписал два раздела **Заключения**, авторство которых там почему-то не указано, но которые, по-видимому, принадлежат перу М.В. Крюкова. В паре мест Л.С. Переломов проявил творческую инициативу, в частности, вставив цитату из дорогого ему Конфуция, что и обернулось указанным анахронизмом, отсутствующим в первоисточнике. В случае с шёлком эффект алогизма дало обратное действие – сокращение исходного текста из того же источника (Древние китайцы..., с. 126, 127).

Ничем не лучше и коллективное «Заключение», где вопреки «Хронологии» (с. 643, 644) и Хронологическим таблицам (с. 649, 650), определяющим длительность эпохи Хань в 410 лет (206 до н.э. – 8 н.э., 25–220) с перерывом на Синь (9–25) или максимум в 426 лет без такового, заявлено о «600-летней истории Ханьской империи» (с. 639). Дальше, как говорится, некуда, только – в 1-й класс для изучения арифметики. Интересно, как отнеслась бы научная общественность и просто просвещённая публика к сообщению в академической «Истории России» о 500-летнем правлении Романовых? Пикантность

ситуации ещё и в том, что авторами подобного «Заключения» обозначены аж четыре доктора наук (Л.С. Переломов, М.В. Крюков, М.В. Софронов, В.В. Малявин), хотя, по-видимому, приведённый пассаж принадлежит лично Л.С. Переломову, оказавшему коллегам медвежьё услугу. Такой ляп, видимо, действительно носит характер детского вычисления на основе датировки III в. до н.э. – III в. н.э. (с. 635), из которой была получена сумма в 6 веков, отличающаяся от реальной почти на 2 века. О простодушной небрежности обращения с числами говорит и расходящаяся с реальностью на 100 лет датировка «Цинь и Хань (III в. до н.э. – IV в. н.э.)», приведённая на той же с. 635, где конец Хань помечен III в. н.э., и слишком вольное (с. 641) округление в «Послесловии» 673 лет эпохи Чжаньго–Цинь–Хань до «почти тысячелетия», хотя это число явно ближе к половине тысячелетия. При таких беззастенчивых обчётах урезание жизни Цао Цао (155–220), как минимум, на пару десятков лет отнесением её лишь ко II в. без указания точных дат рождения и смерти (с. 622) кажется детской забавой, хотя способно существенно исказить представление о роли этого «военного гегемона» в крушении Хань, поскольку его последнее деяние датировано также II в. – 196 г., после чего сказано: «В 220 г. император Сянь-ди отрёкся от престола в пользу сына Цао Цао – Цао Пи. Так закончилась эпоха династии Хань. В последующие полвека страна оказалась разделённой на три государства, а этот период в истории Китая получил название „Троецарствие“» (с. 257). Получается, что один из главных героев исторического Троецарствия и его литературных отражений оказался к нему непричастен, сойдя со сцены ещё в прошлом, II-м веке.

Даже Хронологические таблицы, весь смысл которых в правильных датировках, содержат непростительный для историков принципиальный дефект – в графе «Годы правления», как правило, указаны неточные даты, например: Хуй-ди (кстати, не унифицированный с написанием Хуэй-цзы или Хой, содержащим тот же иероглиф; ср. с. 343, 675) 195–187 вместо 195–188, Гао-хоу 187–180 вместо 188–180, Вэнь-ди 179–156 вместо 180–157, Цзин-ди 156–141 вместо 157–141, У-ди 140–87 вместо 141–87 и т.д. (с. 649). Этим таблицам сами авторы, видимо, не слишком доверяли, поскольку в «Хронологии» дана правильная датировка для У-ди 141–87 (с. 643), в «Заключении» – более точная для Вэнь-ди 179–157 (с. 636), а в основном корпусе прямо сказано о смерти Хуй-ди в 188 г. (с. 240) и приведены правильные даты правления Вэнь-ди (180–157), Цзин-ди (157–141) и У-ди (141–87) (с. 241) и т.д. Речь идёт не просто о небрежности, а о системной ошибке, вытекающей из смешения реальных сроков правления с их официальными фиксациями, знаменуемыми, в частности, девизами

правления (*нянь-хао*). Причём данную ошибку легко заметить, внимательно просмотрев сами «Хронологические таблицы», содержащие графу «Девизы правления». Крайние даты в ней полностью совпадают с датами в графе «Годы правления», что противоречит здравому смыслу, поскольку девизы объявлялись в начале года, о чём свидетельствует буквальный смысл термина *нянь-хао* – «годовой символ», а правители покидали трон в разное время, не обязательно к новому году. Всех этих ошибок можно было легко избежать с помощью красного справочника Л.Р. Концевича «Хронология стран восточной и Центральной Азии» (М., 2010), который авторы неправомерно пропустили и не отметили в библиографии.

После этого даже не хочется говорить о повсеместной в том же позорной путанице в обозначении династий и государств, которая присутствует даже в «Оглавлении», где «империя Цинь» соседствует с «династией Хань», хотя Цинь и Хань – однопорядковые понятия. Головной болью чреват для неискущённого читателя фразы вроде: «Лю Бан, став правителем Хань... создал одноимённую династию» (с. 240). Одноимённую чему: своей фамилии Лю или названию государства Хань, т.е. государству? Если последнему, то почему ему, а не своей фамилии, и почему тогда это – династия, а не империя, и что значит выражение «ханьский император» (с. 241; ср.: «романовский император»)? Ответ знает только ветер.

Такая терминологическая, фактологическая и просто логическая неряшливость совершенно неприемлема в популярном издании, рассчитанном на широкий круг читателей. Менее откровенно неуважение к читателю выражено в том, что от него, как от малого дитяти, скрывают нецеломудренными деталями важных исторических событий. Например, то, что Люй Бувэй мог быть родным отцом принудившего его к самоубийству Цинь Ши-хуана, а пристроенный им к циньской царице Лао Ай добился её расположения и власти особым образом – за счёт феноменальной половой мощи (способности крутить на огромном уде колесо из тунгового дерева) в сочетании с фиктивным статусом евнуха (*Ши цзи*, цз. 85; *Сыма Цянь*. Исторические записки. Т. 7. М., 1996, с. 298–299). Зато ограждённому от реакционных непристойностей читателю по-учительски и немудрёно объяснили, что создание огнём и мечом единой империи Цинь «было прогрессивным шагом в истории развития китайского общества» (с. 24, 25). Подобный стиль порочен не только сам по себе, но и как противоречащий современному углублению исторического знания в бытовую конкретику.

Хотя и не отнесённая к духовной культуре, но поставленная на первое место философия представлена всё же неполно и неадекватно.

Капитальной особенностью начального периода развития китайской философии и фактически её «золотого века» было «соперничество школ» (*бай-цзя чжэн-мин* 百家爭鳴), отмеченное уже в *Чжуан-цзы* (гл. 33). Среди них аутентичные классификации (*Сюнь-цзы*, гл. 6; *Чжуан-цзы*, гл. 33; *Ши цзи*, цз. 130; *Хань шу*, цз. 30) выделяли десять или, как минимум, шесть (*лю-шо* 六說, *лю-цзя* 六家) основных направлений философской мысли, однако вместо всей этой богатейшей палитры описаны только четыре школы эпохи Чжаньго, а философия и религия эпохи Хань вообще самостоятельно не освещены, хотя именно тогда в этой сфере появились такие фундаментальные новообразования, как официальное конфуцианство, религиозный даосизм и буддизм, в результате чего возник духовный базис всего традиционного Китая в виде этих «трёх учений» (*сань-цзяо* 三教).

Хотя после главы о даосизме периода Чжаньго подобное воздержание кажется благом. Даже лапидарное высказывание на эту тему: «В начале II в. до н.э. при дворе и вообще в стране наиболее популярным учением становится даосизм, который в то время обычно назывался учением Хуан-Лао (сокращение имён императора и Лао-цзы)» (с. 241), – обнаруживает фантастическое невежество, а именно представление, будто в биню Хуан-Лао входит иероглиф *хуан* 皇 «император», тогда как на самом деле это его омоним – «жёлтый», обозначающий Хуан-ди, Жёлтого императора. Такая путаница действует и в обратную сторону, т.е. *хуан-ди* 皇帝 «августейший император-предок» идентифицируется с Хуан-ди 黃帝, как, например, на с. 197, где в одной и той же цитате биню *хуан-ди* 皇帝 представлен и как Хуан-ди, и как *хуанди* (император), а в «Указателе» имён Хуан-ди 黃帝 (Жёлтый император) соотнесён с данной страницей, но не со страницей 241, где он на самом деле соседствует с Лао-цзы (с. 675).

На фоне подобной безграмотности уже нет смысла вдаваться в суть дела, состоящую в том, что в гл. «Даосизм» (с. 116–137) таковой идентифицирован с ранним («философским») учением *Дао-дэ цзина* и *Чжуан-цзы*, или «протодаосизмом», а учение Хуан-Лао вовсе не упоминается, хотя и говорится об «унификации даосизма», или «унификации различных продаосских направлений в единую традицию» в эпоху Хань (с. 136, 137). Кстати, даосизм и продаосские направления – разные вещи, которые не стоило бы путать, поскольку возникает недоумение: сложился ли ханьский даосизм из различных вариантов раннего даосизма (протодаосизма) или гораздо более широкого круга учений, имевших с ранним даосизмом лишь общие черты. Неряшливость издания позволяет предположить и псевдонаучный эффект банальной орфографической ошибки – сокращения «протодаосских направлений» до «продаосских». Если же напечатанное отражает

авторский замысел, его надо было прояснить и согласовать с текстом другого автора (также ранее не замеченного в даологии В.М. Майорова) об учении Хуан-Лао, которое в действительности не просто даосизм, как им написано, а, напротив, альтернативное раннему варианту даосизма, синтетическое течение, в равной мере впитавшее в себя положения легизма (*фа-цзя*), «школы имён» (*мин-цзя*) и «свободной школы [эклектиков-энциклопедистов]» (*цза-цзя*) (см.: *Духовная культура Китая*. Т. 1. М., 2006, с. 487). Именно благодаря интегрированной им эффективной управленческой технологии легизма оно и завоевало оказанную, но никак не объяснённую особую популярность при дворе.

Сосредоточенность на *Дао-дэ цзин* в гл. «Даосизм» тоже не стала гарантией от неточности и неполноты. Возьмём для примера его самую общую характеристику: «Композиционно „Дао-дэ цзин“ состоит из 5000 иероглифов и 81 главы; часто текст делится на „Дао цзин“ („Книгу Дао“) и „Дэ цзин“ („Книгу Дэ“), хотя открытие в 70-х годах прошлого века в Мавандуе древнейших списков „Дао-дэ цзин“ являет нам иную разбивку текста» (с. 119). Во-первых, читателя дезориентируют переводы «Книга Дао» и «Книга Дэ», необъяснимо и существенно отличающиеся от представленного в предыдущем абзаце – «Книга о *дао* и *дэ*». Во-вторых, 5000 иероглифов не реальный объём текста, который варьирует в диапазоне от 4999 до 5748 знаков, а условная формула, восходящая к Сыма Цяню (*Ши цзи*, цз. 63: «пять тысяч с лишним слов»; *Сыма Цянь*. указ. соч. Т. 7, с. 38). В-третьих, неясно, что имеется в виду под «иной разбивкой текста». Как раз мавандуйские рукописи подтвердили отмеченное ещё Сыма Цянем, но не общепринятое деление *Дао-дэ цзин* на две части, хотя и в другой последовательности: сначала о *дэ*, потом о *дао*, однако об этом ничего не сказано. Подтвердили они и обоснованность деления на 81 главу (*чжан*), а иное членение на этом уровне было явлено гораздо раньше, например, у У Чэна 吳澄 (1243/1249–1313/1343) и Вэй Юаня 魏源 (1794–1856/7), разбивших текст на 68 чжанов.

Наконец, совсем невразумительно предшествующее приведённой цитате суждение об авторе *Дао-дэ цзин*: «Что касается авторства, приписываемого Лао-цзы (упоминаемому в „Ли цзи“ как учитель Конфуция), то, вероятно, роль здесь сыграла семантика самого имени Лао-цзы – Старый (или Достопочтенный) Мудрец» (с. 119). Во-первых, в *Ли цзи* (гл. 5/7) сказано лишь о том, что Конфуций помогал на похоронах Лао Даню и получал советы от этого туманного персонажа, которого далеко не все комментаторы отождествляют с Лао-цзы, что, в частности отметил Дж. Легг (*The Li Ki / Tr. by J. Legge // The Sacred Books of the East*. Vol. 27, p. 325, note 1) и стоило бы отметить здесь. Кстати, в данном разделе о *Дао-дэ цзин* Лао-цзы назван

Ли Эром, но не Лао Данем, и во всём томе нет их отождествления. Во-вторых, общеизвестно, что семантика имени Лао-цзы построена на оксюмороне Старое Дитя и соответствующей легенде о его рождении старцем. В-третьих, из имени Старый (или Достопочтенный) Мудрец никак не вытекает авторство *Дао-дэ цзина*, в противном случае по этой логике из него вытекало бы авторство всей древнекитайской классики. О Лао-цзы как авторе *Дао-дэ цзина* свидетельствуют его исходное название «Лао-цзы» и утверждения древних авторов, прежде всего Сыма Цяня. В-четвёртых, принятая здесь и подтверждённая на с. 610 традиционная датировка жизни Лао-цзы VI в. до н.э. вызвала сомнения уже у Сыма Цяня, допускаявшего его идентичность с историком-астрологом (*тай-ши*) домена Чжоу – Данем, жившим в IV в. до н.э. (*Ши цзи*, цз. 63; *Сыма Цянь*. Указ. соч. Т. 7, с. 39), и тем более вызывает сомнения у современных учёных (подробно см.: *Кобзев А.И.* Опасное сходство, или Проблема родства «двух родоначальников» – Лао-цзы и Будды // *Восток*. 2010, № 2, с. 131–137). К IV в. до н.э. в главе о даосизме отнесён *Дао-дэ цзин*, таким образом лишённый авторства Лао-цзы и признанный более поздним, чем *Чжуан-цзы*, а жизнь давшего ему имя философа датирована «концом IV – серединой III в. до н.э.» (с. 119, 125). При таких утверждениях *Дао-дэ цзин* должен быть отнесён к III или, в крайнем случае, концу IV в. до н.э., но подобный анахронизм находится в общем ряду счастливого ненаблюдения часов, лет и веков в этой смелой «Истории», о чём ещё речь ниже.

Отклонения же от основной темы в главе о даосизме подобны неосторожным шагам по минному полю. *Мин-цзя* здесь названа «школой логиков», а не «номиналистов», как в предыдущей главе (с. 110), или «школой имён», как следовало бы, и из самого этого ошибочного перевода сделан, как в случае с именем Лао-цзы, удивительный вывод о «последовательности, аналитичности... склонности к строгому, логически обоснованному дискурсу, нередко выливавшемуся в чистый формализм» её основоположника Хуэй/Хуй Ши, хотя перед этим цитируются его парадоксы, вроде «Небо находится на одном уровне с землёй» или «Юэ не имеет границы и всё же имеет границу», и данная ему в *Чжуан-цзы* характеристика: «Его учение было причудливым, а речи вводили в сторону» (с. 126, 127). Подобные игры разума годятся в лучшем случае для средневекового реализма, а не древнекитайского «номинализма», хотя парадокс Хуэй/Хуй Ши или Гунсунь Луна «У курицы три ноги» может трактоваться «реалистически» как признание онтологического равноправия двух физических ног со словом «нога». Разумеется, ни чистого формализма, ни чистой логики в релятивистских парадоксах нет, как не было таковой во всей философии

традиционного Китая. Поэтому её открытие здесь следует признать провалом очередного «онтологического доказательства».

Отдельные высказывания о науке столь же неудачны, если не сказать резче. В частности, вместо хотя бы краткого рассказа о первом полносоставном в Китае и самом совершенном в тогдашнем мире «календаре [годов] Великого начала» (*Тай-чу ли* 太初历, 104 г. до н.э.), в разработке которого также участвовал Сыма Цянь, сообщается всего-навсего, что при ханьском императоре У-ди «был введён новый календарь с началом года с первого месяца» (с. 244). Что может дать читателю эта бессодержательная фраза, смысл которой вряд ли ясен самому её автору, слышавшему звон, да не понявшему, откуда он? В какой системе первому и соответствует ли он январю? Может даже сложиться впечатление, что до этого, как на космодроме, вёлся обратный отсчёт. Недаром же один из основных авторов был убеждённым сторонником контактов древних китайцев с инопланетянами (см.: *Лисевич И.С.* Древние мифы глазами человека космической эры // Проблемы поиска внеземных цивилизаций. М., 1981, с. 68–82).

Прежде всего процитированное – трюизм, поскольку все календары мира начинаются с первого месяца. Другое дело, что спецификой древнекитайских календарей было отождествление первого, а точнее – исходного, или «направляющего», «головного» месяца (*чжэн-юэ* 正月, *суй-шоу* 歲首) тропического года (*хуй-гуй-нянь* 回归年) с разными лунными месяцами в системе 12 «земных ветвей» (*ди-чжи* 地支). Согласно Сыма Цяню, в эпоху Ся исходным считался месяц *инь* 寅 (3-й), при Инь – *чоу* 丑 (2-й), при Чжоу – *цзы* 子 (1-й), при Цинь, как при первопреемнике-императоре (*ди*) Чжуань-сюе (внуке Хуан-ди), – *хай* 亥 (12-й), а при У-ди, как во времена древнейшего правления Ся, первым вновь стал *инь* 寅 (3-й). Таким образом, с большим смыслом можно было бы сказать, что новый календарь начинался с 3-го (*инь*) месяца, а не с 12-го (*хай*), как при Цинь, и не с 1-го (*цзы*), хотя его введение определило редкое совпадение в начале среднего (второго) зимнего (*чжун-дун*) месяца *цзы* 105 г. до н.э. зимнего солнцестояния (*дун-чжи* 冬至) с первым днём 60-ричного цикла – *цзя-цзы* (25 декабря), обозначение которого включает в себя «земную ветвь» *цзы*. Но так как выбор исходного месяца при У-ди вошёл в традицию, исходные месяцы других календарей могут указываться относительно месяца *инь* как первого, тогда, например, окажется, что в предыдущую эпоху Цинь год начинался с десятого месяца. Без учёта этих соотношений всё запутывается, и читатель только будет недоумевать, прочтя в дополнение комментариев переводчиков *Ши цзи*: «По воззрениям древних, каждая династия начинала счёт года по-своему: дом Ся – с 13-й луны, дом Инь – с 12-й луны, дом Чжоу – с 11-й луны... Основав

династию, Ши-хуан решает перенести начало года на луну под знаком *хай* – т.е. на 10-ю луну» (*Сьма Цянь*. Исторические записки. Т. 2 / Пер. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина. М., 2003, с. 346, прим. 75). Разъясняющие сведения приведены также в «Духовной культуре Китая» (т. 5. М., 2009, с. 148, 149), статье Н.Ю. Агеева «О шести древних китайских календарях» (42-я НК ОГК. Т. XLII, ч. 3. М., 2012, с. 226, 227) и справочнике Л.Р. Концевича (с. 34–37, 130, примеч. 11).

Кстати, современное западное соотнесение сезонов с нумерацией месяцев, при котором зима начинается с 12-го, а весна – с 3-го месяца, тождественно древнекитайской маркировке «лун» «земными ветвями», но не более стройному и утвердившемуся на Дальнем Востоке принципу ся-ханьского календаря, по которому зима начинается с десятого, а весна – с первого месяца, в нашем исчислении плавающего в интервале от января до марта, и наиболее совпадающего с февралём, т.е. вторым месяцем. Подобные пояснения не только необходимы сами по себе, но и соответствуют общему замыслу тома, где «Хронология» некоторых основных событий V в. до н.э. – III н.э. (с. 642–645) соотносит китайскую историю с мировой.

При общей разболтанности архитектоники тома неудивительно, что более развёрнутые данные о календаре Тай-чу всплывают через 250 страниц в гл. «Народная культура». Подведение их под такую рубрику не просто безалаберно, а ошибочно, поскольку речь идёт о придворной сфере элитарной науки и государственного ритуала, контролирувавшейся самим императором. Какая уж тут народная культура, если, конечно, авторы не продолжают верить в то, что «всё кругом колхозное»? Вроде бы в тексте прямо написано, что календарь «в 104 г. до н.э. был реформирован У-ди» (с. 496), т.е. императором, а не народными массами или босоногими астрономами. Можно допустить и его трактовку как народного императора наподобие народной принцессы леди Ди, но свидетельств такой широты взглядов в томе не обнаруживается. Неряшливость отличает и сами приведённые сведения, а не только их расположение. Прежде всего, на одной странице сказано, что «текст календаря, датированный этим годом, дошёл до наших дней», а на следующей – «судить о нём можно по дошедшему до нас календарю, датированному 63 г. до н.э.» (с. 496, 497). Далее говорится, что последний отличается от ещё одного календаря – 134 г. до н.э. (с. 498), который указан и на предыдущей странице (с. 497). Таким образом, в параграфе «Основы ханьского календаря» (с. 495, 496) назван только один календарь 104 г. до н.э. (правда, без его наименования *Тай-чу*), а в следующем параграфе «Двадцать четыре сезона года» (с. 496–498) фигурируют два других – 134 и 63 гг. до н.э., и взаимосвязь между ними не прояснена. В итоге, вместо информации о

существовании ещё двух реальных ханьских календарей: *Сы-фэнь* 四分 85 г. и *Цянь-сян* 乾象 206 г. дана дезинформация о двух мнимых – 134 и 63 гг.

Кроме того, особенностью календаря У-ди 104 г. до н.э. названо введение «24 сезонов года», которые почему-то под изменённым наименованием «24 периода года» тут же представлены в таблице 10 (с. 497). Однако в противоречие с предыдущим заявлением, что императором У-ди «был введён новый календарь с началом года с первого месяца» (с. 244), в ней первыми стоят «период/сезон» *дун-чжи* («зимнее солнцестояние») и 11-й (зимний) месяц, а не, как следовало бы, *ли-чунь* («начало весны») и 1-й (весенний) месяц (ср.: Духовная культура Китая Т. 5, с. 151; Агеев Н.Ю. Указ. соч., с. 232, 233). Поэтому читателю трудно понять, что описанный в начале следующего параграфа «Начало весны» праздник начала весны есть не что иное, как праздник нового года, и соответствующих разъяснений просто нет. Причина же всей этой путаницы опять проста – совершенно бездумное переписывание из старой книги 1983 г., основывавшейся в данном случае на журнальной публикации 1974 г. (Древние китайцы..., с. 248–252) со всеми её вполне понятными по условиям того времени недочётами и даже орфографическими ошибками, благодаря которым календарь 104 г. до н.э., как поручик Кижэ, был возведён в следующий чин более древнего календаря 134 г. до н.э.

Весьма полезно было бы объяснить также смысл и символику выбора того или иного месяца в качестве исходного. При правлении У-ди он был связан с масштабной религиозной реформой, подробно описанной Сыма Цянем (*Ши цзи*, цз. 12; *Сыма Цянь*. Указ. соч. Т. 2, с. 254–285) и за последние годы исследованной М.Е. Кравцовой, В.Н. Баргачевой, А.А. Манучаровой и В.В. Башкеевым (см.: Духовная культура Китая. Т. 2. М., 2007, с. 656–657; Процесс формирования официальной идеологии имперского Китая / Сост. М.Е. Кравцова. СПб., 2012, с. 317–324, 336–339; В пути за китайскую стену / Сост. С.В. Дмитриев. М., 2014, с. 480, 481). Однако фразе о календаре предшествует лишь невнятный пассаж без каких-либо дат: «У-ди поднялся на гору Тайшань и совершил там жертвоприношения Небу и Земле. Были унифицированы культы предков и порядок жертвоприношений различным духам» (с. 244). Для сравнения обратимся к заметно отличающемуся оригиналу: «День зимнего солнцестояния, приходившийся на день под знаками *цзя-цзы* (25 декабря 105 г.), совпал с первым числом одиннадцатой луны, и учёные, занимавшиеся вычислением календаря, приняли эту дату за основу [для исчислений]. Сын Неба лично прибыл на гору Тайшань и, поскольку день зимнего солнцестояния совпал с первым числом одиннадцатой

луны под знаками *цзя-цзы*, он принёс жертвы верховному владыке в зале Минтан, но не сооружал жертвенников Небу и Земле. При жертвоприношении было произнесено следующее восхваление: „Небо ещё раз пожаловало Владыке-императору чудесные гадательные палочки для вычисления Великого начала. Круг завершился и начался новый. Я, Владыка-император, почтительно кланяюсь духу Великого Единого – Тай-и“» (*Ши цзи*, цз. 12; *Сьма Цянь*. Указ. соч. Т. 2, с. 280, 281).

Важнейшее религиозно-политическое событие, вылившееся во введение новой системы государственных культов, в частности Великого Единого (*Тай-и* 泰一), учреждение новых ритуалов и храмов, отражало формально архаизирующую смену в качестве исходного в годовом цикле комплекса символов начала зимы, т.е. месяца *мэн-дун* 孟冬 «земной ветви» *хай* 亥 (12), комплексом символов начала весны, т.е. месяца *мэн-чунь* 孟春 «земной ветви» *инь* 寅 (3). Первый соответствует северу, воде, чёрному цвету, первопредку-императору Чжуань-сюю, и прочим коррелятам стихии воды, а второй – востоку, сине-зелёному цвету, древнейшему первопредку-императору Фу-си и прочим коррелятам стихии дерева (подробно см.: Люйши чуньцю / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001, с. 71, 72, 153, 154).

Идентификация правления Цинь с водой основывалась на теории круговорота взаимопреодолевающих (взаимопобеждающих – *сян-шэн* 相勝, *сян-кэ* 相剋) пяти стихий (первоэлементов – *у-син* 五行), изложенной в циньской энциклопедии *Люй-ши чунь-цю* (XIII, 2; см. пер. Р.В. Вяткина и Г.А. Ткаченко: Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 300; Люйши чуньцю, с. 183). Там эпоха Ся связывалась с деревом, а Чжоу – с огнём, который преодолевает вода, в свою очередь преодолеваемая почвой (в неточном переводе: землёй). Соответственно воцарение Цинь вместо Чжоу трактовалось как победа воды над огнём, потребовавшая и перенесения начала года на подчинённый ей первый зимний месяц *хай* (*Ши цзи*, цз. 6; *Сьма Цянь*. Указ. соч. Т. 2, с. 63). Установившееся после Цинь правление Хань должно было отождествляться с почвой, о чём и пишет Е.О. Бурцева вслед за Л.Дж. Билски (Процесс формирования, с. 321; *Bilsky L.J. The State Religion of Ancient China*. Taipei, 1975. Vol. 2, p. 291), или с деревом, согласно календарю Великого начала. Но в литературной главе И.С. Лисевича сказано иначе: «Пришедшая на смену дому Цинь Шихуана династия Хань отрицала лишь „космические“ претензии „узурпатора“, но не саму теорию – напротив, при ней та получила дальнейшее развитие. Стало принятым связывать царствование Хань со стихией огня, царствование следующей за ней династии Вэй – со стихией земли и т.д.» (с. 610). В исходном варианте (*Лисевич И.С. Литературная мысль Китая*, с. 209) этот текст основан на

цитате из императорского эдикта, приведённой в историческом сочинении вэйского сановника Юй Хуаня 魚豢 (III в.) *Вэй люэ* 魏略 («Очерк Вэй») и сохранённой в энциклопедии *Тай-пин юй-лань* 太平御覽 («Высочайшее обозрение [годов] Тай-пин [син-го 976–984]»), цз. 17; Пекин, 1960. Т. 1, с. 85).

Отсюда рождается целый ряд вопросов, видимо, не замеченных создателями тома. Во-первых, в эдикте представлена другая идентификация Хань – не с почвой, а с огнём. Во-вторых, получающаяся последовательность «вода – огонь – почва» свидетельствует не о развитии, а, напротив, нарушении самой теории круговорота взаимопреодолевающих стихий, поскольку относится к иному их порядку (в нашей номенклатуре – 4-му основному или обратному 5-му основному; подробно см.: *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 287–338). А кроме того, в предыдущем абзаце со ссылкой на *Кун-цзы цзя-юй* 孔子家語 (II в. до н.э. – III в.; здесь неверный перевод заглавия – «Изречения учеников Конфуция», хотя в «Духовной культуре Китая» [т. 2, с. 113] дан правильный – того же И.С. Лисевича – «Домашние поучения Конфуция»), также по *Тай-пин юй-лань* (там же), сказано, что «смена правителей и династий издревле происходила в соответствии с чередованием стихий дерева, металла, воды, огня и земли», т.е. приведён уже в полном составе порядок (в нашей номенклатуре – обратный 5-й основной), противоречащий теории взаимопреодоления. В-третьих, неясно, как расценивать привязку ханьского календаря к стихии дерева. На самом деле за всем этим разнообразием стоит сложная, не осмысленная и не освещённая в томе, историческая реальность, а именно напряжённая идеологическая борьба в древнем Китае за применение такого фундаментального инструмента общепознавательной методологии, как учение о пяти стихиях (*у-син*), специальные статьи о котором опубликованы в трёх томах «Духовной культуры Китая» (т. 1, с. 451–457; т. 2, с. 110–113; т. 5, с. 803–825).

Странным образом эти материалы были проигнорированы при описании именно той эпохи, когда данное учение расцвело пышным цветом и стало мировоззренческой парадигмой. Ещё удивительнее, что ни Л.С. Лисевич, ни обработавшая его текст Л.В. Стеженская, ни отредактировавший его Л.С. Переломов не заметили, что в обеих цитатах из *Тай-пин юй-лань* отражён один и тот же порядок стихий, хотя это понимали составители энциклопедии, поставившие их рядом. Они, видимо, даже генетически связаны, поскольку неясного происхождения трактат *Кун-цзы цзя-юй* был отредактирован, а по некоторым предположениям и составлен, вэйским сановником Ван Су 王肅 (195–256). Судя по обоим текстам, популяризовавшийся

при правлении Вэй (220–265) порядок стихий в разных вариациях встречается не только у почтенных авторов предшествующей эпохи Хань (Дун Чжуншу, Бань Гу, Ван Чуна), но и раньше – в *Люй-ши чунь-цю*, т.е. синхронен порядку преодоления, а в *Кун-цзы цзя-юй* устами Конфуция возведён к Лао Даню (Лао-цзы). Наше исследование обнаружило его большую структурную значимость в сложной системе взаимосвязей пяти стихий в качестве одного из четырёх главных системообразующих порядков (подробно см.: *Кобзев А.И. Учение о символах и числах...*, с. 311, 312). Осталась неясной специфика натурфилософской семантики этого порядка, но реконструкция наглядно показала его структурную связь со стихией дерева как начальным элементом (см. там же, с. 312–315, 385, 386, сх. 66–68), что прямо соответствует мировоззренческому смыслу весеннего начала года в календаре Тай-чу.

Поскольку ответственный редактор признал сравнение А. Тойнби периода Чжаньго с 20-м веком (с. 27) и связал в «Послесловии» (с. 641) эпоху Чжаньго–Цинь–Хань с китайской современностью, немного комично написав даже о «традиционной матрице преемственности», воплощённой в лозунгах 18-го съезда КПК (2012 г.), было бы уместно, к примеру, отметить, что провозглашение КНР, очевидно, неслучайно произошло в первый день десятого месяца 1949 г., обнаружив таким образом преемственность между Мао Цзэдуном и любезным его сердцу тираном Цинь Ши-хуаном задолго до эксцессов «культурной революции», превознесения одиозного императора и борьбы с конфуцианством и одновременно с аналогичными символическими реверансами Сталина в адрес, по его выражению, «великого и мудрого правителя» Ивана Грозного.

В компаративистском аспекте разобранный календарный сюжет получил ещё одно важное научно-политическое продолжение. На закате последней национальной империи, в конце эпохи Мин, проникшие ко двору западные миссионеры сумели доказать императору наибольшую точность европейского календаря по сравнению с традиционным китайским и арабо-мусульманским. В результате сотрудничества китайских учёных под руководством Сюй Гуан-ци 徐光啟 (1562–1633) и западных миссионеров во главе с И.А. Шалем фон Беллом (J.A. Schall von Bell; кит. Тан Жо-ван 湯若望; 1592–1666) в 1645 г. был принят новый календарь *Ши-сянь-ли* 時憲曆, ставший апогеем развития календарной науки в традиционном Китае (подробно см.: *Духовная культура Китая. Т. 5, с. 149, 856; Агеев Н.Ю. Указ. соч., с. 232*). К европейской науке Сюй Гуан-ци был приобщён М. Риччи (M. Ricci; кит. Ли Ма-доу 利瑪竇; 1552–1610), крестившим его под именем Павла. Одним из главных достижений их совместной

деятельности стал перевод «Элементов/Начал» Евклида с помощью латинского комментария немецкого математика и астронома Х. Клавия (Ch. Clavius; 1537–1612) «Euclidis elementorum libri XVI cum scholiis» (1574 г.), поскольку М. Риччи обучался у последнего математике и астрономии в иезуитском колледже в Риме. Х. Клавий подвизался в Ватикане при папе Григории XIII и фактически создал григорианский календарь.

В свою очередь он, видимо, получил от своего выдающегося ученика или других миссионеров информацию о старинном китайском способе установления базовой меры длины – *чи* 尺. Этой мере, колебавшейся от 23 до 32 см, в наибольшей степени соответствует европейский фут, восходящий к латинскому, древнегреческому и древнеегипетскому аналогам и имеющий сходный диапазон 25–38 см. Одним из древних приёмов установления длины *чи* стало отмеченное в *Хань шу* (цз. 21 *Люй ли чжи* 律曆志 «Трактат о [звукоряде] *люй* и календаре») его соотнесение с поперечно расположенными зёрнами проса (*шу* 黍), число которых приравнивалось к 100 (подробно см.: Духовная культура Китая. Т. 5, с. 215, 326–331, 339; У Чэнло. Чжунго ду лян хэн ши (История мер и весов в Китае). Шанхай, 1957, с. 24–33). Иероглиф *шу* («просо») приобрёл значение меры длины – одной сотой *чи* и образовал термин «просяной фут» (*шу-чи* 黍尺). Поэтому представляется обоснованной гипотеза об обусловленности связями с миссионерами в Китае предложения Х. Клавия приравнять фут к 64 поперечно расположенным зёрнам ячменя. Столь серьёзные и далекоидущие (вплоть до другого конца ойкумены) последствия имели научные достижения эпохи Хань, получившие даже специальное обозначение *хань-сюэ* («ханьская наука»), ставшее синонимом «синологии», но, увы, никак не отражённые в посвящённом этому времени томе «Истории Китая».

Сложившаяся в эпоху Хань и определившая специфику китайской духовной культуры, образования и государственного управления, система общемировоззренческих канонов (*цзин*) также представлена весьма скупо и однобоко – в главе о языке, письменности и филологии (с. 537, 538), хотя в отечественной литературе имеются прекрасные исследования её формирования вплоть до превращения впоследствии в «Тринадцатиканоние». Ничего вразумительного не сказано о философском и вообще идейном содержании таких знаменитых канонов, как *Шу цзин*, *Ши цзин*, *Ли цзи* и *Цзо чжуань*, таких фундаментальных энциклопедических трактатов, как *Гуань-цзы*, *Люй-ши чунь-цю* и *Хуайнань-цзы*, хотя они полностью или частично переведены на русский язык и основательно изучены у нас.

Даже китайская «книга книг» – «Канон перемен» (*И цзин* или *Чжоу и*) оставлена без внимания, хотя только на русский язык уже

переведена пять раз и в отечественном китаеведении сложилась целая ицзинологическая школа, а в мировой синологии с её изучением связаны крупнейшие открытия последних десятилетий. Впрочем, и это кажется не самым худшим, поскольку её случайное упоминание на с. 598 в ч. «Язык и литература» сопровождается сплошными ошибками. В частности, там сказано: «Понятие *и*, вошедшее в название „Книги перемен“ и на письме отождествлявшееся, как предполагает Б. Карлгрэн, с изображением ящерицы или хамелеона, обозначало изменчивость». Во-первых, безграмотно само подобное изложение. В название вошло не понятие, а слово, и обозначает не понятие, а слово, которое не отождествлялось с изображением ящерицы, а этимологически к нему возводилось, и не Карлгреном, а Сюй Шэнем в *Шо-вэнь цзе-цзы* почти на 19 веков раньше, и к данной точке зрения Карлгрэн присоединился лишь в 1940 г. с оговорённым сомнением. Во-вторых, что самое главное, эта старозаветная этимология давно отвергнута наукой, и в нашей литературе неоднократно публиковалась подлинная (см., напр.: *Духовная культура Китая*. Т. 2, с. 147, 148).

Далее цитируется некое сочинение «Уток перемен» (*Ивэй*). Однако это обозначение относится не к одному, а к нескольким сочинениям, и приводимая автором цитата принадлежит *Цянь цзо ду* («Система проникновения в [Небесное] Творчество»): «*И* – это лёгкость (то же *и* 易, но в другом смысле. – *А.К.*), изменения и перемены (*бянь-и* 变易) и неизменность (*бу-и* 不易)». Вместо адекватного перевода знаменитого определения на с. 598 стоит какая-то бессмыслица: «Перемены – суть перемены, изменения в переменах и неизменность». Ниже столь же фантастично переведена фраза из *Си-цы чжуани* (раздела «Канона перемен», а не «трактата»), где однозначно понимаемый (в тексте есть его определение: «уход и приход без ограничения называется проникновением») иероглиф *тун* (通 «проникновение») совершенно невообразимо истолкован как «постоянство». Более того, из собственного же перевода: «с изменением [приходит] постоянство (*тун*)» – автор умудрился сделать вывод, прямо противоположный отражённой в нём последовательности: «этап постоянного качества – *тун* – можно, в свою очередь, рассматривать как некий подготовительный период последующего изменения – *бянь*». И все эти неясности, ошибки и алогизмы только на одной странице.

А таких страниц немало. Ранее (с. 537) *И цзин* с достойной лучшего применения краткостью (абзац из 11 строк) и совершенно ненаучно, в стиле старых китайских начётчиков охарактеризован как создание мифического императора Фу-си. Загадочное заявление о каком-то «своем значении» «разрыва в прерванных линиях» триграмм далее продолжено столь же непонятной для рядового читателя

цитатой: «„Книга перемен“ расправила десять крыльев» (с. 538). Уж если не разъяснение, то хотя бы грамматически правильное написание – «Десять крыльев» могло бы подсказать, что речь идёт не о таинственных полётах «Канона перемен», а о некоем тексте. Но вместо того, чтобы это сделать и далее сообщить, что «Десять крыльев» суть 10 разделов комментаторской части (*И чжуань*) «Канона перемен», автор (опять-таки неназванный М.В. Софронов) из-за небрежности или недостаточной осведомлённости пустил читателя по ложному следу экзотической метафоричности, определив цитируемое просто как «образные выражения» (с. 538). В цитате из Лю Се сходным образом речь идёт об остальных канонах «Пятиканония» (*У цзин*), из чего неназванный (чего мы ещё коснёмся ниже) автор сделал головокружающее заключение: «Из этого перечисления следует, что конфуцианский канон в своём первоначальном виде содержал лишь один текст „Чунь цю“, созданный непосредственно Конфуцием» (с. 539).

Во-первых, представление о непосредственном написании *Чунь цю* Конфуцием – восходящий к *Мэн-цзы* (Ш Б, 9) конфуцианский миф, скорректированный уже Сыма Цянем, квалифицировавшим его роль как «расположение по порядку» (*цы цю*), т.е. редактирование, и развеянный критически настроенными учёными эпохи Цин (всё это детально описано А.М. Карапетьянцем ещё в 1977 г. и повторено в переизданиях 1999 и 2010 гг.; см.: *Карапетьянц А.М. У истоков китайской словесности*. М., 2010, с. 359–363). Точно так же Конфуций редактировал и другие каноны, и эта его деятельность в отношении *Ши цзина* была отмечена автором, равно как и редактирование им *Чунь цю* (с. 538). Станным образом на следующей странице он высказал иную точку зрения.

Во-вторых, автор запутался в собственных терминах. Двумя страницами выше он разъяснил, что *цзин* («канон») означает «древние письменные тексты, авторитет которых признавали все школы общественной мысли того времени», т.е. эпохи Конфуция (с. 536). Но следом заявил, что «эти тексты образуют „шесть книг“ (*лю цзин*) конфуцианского канона» (с. 537). Получается, что «канон» (*цзин*) – это и отдельная высокоавторитетная книга, и собрание таковых, а «конфуцианский канон» – конкретно «шесть книг». Отсюда неопровержимо вытекает, что в принципе не может быть «конфуцианского канона» из «одного текста „Чунь цю“». Трудно найти разумное объяснение, почему после снабжённого авторитетной цитатой из трактата Лю Се *Вэнь-синь дяо-лун*, специального растолкования значения «канон» у термина *цзин* и различения его с терминами *шу* «книга» и *вэй* «апокриф» (с. 544, 545) включающие *цзин* названия классики вроде *И цзина*, *Ши цзина*, *Шу цзина* и т.п. соответственно не

переведены как «Канон перемен», «Канон стихов/песен», «Канон писаний/документов» и т.д., а представлены как «книги»: «Книга перемен» и т.д. Столь простое и естественное решение уберегло бы от указанных одновременно алогичных и ложных суждений. Ведь диву даёшься, читая о «конфуцианском каноне, в своём первоначальном виде содержащем лишь один текст „Чунь цю“», когда хорошо известно, что этот текст традиционно считался самым «молодым» в составе «Шести-» или «Пятиканония», реально возник значительно позже *Шу цзина* или *Ши цзина* и в своём наименовании не содержит иероглифа *цзин*.

В-третьих, авторам «Истории» неведомо, что в описываемые ими времена бином *чунь цю* («вёсны и осени») обозначал не конкретный текст, а разновидность хроникальных записей и может быть переведён как «летопись» (в русском аналоге выделен только один сезон – лето). Отсюда, помимо *Чунь цю*, – *Люй-ши чунь цю* и *Янь-цзы чунь цю*. Незнание нашими историками этого исторического факта оказалось не безобидным. Другой автор (И.С. Лисевич при участии Л.В. Стеженской) в следующей главе филологической части (ч. 6, гл. 2) из-за этого впал в несуществующее, им самим выдуманное противоречие, рассуждая о *Люй-ши чунь цю*: «В заголовке его чувствовалась явная переключка с названием главного труда Конфуция „Вёсны и осени“ („Чуньцю“ [так в тексте, где в целом написание китаизмов не унифицировано. – А.К.]), в содержании – немалое расхождение с принципами конфуцианства» (с. 602). Понятно, что, если *чунь цю* – общий термин, а не название конфуцианского канона, то в заглавии *Люй-ши чунь цю* нет ничего препятствующего «расхождению с принципами конфуцианства».

Камнем преткновения стали каноны и для отв. редактора. В-первых, он не стал утруждать себя унификацией: перевёл *Лю цзин* как «Шесть канонов», а не «Шесть книг», один из них обозначил как *Юэ цзи*, а не *Юэ цзин* и датировал период, освещённый в *Чуньцю* (слитно), а не *Чунь цю* (раздельно), годами с 722 по 481 (с. 35), а не по 479 (с. 537, 538). Во-вторых, на одной странице сформулировал два взаимоисключающих положения: 1) «все китайские исследователи единодушны» в признании Конфуция автором *Чуньцю* и 2) в «китайском конфуциеведении длительное время сосуществовали две полярные точки зрения», представители одной из которых «отрицали какую-либо причастность Конфуция к написанию „Шести канонов“», которые, разумеется, включают *Чуньцю* (с. 36). Продолжая, он столь же противоречиво выразил согласие с мнением, что «хотя „Шесть канонов“ и не были написаны самим Конфуцием, все они прошли его редактуру», несмотря на то, что на предыдущей странице подробно

представил, как Конфуций, вопреки самооценке: «Я передаю, но не творю», творил, написав «свой главный труд» – *Чуньцю* и «заложив в него идеи своей последней концепции (*чжэн мин*)» (с. 35). Кстати, термин *чжэн мин*, неожиданно возникший ранее на с. 30, так и не переводится до с. 71, где по принципу «то пусто, то густо» получает сразу два не унифицированных перевода: «исправление имён» и «упорядочение названий», хотя из контекста и объяснений понятно, что он подразумевает не «исправление» или «упорядочение», а «правильное употребление». Какая-то тотальная противоречивость данного автора связана то ли с погружением с головой в китайское «коррелятивное мышление», чуждое формальной логике, то ли с недостаточным знанием русского языка, как свидетельствует, например, следующее высказывание: в частной школе Конфуция «плата за обучение была сугубо символическая: „связка сушёного мяса“ – ведь Учителю тоже нужно было что-то есть» (с. 32). До конца не ясно: написавший такое либо не различает символическое с реальным, либо, подобно своему коллеге А.А. Крушинскому (см.: Архив российской китаистики. Т. 2. М., 2013, с. 269–277; В пути за китайскую стену, с. 157–175), не знает точного смысла слова «символический», либо просто шутит, представляя Конфуция аскетом на символической диете не из акрида, а из сушёного мяса.

Стоит попутно заметить, что самоаттестация автора как «получившего почётное звание „московского Конфуция“» (*Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. М., 2007, с. 252*) основана на содержащем эту панегирическую гиперболу заглавии перепечатанной им ранее на китайском языке в другой своей книге (*Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998, с. 474–476*) заметке Ли Минбиня из «Вестника Университета китайской диаспоры» (Хуа-цяо да-сюэ бао. 10.01.1996), в которой китайский русист в соответствии со спецификой издания сделал упор на том, что отец Л.С. Переломова был представителем революционной китайской диаспоры в СССР, а сам он – полукитаец. Из-за этого во времена «критики Линь Бяо и Конфуция» «банда четырёх» во главе с Цзян Цин за восхваление Л.С. Переломовым Конфуция привлекла к ответственности его отца в Китае, а против него самого инспирировала обличительную публикацию с навешиванием ярлыка «эрзац-Конфуция в Москве» («последыша Конфуция в Москве» – *Кун лао-эр цзай Моськэ*), сравнимого с «советским Исусиком» в эпоху воинствующего атеизма. Получается, что «московский Конфуций» наполовину – китайский, а «почётное звание» – уничижительный ярлык. От всего этого у незакалённого читателя может развиться шизофрения.

Из процитированных мест ему также трудно понять, что главный канон «Книга перемен» – это и есть *Чжоу и*, о которой впервые было сказано на с. 19 в следующем удивительном контексте: «Некоторые уроженцы Чу, прошедшие учёбу на севере страны, стали впоследствии известны всему Китаю. К их числу прежде всего следует отнести Цзянь Би, которого современные исследователи считают автором книги „Чжоу и“». Подобно настоящему герою тома – поручику Кижэ, автора *Чжоу и* по имени Цзянь Би вообще не существовало, что косвенно подтверждено его отсутствием в «Указателе имён». Так искажённо назван некий чусец Хань Би (Хань Бэй / Хань-би) Цзы-Хун (Цзы-Гун) 駟臂子弘 (子弓), который лишь упомянут в *Ши цзи* (цз. 67) и *Хань шу* (цз. 88) как последователь Конфуция то ли в 3-м, то ли в 4-м поколении, унаследовавший его традицию изучения (*Чжоу и*). Поскольку о нём не сохранилось больше никаких сведений, он ни в коем случае не может быть признан «известным всему Китаю». Строго говоря, наоборот, он неизвестен всему Китаю. Кратковременная известность к скромному учёному из «варварского» Чу пришла через века с лишним тысячи лет, в середине 20 в., благодаря стараниям Го Можо (1892–1978), скрытого в приведённой цитате под обозначением «современные исследователи», хотя он довольно давно, ещё в 1930–1940-е гг., выдвинул подразумеваемую здесь экстравагантную гипотезу о создании канонической части *Чжоу и* (кстати, именно «Канона»-*цзин*, но не всей книги) и, будучи никем не поддержан, остался в единственном числе «исследователя».

Опубликован этот смелый вывод был в статье «О времени создания „Чжоу и“», вошедшей в его сборник 1945 г. «Бронзовый век» (*Цин-тун ши-дай*), который уже через два года после издания в Пекине в 1957 г. увидел свет в русском переводе (М., 1959, с. 106–110), где фамилия Хань Би была представлена на одной странице (с. 106) сразу двумя неправильными транскрипциями – Цянь и Цзянь. Можно даже предположить, что как беллетрист, наделённый богатой фантазией, в подобной гипотезе Го Можо отразил «литературные мечтания», навеянные историей собственной семьи – хакка, вышедшей из земель Фуцзяни, в древности принадлежавших Чу. По справедливой оценке В.М. Крюкова, «Го Можо был прежде всего поэтом и лишь во вторую очередь исследователем. Его необузданное творческое воображение зачастую явно мешало ему спокойно и всесторонне анализировать конкретные факты. Он и сам признавал за собой этот грешок, то и дело выступая с самокритикой по поводу своих научных изысканий» (*Крюков В.М. Неумолимый червь познания*. М., 2008, с. 125).

Для придания авторитета безвестному герою, Го Мо-жо отождествил его с одинаково прозывавшимся Цзы-Гуном 子弓, упомянутым Сюнь-цзы вместе с самим Конфуцием (Чжун-ни) при описании главных шести учений (*лю ши*) древнекитайской философии (*Сюнь-цзы*, гл. 6). Однако переведший на русский язык эту главу *Фэй ши-эр цзы* («Против двенадцати мыслителей») В.Ф. Феоктистов, напротив, указанного в ней Цзы-Гуна идентифицировал с имевшим омонимичное, но иероглифически иное прозвище Цзы-Гун 子貢 виднейшим учеником Конфуция, который был на полвека старше ицзиниста (*Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. М., 1976, с. 189, 273, примеч. 15; он же. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа. М., 2005, с. 217, 323, примеч. 15; Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973, с. 149, 354, примеч. 17*). Поскольку В.Ф. Феоктистов не объяснил своё решение, остаётся только догадываться: исходил ли он из особой значимости мыслителя, сведённого в пару с Конфуцием, и намеренно пренебрёг различием в иероглифах *гун* (弓 и 貢) или же просто не заметил его.

На русской почве и далее продолжились приключения забытого ицзиниста, возведённого президентом китайской Академии наук в создатели одной из величайших книг человечества. В переводе его фамилия (или первая часть двойной фамилии) Хань превратилась одновременно и в Цянь, и в Цзянь, что, очевидно, было вызвано неточной информацией из «Китайско-русского словаря» под редакцией И.М. Ошанина (М., 1955), где иероглиф 駟 транскрибирован как *цзянь* с фонетиком *цянь* 千, а не *гань* 干 и представлен лишь в составе двойной фамилии Цзяньби 駟臂 (с. 243, № 2374), его же пароним или аллограф 駟 дан в двух чтениях *хань* и *цянь*, в последнем – и как фамильный знак Цянь (с. 245, № 2404). Поэтому в переводе статьи Го Можо под редакцией проф. Ян Хиншуна Хань Би назван сначала Цянь-би (с. 106), а затем Цзянь-би (с. 106, 107, 108, 110, 112), т.е. противоречиво, с использованием неверной транскрипции *цзянь* и двойной фамилии, хотя в оригинале ясно сказано, что первый иероглиф – фамилия, а второй – имя и они даже специально разделены вставкой между ними прозвища Цзы-Хун/Цзы-Гун (*Го Можо. Цинтун ши-дай. Пекин, 1957, с. 81*), а в переводе, самое удивительное, это отражено, но не осмыслено (с. 107).

Позднее лексикографы во главе с И.М. Ошаниным исправили данную ошибку в «Большом китайско-русский словаре» (т. 2. М., 1983, с. 830, № 3863), приведя не только уточнённую двойную фамилию Ханьби 駟臂, но и одинарную Хань, и указание на использование иероглифа 駟 вместо паронима/аллографа *хань* 駟 («норовистый,

горячий»), который в свою очередь описан так же, как и в словаре 1955 г., с двумя чтениями *хань* и *цянь*, в последнем из которых он является фамильным знаком (с. 833, № 3877). Следовательно, фамилия Цянь все-таки сохранилась в нашей литературе, хотя такой авторитетный словарь, как *Хань-юй да цы-дянь* («Большой словарь китайского языка»), для обоих иероглифов 馱 и 馱 даёт только одно чтение *хань* и фамильным знаком в соответствии с древнейшими комментариями признаёт лишь первый из них (т. 12. Шанхай, 1993, с. 796, 843). Иначе говоря, фамилию Цянь ни один из них не представляет. Кроме того, *Хань-юй да цы-дянь* дополняет сведения о семантике иероглифа *хань* 馱 сообщением, что он обозначал одно из племён восточных варваров, откуда, вероятно, и произошла фамилия Хань.

Итак, её искажение в виде Цянь (Цянь-би) и Цзянь (Цзянь-би) было рождено ошибочной словарной информацией, которая в свою очередь, если копнуть глубже, могла быть обусловлена наличием у 馱 помимо озвучания в старейшем словаре рифм *Гуан юнь* 廣韻 («Расширенный „[Це] юнь“», 1008) с помощью *фань-це*, дающего транскрипцию *хань*, содержащегося там же варианта *фань-це* 丘奸, дающего транскрипцию *цянь*. Последняя отражена ещё в одном авторитетном современном словаре – *Хань-юй да цы-дянь* («Большой словарь иероглифов китайского языка». Т. 7. Чэнду, 1990, с. 4541), однако для значения «вороная лошадь», а не для фамильного знака, читающегося так же – Хань. Иероглиф 馱 в этом словаре представлен как аллограф 馱 в значении «норовистая лошадь» (согласно словарю Гу Евана 顧野王 [519–581/583] *Юй пянь* 玉篇 [«Нефритовые главы»], 548) и с единственным чтением *хань*, но с признанием его и фамильным знаком, который в пояснении оказывается разнописью фамилии всё того же последователя Конфуция – Хань Би (с. 4557).

Самые ранние и относящиеся конкретно к нашему персонажу комментарии Сюй Гуана 徐广 (352/352–425) и Янь Шигу 顏師古 (581–645) однозначно указывают на чтение его фамилии – Хань (*Эр-ши-у ши* ‘Двадцать пять [нормативных] историй’. Т. 1. Шанхай, 1934, с. 186, верх). Правильно её воспроизвёл в 1935 г. Ю.К. Щуцкий, ещё не располагавший словарем И.М. Ошанина (*Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен» / Сост. А.И. Кобзев. М., 2003, с. 157), а через 60 лет уже его имевший Р.В. Вяткин – ошибочно: как Цянь и с неверным иероглифом *цянь* 馱 («белоногий конь») в «Указателе имён и титулов» (*Сыма Цянь. Исторические записки («Шицзи») / Пер. Р.В. Вяткина. Т. 7. М., 1996, с. 80, 329, примеч. 91, с. 431*). Проведённое лингвистическое разыскание полезно также для будущей коррекции «Большого китайско-русского словаря» и перевода *Ши цзи*.

В современной науке о *Чжоу* и гипотеза Го Можо даже не упоминается, а Хань Би, согласно Чжан Шоуцзе 張守節 (VIII в.), сославше-

муся на Ин Шао 應劭 (140–204/206), рассматривается лишь как возможный ученик известного ученика Конфуция – Цзы-Ся 子夏 (Бу Шан, род. 507 до н.э.) и предположительно составитель приписываемого последнему комментария к *Чжоу и* – *Чжоу и* [чжуань] (Nielsen B. A Companion to *Yi Jing* Numerology and Cosmology. L., 2003, p. 97, 98).

Вот из каких непрозрачных и сомнительных источников проистекают «современные исследования», которыми нас потчуют авторы «Истории Китая».

Специалиста от этого берёт оторопь, а неискушённый читатель просто впадёт в недоумение. Видимо, торопливость и небрежность в подготовке данного тома не давали об этом задуматься. Для примера обратимся к самому началу, где в первой строке первой главы (с. 12) дана датировка периода Чжаньго – 453–221 гг. до н.э. – и его характеристика как одной из «малоизученных страниц в истории Китая», которую надо рассматривать скорее в качестве оценки авторами своих собственных знаний об указанном времени. Совершенно без объяснений оставлен вопрос о происхождении названия этого периода и его начальной даты (453 г.), хотя в нормативной энциклопедии «Духовная культура Китая» за начало принят иной, восходящий к Сыма Цяню, – 475 г. Специалистам известны и другие датировки: от 481 до 403 г., восходящего к Сыма Гуану и принятого в «Кембриджской истории», но в таком случае надо как-то объяснять свой выбор. Тем более, что в данном случае он связан с разделом государства Цзинь, который реально произошёл в 453 г., но формально был признан в 403. На следующей же странице (с. 13) как раз и сказано: «В 403 г. до н.э. чжоускому *вану* пришлось официально признать законность возникновения на месте Цзинь трёх новых владений», – но о связи этого события с 453 г. нет ни слова. Кстати, для некитаиста совершенно непонятно, и кто такой чжоуский *ван*, возникший тут как чёртик из коробки. Столь же загадочна и подпись на с. 18: «*Люйцзи* из зелёного нефрита» под иллюстрацией, изображающей ритуальный диск-*би*. С самого начала в тексте регулярно появляются ссылки на древнекитайские произведения, названия которых переданы в транскрипции и не переведены, авторство и датировка не указаны, а переводы и литература о них отсутствуют в библиографии, что чрезвычайно неудобно для обычного читателя.

При таком подходе в небрежении оказались интересы не только читателей, но и авторов. В томе последние указаны трижды: во «Введении» Л.С. Переломова (с. 11), в «Списке авторов тома» (с. 683) и в «Оглавлении» (с. 684–687). Хотя ужасно узок их круг, к прискорбию, ограниченный в основном нынешними и бывшими сотрудниками

ИДВ РАН, даже в этом небольшом числе нет необходимого единообразия. К примеру, в «Списке авторов тома» значится Н.Т. Федоренко, отсутствующий в двух других списках, а в «Оглавлении», напротив, значится Е.А. Коротков, отсутствующий в «Списке авторов тома». Авторство гл. 1 ч. 6 «Язык, письменность, филологическая наука», за исключением одного подраздела, вообще не указано. А покойный автор следующей главы (И.С. Лисевич) поставлен в весьма неудобное и просто неприличное положение. Подписанный его именем текст начинается со следующей, совершенно немыслимой самооценки: «Из всех отечественных исследований по истории китайской литературы эту эпоху, на наш взгляд, лучше всего отразила работа И.С. Лисевича „Литературная мысль“» (с. 555, 556). Ещё поразительнее, что столь высоко оцененная книга не упомянута в «Избранной библиографии», где вообще нет ни одной его работы.

Может возникнуть даже подозрение, что это намеренно сделано, поскольку названная книга вышла в 1979 г., и, соответственно, требует специального объяснения использование труда почти сорокалетней давности, когда имеются и даже опубликованы в энциклопедии «Духовная культура Китая» гораздо более свежие и современные работы, например, М.Е. Кравцовой. Кстати, строго говоря, книга И.С. Лисевича, как явствует из самого её названия, вообще посвящена не литературе, а литературной мысли, т.е. литературоведению, а более специальные очерки именно китайской литературы соответствующего периода принадлежат Н.И. Конраду, Л.Д. Позднеевой, Б.Л. Рифтину, М.В. Крюкову, С. Кучере. Почему эти высококачественные труды не были использованы, остаётся только гадать. Столь же загадочно привлечение серьёзно занимавшегося манихейством и несторианством в Китае, но никак не даосизмом А.Г. Алексаняна для написания главы «Даосизм», естественно получившейся весьма слабой и на 90% состоящей из пересказа и цитирования *Дао-дэ цзина* и *Чжуан-цзы*, хотя можно было использовать готовые статьи Е.А. Торчинова, Г.А. Ткаченко, В.В. Малявина, С.В. Филонова, А.И. Кобзева, многие годы профессионально изучавших данный предмет. Предпочтение этим специалистам было вызвано отнюдь не почтением к самому А.Г. Алексаняну, который в Списке авторов ошибочно представлен кандидатом исторических (вместо философских) наук (с. 683), а во Введении ответственного редактора, хуже того, отделён от «участвовавших в написании тома» и причислен к «принявшим активное участие в работе», т.е. низведён из авторов в активисты (с. 11). В этой китайской страгегеме чёрт ногу сломит. Большая часть главы «Даосизм» состоит из цитат в переводе В.В. Малявина, который является ведущим российским специалистом по раннему даосизму и одним из

главных авторов тома, во Введении названных «известными отечественными китаеоведами» (с. 11). В такой ситуации именно ему и должна была бы принадлежать данная глава, но почему-то получилось иначе.

Однако даже порождённая таинственной прихотью провальная глава о даосизме может показаться невинным капризом по сравнению с 14-ю страницами о Чжаньго, вымученными из себя и, слава богу, из не ведавшего о том К.В. Васильева Л.С. Переломовым и В.М. Майоровым, специально не занимавшимися этим историческим периодом как таковым. И это при том, что в отечественной синологии имеются заведомо лучшие, проверенные временем очерки: и подробные Л.С. Васильева или К.В. Васильева, и краткие М.В. Крюкова или С. Кучеры.

Но даже там, где составитель обращался к настоящим специалистам, непростительное нежелание проверять и уточнять старый материал привело к грубым ошибкам. Так, в параграфе «Карты ханьского времени», основанном на издании 1983 г. (с. 39) сказано, что в Мавандуе «были обнаружены две карты» (с. 355), тогда как в т. 5 энциклопедии «Духовная культура Китая» (М., 2009, с. 232, 233) уточнено и показано, что там нашли три карты. Об устарелости приводимых данных свидетельствует и тот факт, что в гл. о Чжаньго приведены ссылки на результаты археологических раскопок не позднее 1957 г., а на дворе 2014 г., и за последнее время китайская археология побила все мыслимые рекорды.

О явно недостаточном использовании даже отечественной, не говоря уж о зарубежной, литературы, особенно последних десятилетий, ярко свидетельствует «Избранная библиография». В ней отсутствуют фундаментальнейшие переводы и исследования. Нет ни одного из упомянутых пяти переводов *И цзина*, включая классический Ю.К. Щуцкого, многократно переиздававшийся. Нет ни старой классики вроде «Гуань-цзы» В.М. Штейна (М., 1959) и дважды изданной «Синологии» Н.И. Конрада (М., 1977; 1995), ни переводной классики вроде «Китайской мысли» (М., 2004) и «Китайской цивилизации» (М., 2008) М. Гране, «Китай: Краткой истории культуры» (СПб., 1998) и «Истории Китая» (М., 2005) Ч.П. Фицджералда или «Китай династии Хань» М. Лёве (М., 2005), ни «старых» (XX в.) переводов: трёхтомной антологии «Древнекитайская философия» (М., 1972, 1973, 1990), «Шань-хай цзина» Э.М. Яншиной (М., 1977), «Из книг мудрецов» (М., 1987) и «Бамбуковых страниц» (М., 1994), ни новых (XXI в.): «Люй-ши чунь-цю» Г.А. Ткаченко (М., 2001) и «Хуайнань-цзы» Л.Е. Померанцевой (М., 2004), «Сяо цзина» (М., 2012) и «Чжоу ли» (М., 2010) С. Кучеры, «Бамбуковых анналов» (М., 2005) и «Цзо чжуани» (М., 2011) М.Ю. Ульянова, «Сборника судебных запросов»

М.В. Королькова (М., 2013) и циньской эпиграфики из Шуйхуди М.С. Целуйко (М., 2011). Нет капитальных трудов авторитетных российских синологов: ни одной работы Т.В. Степугиной, более полувека пишущей именно об эпохах Чжаньго–Цинь–Хань, защитившей о них две исторические диссертации (докторскую 1990 г. в 600 л.) и опубликовавший соответствующие разделы во «Всемирной истории» (Т. 1. М., 1956) и «Истории древнего мира» (Ч. 1. М., 1983); «Зарождения общественно-политической и философской мысли в Китае» Ф.С. Быкова (М., 1966), дважды изданного «Построения древнекитайских текстов» В.С. Спирина (М., 1976; СПб., 2006), «Древней китайской поэзии и народной песни (Юэфу конца III в. до н.э. – начала III в. н.э.)» (М., 1969), «Литературной мысли Китая на рубеже древности и средних веков» (М., 1979) и «Мозаики древнекитайской культуры» И.С. Лисевича (М., 2010), «Математики древнего Китая» Э.И. Березкиной (М., 1980), «Формирования и развития древнекитайской мифологии» Э.М. Яншиной (М., 1984), «Космоса, музыки, ритуала» (М., 1990) и «Избранных трудов» (М., 2008) Г.А. Ткаченко, дважды изданного «Даосизма» Е.А. Торчинова (СПб., 1993, 1998), «Учения о символах и числах в китайской классической философии» А.И. Кобзева (М., 1994), «Поэзии Древнего Китая» (СПб., 1994), «Истории культуры Китая» (СПб., 1999), «Истории искусства Китая» (СПб., 2004) и «Хрестоматии по литературе Китая» (СПб., 2004) М.Е. Кравцовой, дважды изданных «Символов и чисел „Книги перемен“» В.Е. Еремеева (М., 2002, 2005), «У истоков китайской словесности» А.М. Карапетьянца (М., 2010), «Истории китайской литературы» Л.Д. Позднеевой (М., 2011), «Истории, культуры и права древнего Китая» С. Кучеры (М., 2012), ни многих прочих более чем достойных упоминания публикаций, в частности целого ряда весьма информативных и теоретически основательных сборников, например, посвящённых Н.И. Конраду (Китай. Япония. История и филология. М., 1961; Историко-филологические исследования. М., 1974) или В.П. Васильеву (История и культура Китая. М., 1974), даосизму (Дао и даосизм в Китае. М., 1982) или китайской антропологии (Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983).

Может показаться, что всё дело в «избранности» этой библиографии, ограниченности места и т.п. Отнюдь нет. К примеру, в ней представлена такая экзотика, как устаревший и труднодоступный очерк П.С. Попова 1879/1980 г. (с. 653) или не устаревший, но также труднодоступный и вряд ли необходимый неспециалисту депонент перевода Е.П. Синицына в ИНИОНе (М., 1987), кстати, вместо напечатанных достаточным тиражом и зияющих своим отсутствием его фундаментальных работ о Цинь (Конфуцианство в эпоху Цинь //

История и культура Китая. М., 1974; Об аутентичности источников по истории эпохи Цинь // Народы Азии и Африки. 1982, № 5).

Более того, библиографии уделено вполне достаточно страниц – 21 (с. 651–671), т.е. почти в два раза больше, чем всей двухвековой с лишним истории Чжаньго. Поэтому проблема совсем не в стеснённости, а, напротив, в безрассудном «разгуле на просторе». Вопреки заявленному научно-популярному формату, главный упор почему-то сделан на иноязычную литературу, занявшую 83% всего объёма: из 21 страницы – 17 с половиной, среди которых 8 – на китайском и японском языках. Не требует доказательств утверждение, что это излишне для 99% «массового читателя». По большей части приведённое не нужно и специалистам, поскольку, к примеру, указывает китайскую классику (*Лунь хэн*, *Чжань-го цэ*, *Хуайнань-цзы*, *Хань шу* и др.) в раритетных изданиях 30-х годов прошлого века, хотя они неоднократно и с лучшими комментариями публиковались в доступных современных изданиях. Их появление здесь не более чем дань личной библиотеке какого-то старого автора или результат механического перенесения из других книг, прежде всего «Древних китайцев в эпоху централизованных империй». Присутствие в «Библиографии» этого специализированного издания 1983 г. (с. 383) статьи Ся Ная из журнала 1972 г. (Као-гу. 1972, № 2), наличествующего лишь в двух главных библиотеках России (см.: Указатель периодических изданий на китайском языке в фондах библиотек Москвы и Ленинграда. М., 1979, с. 89), нормально, но в популярном издании 2013 г. кажется снобистской насмешкой над читателем или просто нелепостью. Занимающий львиную долю библиографии раздел «На западноевропейских языках» почти всецело состоит из англоязычной литературы, среди которой также немало раритетов и экзотики, например, неизвестно, зачем – перевода на английский язык 1950 г. не относящегося к теме и не упоминающегося в тексте трактата Диогена Лаэртия (с. 656). Если бы он для какой-то особой нужды и потребовался, то гораздо лучше подошёл бы прекрасный русский перевод 1979 г. или уж древнегреческий оригинал. Даже во вполне уместно приведённом переводе Дж. Легга (с. 660) сообщена масса ненужных подробностей издания: серия, подсерия, её номер, издатель, издательство и т.д., но только не названия самих переведённых произведений.

Наихудшим образом выглядит наименьший (всего 3,5 с.) раздел «На русском языке». Вышеуказанная вопиющая неполнота соединена в нём с причудливой до неприличия избирательностью. Нетрудно догадаться, что в наибольшем количестве он содержит публикации составителя (с. 653), хотя например, его книга «Конфуцианство и современный стратегический курс КНР» здесь явно лишняя, поскольку является упрощённой версией указанного рядом «Конфуцианства и

леги́зма в политической истории Китая» (М., 1981) и дословно воспроизведена в самом томе. Столь же бессмысленное дублирование – дополнение собрания трудов В.А. Рубина «Личность и власть в древнем Китае» (М., 1999) его первым изданием 1993 г. и книжкой «Идеология и культура древнего Китая» (М., 1970), которые сами по себе труднодоступны, а их содержание полностью включено в публикацию 1999 г. В библиографии зачем-то указана совершенно неуместная книга Дж.Г. Грэя «История Древнего Китая» (М., 2006) – видимо, лишь благодаря своему неадекватному названию, поскольку она посвящена Китаю 19-го века и в английском оригинале 1878 г. носит совершенно иное название, не связанное с тематикой тома. Ряд позиций обусловлен заурядным чиновничеством вроде обязательного включения в советские времена классиков марксизма-ленинизма.

Наш вывод, увы, неутешителен: «Избранная библиография» представляет собою библиографически непрофессиональный и синологически неумелый список во многом случайной литературы, не соответствующий ни научному, ни научно-популярному формату. С научной точки зрения она слишком бедна, а с научно-популярной – и бедна, и избыточна одновременно. Последний случай – самый неприятный, так как кормление голодного пирожными чревато рвотой. Видимо, и сам составитель, понимая или ощущая это, утаил от читателя авторство столь малопригодного изделия. А для того, чтобы составить качественную библиографию, не надо было далеко ходить. Уже опубликованы и упомянутая «Избранная библиография по истории Древнего Китая» М.Ю. Ульянова, и избранные библиографии к шести томам «Духовной культуры Китая» крупнейшего специалиста в этой области В.П. Журавлёвой. Однако своя своих не познаша.

На скорую руку сделан и «Указатель имён». В нём отсутствуют не только называемые, но и цитируемые в тексте (с. 21, 26, 42, 71, 75, 93, 246, 345, 373, 555 и др.) известные специалисты Л.А. Боровкова, К.В. Васильев, Р.Ф. Итс, Н.И. Конрад, Дж. Легг, И.С. Лисевич, А.С. Мартынов, Т.А. Метцгер, Г.С. Померанц, В.А. Рубин, В.М. Штейн и др., зато присутствуют известные неспециалисты А. Ахматова (с. 672), А. Вознесенский (с. 672), А. Мень (с. 674), Ф. Энгельс (с. 677) и Антифонт (с. 672). Последний со ссылкой на с. 10 и 636, при том что на с. 10 упомянут Антифен, а на с. 636 нет ни Антифонта, ни Антифена. Видимо, по мнению не утаивших своих имён авторов «Указателя имён» (Е.А. Коротков, В.М. Майоров), простому читателю все равно: что Антифонт, что Антифен. Тут под разными именами скрылось одно лицо, как и под именами Чжан Цзяня (с. 246) и Чжан Цянь (с. 408) – один и тот же первый китайский землепроходец Чжан Цянь (張騫, 195–114/113 до н.э.), «открывший путь в иноземные

страны», но не нашедший места в «Указателе имён». В других случаях под одним и тем же именем у них фигурируют совершенно разные лица. Например, как Чжан И 张揖 (с. 676) – не только филолог III в. (с. 543), но и неизвестный свидетель сделки II в. (с. 171, где девиз правления Цзянь-нин неточно передан как Цзяннин), и известный идеолог политико-дипломатической школы *цзун-хэн-цзя* – Чжан И 張儀, живший в IV в. до н.э. (с. 561). Зато упомянутый вместе с последним другой основатель этой школы Су Цинь 蘇秦 (с. 561) вообще не удостоился включения в «Указатель имён».

Поэтому для точности и в пандан к «Хронологии некоторых основных событий», названной по советской формуле «кто-то кое-где порой», «Избранную библиографию» следовало бы переименовать в «Избранное из некоторой основной литературы», а «Указатель имён» – в «Указатель некоторых основных имён».

В целом прискорбнее всего то, что в насоро и аляповато слепоном коллаже из устарелых, скороспелых и неполных публикаций не нашли никакого отражения многие замечательные достижения нескольких поколений и школ отечественных китаеведов. Лишь формально указан в библиографии издавший несколько томов о древнем Китае патриарх нашей синологии Л.С. Васильев, а талантливые современные исследователи, сформировавшие целые школы, например, питерскую, сложившуюся в ИВР РАН и СПбГУ (Е.А. Торчинов, М.Е. Кравцова, А.Э. Терехов и др.), или московскую, сложившуюся в ИВ РАН, МГУ и РГГУ (С.А. Старостин, В.Г. Белозерова, М.Ю. Ульянов, С.В. Дмитриев, М.В. Корольков, С.Ю. Рыков, С.И. Блюмхен, В.В. Башкеев, М.С. Целуйко, В.Г. Виноградская, Г.С. Попова и др.), вообще не замечены. Между тем именно их работы, основанные на новейших данных и методах, соответствуют современному уровню изучения истории и культуры древнего Китая. Увы, ему никак не соответствует рассмотренный том.

Более того, в заключение приходится указать на самое неприятное, что вообще несовместимо с академическим грифом. В соответствии с прискорбным веянием времени данное издание отмечено грубым плагиатом. Так, например, весьма значительный текст от последнего абзаца с. 13 до третьего абзаца с. 16 включительно без оформления кавычками и без каких-либо изменений заимствован из книги К.В. Васильева «Истоки китайской цивилизации» (М., 1998, с. 249, посл. абз. – с. 252), и текст от второго абзаца с. 21 до второго абзаца с. 22 – оттуда же (с. 226, 2-я стр. сверху – с. 227, предпол. абз. включительно). Иначе говоря, как минимум, треть главы «Борющиеся царства» принадлежит не обозначенному в качестве её автора К.В. Васильеву (1932–1987), таким образом, имеющему на неё даже

количественно не меньшие, чем два указанных автора, права, которые, увы, он уже не может отстоять. Кстати, этими заимствованиями объясняется и датировка Чжаньго (там же, с. 212).

Издательством над другим почившим и потому столь же беззащитным автором – И.С. Лисевичем – выглядит не только слишком вольное обращение с его наследием, но и приписанный ему плагиат. Мало того, что его именем (с участием Л.В. Стеженской) подписана глава (ч. 6, гл. 2) со злополучной саморекламой, там же вставное и «вставляющее» инкогнито от первого лица (видимо, составлявший том отв. редактор) привёл совершенно неуместные в лаконичном формате издания и, главное, дезориентирующие подробности: «Специфика исследования И.С. Лисевича в том, что ему удалось вскрыть механизм художественного творчества древних китайцев эпохи Чжаньго-Цинь-Хань... Именно поэтому я вставил главу „Литература и время. Древность и современность. От этических критериев к эстетическим“» (с. 556). Книга, из которой была взята указанная глава, не охватывая эпоху Чжаньго, касалась только «Хань и Вэй (конец III в. до н.э. – начало III в. н.э.)» (Литературная мысль Китая, с. 5), а в «Историю» попали фрагменты не только из этой главы, но и из других глав и даже из другой книги И.С. Лисевича, также не указанной в «Избранной библиографии» (Древняя китайская поэзия и народная песня (Юэфу конца III в. до н.э. – начала III в. н.э.). М., 1969), само название которой обнаруживает связь с разделом «Музыкальная палата Юэфу» (с. 591–594). Зачем же было указывать один источник и скрывать другой? Бог весть.

Однако для скрытности тут всё-таки есть веские причины. В приписанную И.С. Лисевичу без спроса главу включён значительный по объёму (с. 576–591) и совершенно инородный раздел, посвящённый Цюй Юаню и его поэме *Ли сао*. Весь текст кроме полутора страниц занимает сама поэма в переводе А.А. Ахматовой с комментариями Н.Т. Федоренко, что явно не принадлежит творческому наследию И.С. Лисевича, но беда не в этом, поскольку настоящие авторы всё-таки названы. Беда в том, что предваряют поэму полторы страницы (с. 576, 577), без кавычек и ссылок слово в слово переписанные, а скорее всего скачанные по Интернету, из т. 5 «Становление государств Азии» компилятивной «Всемирной истории» в 24 томах, составленной белорусскими публицистами (Бадак А.Н., Войнич Э.Л., Волчек Н.М. и др.) и регулярно печатающейся в Минске (1998; 2000; 2005, с. 39). Это сугубо коммерческая продукция издательств «АСТ» и «Харвест», печально прославившихся низким качеством изданий, из ряда вон выходящими ошибками и нарушением авторских прав. Заимствованный из этого мутного источника текст напоминает открыто

идеологизированные и малосодержательные писания Н.Т. Федоренко, усердно открывавшего у Цюй Юаня как провозвестника идей КПК «безмерную любовь к родной земле, к человеку, глубокую веру в торжество добрых и благородных сил над злом и бесчестием, веру в торжество разума и совести... Поэт возвышает голос в защиту своего народа, страдавшего от бездарных правителей, огненными словами клеймит он чёрные силы» (Федоренко Н.Т. Вступительная статья // *Цюй Юань*. Стихи. М., 1954, с. 7, 8). Сравним с убогой белорусской самодеятельностью, до неприличия прельстившей московских учёных: «Стихи Цюй Юаня проникнуты высокой гражданственностью и истинным благородством души. В них звучит вера в конечное торжество добра над злом, чести над подлостью, вера в победу разума и совести... Перед нами как бы лирическая исповедь поэта, в которой он вдохновенно и беспощадно разоблачает царский двор, зло и несправедливость, царящие кругом» (с. 577), – и настоящим И.С. Лисевичем: «Поэма представляет собой поэтическое воспроизведение видений наркотического транса ритуального „путешествия“ придворного шамана Цюй Юаня в потусторонний мир – путешествия, обязательного в практике шаманского камлания и имеющего вполне определённые стереотипы» (Литературная мысль Китая, с. 163).

Ситуация выглядит ещё более безумной, если учесть, что вся эта сложная проблематика и после И.С. Лисевича была подробно исследована М.Е. Кравцовой, неоднократно публиковавшей полученные ею и другими специалистами результаты, которые отвечают современным научным требованиям и новым данным о специфической чуской культуре в целом и творчестве Цюй Юаня в особенности. Почему вместо этих качественных материалов, в частности, представленных несколькими статьями в т. 4 энциклопедии «Духовная культура Китая», подготовленном в том же ИДВ, рассудку и морали вопреки были заимствованы ветхие благоглупости и осуществлён бессмысленный плагиат, – загадка, выходящая за пределы науки.

В целом вызывает недоумение отношение к названной энциклопедии – уникальному достижению не только российской, но и мировой синологии, откуда можно было бы почерпнуть много ценной информации. В её создании принимали участие все основные авторы данного тома, и её базовое значение для всего десятитомника специально подчёркнуто в предисловии главного редактора (с. 6), однако ответственный редактор демонстративно пренебрёг ею, а один из ведущих авторов – В.В. Малявин почему-то выступил с огульной и невразумительной критикой именно тогда, когда её главные создатели удостоились Государственной премии России (12.06.2011).

В интервью, данном на «Международном радио Тайваня» 07.05, 27.05, 18.06.2011 в рамках международного проекта «Китаеведение –

устная история» и размещённом на нескольких сайтах (см., например: pandia.ru/text/77/130/523.php, обращение 16.07.2014), он назвал её «непонятной вещью», не доступной пониманию профанов, поскольку в ней заключена «тысяча фактов», «гора материала», и ненужной китаистам, поскольку они всё это и так должны знать (с. 49). Трудно представить китаиста (будь он даже самим В.В. Малявиным, который, по собственному выражению, весьма эрудирован, прочитал и написал немало книжек; с. 53), способного держать в голове информацию, содержащуюся в двух тысячах энциклопедических статей и изложенную на пяти с половиной тысячах страниц убористого шрифта с сокращениями слов. Скорее всего энциклопедия осталась «непонятной вещью» для самого В.В. Малявина, поскольку он охарактеризовал её как «7 томов по 500 страниц», а в ней всего 6 томов и ни одного в 500 страниц (все – от 727 до 1087), и предъявил пустопорожнюю претензию к названию – «Духовная цивилизация Китая», хотя она называется иначе – «Духовной культурой Китая». Как-то странно заявлять о ненужности энциклопедии, будучи одним из её заметных авторов, писавшим в четырёх томах из шести, и обосновывать это знанием всего её содержания, затрудняясь вспомнить даже её название или путая пол своего коллеги и соавтора в одном из томов (известный синолог, доктор искусствоведения В.Г. Белозёрова небрежно названа Белозёровым; с. 67).

Впору задуматься о болезненности такой амнезии, особенно, когда вдруг читаешь: «У нас не существует журнала, кроме ПДВ („Проблемы Дальнего Востока“), да и тот не является площадкой для реального обсуждения того, что сейчас может происходить в Китае» (с. 49). Не знаешь, то ли напомнить В.В. Малявину о других востоковедных журналах, например, «Востоке» и «Азии и Африке сегодня», то ли не воспринимать эту эскападу всерьёз, сочтя её за подражание Собакевичу: «Один там только и есть порядочный человек: прокурор; да и тот, если сказать правду, свинья». Среди китаеведческих талантов России В.В. Малявин тоже припомнил немногих – своего давнего соавтора Виноградского да загадочно-авантюрного Девятова (с. 67), чем смахивает на полковника Ростанева из села Степанчиково, для которого науку олицетворяли племянник – студент Сергей Александрович да неведомый Коровкин. Разумеется, абсолютным знанием Китая обладает лишь сам В.В. Малявин, который настолько его познал, что даже заскучал и переключился на Тибет. Правда, чтобы убедить самого себя в том, что он «понимает всё в Китае», ему оказалось достаточно обрадовать авторитетного ушуиста каллиграфическим написанием всего четырёх иероглифов (с. 27).

Легко показать, что обращение к «Духовной культуре Китая» было бы весьма полезным для её критика, довольствующегося столь малым

для своих оценок и, возможно, мотивированного не научными, а конкурентными соображениями. Ведь его перу принадлежит собственная энциклопедия, названная вопреки претензии к слову «цивилизация» именно «Китайской цивилизацией» (М., 2000). Её выпустило злополучное издательство «АСТ» без какого-либо учебного допуска или грифа, но в интервью заявлено, что она «идёт как учебник в большинстве ВУЗов России», хотя «хороших учебников у нас как не было, так и нет» (с. 67), стало быть, «идёт» хромая – как плохой учебник или всё-таки никуда не идёт, не будучи подлинным учебником. Качество, или точнее антикачество, изданий «АСТ» стало притчей во языцех, и тут, к примеру, как в исполнении на обладавшей турецким акцентом пишущей машинке Остапа Бендера, китайские транскрипции представлены с заменой буквы «й» на «и» (см., напр., с. 173, 176, 178: *аи, сюи, вэи* вместо *ай, суй, вэй*). Приведённая самоаттестация такого самопального учебника напоминает одновременно откровения Хлестакова Тряпичкину и возглас Фомы Опискина: «Я знаю Русь, и Русь знает меня». Согласно столь же далёкому от излишней скромности самоопределению в аннотации, эта энциклопедия «основана на новейших данных мировой науки, многолетних исследованиях, наконец личном опыте погружения в удивительный мир Китая» и «предлагает читателю полный и оригинальный взгляд на природу китайской цивилизации».

Удивительно, как В.В. Малявин не заметил, что его аргументы против «Духовной культуры Китая» с гораздо большим успехом применимы к собственной «Китайской цивилизации». С одной стороны, он осведомлён о претензиях к нему как малопонятному автору, сетуя: «жалуются, что я говорю тёмно» (с. 46), и в «личных погружениях» и «оригинальных взглядах» действительно ужасно далёк от народа, намного дальше общенаучного формата «Духовной культуры Китая», а с другой стороны, почти на порядок меньший объём его труда на столько же, т.е. десятикратно, должен уменьшать его значимость для всезнающих специалистов. Того же рода проекция собственных комплексов – обвинение в графомании Л.Д. Позднеевой (с. 48), имеющей довольно скромное литературное наследие, от самого плодovitого отечественного китаиста или же выпад против неких «воскресных проповедей в научных журналах» (с. 69) со стороны самого настоящего проповедника, морализатора и резонёра.

Если же обратиться от логики и психологии к фактам и текстам, то можно заметить, что в действительности автор конкурирующей энциклопедии не особенно затруднял себя «личными погружениями», «оригинальными взглядами» и обращениями к «новейшим данным мировой науки». В значительной мере он просто отреферировал изданные с 1979 по 1993 г. шесть книг серии «Этнической истории

китайцев». Соответственно им без затей повторена неточная информация другого автора о двух, а не трёх картах, найденных в Мавандуе (с. 326). В.В. Малявин принимал участие в написании четырёх книг указанной серии, но опять-таки благополучно забыл детали своей работы в данном проекте. На четвёртой сторонке обложки его сборника «Средоточия» (Иваново, 2011) он назван «автором более 30 книг и многочисленных статей об истории и цивилизации Китая и других стран Восточной Азии, среди них „Этническая история китайцев“ (4 тома, 1979–1987)». Во-первых, разумеется, не автор, а соавтор; во-вторых, из этих книг, изданных в 1979–1987 гг., соавтор только трёх, а не четырёх, ибо четвёртая с его участием вышла в 1993 г. О том, что последнюю (*Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Этническая история китайцев в XIX – начале XX века. М., 1993) В.В. Малявин прочно запомнил, свидетельствует и её отсутствие в списке его книг перед титулом «Китайской цивилизации». При подобной забывчивости, граничащей с нарушением чужих авторских прав, можно бесконечно удивляться какому-то мазохистскому отказу от помощи «Духовной культуры Китая», где в самом начале первого же тома (М., 2006, с. 38) написавший эти строки назвал и лестно охарактеризовал все шесть книг пионерской для своего времени «Этнической истории китайцев». Что мешало заглянуть туда и не становиться заложником своей удивительной, но чреватой недоразумениями памяти?

Ещё пример: под заголовком «Кухня» в «Китайской цивилизации» (с. 524–531) помещён пересказ написанных М.В. Крюковым разделов о кухне из пяти книг всё той же серии (*Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978, с. 256–259; *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979, с. 128–140; *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983, с. 200–212; *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.). М., 1984, с. 143–150; *они же.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987, с. 115–118). Там, в частности, сказано: «В циньское время считалось, что рисом кормятся семь десятых жителей Срединной Империи» (Китайская цивилизация, с. 526). Однако в уже не раз упоминавшейся одной из пяти перечисленных книг написано об эпохах Цинь и Хань нечто противоположное: «Рис, как и раньше, считался дорогим угощением» (Древние китайцы..., с. 201). Откуда же такая несообразность? Да всё от того же невнимательного и бездумного переписывания. В последней из названных книг отмечено, что именно с XIII в., а не за полторы тысячи лет до этого, началось «непрерывное увеличение совокупной доли

риса в рационе населения различных районов страны. По свидетельству минского автора, в его время „семь десятых населения существовало за счёт риса, а пшеница и разные сорта проса составляли лишь три десятых“» (Этническая история китайцев..., с. 116). В приведённом пассаже процитирована ещё более отдалённая временем от «новейших данных мировой науки» работа 1977 г. (Food in Chinese Culture. New Haven – L., 1977, p. 200). Однако в энциклопедии В.В. Малявина материал В.М. Крюкова не только не осовременен, но и грубо искажён: новация эпохи Мин перенесена в Цинь, т.е. на полторы с лишним тысячи лет назад. Можно, конечно, предположить, что кто-то перепутал Цин с Цинь и сей анахронизм есть не «великий скачок» в прошлое, а малое смещение в стиле «время – вперед», или «пятилетка – за три года». Но и в этом случае цифры не сходятся. Так или иначе, если бы надменный автор, пеняющий на «потерю чистоты и строгости академического исследования» в России (Интервью, с. 48), заглянул в порицаемую им российскую энциклопедию, то обнаружил, что его ляп вовремя замечен и со строгостью вычищен: «Уже в империи Мин (1368–1644), по сообщению современника, рисом кормились семь десятых населения, пшеницей и просом – три десятых. Однако в XVI–XVII вв. эта пропорция стала меняться не в пользу риса, поскольку появились серьёзные конкуренты: с XIII в. – сорго (*гаолян*), с XVIII в. – батат» (Духовная культура Китая. Т. 6. М., 2010, с. 463).

После приведённой цитаты, вполне понятной любому здравомыслящему человеку и полезной всякому китаисту, включая В.В. Малявина, запутавшегося в процентах и эпохах, нетрудно проверить справедливость его легкомысленных слов о «Духовной культуре Китая»: «Если ты не китаист, то ничего не поймёшь, а если китаист, то тебе это не надо, ты и так знаешь, когда Чжу Си жил и что он там проповедовал такие-то принципы» (с. 49). Не впадая в такую самонадеянность, чтобы брать на себя право судить, что понимают не китаисты и что знают китаисты, скромно рассмотрим конкретное утверждение в сравнении с написанным о Чжу Си самим В.В. Малявиным и в неудобной ему энциклопедии. В «Китайской цивилизации» (с. 217) сказано, что Чжу Си (朱熹, 1130–1200) «написал философские комментарии к „Четверокнижию“, которые спустя полтора столетия после его смерти получили официальное признание. С XV в. им были обязаны следовать все желавшие держать экзамен на учёное звание». Однако, во-первых, комментарии Чжу Си к «Четверокнижию» (*Сы шу*) являются не специфически философскими, а общефилологическими и даже в большей мере лингвистическими, чем философскими, о чём говорит само их название «„Четверокнижие“ с постатейными и по-фразовыми [разъяснениями] и собранием комментариев» (*Сы шу чжан-цзюй цзи-чжу* 四書章句集注); во-вторых, они получили

официальное признание вовсе не через полтора столетия после смерти, а ещё при жизни учёного и особенно в первые десятилетия после смерти, когда он удостоился титулов *го-гун* 國公 («державный князь»), *вэнь-гун* 文公 («князь культуры»), *тай-ши* 太師 («великий наставник») и причисления к величайшим конфуцианским авторитетам; в-третьих, включение его комментариев в государственную экзаменационную систему произошло не в XV, а в начале XIV в., точнее в 1313 г. Все эти почему-то неведомые В.В. Малявину или им намеренно искажённые факты в легко доступной для понимания форме изложены в «Духовной культуре Китая» (т. 1. М., 2006, с. 594).

Для надёжности выводов рассмотрим ещё несколько примеров из книги, которая, по амбициозному мнению автора, «идёт как учебник в большинстве ВУЗов России» и потому предполагает предельную точность. Проще всего обратиться к главе «Наука и техника», где в наименьшей степени должен присутствовать «полный и оригинальный взгляд» автора, проповедующего «невнятность и неопределённость слов духовной истины» (Средоточия, с. 5). Но и тут, в храме внятности и определённости, всё начинается с глаголения в духе: «Реальность в китайской мысли выступает одновременно как единичность типа и неопределённое единство Хаоса» (с. 299). Загадочный «единичный тип» остался тоже неопределённым инкогнито, поскольку как «одновременно единичное и единое неуклонно уклоняется от самого себя». Далее в качестве совершенно неожиданного и логически не вытекающего вывода последовал сам по себе справедливый тезис: «Отсюда большое значение „науки чисел“, всякого рода классификации и каталогизации в китайской традиции», – который, однако, был растолкован самым фантазмагорическим образом: «причём различные явления природного и человеческого мира описываются как бы произвольным и случайным набором чисел, так что сами числа берутся в их качественном, не поддающемся счислению аспекте. Неопределённый ряд чисел и есть самое точное обозначение бытия Хаоса» (с. 299). Неловко даже замечать, что ни о какой произвольности и случайности чисел и тем более их неисчисляемости здесь не может быть и речи, если только это не продукт большого воображения. Избежать подобной бессмыслицы можно обратившись, например, к разделу «Нумерология» «Духовной культуры Китая» (т. 5, с. 28–52). Но, увы, произвольность и случайность, неопределённость и неисчисляемость по марксистскому принципу «метод – аналог предмета» стали для В.В. Малявина руководством к действию. На следующей же странице (с. 300) при описании пяти стихий он сообщил о четырёх порядках их расположения, но назвал только три, причём первый, «изначальный» (правильно: космогонический, в нашей номенклатуре – 1-й основной),

неверно: дерево – огонь – вода – металл – земля (правильно: почва), вместо: вода – огонь – дерево – металл – почва. Верно четыре порядка были описаны А. Форке почти сто лет тому назад (*Forke A. The World-Conception of the Chinese. L., 1925, с. 285–291*), поэтому относить эти сведения, даже исправленные, к «новейшим данным мировой науки» никак нельзя, а в неисправленном виде они вообще не принадлежат никакой науке. Между тем, как уже отмечалось выше, действительно новые данные об *у-син* были сполна изложены в нашей монографии «Учение о символах и числах в китайской классической философии» и затем отражены в «Духовной культуре Китая», но совершенно проигнорированы В.В. Малявиным, в итоге дезинформировавшим и себя и своих читателей.

В его «учебнике», как у настоящего агента под прикрытием в стане потенциального противника, дезинформация на каждой странице. К примеру, «Книга перемен» неоднократно названа «древнейшим китайским каноном» (с. 191, 301), хотя общеизвестно, что *Шу-цзин* и *Ши-цзин* – более ранние каноны, и автор сам, противореча себе, подтвердил это указанием её возраста в «два с половиной тысячелетия» (с. 303). Так же неоднократно черте *инь* 陰 дано определение «прерывистая» (с. 191, 301), хотя это русское слово означает наличие нескольких промежутков или разрывов, а не одного, как в действительности, для которой подошло бы однокоренное слово «прерванная». Образованные с помощью черт *инь* 陰 и *ян* 陽 триграммы (*ба-гуа* 八卦) на той же с. 301 перепутаны: вместо Кань изображена Дуй и наоборот.

На следующей странице (с. 302) сказано: «Графическая система триграмм являла собой круг – ещё один символ круговорота в пространстве и времени», – что 1) терминологически неправильно, 2) фактически неверно и 3) логически противоречиво, поскольку 1) подразумевается не графическая система триграмм, которую они образуют сами по себе, а их пространственное взаиморасположение, 2) могущее быть и круговым, и квадратным, и линейным, 3) круг же в китайской культуре, что составляет тривиальнейший факт, символизирует время, а не пространство, символизируемое квадратом, или пространство и время, символизируемые квадратом и кругом. Там же (с. 302) утверждается, что Хэ-ту (河圖) – это «магический квадрат», «состоящий из девяти полей, наделявшихся определёнными числовыми значениями», «образован пятью парами чисел». Написавший сию абракадабру не затруднил себя разъяснением, сколько же всё-таки числовых «полей» в Хэ-ту – 9, 5 или 10, а поместил на следующей странице (с. 303) изображение этой «математической структуры», или «магической фигуры», на котором не видно ни одного «поля». Путаница математического с магическим (благо на одну букву «м»)

проявилась и в том, что взаиморасположение триграмм «являет образ священного пространства, благодатной полноты бытия» и одновременно «особую модель двумерного пространства», из чего следует, что несмотря на «благодатную полноту» «священное пространство» уступает физическому одним или двумя измерениями (с. 302). Однако, не заметив этой ущербности математико-магического двумерного пространства, автор там же (с. 302) приписал его китайской космологии, вряд ли представляющей мир двумерным. В ней он обнаружил математически схематизированный «порядок», построенный на «двух способах расположения триграмм из „Книги Перемен“» – по Фу-си, и по Вэнь-вану, а через две страницы, забыв и об этом под гипнозом собственного галантерейного красноречия («всеобщее движение бытия рассеивается в игре непрерывно утончающихся нюансов»), вдруг заявил: «Не существовало даже единого правила расположения триграмм; иными словами, в китайской картине мира нет какого-то одного привилегированного порядка» (с. 305). Во-первых, порядок Фу-си – привилегированный по сравнению с порядком Вэнь-вана. Во-вторых, после признания, что «символы „Книги Перемен“ служили универсальным языком классификации самых разных явлений» (с. 303), вышеприведённое подобно утверждению, что в арифметике нет даже единого действия, ибо приходится то складывать, то вычитать, да ещё умножать и делить. В-третьих, бессмысленно говорить о привилегированном порядке в любой картине мира без указания на время и место. В каждой культуре происходит смена картин мира и даже одновременно могут сосуществовать разные – например, научная и религиозная, гео- и геоцентрическая и т.п.

Завершается этот параграф «Нумерология и символические корреляции» совершенно невежественным утверждением, что символы «Канона Великой тайны» (*Тай-сюань цзин*) Ян Сюна «состоят из девяти черт» (с. 305), хотя уже 80 лет тому назад Ю.К. Щуцкий (Китайская классическая «Книга перемен» / Сост. А.И. Кобзев. М., 2003, с. 222–225) ввёл в оборот русской китаистики сведения об этих символах, состоящих из четырёх черт и потому именуемых тетраграммами. А уже более трети века тому назад были опубликованы «новейшие данные мировой науки» о существовании тетраграмм за тысячелетие до Ян Сюна, о чём также можно прочесть в «Духовной культуре Китая» (т. 1, с. 200). Следующий параграф «Символология природного мира» начинается описанием гадания по «Книге перемен», но на середине пути возникает путаница с числами, руками, палочками и стеблями, в результате чего описание обрывается на полуслове без объяснения, как получалась хотя бы одна из шести черт гексаграммы (с. 305, 306).

Столько же ошибок и неточностей в рассуждениях об ицзинистике, занимающей в силу своего методологического характера значительное

место в книге В.В. Малявина «Тайцзицюань» (М., 2011). Например, понятие «Великий Предел» (*тай-цзи* 太極) возведено к «древним комментариям на „Книгу Перемен“, где сказано, что „перемены содержат Великий Предел“, а от Великого Предела происходят все силы и ритмы вселенной: Два Начала (Инь и Ян), Четыре Образа (четыре времени года, четыре стороны света, Небо и Земля, солнце и луна), Пять Фаз мирового круговорота (четыре стороны света плюс центр), Восемь Триграмм (они же восемь направлений) и проч.» (с. 119). Во-первых, это сказано не в каких-то опять же неопределённых «древних комментариях», а в самом «Каноне перемен». Знаток мог бы возразить, что процитирован раздел *Си-цы чжуань* («Предание привязанных афоризмов», I, 11), который часто называется комментарием. Не вдаваясь в тонкости различения «предания» – *чжуань* 傳 и простых «комментариев» или разбором точки зрения, согласно которой в *И-цзине* всё – комментарии, кроме 64 гексаграмм (*Гроне М.* Китайская мысль. М., 2004, с. 119), заметим только, что при отождествлении одного с другим корректно было бы сказать о комментариях в «Книге перемен» и столь же древних, как она сама, поскольку без них таковой не существовало, а имелись лишь мантические фигуры. Автор же имел в виду нечто иное или вообще неизвестно что, поскольку приводит фразы из *Си-цы чжуани* с ремаркой «как сказано в „Книге Перемен“», а не в неведомых «древних комментариях», т.е. считает этот текст частью канона (см., например с. 191 «Китайской цивилизации», где именно так цитируется *Си-цы чжуань*, II, 7).

Во-вторых, в оригинале ничего не говорится о «Пяти Фазах мирового круговорота», которые, кроме того, почему-то разъяснены с помощью статичных четырёх стран света, а не динамичных пяти стихий (*у-син*), которым в терминологии В.В. Малявина соответствует данное выражение. Это видно из столь же ложного пассажа в «Китайской цивилизации» (с. 300): «Великий Предел развёртывается в пятичастную структуру. В европейской литературе её принято называть системой пяти первоэлементов, или пяти стихий (*у син*): дерева, огня, земли, металла и воды. В действительности речь идёт о пяти фазах мирового цикла и пятерике как математической величине. Пятерика объединяет в себе двоичность инь–ян и триаду творения, а потому является самым ёмким символом мироздания». Во-первых, упоминания об *у-син* нет не только в базовом определении Великого предела в *Си-цы чжуани*, но и вообще в «Каноне перемен». Во-вторых, в европейской литературе давным-давно отмечено присущее иероглифу *син* значение «движение» и для его перевода в сочетании *у-син* применяется термин «фаза» (см.: *Духовная культура Китая. Т. 1, с. 451*), а «элемент» сохраняется как дань устоявшейся и длительной традиции, на что Дж. Нидэм

указал ещё в 1956 г. (Китайская геомантия / Сост. и пер. М.Е. Ермаков. СПб., 1998, с. 228; см. также: *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах..., с. 290–292). В-третьих, пятерика – нумерологическая, а не математическая величина, для которой используются иные обозначения – «пять» или «5». В-четвёртых, китайская нумерология, действительно, построена на двух фундаментальных числах 2 и 3, точнее двойце и тройце, о чём мы давно и неоднократно писали (см., напр.: Учение о символах и числах..., с. 15 и далее), однако категории творения классическая китайская философия в силу своего сущностного натурализма не знала (см.: *Духовная культура Китая*. Т. 1, с. 72). В-пятых, пятерика является не «самым ёмким символом мироздания», а самым удобным классификатором, производным от удобнейшей – мануальной калькуляции, то бишь счёта на пальцах.

Через две страницы в «Гайцзицюани» (с. 122) Шао Юн (邵雍, 1011–1077) отнесён к X в. Ещё через две страницы (с. 125) приведена Схема Великого Предела Лай Чжи-дэ (來知德, 1525–1604), и изображённый в её центре приличный по размерам круг назван точкой, которой вообще нет на схеме, а наложенный на неё всё тот же пострадавший Хэ-ту из единственного числа («магический квадрат») уже возведён во множественное («магические квадраты»). Такое лихое пренебрежение очевидным расхождением зримого изображения с его словесной трактовкой – высший пилотаж в запудривании мозгов. Вспоминается бессмертный Козьма Прутков: «не верь глазам своим».

Надписи «буйвол» на клетке слона подобно именованию креста (Хэ-ту) квадратом, а круга – точкой. Не так выразительно, но столь же неправильно в параграфе «Математика» «Духовной цивилизации» обозначение числа π буквой «р» (с. 319). Допустим, однако, что наш автор был не в ладах со школьной арифметикой и успешнее в его «учебнике» обстоит дело с астрономией, освещённой сразу в двух параграфах: «Традиционная космология» и «Астрономия и календарь». Правда, в последнем говорится главным образом о календаре и с таким же количеством ошибок, и филологических, и арифметических. Неверна этимология основной категории: «знак „время“ (*ши*) в китайской письменности графически выражает идею произрастания под солнцем находящихся в земле семян» (с. 319). В действительности этимон иероглифа *ши* 時 («отрезок времени, сезон») состоял из «солнца» (*жи* 日) и расположенного **над** ним знака «стопа» (*чжи* 止), выражающего идею движения вперёд, т.е. смены сезонов. Неверно сообщение о равенстве 19-летнего цикла Метона 255 лунным месяцам. Забавно, что тут же сказано: «на каждые 19 лет приходится 7 вставочных месяцев» (с. 321), и достаточно произвести два непосильных для автора арифметических действия с этими числами, чтобы

получить правильную величину, отличающуюся на целых 20 месяцев: $19 \times 12 + 7 = 235$.

Больше астрономических данных в параграфе о космологии, но и там они весьма сомнительны, например: «И Син попытался определить размеры Земли, исходя из положения Полярной звезды, и получил значение 129,2 тыс. км для одного градуса долготы, что на 18 тыс. больше действительного» (с. 315). Во-первых, правильнее писать И-син, а не И Син (равно как Фу-си, а не Фу Си), поскольку это имя, а не фамилия с именем; во-вторых, свои результаты китайский астроном и математик получил с помощью полевых исследований, измеряя расстояние между городами и сравнивая длину тени гномона в них; в-третьих, он вычислял дугу меридиана и соответственно градусы не долготы, а широты; в-четвёртых, что самое главное, никакой градус – ни широты, ни долготы не может иметь такого значения, будучи в реальности, как минимум, в 1000 раз меньше. Опять мы сталкиваемся с вопиющей арифметической и естественнонаучной неграмотностью, побуждающий повторить совет вновь вернуться к настоящим учебникам начальной школы.

Впрочем, и на это надежды мало, весь корень зла – в «лёгкости мысли необыкновенной». Так, в параграфе «Смысл культуры» в соседних абзацах одной и той же страницы (с. 191) сказано, что «прообразом смыслов культуры» стала строго упорядоченная, математизированная, вполне поддающаяся счислению система 64 гексаграмм «Книги перемен» и одновременно прямо противоположное – «культурная практика возводилась китайцами к некоему хаотическому, непостижимо сложному смешению образов и сил». Вновь можно предположить, что для давно учившегося в школе автора «непостижимо сложно» считать до 64, но, скорее всего, дело в его излюбленном «хаосе», вселившемся в него, как «разруха» в головы героев «Собачьего сердца», и используемом в качестве универсальной отмычки для раскрытия любых секретов китайской культуры.

После прочтения подобных «новейших данных», которым несть числа буквально на каждой странице, создаётся впечатление, что В.В. Малявин сознательно отрешился от всех элементарных знаний, полученных в советской школе, став «учеником даосских наставников» (с. 27). Кстати, отрешился и от обычной логики, и от обычной этики, поскольку после неоднократных заявлений о своём ученичестве у разных лиц: Э.П. Стужиной (с. 9), М.В. Крюкова (с. 10–11), Цао Синь-и, Ван Чжи-наня, Ли Цзы-мина (с. 27) заключил: «я не являюсь чьим-то учеником» (с. 56).

Можно предположить и другое – его слова в интервью: «у нас в китаеведении есть люди, которые просто „придуриваются“ и ведут

себя как шарлатаны, даже если они в целом таковыми не являются» (с. 49), – откровенная или циничная самооценка вроде дневниковых записей «мудреца» Глумова, говаривавшего: «Маменька, я умён, зол и завистлив». Слишком похож на шарлатанство рассказ об обезноженном и трясущемся 85-летнем старце, председателе Всекитайской ассоциации ушу, «одним неуловимым движением» отбросившем на 3 метра против ветра и «отправившем в нокаунт» своего ученика, который был «здоровым 45-летним мужиком, занимался ещё и другими школами ушу» (с. 27, 28). Предугадывается, что в следующем интервью начальственный и боевитый старец пошлёт какого-нибудь чемпиона мира в нокаут уже из гроба. Или это не шарлатанство, а детская наивность и полное непонимание взаимоотношений между начальником и подчинённым, особенно строгих и ритуализированных в Китае? Трудно вяжется с образом многоопытного учёного, достигшего пенсии и объездившего мир, бывавшего в разных жизненных ситуациях и социальных положениях. Возможно, это кризис среднего возраста и стремление омолодиться, ибо, как прекрасно известно В.В. Малявину из советского прошлого, «юность верит в чудеса», или подсознательный перенос пожилого интеллигента – самоидентификация с почтенным учителем, способным одним пальцем валить молодых.

Так или иначе, подобные тексты ярко свидетельствуют о раздвоении личности их автора. Ведь в том же интервью чуть ранее он дал точное теоретическое объяснение описанного эпизода, разрушающее в прах его собственную детскую или наигранную веру в отсутствие «подыгрывания»: «Сохранить лицо, потерять лицо, игра с лицом, все эти интриги, завязанные на лицо, и т.д., – вот китайское поведение. Оно изначально стратегично. Не сразу европейцы до этого додумались. Они думали, что китайцы хитрованы такие, а на самом деле – китайцы такие стратеги. Они знают – чтобы победить, надо отказаться от себя, а на стратегии замешана мораль. *Шэцзы цунжэнь* – откажись от себя, следуй другому человеку» (с. 24, 25). Разъяснению категории лица В.В. Малявин уделил много места и в своём разделе т. 2 «Истории Китая» (с. 333–335), где, в частности, сказано и о «самоуничижении, диктовавшемся правилами поддержания общественного „лица“» (с. 349).

Оставим психиатрам и психоаналитикам медицинский аспект такого раздвоения личности, позволив себе взглянуть на социально детерминированное двоемыслие. В.В. Малявин, кажется, попытался поставить диагноз этого социального заболевания, подцепленного им самим, поскольку, по собственному признанию, «был членом партии, конформистом полным» (Интервью, с. 51): «К сожалению, у нас с советских времён повелось рассматривать науку как разновидность

политической журналистики, отчего у нас было огромное количество журналистов, вообще не читавших ни одной научной книги, но зато пишущих на какие-то идеологические темы» (с. 63). Он предложил и рецепт излечения: «Существует большая разница между публицистикой, журналистикой и академической наукой. И надо её соблюдать, господа хорошие!» (с. 63). Вот только этот призыв обращён к другим господам, а не к самому себе, на десятилетия с головой ушедшему в «публицистические эссе», «путевые заметки» (с. 52) и «отводящему душу в сетевых журналах» (с. 77). Быть может, это – навеянная даосскими парадоксами или путешествием в Святую Землю попытка журнализмом журнализм поправить? Однако в журнализме без берегов реальные размеры Земли, различие параллелей и меридианов, более или менее точные числа и правильные арифметические действия не котируются. К примеру, на днях (08.07.2014) автор этих строк получил приглашение от телеканала РЭН выступить на, казалось бы, вполне академичную тему о великом китайском мореплавателе Чжэн Хэ (鄭和; 1371–1434). Сценарий журналистки Ю. Озолиной начинался так: «Великая Китайская стена. Её длина от края до края – 5 тысяч километров, а общая протяжённость возведённых во все эпохи участков – вообще превысила 50 тысяч километров!! Это уникальнейшее сооружение из кирпича и черепицы, шириной в метр и высотой в 5 метров, могло бы 10 раз обогнуть Землю!» Далее – в том же антинаучном духе, очень напомнившем сообщение о размерах Земли в учебнике борца с журнализмом в науке журналистскими средствами. Справедливости ради стоит заметить, что в телесценарии малообразованной журналистки, непринуждённо уменьшившей и Китайскую стену, и Земной шар, отклонение от реальности – примерно на порядок, а у доктора наук – на три порядка, наверное, в соответствии с научным чином.

Впрочем, эти гиперболы объяснимы глубинной беллетристичностью русского тайваньца, любящего красное словцо, предпочитающего всё французское и высказывающегося в стиле литературных персонажей, диалектически совмещающая черты антагонистов – увлекающегося полковника Ростанева и фарисействующего Фомы Опискина, заговаривающегося Хлестакова и выговаривающего городничего, циничного Глумова и нравоучительного Мамаева. В завершение этого сюжета стоит привести ещё один яркий пассаж из интервью: «У меня до сих пор лежат 5 огромных тетрадей, списанных с вэньяня Гу Янь-у. Если бы я всё это издал, я был бы уже пять раз академиком» (с. 9). В таких lamentациях по поводу студенческих материалов, использование которых в дипломе чуть не обернулось для В.В. Малявина «тройком», слышится отзвук монолога дяди Вани: «Я мог бы быть Шопенгауэром, я мог бы быть Достоевским», – сливающийся с антагонистическим

образом деловитого профессора Серебрякова, продающего недвижимость, ведь и эстетствующий тайваньский профессор приторговывал китайскими шубами в Можайске (с. 50). Впрочем, пятикратное попадание в Академию компенсировано попаданием в более соблазнительную «Рощу Академии» – издательское товарищество из города невест Иваново (см.: Средоточия).

Конечно, в едком интервью В.В. Малявина много сермяжной правды, однако обсуждение серьёзных тем и глубоких проблем в отвлечённом и предвзятом стиле, им самим обозначенном поговоркой «мели, Емеля, твоя неделя» (с. 61), дискредитирует даже справедливые суждения и оценки. В таком контексте благонамеренный лозунг «Профессионализм – это наше последнее убежище» (с. 63) начинает выглядеть пародией на «Патриотизм – последнее убежище негодяя», а эпатазирующее заявление завязатого путешественника об отсутствии души у китайцев (с. 23) – одним из рассказов странницы Феклуши о «земле, где все люди с пёсыми головами». Принципиальный дефект подобной позиции травелогиста и «философа путешественности» (с. 52) в его созвучной Интервью и похожей на кругосветное путешествие вокруг самого себя книге «Цветы в тумане: глядя в Азию» (М., 2012) уже отмечен в компетентной рецензии: *Головачёв В.Ц.* Люди в тумане: глядя в азиатскую трэвелогистику В.В. Малявина // Архив российской китаистики. Т. 2. М., 2013, с. 492–496. Увы, благожелательный рецензент оставил без ответа вопрос о происхождении этого «тумана»: то ли он над Янцзы, то ли он в голове. Прочитанный им песенно-поэтический синтез Б. Гребенщикова «А в голове // Туман над Янцзы...» не рассеивает, а только сгущает туман. Что же касается не страннических побасенок о бездушности китайцев, подобных «безголово» работающим муравьям (по выражению любившегося В.В. Малявину Г. фон Кайзерлинга), а настоящей научной проблемы иного понимания ими души, то достаточно сослаться на имеющиеся у нас публикации, и прежде всего в «Духовной культуре Китая» (т. 2. М., 2007, с. 114–117; см. также: *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002, с. 287–331; *Тань Аошун.* Китайская картина мира. М., 2004, с. 119–125, 138–185).

Поскольку рассуждения В.В. Малявина с детской беззаботностью и непосредственностью запросто переходят в свою противоположность, его нельзя упрекать в антикитайской позиции. Заслужив за особые заслуги перед Китайской Республикой на Тайване редкий и почётный постоянный вид на жительство, называя себя «представителем 22 поколения школы Лунмэнь» (с. 23), наконец, изучением языка выработав себе китайское «Я» (с. 7), он сам легко идентифицируется с китайцем, т.е. становится бездушным и безголовым. Но при

этом и акцентирует свою русскость. *Noblesse oblige*, ведь на Тайване он долгие годы преподаёт русский язык и русистику, отчего, очевидно, и начал выражаться, как персонажи отечественной классики. Типичный случай чужого среди своих и своего среди чужих, обратно симметричный положению «московского Конфуция». В отличие от последнего, русский тайванец равнодушен к байдаркам, но так же склонен сравнивать себя с Конфуцием, «отправлявшимся в путешествие уже в почтенном возрасте» (Цветы в тумане, с. 7, 10).

Крайности сошлись, хотя превентивно, ещё в 2011 г. В.В. Малявин выступил с критикой всего проекта 10-томной «Истории Китая», в которой, повторим, всё-таки принял участие, для чего, видимо, и пригодился алогизм: «историю надо заново написать каким-то образом, создать новый образ или версию истории Китая. Но у нас силёнок уже маловато, у нас некому писать. Старики уже не имеют сил, а молодёжи не до письма» (с. 67). И это не случайно. Именно поэтому мы уделили здесь столько внимания продукции В.В. Малявина, несомненного, как и Л.С. Переломов, специалиста, также вставшего на тернистый путь популяризации синологии. Нам уже не раз доводилось писать о повторении истории с раздвоением отечественного китаеведения после Октября 1917 г. и формировании «альтернативной синологии», в частности: «Вне наших официальных – академических и учебных институтов продолжают свою работу долгие годы живущие за границей (прежде всего в Китае) коллеги, среди которых, к примеру, можно назвать таких выдающихся учёных, как М.В. Крюков и В.В. Малявин. Подрастают и специалисты новых поколений, которые живут и работают в Китае или других странах и реализуют свой научный потенциал в новых формах: публикуются в Интернете, создают электронные журналы, газеты, форумы, и т.д. Эта технологически новая ситуация в то же время напоминает издание востоковедных газет, журналов и книг нашими соотечественниками в послереволюционной эмиграции, например, в Харбине. К сожалению, эти научные направления повторяют былую разъединённость, вынужденную в конфронтационном прошлом, но совершенно неестественную ныне. Пока они в единый поток, увы, не слились» («Воспоминанья длинный список...» // В пути за китайскую стену, с. 81, 82).

Как часто бывает в родных пенатах, свобода обернулась вседозволенностью, популяризация – вульгаризацией, а всеохватность – профанацией. И это поветрие оказалось заразным. В ряды маловысокохудожественной самодеятельности вступили заслуженные и народные артисты, как военспецы – на службу батьке Махно. Первыми тревожными звонками стали избавившиеся от академических норм и рационального самоконтроля публикации А.А. Крушинского и А.А. Маслова, вызвавшие соответствующую реакцию рецензентов (*Кобзев А.И.*

Китайская логика и русская кабастика // 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). В интервью В.В. Малявин пожаловался, что у него нет учеников (с. 56). На самом деле таковые есть, и каждому из них он мог бы адресовать своих томов многопудье с дарственной надписью «Победителю ученику от побеждённого учителя». Это прежде всего А.А. Маслов и Б.Б. Виноградский, которые продолжив вслед за В.В. Малявиным не только беллетризировали отечественную синологию, избавляя её от «научной строгости и аккуратности», «всяких стеснений и академических эквивоков» (по его признанию в интервью, с. 10, 11, 21), но и сами почти одновременно стали литературными персонажами: последний как тайный агент ФСБ в романе В.О. Пелевина «Числа» (2003 г.), а первый как драконоид-антихрист в романе Е.А. Торчинова «Таинственная самка» (2002 г.) (подробно см.: Кобзев А.И., Орлова Н.А. В поисках Таинственной самки: Комментарии к трансперсональному роману Евгения Торчинова в память о 10-летию его безвременной кончины // Архив российской китаистики. Т. 2).

В.В. Малявин такой чести пока не удостоился, но зато выступил главным теоретиком подобного движения. Свой манифест он симптоматично начал словом из арсенала детских капризов: «Хочу изучать не просто отдельные факты и явления китайской жизни, а понять правду, мудрость Китая, насколько я могу это сделать, без всяких стеснений и академических эквивоков. Поэтому мои учителя в Китае – не профессора, а знатоки разных других вещей. Даосские наставники, мастера ушу, мастера каллиграфии, художники. Вот у кого я учусь. Честно говоря, профессора мне уже не очень интересны. Потому что в отношении к китаеведению наука академическая имеет очень жёсткие границы» (Интервью, с. 21, 22). Поразительно отношение историка и даже доктора исторических наук к «отдельным фактам», учёного – к академической строгости. Видимо, отказ от неё и вообще от «всяких стеснений», в понимании В.В. Малявина, – удел философа, с эмпирической точки зрения которого, если факты не совпадают с теорией, тем хуже для них. Представляясь философом-культурологом, отбрасывающим как устарелый хлам «профессорский» профессионализм и научную специализацию, он претендует на роль гуру, в силе (тайцзицюань, ушу) и славе (превыше 30 томов партийных и беспартийных

книжек) целиком постигшего всю правду и мудрость Китая. Отсюда такой негативизм по отношению к энциклопедическим деталям и академическим тонкостям. Это призыв видеть лес, а не деревья, из чего, как известно, следует знаменитый лозунг «Лес рубят – щепки летят», оборачивающийся потерей не только деталей, но и людей.

Но дело тут не только в инфантильных или возрастных капризах, а в серьёзной проблеме современного состояния синологии и вообще востоковедения. Согласно своему происхождению и особой ориентированности на трудоёмкое изучение соответствующих языков востоковедение традиционно выделялось из гуманитарных наук специфической комплексностью. Обуславливалось это не только свойствами изучающей стороны, в которой малочисленность специалистов вынуждала их быть универсалами, но и свойствами изучаемой стороны – культур, в которых обычно знание развивалось в целостных формах, не знающих привычного для Запада деления на философию, теологию, науку, литературу, искусство и т.д. Таким образом, метод выступал аналогом предмета.

Однако естественный для всякой науки процесс дифференциации затронул и востоковедение, хотя, увы, лишь слегка. Всё оно первоначально складывалось как сочетание филологии с историей. Позднее в результате политической эмансипации, экономического роста и превращения стран «проснувшегося Востока» в самостоятельные субъекты глобальных международных отношений востоковедение приобрело политэкономическую отрасль. До недавнего времени эту классическую триаду (филология/лингвистика, история, экономика/политэкономия) отражали стандарты специализации востоковедного образования в нашей стране. Несколько лет назад данный образовательный Госстандарт пополнился философией.

При этом на повестку дня стал вопрос об упразднении как наследия «проклятого прошлого» самого востоковедения, которое ничем принципиально не отличается от нормальных наук и потому должно в них раствориться по мере их усовершенствования, т.е. отказа от европоцентризма и распространения на восточную проблематику. С этой точки зрения востоковедению грозит судьба короля Лира. Его синтетичность/синкретичность представляется не достоинством, соответствующим синтетичности/синкретичности предмета, а свидетельством неразвитости, реликтом первичной недифференцированности, при устранении которой, т.е. переходе востоковедной проблематики к соответствующим общечеловеческим наукам, оно как таковое перестанет существовать. В XXI в. присоединение епархий востоковедения к другим научным царствам стимулируется самим его развитием, приводящим к такому уровню специализации, при котором всё единство сводится только к знанию того или иного восточного языка.

С другой стороны, как показывает не только теория, но и подчас печальная практика непонимания даже на самом высоком переводческом уровне, совершенное владение восточными языками с необходимостью предполагает универсальное знание их культур. Например, согласно китайской традиции, совершенное владение языком просто тождественно знанию культуры. Таковы объективные обстоятельства, к которым субъективно подошел В.В. Малявин. В период очевидного ослабления отечественной синологии он предлагает отказаться от непосильного и даже вредного для неё естественного пути научной дифференциации и, подобно даосам, планировавшим поворачивающийся время вспять «воровской поход на небо», вернуть её в первобытное состояние «универсального знания», несомого не учёным, а мудрецом. Сам он для примера и выступает в роли такого мудреца-китаевода/востоковеда – полиглота и эрудита, профессора и путешественника, переводчика и проповедника, историка и филолога, политолога и культуролога, философа и беллетриста, пророка и мастера боевых искусств. И этому соблазну поддались не только коммерциализированные «даосские» наставники Б.Б. Виноградский и А.А. Маслов, но и проповедующий «конфуцианский капитализм» «московский Конфуций».

Возвращаясь к тому «Истории», приходится констатировать, что не так грубо, как у И.С. Лисевича, нарушены и права, слава богу, здравствующего ещё одного создателя «Этнической истории китайцев» М.С. Софронова, который хотя и удостоился включения в списки авторов, но тоже оказался лишенцем. Из 40-страничной главы (ч. 6, гл. 1, с. 516–555), представляющей собою лёгкую адаптацию написанной им главы в базовой для всего тома коллективной монографии «Древние китайцы в эпоху централизованных империй» (М., 1983, гл. 7, с. 278–325), его авторство обозначено только в девятистраничном разделе (с. 516–525). Правда, остальные разделы не приписаны никому другому и выглядят выморочными.

Насколько можно судить, произошло это оттого, что Л.С. Переломов взялся за дело без всякого желания и под давлением обстоятельств, а потому отнёсся к нему скрепя сердце и формально, безынициативно и неколлегиально. Полученный в итоге столь плачевный результат – скорее его беда, чем вина. В целом непонятно, по какой причине данная тема была монополизирована ИДВ, специализирующимся на новейшей истории. Поэтому-то период, хорошо изученный в мировой и даже российской синологии, показался сотрудникам ИДВ малоизученным. Отношение же к делу спустя рукава и даже с нарушением норм научной этики привело к тому, что и предписанное главной редколлегией обращение к материалам «Духовной культуры

Китая» осталось втуне, не говоря уж о чём-то более сложном. Совершенно очевидно, что создание многотомной «Истории Китая» – очень важная и актуальная задача, но, как известно, ложка дёгтя испортит бочку мёда. А если таких ложек ещё и много? Пурист может даже увидеть тут порчу ложки мёда бочкой дегтя. Однако не впадая в гиперкритику, хотелось бы заметить, что в соответствии с хорошо знакомым составителю принципом «правильного [употребления] имён» рассмотренная книга заслуживала более скромного наименования – с добавлением слова «Очерки», «Материаль» или «Введение». В таком случае она бы избежала многих претензий.

В качестве последнего штриха к нарисовавшейся безрадостной картине можно добавить риторический вопрос: почему в издательской фирме «Восточная литература» издательства «Наука» РАН, выпустившей рецензируемую книгу и возглавляемой синологом и членом главной редколлегии С.М. Аникеевой, не нашлось для неё редактора-китаиста и компетентного корректора (вместо такового или даже четырёх таковых, как в т. 10, здесь обозначено только начальство – зав. корректорской), наконец, просто внимательного глаза, способного заметить столь очевидные и позорные смысловые и бессмысленные ляпы, бросающие мрачную тень на пышный академический синклит редколлегии (пять академиков и два члена-корреспондента РАН) и авторского коллектива (два академика, один член-корреспондент РАН и шесть докторов наук)? Риторический он потому, что кризис РАН приобрёл системный характер и распространился на все её подразделения сверху донизу, коль скоро солидное академическое издательство публикует под академическим грифом чепуху, скачанную из Интернета.

Воспользовавшись вынесенной в заглавие метафорой, можно сказать, что новое зеркало показало старое и кривое изображение, но остаётся надежда, что таково оно, а не отражённая в нём реальность, как древнего Китая, так и современной России.