

*А.Л. Мышинский**

**К истории отечественного китаеведения
(на материале советской даологии 1917–1985 гг.)**

АННОТАЦИЯ: В статье анализируются факторы, которые в 1917–1985 годах определяли повышенное внимание советских учёных и переводчиков к *Дао-дэ-цзину* и *Чжуан-цзы*. Целью многих исследователей было найти материализм и идеализм в китайской философии. Приводятся мнения советских политиков, учёных и переводчиков. Анализируется отечественная историко-философская литература по проблемам раннего даосизма.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: даосизм, Дао-дэ-цзин, Чжуан-цзы, перевод, китаеведение, историография, борьба материализма с идеализмом

Эта статья составляет часть моего диссертационного исследования «Проблемы раннего даосизма в отечественной историко-философской литературе». Перипетии отечественного китаеведения напоминают детективный роман. В силу разных причин я не мог охватить все стороны нашего китаеведения и потому сосредоточился на том, как наши китайцы изучали и переводили *Дао-дэ-цзин* и *Чжуан-цзы*. Впрочем, отечественная даология отражает все основные проблемы российского китаеведения. Что же касается дореволюционного китаеведения и того, что творилось в нашем китаеведении после перестройки, то это темы для отдельных статей.

Деятельность «новых» советских китаеведов начинается с 1935 года и постепенно сходит на нет с 1973 года. До 1935 года в отечественной даологии ведущими были концепции китаеведов старой школы:

* Мышинский Алексей Леонидович, кандидат философских наук. Кафедра востоковедения Института социально-политических наук Уральского Федерального университета, Екатеринбург, Россия. E-mail: sanrenxing@yandex.ru

академика В.М. Алексеева и его ученика Ю.К. Щуцкого. С началом деятельности нового поколения востоковедов ситуация изменилась. «Новые» советские китаеведы при изучении древних идеологий искали ответы на злободневные политические вопросы, поэтому следует упомянуть события, повлиявшие на их работу. Среди них Синьхайская революция 1911 года, провозглашение 1 января 1912 года Китайской Республики и связанные с этим симпатии советских людей к трудящимся Китая и персонально к Сунь Ятсену (1866–1925). Считалось, что Сунь Ятсен имеет прямое отношение к даосизму, поскольку «в разработке своего учения о демократии он использовал и воззрения Лао-цзы» [58, с. 269]. В то же время Сунь Ятсен был «великим китайским революционером». Его идеи ставились в один ряд с «идеями марксизма-ленинизма» [58, с. 272]. Априори предполагалось, что если взгляды Сунь Ятсена прогрессивны и революционны, то и взгляды Лао-цзы таковы.

Следует упомянуть также военный конфликт в июле 1929 года на КВЖД и связанную с ним неприязнь советских людей к Чан Кайши, а также непреходящую симпатию наших граждан к простым трудящимся Китая. С конца 1931 года начинается японская оккупация Северо-Восточного Китая, а в 1939 году начинается «Национально-освободительная война китайского народа против японских захватчиков» [22, с. 213], вызвавшая горячее сочувствие у всех советских людей и, конечно, у китаеведов. Эти настроения берут начало от В.И. Ленина, который ещё в 1915 году в ответ на вопрос, что сделала бы партия пролетариата, если бы революция поставила её у власти, писал: «...систематически стали бы поднимать на восстание все ныне угнетенные великороссами народы, все колонии и зависимые страны Азии (Индию, Китай, Персию и пр.)... Победа пролетариата в России дала бы необыкновенно благоприятные условия для развития революции в Азии и в Европе» [44, с. 51]. Советские китаеведы были настроены вступить в борьбу с империализмом и своей научной работой «помочь народам зарубежного Востока в их борьбе за национальное освобождение» [10, с. 1].

Первым «новым даологом» стал Аполлон Александрович Петров (1907–1949). Считалось, что даосизм традиционно противостоял конфуцианству. После 1917 года конфуцианство всё чаще стали называть контрреволюционным [58, с. 272]. Стало быть, если контрреволюция использует конфуцианство, то революционеры — даосизм. Контрреволюционное конфуцианство априори должно быть идеалистическим и реакционным. Даосизм, следовательно, должен быть материалистическим и прогрессивным. Это подталкивало советских исследователей к поиску материализма в даосизме.

Советские китаеведы новой генерации, с одной стороны, должны были разоблачить дореволюционное китаеведение за то, что оно, якобы, оправдывало колониальную политику царизма. С другой стороны, им приходилось отражать идеологические нападки зарубежных буржуазных синологов, поскольку те, «находясь на службе у капитализма, [...] отдают свои знания на укрепление господства мирового империализма, стремящегося держать народы Востока в вековой кабале» [10, с. 1, 2].

В 1938 году вышла одиозная «История ВКП (б). Краткий курс». Теперь каждый марксист, в том числе китаевед, должен был равняться на раздел этой книги «О диалектическом и историческом материализме». Советские востоковеды горячо откликнулись на появление «Краткого курса» [10, с. 2].

Первой «марксистско-ленинской» работой о китайской философии была статья А.А. Петрова, опубликованная в 1935 году. В основе её лежит мысль о том, что **развитие научно-философского мышления подчиняется единым законам**. Поэтому вырастает «необходимость научного установления» этих законов.

До 1935 года считалось, что в подготовке диалектического материализма (который является «грандиозным синтезом всего лучшего, что когда-либо создавалось человечеством») главное место занимает философия античной Греции. Философия Демокрита явилась источником материализма, а философия Гераклита Эфесского — источником диалектики. А.А. Петров считал, что такой взгляд неверен. В восточной философии, в китайской, в частности, тоже нужно «вскрыть» такие философские учения, которые могли бы стать источниками материализма и диалектики [59, с. 5].

Большая часть статьи А.А. Петрова посвящена разоблачению взглядов дореволюционных учёных. Они не «вскрыли» корни материализма и диалектики в китайской философии и вообще, находясь на чуждых классовых позициях, не смогли бы этого сделать.

Обратимся к взглядам самого А.А. Петрова. Исправляя ошибки других, А.А. Петров порой высказывает и собственные мысли. Отчитав за безграмотность В.С. Соловьёва, он пишет: «*Дао* не отрицательная сила всего существующего, как это думает автор, а сила абсолютно положительная. Трактующая в плане идеализма, она действительно, с точки зрения даоса, есть „неопределённая потенция бытия“ (в кавычки А.А. Петровым взяты слова В.С. Соловьёва. — А.М.), есть небытие, которое для идеалиста одновременно является абсолютным и единственным действительным бытием, в противоположность призрачному, нереальному миру вещей, этому бледному отблеску абсолютного» [59, с. 10].

Получается, что любой даос — идеалист. Более того, судя по использованной А.А. Петровым терминологии, любой даос ещё и гегельянец. (Ср. у Гегеля: «Это чистое бытие есть чистая абстракция и, следовательно, *абсолютно отрицательное*, которое, взятое также непосредственно, есть *ничто*» [15, с. 221, 222].)

В 1935 году для А.А. Петрова *дао* Лао-цзы есть нечто, аналогичное абсолютной идее, а сам Лао-цзы — абсолютный идеалист, аналогичный Гегелю. Но далее, когда А.А. Петров оценивает даологические изыскания С.М. Георгиевского, в рассуждениях советского китаевода обнаруживается противоречие. Вначале он хвалит С.М. Георгиевского за то, что тот правильно видит историческое значение даосизма Лао-цзы в попытке «на почве идеализма решить вопрос об источнике многообразия внешнего мира, поставить проблему соотношения бесконечного числа единичных вещей и общего, представленного в виде сверхчувственного, сверхиндивидуального, абсолютного Дао».

Далее идёт фрагмент, который ставит нас в тупик. «Дао, следовательно, рассматривается как трансцендентное, метафизическое, как источник всего существующего. Единичные вещи есть частные обнаружения абсолютного Дао, определяющего их бытие. Подчёркивая, что Дао одновременно и первобытная материя (мировая материя) и первосушая идея (разум) — автор подходит к пантеистическому истолкованию Дао как всеобщей природы, — а не отвлечённого, в стиле объективного идеализма, мирового духа или разума» [59, с. 14].

Непонятно, как *дао* может одновременно быть «трансцендентно» и «имманентно» (*дао* = материя + идея). Непонятно, как Лао-цзы может быть одновременно объективным идеалистом и пантеистом. Непонятно, за что именно А.А. Петров хвалит С.М. Георгиевского: то ли за объективно-идеалистическое истолкование даосизма, то ли за пантеистическое. И самое главное: непонятно, как думает сам А.А. Петров. Никаких аргументов в пользу того или иного истолкования А.А. Петров не предлагает, к сожалению.

Можно говорить также о его интерпретации термина *у-вэй*. Разбирая взгляды дореволюционного китаевода А.И. Иванова, А.А. Петров хвалит его за правильное понимание *у-вэй* — это не проповедь квиетизма, а призыв согласовать человеческую деятельность с *дао*.

Уже в 1936 году А.А. Петров высказался более определённо: «Философский даосизм представляет собой систему объективного идеализма и исключительное по своей глубине идеалистическое понимание сущности мироздания» [60, с. 39].

Социально-политическая обстановка в Советском Союзе подталкивала исследователей показывать прогрессивный и материалистиче-

ский характер раннего даосизма. Работы А.А. Петрова 1935–1936 годов не подтверждают тезис о гипотетическом материализме даосов. Зато у А.А. Петрова можно найти замечания о прогрессивном характере даосизма в пике реакционному конфуцианству. Например, Лао-цзы поставил в своей работе вопрос о соотношении мышления и бытия, а Конфуций, зараза, вообще избегал постановки такого вопроса [59, с. 14].

Возможно, А.А. Петров признавал даосизм идеалистическим учением ещё и потому, что находился под мощным влиянием своего учителя — академика В.М. Алексеева, который понимал даосизм как идеализм и мистику. Но главное — до выхода «Краткого курса» исследователь мог позволить себе известное вольнодумство. Прогрессивный даосизм ещё можно было трактовать как идеалистический и «метафизический».

После выхода «Краткого курса» и постановления ЦК ВКП (б) о постановке партийной пропаганды в связи с выходом «Краткого курса» положение изменилось. Отныне всё прогрессивное и передовое должно быть либо материалистическим, либо диалектическим, пусть даже «стихийно-материалистическим» и «наивно-диалектическим» [39, с. 157]. В работе 1940 года «Очерк философии Китая» А.А. Петрову удалось обнаружить в даосизме и материализм, и диалектику, и даже рационализм (в пике «мистику» Алексееву)!

По словам А.А. Петрова, если в двух упомянутых выше работах он использовал «логический метод», то есть рассматривал философскую теорию раннего даосизма в её абстрактной данности, вне конкретно-исторического контекста, на завершающей стадии её развития, то в работе 1940 года применил уже сравнительно-исторический метод, позволяющий понять ранний даосизм как этап, звено в развитии философии, выяснить тенденции и логику его развития.

А.А. Петров указывает, что древним даосизмом занимались очень многие исследователи и вокруг Лао-цзы создана громадная литература на китайском, японском и европейских языках, но философская сущность этого учения и его основной категории — *дао* — остаётся до сих пор невыясненной. «В даосизме, в том виде, как он отражён в „Дао-дэ-цзине“, налицо черты объективного идеализма в сочетании с некоторыми элементами диалектического мышления. Но даосское учение, как об этом свидетельствует и сама китайская традиция, существовало и до появления этого памятника, который бесспорно является уже продуктом длительного развития философской мысли. Достаточно указать, что понятие *Дао* до настоящего времени не имеет общепризнанного перевода и имеющиеся его переводы и трактовки (логос, мировой путь, бог, мировая первопричина, духовная

потенция, чистое трансцендентное бытие и т.д.) не выражают его подлинной сущности, превращают его в идеальный принцип и не учитывают его основных определений. Из таких основных определений необходимо указать на два: *Дао* „следует естественности“, *Дао* „появилось прежде небесного владыки“. Эти определения не могут не навести на мысль, что *дао*, в его древнем понимании, могло иметь материалистическое содержание, могло быть категорией, объемлющей как природу, материальное бытие, следующее естественным законам своего развития, так и закон эволюции этого бытия» [58, с. 251, 252].

Якобы в пользу материалистической трактовки *дао* говорят его определения у ряда китайских мыслителей. У Хань Фэя (288–233) и Ван Чуна (27 — 97–107) *дао* (по А.А. Петрову) трактуется как «естественность вещей». Дай Дунъюань (1723–1777) писал о том, что *дао* называется непрерывный процесс рождения неба и земли и их бесконечное изменение. Современные китайские авторы (по А.А. Петрову) склоняются к мнению о том, что Лао-цзы был натуралистом, атеистом и даже материалистом. Ху Ши считает, что *дао* — это «естественный закон», заменивший «волю неба», противопоставленный богу. Фэн Юлань рассматривает *дао* как «всеобщий закон возникновения и развития всех вещей». Исходя из этих определений *дао* и учитывая его рационалистическую трактовку «как у некоторых старых китайских мыслителей, так и в новой китайской науке», А.А. Петров подвергает сомнению «общераспространённую точку зрения об идеалистическом характере (так у А.А. Петрова. — А.М.) древнего даосизма». И далее А.А. Петров, как ему кажется, рассматривает даосизм в его исторической эволюции и делает заключение о «**материалистическом** содержании категории Дао в её истоках, в её древнейшей форме» [58, с. 252].

Это слабая аргументация. Во-первых, категория *дао* использовалась всеми философскими школами Китая. *Дао* Лао-цзы отличается от *дао* Конфуция. Даже если согласиться, что легисты (каковым является Хань Фэй) понимали *дао* материалистически, отсюда вовсе не следует, что даосы (Лао-цзы) тоже были материалистами. То же можно сказать и о Ван Чуне, и о Дай Дунъюане. Ху Ши (1891–1962) и Фэн Юлань (1895–1990), как известно, даосами не были и имели право на собственную трактовку *дао*.

Во-вторых, списку, в который предположительно вошли бы китайские мыслители, материалистически трактовавшие *дао*, можно противопоставить гипотетический список китайских же мыслителей, которые трактовали *дао* идеалистически. С какой стати мнение первых должно быть правильным, а мнение вторых — нет?

А.А. Петров пишет, что «в дальнейшем даосизм эволюционирует в сторону идеализма, и отражением этой эволюции уже в известной степени является текст „Дао-дэ-цзина“, отразивший определённые элементы идеалистического и мистического мировоззрения. В древнем даосизме мы находим элементы диалектического мышления, выраженные в попытке формулирования понятия закономерности и всеобщего единства, в концепции вечного круговорота, в которой можно видеть зародыш идеи развития и примитивное выражение диалектического характера движения мира» [58, с. 252]. Эпитеты, употреблённые А.А. Петровым, ясно указывают на то, что он следует установкам «Краткого курса».

Для социально-этической концепции даосизма, считает А.А. Петров, характерен «крайний квиетизм». Её основным понятием является «недеяние» (*у-вэй*), которое «своим теоретическим основанием и источником имело учение об естественно развивающемся *Дао*, которое „не действует“, не является целеполагающей силой, но всё рождается и живёт». Пятью годами ранее А.А. Петров считал, что нельзя интерпретировать *у-вэй* как квиетизм. Затем он «вскрывает» классовые корни даосизма: «В тексте „Дао-дэ-цзина“ мы находим фрагменты, содержащие прямое выступление против правителей и угнетателей народа... даосизм находил в последние века отклик в общественных кругах, настроенных оппозиционно к существующей государственной власти, в частности — в среде многочисленных в истории Китая тайных обществ» [58, с. 252].

Ангажированность рассуждений о Лао-цзы как об идеологе крестьянских восстаний очевидна. К тому же то, что было присуще даосизму «в последние века», не обязательно присуще даосизму эпохи Чжань-го: «В настоящее время практически ясно, что нельзя рассматривать тесно связанный с имперской идеологией ортодоксальный даосизм чуть ли не как революционную антиимперскую и антиконфуцианскую идеологию» [71, с. 36].

А.А. Петров далее переходит к «мистицизму Чжуан-цзы», развившемуся на основе принципов, заложенных в *Дао-дэ-цзине*. Чжуан-цзы оказывается «метафизиком» (в смысле — антидиалектиком) и «субъективным идеалистом» Это обвинительное заключение подтверждается двумя короткими выдержками из *Чжуан-цзы* [58, с. 253]. *Чжуан-цзы*, по мнению А.А. Петрова, является следующей за *Дао-дэ-цзином* ступенью деградации «древнего материалистического даосизма». Неприязнь А.А. Петрова к мыслителю с такими «реакционными» взглядами вполне понятна.

Но, как известно, в 1967 году вышла книга «Атеисты, материалисты и диалектики древнего Китая», большая часть которой посвящена

Чжуан-цзы. А.А. Петров был первым в плеяде «марксистов-ленинцев», которые приложили немало усилий, чтобы перетащить в «наш», материалистический лагерь древних китайских философов. Ему удалось найти материалистические мотивы у Лао-цзы, Ян Хиншун делает Лао-цзы отъявленным материалистом, а Л.Д. Позднеева делает законченным атеистом, материалистом и диалектиком Чжуан-цзы.

Дело Петрова продолжил крупный советский даолог Ян Хиншун (1904–1989). Он родился в Китае, в провинции Чжэцзян. В 1933 году окончил в СССР Коммунистический университет преподавателей общественных наук и в дальнейшем жил и работал в нашей стране. С 1948 года был научным сотрудником Института философии АН СССР [29, с. 521].

Ян Хиншун неоднократно отмечает заслуги А.А. Петрова в деле марксистского изучения китайской философии и заявляет, что продолжает его линию. Но с 1940 года, когда вышла упоминаемая выше работа А.А. Петрова, по 1950 год, когда вышла книга Ян Хиншуна «Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение», произошли события, которые сильно повлияли на даологические исследования. Советский Союз одержал победу в Великой Отечественной войне. Была разгромлена милитаристская Япония, давно досаждавшая и СССР, и Китаю. 1 октября 1949 года была провозглашена Китайская Народная Республика.

В Советском Союзе провозглашение КНР вызвало неподдельный энтузиазм. Отныне задачей всей советской интеллигенции стала помощь революционно-демократическим преобразованиям в Китае. Эта задача была сложной. Возникла борьба за наследие Сунь Ятсена. За право быть его идеологическими преемниками боролись, с одной стороны, китайские коммунисты во главе с Мао Цзэдуном, а с другой — буржуазные идеологи гоминьдана, поскольку гоминьдан создал именно Сунь Ятсен.

По словам Ян Хиншуна, «учёные лакеи американского империализма» «выхолащивали всё прогрессивное и рациональное из учения великого демократа Сунь Ятсена» [85, с. 4]. Поскольку считалось, что Лао-цзы оказал влияние на формирование демократических взглядов Сунь Ятсена, развернулась борьба и вокруг учения Лао-цзы [29, с. 15]. Ян Хиншун называет своим идеологическим оппонентом в даологии Ху Ши — «учёного лакея империализма» из числа «национальных предателей Китая».

Многое изменилось и в Советском Союзе. В 1947 году состоялась дискуссия по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Это событие на много лет определило деятельность

советских философов, в том числе и исследователей китайской философии.

Первая исследовательская задача историка философии на дискуссии 1947 года была сформулирована Андреем Александровичем Ждановым (1896–1948). Он охарактеризовал историю философии исключительно как историю материализма: идеалистической философии разрешалось присутствовать в историко-философских работах только в качестве объекта материалистической критики [20, с. 257]. И предпосылкой исследования *Лао-цзы* для наших исследователей стало предположение о материалистическом характере этого текста.

Жданов провозгласил, что «история философии есть борьба материализма с идеализмом». Ян Хиншуну следовало отыскать для Лао-цзы «идеалистического врага». Так он и поступил: «Китайские идеалисты, конфуцианцы в особенности, пытались извратить древнее учение о *дао*... Против них вели ожесточённую борьбу китайские материалисты, отстаивая и выдвигая вперёд материалистические положения „Дао-дэ-цзин“».

Жданов указал: «Своеобразие развития философии заключается в том, что от неё, по мере развития научных знаний, отпочковывались одна за другой положительные науки». И Ян Хиншун написал, что китайские философы создали астрономию, математику, химию и изобрели компас.

Жданов отметил: «Критический разбор философских систем должен быть целеустремлённым. Философские взгляды и идеи, давно разгромленные и похороненные, не должны привлекать много внимания. Наоборот, с особой остротой должны быть раскритикованы системы и идеи, имеющие, несмотря на свою реакционность, хождение и используемые ныне врагами марксизма». И Ян Хиншун бичует «наглого фальсификатора истории китайской идеологии Гегеля», «гоминьдановских философов, выучеников реакционных философских школ США, вроде Ху Ши» и т.д.

Валентин Фердинандович Асмус (1894–1975) выступил на дискуссии в том смысле, что историк философии должен оценивать современное значение философских учений прошлого, а также критиковать их буржуазные истолкования. И это требование Ян Хиншун тоже выполнил.

А Павел Фёдорович Юдин (1899–1968) разъяснил, что история философии есть история борьбы мировоззрений, отражающая историю борьбы различных классов. И Ян Хиншун написал, что *Дао-дэ-цзин* есть выражение недовольства широких масс общинников и протест против эксплуатации [20, с. 257, 258, 276, 284; 85, с. 7, 8, 106,

107]. Книга Ян Хиншуна стала ответом на требования, которые были выдвинуты на дискуссии 1947-го года.

Ян Хиншун подверг критике В.И. Авдиева, который утверждал, что Лао-цзы — мистик и реакционер (книга В.И. Авдиева была подготовлена ещё до дискуссии 1947 года). В следующих изданиях «Истории Древнего Востока» В.И. Авдиева Лао-цзы уже оказывается прогрессивным мыслителем, в его учении уже «имеются элементы наивного материализма и стихийной диалектики» [1, с. 534–535; 2, с. 670–671; 3, с. 540–541].

Рассмотрим аргументы Ян Хиншуна.

Аргумент первый: западные синологи и русские дореволюционные китаеведы стояли на классовых позициях буржуазии, поэтому были лишены возможности дать научное (= «марксистско-ленинское») истолкование философии Лао-цзы. А некоторые из вышеупомянутых синологов «прямо фальсифицировали» учение Лао-цзы. Согласно ненаучному мнению большинства западных и русских китаеведов, Лао-цзы — идеалист. С «научной» точки зрения, следовательно, Лао-цзы должен был оказаться материалистом.

Вторая группа аргументов выглядит так. Ян Хиншун постулирует материализм Лао-цзы и подтверждает его цитатами из собственного перевода *Дао-дэ-цзина*. При этом Ян Хиншун считает допустимым ломать структуру параграфа (чжана) *Дао-дэ-цзина* и извлекать оттуда отдельную цепочку иероглифов. Как позднее показал В.С. Спириин, это было ошибкой, поскольку в каноническом древнекитайском тексте цепочка иероглифов имеет смысл, только будучи включенной в двух-трёхмерную структуру [69, с. 211, 212]. Впрочем, и в западной философской традиции использование цитаты вне контекста является сомнительным доводом.

Далее, при переводе Ян Хиншун произвольно добавляет русские слова, обозначая их квадратными скобками. Вставки, как правило, работают на «материализм» Лао-цзы. Впрочем, истолковывающим является любой перевод. Здесь же истолкование Лао-цзы в духе материализма подтверждается соответствующим переводом.

Декларируется, что при интерпретации той или иной цепочки иероглифов Ян Хиншун прибегает к классическому комментарию Ван Би. Эксплицитно это нигде не выражено. Основания, на которых избран именно комментарий Ван Би, не указаны.

Но даже если игнорировать указанные соображения, система доводов Ян Хиншуна выглядит шаткой. Вот первый постулат Ян Хиншуна о материализме Лао-цзы: «Лао-цзы первый из древних мудрецов дал всестороннее обоснование *дао* как философской категории. *Дао* для него — это закон природы, человеческого общества

и мышления. В философии Лао-цзы *дао* означает вездесущий невидимый путь, неотделимый от материального мира, который управляет всеми вещами».

А вот единственный фрагмент из *Дао-дэ-цзина*, посредством которого приведённое выше положение обосновывается. «Смотрю на него и не вижу, а поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышным. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим» (XIV) [85, с. 47]. Больше никаких обоснований нет.

Спрашивается, где здесь вообще *дао*? И где сказано, что это «путь, неотделимый от материального мира»?

Чтобы ответить на эти вопросы, сопоставим фрагмент китайского списка *Дао-дэ-цзина*, с которого переводил Ян Хиншун (он приводится в той же книге), два перевода этого фрагмента на *байхуа*, перевод на русский, а также переводы на английский, немецкий и французский языки.

Список, с которого переводил Ян Хиншун [85, с. 122]:

視之不見名曰夷	<i>ши чжи бу цзянь мин юэ и</i>
聽之不聞名曰希	<i>тин чжи бу вэнь мин юэ си</i>
搏之不得名曰微	<i>бо чжи бу дэй мин юэ вэй.</i>

Перевод на *байхуа* Чжоу Шэнчуня [96, с. 23]:

視而不見叫做無形	<i>ши эр бу цзянь цзяо цзо у син</i>
聽而不聞叫做無聲	<i>тин эр бу вэнь цзяо цзо у шэн</i>
摸它不招叫做泯滅無跡	<i>мо та бу чжао цзяо цзо минь ме</i> <i>у цзи.</i>

Перевод на *байхуа* Чжу Эньтяня [98, с. 108]:

看還看不見的	<i>кань хай кань бу цзянь дэ,</i>
名叫“夷”	<i>мин цзяо «и»;</i>
聽還聽不到的	<i>тин хай тин бу дао дэ,</i>
名叫“希”	<i>мин цзяо «си»;</i>
摸還摸不着的	<i>мо хай мо бу чжао дэ,</i>
名叫“微”	<i>мин цзяо «вэй».</i>

Перевод на русский язык Е.А. Торчинова [71, с. 141]:

Смотрю на него и не вижу —
Называю его тончайшим.
Слушаю его и не слышу —
Называю его тишайшим.
Ловлю его, но схватить не могу —
Неуловимым его нареку.

Перевод на английский язык D.C. Lau [94, p. 18]:

What cannot be seen is called evanescent;
What cannot be heard is called rarefied;
What cannot be touched is called minute.

Перевод на немецкий язык Ernst Schwarz [95, S. 18]:

das auge sieht es nicht — ihr nennt es unsiehtar
das ohr hört es nicht — ihr nennt es hörbar
die hand faßt es nicht — ihr nennt es unfafßbar

(в данном издании все немецкие существительные, кроме *dao* и *дэ*, набраны со строчной буквы. — А.М.)

Перевод на французский язык Stanislas Julien [93, p. 4]:

Vous le regardez (le Tao) et vous ne le voyez pas:
on le dit *incolore*.
Vous l'écoutez et vous ne l'entendez pas:
on le dit *aphone*.
Vous voulez le toucher et vous ne l'atteignez pas:
on le dit *incorporel*.

Только в одном из приведённых переводов — у Жюльена — мы видим слово *dao*. (В переводе на *байхуа* Чжу Эньтяня — омофон.) Во французском переводе слово *dao* вставлено переводчиком. Ни в списке, которым пользовался Ян Хиншун, ни в приведённых переводах ничего не говорится о том, что *dao* — это закон природы, человеческого общества и мышления; путь, неотделимый от материального мира. Поэтому данный ход в аргументации Ян Хиншуна следует признать сомнительным.

Далее у Ян Хиншуна постулируется: «Невидимое *dao* само по себе не существует и постоянно находится среди хаоса вещей». Обоснование — фрагмент собственного перевода: «*Дао*, находясь в мире, похоже на горные ручьи, которые текут к рекам и морям (XXXII)» [85, с. 47].

Для оценки этого хода Ян Хиншуна вновь сопоставим его перевод с древнекитайским списком и другими переводами на современные языки.

Список, с которого переводил Ян Хиншун [85, с. 133]:

譬道之在天下	<i>пи дао чжи цзай тянь ся</i>
猶川谷之於江海.	<i>ю чуань гу чжи юй цзянь хай.</i>

Перевод на *байхуа* Чжу Эньтяня [98, с. 158]:

譬如道存在天下，	<i>пи жу «дао» цунь цзай тянь ся,</i>
沒有盡頭	<i>мэй ю цзинь тоу,</i>
有如江河流注大海	<i>ю жу цзян хэ лю чжу да хай.</i>

Перевод на русский Б.Б. Виноградского [43, с. 40]:

«Чтобы образно определить Путь в пространстве Поднебесной, уподобим его потокам в долинах, стремящимся в пространство рек и морей».

Перевод на русский язык И.С. Лисевича [41, с. 111]:

«Ведь Путь для Мира,
Что море и река для ручейков и долин».

Перевод на английский язык D.C. Lau [94, p. 37]:

The way is to the world as the River and Sea are to rivulets and streams.

Перевод на немецкий язык Ernst Schwarz [95, S. 69]:

dem meer, in das alle flüss münden
glicht das Dau in der welt.

Как видим, в приведённых текстах (в том числе и в переводе самого Ян Хиншуна) отсутствуют положения о том, что *дао* не существует само по себе, и о том, что *дао* постоянно находится среди хаоса вещей. Этот довод в пользу того, что *дао* есть материя, также следует признать шатким.

Далее у Ян Хиншуна:

«*Дао* — это “глубокая [основа] всех вещей” (XII).

Оно — внутренняя сущность материального мира, невидимое начало» [85, с. 47]. Обратим внимание на то, что слово «основа» без всяких комментариев добавлено Ян Хиншуном. Древнекитайский текст выглядит так:

道者萬物之奧 *дао чжэ вань у чжи ао* [85, с. 149].

Перевод на *байхуа* Чжу Эньтяня:

“道” 是萬物的庇蔭 «*дао*» ши вань у дэ бишь [98, с. 233].

Перевод на русский язык Б.Б. Виноградского:

«Путь — красный угол мириад сущностей» [43, с. 56].

Перевод на английский язык D.C. Lau [94, p. 69]:

The way is the refuge for the myriad creatures.

Перевод на немецкий язык Ernst Schwarz [95, S. 89]:

das Dau — bewahrer aller dinge.

Ни в оригинале, ни в приведённых переводах *дао* не интерпретируется как «основа» и «внутренняя сущность материального мира».

Помимо тех соображений, которые привели мы, взгляды Ян Хиншуна не раз подвергали критике, которую можно было бы свести к следующим моментам:

1) философия Лао-цзы — идеалистическая, так как в тексте *Дао-дэ-цзина* преобладают высказывания об идеальном характере *дао* [12, с. 177–179; 13, с. 31, 32, 219 и др.].

2) философия Лао-цзы — идеалистическая, так как основная характеристика *дао* — недоступность человеческому разуму и чувствам, в то время как «материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях...» и т.д. [47, с. 10 и др.].

3) философия Лао-цзы — ни идеалистическая, ни материалистическая, так как в классической китайской философии невозможно найти ни термин, обозначающий материю и ничто другое, ни термин, который обозначал бы идеальное и только идеальное [27, с. 359; 31, с. 66; 55, с. 120 сл.].

4) философия Лао-цзы — ни идеалистическая, ни материалистическая, так как в тексте *Дао-дэ-цзина* содержатся высказывания, которые можно истолковать как идеалистические, материалистические, дуалистические, эклектические и т.д. [48, с. 5–7].

Первые критические замечания по поводу материалистической интерпретации философии Лао-цзы появились только в 1966 году, спустя 16 лет после выхода книги «Древнекитайский философ Лао-цзы...». За эти годы представление о Лао-цзы как о материалисте стало привычным и даже нормативным для советских философов — неkaitаистов [4, с. 198–200; 28, с. 351, 352; 24, с. 77–84].

Да и в дальнейшем эта точка зрения оказалась весьма живучей. Истолкование Ян Хиншуна многократно воспроизводилось. В книге 1984 года и даже в книге 1994 года, вышедшей уже после смерти Ян Хиншуна, аргументы в пользу материализма Лао-цзы буква в букву повторяют аргументы 1950 года [84, с. 126; 18, с. 114; 88, с. 73, 74; 19, с. 114].

Книга Ян Хиншуна содержит большой историографический обзор отечественной даологии. Но вот что интересно. По нашим наблюдениям, в книге Ян Хиншуна ни разу не упоминается ни перевод *Дао-дэ-цзина*, выполненный в 1894 году Д.П. Конисси, ни его критическая статья. Это вызывает удивление, поскольку библиография у Ян Хиншуна полная и обстоятельная. (При этом Ян Хиншун пишет, что его перевод — первый полный научный перевод *Дао-дэ-цзина* на русский язык, что неверно.)

Сопоставим, к примеру, два фрагмента:

1) «Хотя Лаоси принципиально отрицает войну, но тем не менее сила современных ему исторических условий заставила его рассмотреть вопрос: какая война менее незаконна. Он считает менее незаконной войной *оборонительную*, а наиболее незаконной — *наступательную*».

2) «Таким образом, Лао-цзы, выступая принципиально против войны, вместе с тем стоит на позиции ведения вынужденной оборонительной войны».

Первый фрагмент принадлежит Д.П. Конисси [35, с. 373], а второй — Ян Хиншуну [85, с. 90]. Вот чудесное совпадение! Ведь Ян Хиншун не читал этой книги. А если бы читал, включил бы её в библиографию.

Если же сравнить перевод *Дао-дэ-цзина* Д.П. Конисси с переводом Ян Хиншуна, то чудесных совпадений окажется гораздо больше. Возьмём, к примеру, 18-й *чжан Дао-дэ-цзина*:

Перевод Д.П. Конисси (1894 г.):

Когда великое Тао будет покинуто, то появится истинная человечность и справедливость.

Когда широко будет распространена мудрость, то появится великая печаль.

Когда шесть ближайших родственников находятся в раздоре, то появляется почитание родителей и любовь к детям.

Когда в государстве царит усобица, то являются верные слуги [36, с. 386].

Перевод Д.П. Конисси (под редакцией Л.Н. Толстого, опубликован в 1913 году, уже после смерти Льва Николаевича):

Когда великое Тао будет покинуто, то появится истинная человечность и справедливость.

Когда широко будет распространена мудрость, то появится великая печаль.

Когда шесть ближайших родственников в раздоре, то появляется почитание родителей любовь к детям.

Когда в государстве царит усобица, то появляются верные слуги [40, с. 4].

Перевод Ян Хиншуна (1950 г.):

Когда устранили великое *дао*, появились «гуманность» и «справедливость». Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляется «сыновняя почитательность» и «отцовская любовь». Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются «верные слуги» [85, с. 124, 125].

Некоторое сходство налицо. Чтобы не возникло ощущение, что переводы похожи, потому что «так и написано» по-китайски и «по-другому это перевести нельзя», приведём для сравнения «контрастный» перевод Б.Б. Виноградского:

Исчезает великий Путь —
появляется контактность и осознание.
Уходят мудрые и знающие —
появляется большая искусственность.
Нет гармонии в шести родственных связях —
появляется сыновняя почитательность и братская любовь.
Смута и хаос в государстве и семьях —
появляются верные слуги [43, с. 32].

Некоторая разница между переводами Ян Хиншуна и Б.Б. Виноградского ощутима. Чудесные же совпадения переводов Конисси и Ян Хиншуна могут означать, что в отечественной историко-философской литературе представление о Лао-цзы заменялось толстовством. Например, искушённый читатель пропускал толкования и комментарии Ян Хиншуна, обращался к «подлиннику» и получал вместо *Дао-дэ-цзина* мысли Льва Николаевича Толстого. (Тема «Лао-цзы и Толстой» будет нами рассмотрена особо. На возможность подмены даосизма толстовством в переводе Ян Хиншуна указывали И.С. Лисевич и А.А. Маслов, но к своим выводам мы пришли самостоятельно.)

В 1953 г., вскоре после выхода книги Ян Хиншуна, умер И.В. Сталин. В 1956 г. прошёл XX съезд КПСС, осудивший культ личности Сталина. Однако сталинско-жdanовские установки по отношению к истории философии продолжали действовать. Вышел ряд работ, в которых — вслед за Ян Хиншуном — Лао-цзы объявляли наивным материалистом и стихийным диалектиком. А вот Чжуан-цзы называли идеалистом, отошедшим от материализма Лао-цзы [4, с. 199–201; 82, с. 52 и др.].

Во многом против Ян Хиншуна была направлена книга Ф.С. Быкова «Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае» 1966 года: от материализма школы *Цзися*, зафиксированного в *Гуань-цзы*, китайская философия развивалась к противоречивому, но в целом объективно-идеалистическому учению *Дао-дэ-цзина*, а от него — к субъективному идеализму и мистике *Чжуан-цзы*. Влияние дискуссии 1947 года сохраняется по всем позициям [12, с. 8, 9, 21, 22, 175–177].

Прямым продолжением линии А.А. Петрова и Ян Хиншуна стала книга Любови Дмитриевны Позднеевой (1908–1974), изданная в 1967 году. Книга так и называется: «Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая»¹. Большая часть книги посвящена *Чжуан-цзы*. Книга эта основана на двух допущениях.

¹ В 1994 году эта книга была переиздана под названием «Мудрецы Китая». Ссылки далее даются и по «Мудрецам...», и по «Атеистам, материалистам,

1) Материализм и атеизм Чжуан-цзы есть логическое продолжение материализма Лао-цзы и Ле-цзы [62, с. 8].

2) Текст *Чжуан-цзы* един в доктринальном отношении, все главы одинаково адекватно выражают мировоззрение Чжуан Чжоу. (Прямо это допущение не оговаривается, но в виде доказательств «материализма, атеизма и диалектики» Чжуан-цзы приводятся ссылки на «смешанные» главы *Чжуан-цзы*.)

Первое допущение основано на идеях А.А. Петрова и Ян Хиншуна, которые, как мы видели, спорны, а также на материалистическом истолковании *Ле-цзы*, которое принадлежит самой Л.Д. Позднеевой. По поводу второго допущения: в современном китаеведении текст *Чжуан-цзы* считается неоднородным как в доктринальном, так и в хронологическом отношении. Традиционно *Чжуан-цзы* делится на «внутренние» (1–7), «внешние» (8–22) и «смешанные» (23–33) главы. По С.Е. Яхонтову, «внутренние главы» — наиболее ранний памятник, за которым хронологически следует *Дао-дэ-цзин*, а затем уже «внешние» и «смешанные» главы. По А.Ч. Грэму, к доханьскому даосизму (VI–II вв. до н.э.) относятся, кроме «внутренних глав», 8–10 и частично 11–12 главы; 28, 29, 31 и, возможно, 30-я главы отражают взгляды школы Ян Чжу (440–334 гг. до н.э.); главы 12–14 и большая часть главы 33 написаны при Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) и их учение эклектично [71, с. 143, 144]. Уже поэтому к выводам о материализме Чжуан-цзы, подтверждённым ссылками на «смешанные главы», следует относиться с осторожностью.

Вот некоторые характерные аргументы Л.Д. Позднеевой. Чжуан-цзы — материалист, поскольку трактует «*дао* как природу, материю в её противоречии с человеческим субъективным, то есть как объективную действительность» [54, с. 389].

Далее. Древние даосы (Чжуан-цзы и Ле-цзы) первичной субстанцией «считали эфир, воздух (*ци*) или мельчайшие семена (атомы? *цзи*), которые положили начало всему сущему, всем организмам. Они рассматривали смерть как возвращение в тот же эфир, в те же семена, из которых всё появилось» [62, с. 8].

Возможность материалистических взглядов Чжуан-цзы базируется на первичности *ци* как «материальной» субстанции. Но рассуждение о *ци* как о начале содержится в 22-й, «внешней» главе. Вряд ли её автором был сам Чжуан Чжоу. Кроме того, *ци* в *Чжуан-цзы* далеко не всегда имеет смысл «материальная субстанция». Скорее даже наоборот.

диалектикам Древнего Китая». Характерно, что в издании 1994 года опущено предисловие и первоначальное название стыдливо изменено.

Рассмотрим контекст 7-й главы, как одной из наиболее аутентичных.

Оригинал [97, с. 99]:

汝游心于淡	жу ю синь юй дань,
合氣于漠	хэ ци юй мо,
順物自然	шунь у цзыжань
而無容私焉	эр у жун сы янь,
而天下治矣	эр тянься чжи и.

Перевод Л.Д. Позднеевой [54, с. 169]. (Разбивка на строки моя — А.М.):

Наслаждайся сердцем в бесстрастии,
соединись с эфиром в равнодушии.
предоставь каждого естественному [пути],
не допускай ничего лишнего,
и в Поднебесной воцарится порядок.

Перевод В.В. Малявина [81, с. 105] (Разбивка на строки моя — А.М.):

Пусть сердце твоё погрузится в пресно-безвкусное.
Пусть дух твой сольётся с бесформенным.
Следуй естеству всех вещей и не имей в себе ничего лишнего.
Вот тогда в Поднебесной будет порядок.

В этих фрагментах подчёркнута строка с иероглифом *ци*. У Л.Д. Позднеевой переведено «эфир», у В.В. Малявина — «дух». Мы видим, что в этом контексте может означать и материальную, и духовную субстанцию. Скорее даже последнее, ведь призыв «слиться» — буквальный, а не метафорический. Нельзя же всерьёз призывать человека взять и раствориться в воздухе (у Л.Д. Позднеевой эфир = воздух — см. цитату выше; это само по себе странно, ибо у греков «воздух» — αἴρ, а «пятая стихия», «эфир», из которой состоит надлунный мир — αἰθήρ). Вряд ли в приведённом фрагменте Чжуан-цзы — бесспорный материалист.

Рассмотрим пару фрагментов из главы 22, на которых и строится главный аргумент Л.Д. Позднеевой в пользу материализма Чжуан-цзы.

Оригинал [97, с. 284]:

人之生氣之聚也.....	жэнь чжи шэн ци чжи цзюй е...
通天下一氣耳.....	тун тянься и ци эр...

Перевод Л.Д. Позднеевой [54, с. 267, 268]:

Рождение человека — скопление эфира...
Единый эфир пронизывает [всю] вселенную...

Перевод С. Кучеры [80, с. 278]:

Рождение человека — это скопление жизненной силы...
Всю Поднебесную пронизывает единая жизненная сила...

Перевод В.В. Малявина [81, с. 196]:

Жизнь человека — скопление жизненной силы...
Весь Поднебесный мир пронизывает одна жизненная сила...

Мы видим, что можно переводить иероглиф *ци* не только словом «эфир». Если же согласиться с тем, что *ци* есть «жизненная сила», то вряд ли мыслитель, для которого первична «жизненная сила» — материалист.

Кроме того, в книге Чжан Юйляна *Байхуа Чжуан-цзы* слово *ци* вообще не переведено на *байхуа* — и в оригинале, и в переводе стоит один и тот же иероглиф «*ци*». Словарные же значения *ци* — «газ, воздух, дыхание, настроение, дух, сердиться, обида» [38, с. 411]. Мы видим, что *ци* сочетает в себе характеристики и материальной и духовной субстанции. Обосновывать материализм, опираясь на категорию *ци*, как это делает Л.Д. Позднеева, нельзя. Об этом подробно писал А.И. Кобзев [30, с. 163–171].

Ещё один аргумент Л.Д. Позднеевой в пользу материализма Чжуан-цзы: «По Чжуан-цзы материя дала даже святость душам предков... святость богам» [62, с. 8]. Этот тезис подкрепляется следующим фрагментом перевода 6-й главы:

«Ведь путь обладает реальностью и достоверностью, [но у него] отсутствуют деяние и телесная форма. О нём можно рассказать, но [его] нельзя взять; можно постичь, но нельзя увидеть. В нём самом и его основа и его корень. [Он] существовал вечно, прежде неба и земли, в самой древности: [он] дал святость душам предков, дал святость богам, породил небо и землю» [54, с. 160].

В примечаниях Л.Д. Позднеева поясняет, что здесь «Чжуан-цзы сближается с Анаксименом (VI в. до н.э.), у которого боги возникли из материального начала — воздуха...» [54, с. 389, прим. 8].

Вывод довольно странный, поскольку в приведённом фрагменте ничего не говорится о том, что путь материален, или что путь = материя. Ведь материя, по Ленину, есть объективная реальность, данная нам в ощущениях, а «путь» в этом фрагменте как раз в ощущениях не дан. Это какая-то умопостигаемая сущность («можно постичь, но увидеть нельзя»). Скорее, «путь» идеален, раз все его характеристики сверхчувственные. Такой идеальный (в смысле платоновской Гиперурии) «путь» и мог дать «святость душам предков» и «святость богам».

Кроме того, категория «материя» имеет смысл только в паре с категорией «идея» (у Платона) или в паре с категорией «форма» (у Аристотеля). Для Анаксимена же «воздух» есть фюсис: «то, из чего всё сущее состоит, из чего как первого оно возникает и в чём как последнем гибнет; то, сущность чего сохраняется, а состояния меняются; ...основа основ и начало сущего» (Аристотель, *Метафизика* I, 3). «У досократиков фюсис был божественным началом бытия и жизни всех вещей. Он обретает асоматическую характеристику у Анаксимена и Мелисса, поэтому говорить о материалистичности философии фюсиса, по меньшей мере, некорректно» [64, с. 298]. Это было мнение итальянских католических писателей. Да и в нашей стране считалось, что материализм берёт своё начало от Демокрита, но не раньше. А Демокрит — уже не досократик. Демокрит как раз старший современник Сократа.

Чтобы уточнить, какой характер имеет «путь» и что такое «святость», обратимся к оригиналу *Чжуан-цзы*, к переводу на *байхуа* и на русский язык.

Оригинал [97, с. 82]:

夫道有情有信,	<i>фу дао, ю цин ю синь,</i>
無為無形;	<i>у-вэй у син;</i>
可傳而不可受,	<i>кэ чуань эр бу кэ шоу,</i>
可得而不可見;	<i>кэ дэй эр бу кэ цзянь;</i>
自本自根, 未有天地,	<i>цзы бэнь цзы гэнь, вэй ю тянь ди,</i>
自古以固存;	<i>цзы гу и гу цунь;</i>
神鬼神帝,	<i>шэнь гуй шэнь ди,</i>
生天生地。	<i>шэн тянь шэн ди.</i>

Перевод Е.И. Лубо-Лесниченко [16, с. 281]:

«*Дао* присущи стремления и искренность. Оно находится в состоянии бездействия и лишено формы. *Дао* можно проповедовать, но его нельзя коснуться. *Дао* можно постигать, но его нельзя видеть. *Дао* является корнем и основой самого себя. Оно для Неба и Земли с древнейших времён существует извечно. Оно одухотворяет духов и одухотворяет владыку, порождает Небо и Землю».

Перевод С. Кучеры [21, с. 263]:

«*Дао* обладает чувствами и верностью, оно неактивно и бесформенно. *Дао можно передать, но нельзя взять*; можно постичь, но нельзя увидеть. Оно само для себя начало, само для себя основа. Оно существовало издревле, уже давным-давно, когда ещё не было ни неба, ни земли. Оно одухотворило духов и верховного владыку неба, оно породило небо и землю».

Перевод В.В. Малявина [51, с. 82]:

«Дао подлинно и внушает доверие, не действует и не имеет образа. Его **можно получить, но нельзя передать**, можно обрести, но нельзя увидеть. Оно само себе ствол, само себе корень. Ещё до появления неба и земли оно существовало с незапамятных времён. Оно одухотворило божества и царей, породило небо и землю». (Заметим, что в двух последних переводах выделенные фразы имеют противоположный смысл. — *А.М.*).

Его же перевод по прошествии 10 лет [81, с. 97]:

«Путь существует доподлинно и внушает доверие, даром что не действует и не имеет облика. Его можно воспринять, но нельзя передать, можно постичь, но нельзя увидеть. Он сам себе ствол и сам себе корень. Ещё до появления Неба и Земли он существовал с незапамятных времён. Он одухотворил божества и царей, породил Небо и Землю».

В переводе на *байхуа* тоже не говорится о том, что *дао* — это нечто чувственно воспринимаемое [97, с. 88].

Мы видим, что *дао* (путь) во всех этих переводах описывается как сверхчувственное. Что же касается выражений «дал святость духам предков» и «дал святость богам», то во всех переводах, кроме перевода Л.Д. Позднеевой, выражение *шэнь гуи шэнь ди* передаётся как «одухотворило» божества и царей. То, что может одухотворять, должно иметь, по крайней мере, в качестве одной из характеристик, духовное. О «вездесущности *Дао*, пронизывающем всё сущее, ... одухотворяющем демонов (*гуи*) и господ (ди)» пишет и Е.А. Торчинов [71, с. 145].

Поэтому интерпретация *дао* как «материи» и проведение аналогий между Чжуан-цзы и Анаксименом в отношении их материализма необоснованно.

Кроме аргументов, рассмотренных выше, других в книге Л.Д. Позднеевой нет. Почему Л.Д. Позднеева интерпретирует *Чжуан-цзы* как материализм? Единственное объяснение, которое мы видим, — желание соответствовать установкам дискуссии 1947 года об истории философии как истории материализма.

Л.Д. Позднеева также утверждает, что Чжуан-цзы — атеист, так как он отрицает божественное происхождение мира, а также отрицает «догмат» о переселении душ. В подтверждение приводится знаменитый фрагмент из 6-й главы о том, что левая рука Цзы-Ю превратится в петуха, правая — в самострел и т.д. Л.Д. Позднеева поясняет, что эти строки «своей нарочитой нелепостью подчёркивают мысль Чжуан-цзы о стихийности процесса создания вещей».

Они направлены против конфуцианского учения о воле Небес...» [54, с. 390, прим. 24].

Между тем в конце этого пассажа написано:

且夫物不胜天久矣 *це фу у бу шэн тянь цзю и* [97, с. 86].

В переводе Л.Д. Позднеевой:

«Но ведь вещам никогда не одолеть природу» [54, с. 162].

У В.В. Малявина:

«Однако же вещам против Неба не устоять...» [81, с. 99].

Л.Д. Позднеева переводит *тянь* как «природу», а В.В. Малявин — как «Небо». Но так или иначе, смысл всего пассажа — подчиниться *тянь*. Где же здесь направленность против «конфуцианского учения о воле небес»?

Далее, о «переселении душ». В интерпретации Л.Д. Позднеевой пассаж выглядит так, что доводя до нелепости мысль о «превращении» вещей, Чжуан-цзы отказывается от этой мысли. Но возможно, что в *Чжуан-цзы* подобраны такие яркие образы будущих превращений, чтобы показать, что даже их его персонаж не боится и будет превращаться, следуя за *тянь*. Ведь в той же 6-й главе есть эпизод с мечом Мосе, где написано, что надо слушаться Великого Плавильщика.

В качестве курьёза можно привести замечания Л.Д. Позднеевой о том, что Чжуан-цзы догадывался «о законе сохранения вещества», а персонаж *Чжуан-цзы* «открыл явление резонанса» [54, с. 403, прим. 10 к гл. 23 и прим. 10 к гл. 24]. Вряд ли можно говорить о законе сохранения вещества до становления в Европе в XVII столетии экспериментального и количественного естествознания. Термины «открытие» и «явление» тоже отражают такие особенности теоретического естествознания, существование которых в эпоху Чжань-го (V–III вв. до н.э.) маловероятно. Однако «открытия в области естествознания» были указаны А.А. Ждановым в качестве атрибута развития материалистической философии, и вот они были обнаружены у «материалиста» Чжуан-цзы. Примечания полны рассуждений о «познании законов объективного мира» [54, с. 387, прим. 5], о «конфуцианском идеализме и даосском материализме» [54, с. 397, прим. 25], и о «примерах даосской диалектики» [54, с. 401, прим. 5].

И напоследок совсем уж мелочь: «Это изречение Чжуан-цзы наиболее близко к отмечавшейся В.И. Лениным знаменитой формуле Гераклита „...нельзя войти дважды в одну и ту же реку...“» [54, с. 398, прим. 9]. Это примечание к фрагменту монолога Северного Океана Жо из 17-й главы: «Жизнь вещи подобна стремительному бегу, [она] развивается с каждым движением, изменяется с каждым моментом».

Интерпретации и сравнения *Чжуан-цзы* с греками созданы Л.Д. Позднеевой под влиянием социально-политических факторов.

В 1969 году новую попытку истолкования философии раннего даосизма предпринял Михаил Леонтьевич Титаренко (р. 1934 г.). Он составлял раздел «Китайская философия» для Антологии мировой философии. В отношении Лао-цзы М.Л. Титаренко, «учитывая новейшие исследования текста книги..., внёс ряд уточнений», которые расходились с признанным мнением Ян Хиншуна. У последнего, как мы видели, Лао-цзы — отъявленный материалист, а М.Л. Титаренко пишет, что мировоззрение Лао-цзы противоречиво, и находит новые основания для такой трактовки. Это термины *ю* — *у*, которые М.Л. Титаренко трактует как «бытие — небытие». Ежели первично *у*, «небытие», то данный мыслитель идеалист, ежели *ю*, «бытие», то материалист. А Лао-цзы, по мнению М.Л. Титаренко, признавал первичность то одного, то другого. Поэтому взгляды Лао-цзы «оказали огромное влияние на последующее развитие идей в Китае, как материалистических, так и идеалистических [7, с. 181, 182].

В настоящее время пара категорий *ю* — *у* интерпретируется иначе. Принято, что *ю* означает совокупность вещей, обладающих цветом и формой, а *у* означает невещественное, неналичное, неоформившееся [31, с. 219, 220]. «*Ю* и *у* порождают друг друга» (*ю у сян шэн* — *Дао-дэ-цзин*, 2 чжан). Это происходит непрерывно, и нельзя сказать, что *у* или *ю* первично. Поэтому было бы ошибкой считать мировоззрение Лао-цзы противоречивым сочетанием материализма и идеализма. Что же касается исследовательской техники М.Л. Титаренко, то она необычна: считается допустимым провести «тематическую разбивку» *Дао-дэ-цзина*, как будто это беспорядочная совокупность афоризмов.

Характерно, что М.Л. Титаренко не пользуется интерпретациями Ян Хиншуна и Л.Д. Позднеевой, за исключением одной: *ци* — это мельчайшая телесная частица [7, с. 210].

Вот что М.Л. Титаренко пишет про Чжуан-цзы: «Оперируя теми же категориями, которые мы находим в „Дао-дэ-цзине“, прежде всего *дао* и *дэ*, Чжуан-цзы усилил их идеалистическое толкование. В его учении о познании много элементов релятивизма, а также мистицизма» [7, с. 210].

Следует признать, что выводы М.Л. Титаренко относительно Лао-цзы и Чжуан-цзы были объективно направлены против Ян Хиншуна и Л.Д. Позднеевой и сыграли свою роль в восстановлении научной достоверности.

В 1970 году Леонид Сергеевич Васильев (р. 1930) поставил под сомнение «настойчивые попытки некоторых крупных советских учёных, прежде всего Ян Хиншуна и Л.Д. Позднеевой, обнаружить и

подчеркнуть, даже превознести черты материализма и диалектики в древнекитайских философских теориях, особенно в даосизме. Даже если согласиться с тем, что черты материализма и диалектики в этих доктринах действительно существуют, нельзя не признать, что одновременно в этих же трактатах можно найти ещё больше проявлений идеализма и мистики. Вообще попытки чётко подразделить древнекитайские трактаты на материалистические и идеалистические обычно терпят фиаско прежде всего потому, что в сфере онтологии и натурфилософии изложение взглядов обычно бывало **весьма туманным**, допускающим самую разную трактовку, а в сфере этики и социальной политики водораздел такого рода провести ещё трудней» [13, с. 31, 32]. Мы выделили слова в тексте Л.С. Васильева, потому что появляется любопытная мотивация — отказ искать материализм из-за туманности текста. Вот интересно, что было бы, если бы китайские мыслители нашли-таки способ ясно выражать свои мысли?

Отказавшись от плоскости «материализм — идеализм», сам Л.С. Васильев выбирает другую: «рационализм — мистика». Тогда оказывается, что даосизм обладает «мистическим содержанием», а самого Лао-цзы Л.С. Васильев, вслед за А. Масперо, называет «меланхолическим мистиком».

Дао Лао-цзы, по Л.С. Васильеву, — это Всеобщий Закон Природы, Начало и Конец Творения, основа для далеко идущих метафизических спекуляций. *Дао* — это всё и ничто. Никто не создал *дао*, но всё происходит от него и возвращается к нему. *Дао* никому не ведомо, оно недоступно для органов чувств. То, что можно услышать, увидеть, ощутить, понять — это не *дао*. Оно постоянно и неисчерпаемо. Ему нельзя дать ни имени, ни названия, его ни с чем нельзя сравнить. Само безымянное, оно даёт имена и названия всем. Само бесформенное, оно является причиной всех форм. *Дао* вне времени и вне пространства. Это бесконечность и абсолют. Даже Небо следует *дао*, а само *дао* следует лишь естественности, Природе. Великое, всеобъемлющее *дао* порождает всё, но проявляется лишь через посредство *дэ*. *Дэ* Л.С. Васильев интерпретирует как добродетель. *Дэ* — конкретное качество *дао*, средство его обнаружения. Если *дао* всё рождает, то *дэ* всё вскармливает [13, с. 229, 223, 224]. Л.С. Васильев в дальнейшем развивает эту трактовку в сторону схождения *дао* и Брахмана.

И действительно, эта мысль была бы вполне обоснована, если принять, что в классической китайской философии было разделение мира на физический и метафизический. Трансцендентное *дао* тогда аналогично трансцендентному Брахману. Если же такого разделения не было, то даосизм типологически соответствует натурализму

досократиков, ещё не знавшему «второй навигации» Платона и «Гиперурации». В нашей стране эта мысль высказывалась А.И. Кобзевым и вслед за ним Е.А. Торчиновым.

Обращает на себя внимание следующее замечание Л.С. Васильева: «Никто не создал *дао*, но всё происходит от него и возвращается к нему». Оно вполне сходно с аристотелевской характеристикой *фюсиса*: то, из чего всё сущее состоит, из чего как первого оно возникает и в чём как последнем оно гибнет (Метафизика, I, 3). Нечто, сходное с характеристиками *дао*, представленными Л.С. Васильевым, можно найти в историко-философских работах Ф. Ницше, посвящённых именно досократикам:

«Всё, что когда-либо возникло, должно погибнуть, будет ли это человеческая жизнь, или вода, или тепло и холод: повсюду, где можно заметить определённое свойство, мы можем, сообразуясь с огромным доводом опыта, предсказать и гибель этих свойств. Таким образом, вещество, обладающее определёнными свойствами и состоящее из них, не может быть первоначалом и принципом вещей; действительно существующее, заключил Анаксимандр, не может обладать никакими свойствами, иначе оно, как все другие вещи, должно было бы возникнуть и погибнуть. Для того, чтобы становление не прекратилось, первобытное вещество должно быть неопределённым. Бессмертие и вечность первобытного вещества состоят не в его бесконечности и неистощимости — как принимают обыкновенно толкователи Анаксимандра, — но в том, что оно лишено определённых качеств, ведущих к гибели: поэтому оно и называется „неопределённым“ (*apeiron*). Так названное первобытное вещество выше становления и этим обуславливает вечность и беспрепятственный процесс становления. Понятно, что это „неопределённое“ — конечное единство всего существующего, материнское ложе всех вещей — может быть изображено человеком только отрицательно, как нечто, чему из видимого мира становления не может быть подобрано никакого определения; оно должно поэтому считаться равным по значению кантовской „вещи в себе“» [56, с. 205].

В этой характеристике *апейрона* присутствует и рассуждение о «неоформленности» *фюсиса* и «оформленности» вещей, и его принципиальная недоступность чувственному познанию — ибо у *апейрона* нет никаких свойств, доступных чувствам. Присутствует даже метафора «материнского лона». Она использована Ф. Ницше по отношению к *апейрону*, и в то же время — лона — это одна из любимых даосских метафор по отношению к *дао*. Но *апейрон* не есть трансцендентная реальность, он вполне «посюсторонний»,

только по определению «неоформленный». Что же касается сравнения *dao* с «вещью в себе», то работы, посвящённые этой проблеме, исчисляются, вероятно, десятками.

Вообще говоря, интерпретация *dao*, предпринятая Л.С. Васильевым, имеет сходство с интерпретацией акад. В.М. Алексева. Примечательно, что Л.С. Васильев в своём историографическом очерке впервые, по нашим наблюдениям, в отечественной синологической литературе отмечает деятельность акад. В.М. Алексева как советского (а не буржуазного) учёного, чьи исследования внесли большой вклад в изучение различных сторон духовной жизни Китая [13, с. 31]. Книга Л.С. Васильева была важна ещё и тем, что вводила в широкий оборот западную синологию, до того подвергавшуюся сокрушительной и непримиримой критике. Применительно к раннему даосизму это были взгляды уже упомянутого француза А. Масперо, немецкого исследователя Р. Вильгельма (он характеризовал Лао-цзы как одного из великих мистиков человечества), а также американца Г. Крилла. Л.С. Васильев, вслед за Г. Криллом критикует (толстовское) прочтение *у-вэй* как принципа «не делай ничего — и не будет ничего не сделанного», так как «всё делается само собой, в результате естественного хода закономерно обусловленных событий». Л.С. Васильев пишет, что принцип *у-вэй* был выдвинут легистами (*фа-цзя*) и имел отношение к правильной организации управления (император должен построить администрацию на таких основах, чтобы всё шло как по маслу и не нужно было даже указаний, чтобы всяк знал своё дело и исполнял его безукоризненно). И лишь затем этот принцип был заимствован даосами, причём у даосов этот принцип получил два различных толкования: одно близкое к легистскому (недеяние в смысле стремления к высокому качеству управления, облегчения управления), другое — абсолютное недеяние, отсутствие желания участвовать в жизненных столкновениях [13, с. 227, 228].

Л.С. Васильев подвергает справедливой критике материалистические интерпретации даосизма, предложенные Ян Хиншуном, Л.Д. Позднеевой и Г.Ф. Александровым. Он положительно отзывался о работах акад. В.М. Алексева, то есть хвалит того, кого должен ругать, и ругает тех, кого должен хвалить. Это не осталось незамеченным. В 1971 году на Всесоюзной научной конференции китаеведов Н.Г. Сенин подверг резкой критике книгу Л.С. Васильева за то, что «в указанной работе откровенно игнорируются общепризнанные достижения советских и других исследователей, ставится под сомнение или вообще отвергается само существование материалистической мысли в Китае. Удивляет не расхождение во мнениях, что само по себе вполне естественно в науке, а безоговорочные по-

пытки подкрепить свою позицию посредством одних лишь ссылок на тенденциозные высказывания буржуазных китаеведов... Такое противопоставление советских учёных буржуазным китаеведам Запада в пользу последних не может быть нами принято» [61, с. 157]. И в дальнейшем, как мы увидим, попытки отойти от рассмотрения истории китайской философии как истории борьбы материализма и идеализма будут жёстко пресекаться.

В том же 1970 году выходит книга Виталия Ароновича Рубина (1923–1981), содержащая важное в методологическом (и компаративистском) смысле положение: китайская классическая философия не являлась для её создателей самоцелью, а была ступенью к выработке практической программы действий. По сравнению с другими школами классической китайской философии у даосов теоретический интерес был выражен сильнее и сосредоточен главным образом на природе.

Для исследователя сравнительной философии наибольший интерес представляют три момента из работы В.А. Рубина: интерпретация *дао*, учение о сверхчеловеке (*sic!*) и даосское осуждение цивилизации.

В даосских трактатах, пишет В.А. Рубин, термин *дао* «обозначает путь, которым следует вселенная, и вместе с тем то невидимое и непостижимое ни ощущениями, ни интеллектом начало, в силу которого вселенная появилась и развивается». *Дао* — «великий закон вселенной, таинственное начало, из которого произошла вселенная и которое пронизывает каждую её частицу, каждое существо и вещь». Возможно, это следует понимать как мистический пантеизм, поскольку *дао* имманентно миру, и невозможно воспринять *дао* ни чувствами, ни разумом, но возможно «мистическое слияние с *дао*» [66, с. 118, 133, 151].

Эти интерпретации близки взглядам акад. В.М. Алексева и Л.С. Васильева и, натурально, противостоят концепциям Ян Хиншуна и Л.Д. Позднеевой. Возможно, влияние акад. В.М. Алексева на творчество В.А. Рубина сказывается ещё и в понимании *шэн-жэня* как сверхчеловека, который стоит «по ту сторону добра и зла». Правда, сам В.А. Рубин по вполне понятным причинам нигде не упоминает о Фридрихе Ницше. «Нормы морали, как и все остальные нормы и рамки человеческого существования, уже не имеют к нему (сверхчеловеку. — *А.М.*) никакого отношения. Он действует как сила природы, с одинаковым безразличием принося людям благодеяния и уничтожая целые царства». В лице сверхчеловека природа противопоставляется обществу. Обратной стороной этого противопоставления выступает даосское отрицание права общества распоряжаться

человеческой жизнью. «По отношению к обществу сохранение своей природы или, иначе говоря, самосохранение выступает у даосов в качестве высшего долга. Сохранить себя можно, лишь отказавшись от всякой деятельности, и поэтому величайшей добродетелью провозглашается недеяние (*у-вэй*)» [66, с. 128, 133].

Тема даосского осуждения цивилизации, которую развивает В.А. Рубин, является, по его мнению, стержневой для Лао-цзы и Чжуан-цзы. Из него вытекает и трактовка *дао* как непознаваемого начала (в отличие от земного и рационального *дао* конфуцианцев), и противопоставление даосского сверхчеловека конфуцианскому *цзюнь-цзы*. В.А. Рубин сравнивает взгляды Чжуан-цзы и Диогена Синопского и приходит к выводу, что «в даосском учении познание не выступает как высшая ценность (то же самое у киников. — *А.М.*)... По Чжуан-цзы, человек, осознавший, что цивилизация построена на насилии и лжи, должен либо, уйдя в себя, активно добиваться мистического слияния с *дао*, либо способствовать разрушению цивилизации. Столь же ярко выражен практический характер даосизма и в *Лао-цзы*. В этом трактате характеристика *дао* ведёт часто к практическим наставлениям, согласно которым следует, уподобляясь *дао*, давать всем существам идти своим путём и воздерживаться от искушения навязать им свою волю» [66, с. 140–144, 151].

В условиях обостряющейся борьбы советских китаеведов с маоистами за философское наследие древнего Китая выводы В.А. Рубина выглядели пугающе. При желании в них можно было увидеть оправдание «культурной революции» и деятельности *хунвэйбинов*. О преследовании В.А. Рубина советскими властями можно было бы написать специальное исследование, но это выходит за рамки нашей работы. Мы позволим себе лишь привести фрагменты из его по-смертно опубликованных дневников, относящиеся к даосизму.

«29.12.1967 Дошёл до места, над которым надо подумать. Я привёл место из Чжуан-цзы, представляющее собой проповедь антикультурного погрома. Что по этому поводу сказать?

Здесь ненависть к насилию, к принуждению оборачивается по существу призывом к насилию, причём замечательно, что это насилие направлено не против угнетающего человека государства, а против культуры и её носителей. Чем это объяснить? По существу эта ненависть к культуре гораздо сильнее, чем ненависть к государству...

3.2.1968 Сейчас надо прежде всего закончить доклад о даосизме для Ленинградской сессии.

Тезис о том, что борьба между материализмом и идеализмом и т.д. является отражением в идеологии борьбы между отдельными классами — догматическая чушь.

Проповедь недеяния и призыв к насилию на самом деле являются двумя сторонами одной медали. В самом деле, если считать, что цивилизация безнадежно плоха, то есть два выхода — либо бежать от неё, либо её разрушить. Я подчёркиваю: „безнадежно“, потому что в этом корень вопроса. То, что в мире дела обстоят плохо, признавали и другие школы китайской мысли. Никто не говорил, что хорошо, и каждый предлагал свой рецепт. Конфуцианцы предлагали действовать при помощи примера морального поведения, длительной и упорной работы по подъёму благосостояния и культуры народа. Моисты предлагали ввести декретом всеобщую любовь, чтобы так излечить человечество от его бед. Но даосы, не верившие в возможность какого-либо изменения к лучшему, предлагали либо бегство, либо разрушение...

7.2.1968 [Ленинград.] Вчера был полный день. Утром поехал на заседание и после яхонотовского доклада выступил со своим. Отклик был неожиданно гораздо лучше, чем я ожидал. При этом я начал с того, что в отличие от Яхонтова (Яхонтов Сергей Евгеньевич. Филолог-китаист, специалист по древнекитайскому языку. — *А.М.*), мне не приходится спрашивать, есть несогласные с тезисами, потому что я знаю точно, что не согласны многие, и буду удивлён, если найдутся мои единомышленники.

Теперь, размышляя об этом, в особенности имея в виду Ф. (Фишман Ольга Лазаревна. 1919–1986. Литературовед-синолог. — *А.М.*) и Я-ва, я думаю, что решился высказать то, что они думали уже давно. Это собственно прямо и сказала Ф., говорившая о том, что воспитывалась в таком духе, что даосизм — идеал крестьянских восстаний, и, значит, это хорошо. В то же время она видела, что программные идеи мыслителей XVII в. связаны с конфуцианской традицией. Но в принятых концепциях не могла найти этому объяснения.

Менее развёрнуто об этом сказал Я-в. Он упомянул, что читая со студентами тот отрывок, который приведён мною, он всегда чувствовал, что это нечто отвратительное, и говорил, что это в духе хунвэйбинов. Потом он упомянул о том, что Хань Фэй-цзы — это уже просто эсэсовец, что полностью совпадало с моим определением легизма, высказанным на заседании редколлегии НАА (журнала *Народы Азии и Африки*. — *А.М.*), когда я сказал, что по существу легизм — это фашизм.

Приятно всё же, что мой доклад был гвоздём китаеведческой программы. Отклик был лучше, чем я думал...

До сих пор в советской науке всячески превозносился даосизм и поносилось конфуцианство. Основанием для этого служил весьма сомнительный довод, что даосы были материалисты» [65, с. 126, 130, 131, 133].

В 1972 году В.А. Рубин эмигрировал в Израиль, а в 1981 году трагически погиб.

Книги Л.С. Васильева и В.А. Рубина были свидетельством своего рода «оттепели» в советском китаеведении. Эта оттепель, однако, длилась недолго.

Пока советские китаеведы трудились, всё более удаляясь от установок А.А. Жданова, советско-китайские отношения портились. Ещё до выхода в свет книг Л.С. Васильева и В.А. Рубина, весной 1969 года на советско-китайской границе имели место вооружённые инциденты. И вот 30 марта 1971 года в Отчётном докладе Центрального Комитета КПСС XXIV съезду Коммунистической партии Советского Союза Генеральный секретарь ЦК КПСС товарищ Л.И. Брежнев выступил с сокрушительной критикой китайского руководства [53, с. 10–12, 192].

Возникла острая необходимость довести решения партии до широких масс китаеведной общественности, а также разработать конкретные меры по выполнению решений Съезда. И вот уже в ноябре 1971 года, через восемь месяцев после съезда, состоялось событие, роль которого для советского китаеведения сопоставима с дискуссией 1947 года. Это была Всесоюзная научная конференция китаеведов (ВНКК), проходившая с 29 ноября по 1 декабря. Материалы конференции были опубликованы в 1973 году под названием «Проблемы советского китаеведения» (далее — ПСК). А в 1975 году американский учёный Э. Стюарт Керби (E. Stuart Kirby) опубликовал книгу “Russian studies of China: Progress and problems of Soviet sinology”, которая представляет собой перевод материалов ВНКК на английский язык. Перевод снабжён комментариями, иногда ехидными, иногда недоумёнными. Взгляд на проблемы советского китаеведения со стороны — любопытная вещь, поэтому ниже мы приведём некоторые из его комментариев. Он, например, с удивлением пишет, что материалы ВНКК не публиковались широко, а имели гриф «Для служебного пользования» и тираж 1000 экземпляров [92, р. IX].

Большая часть ПСК посвящена борьбе с маоизмом. Нас больше интересуют общие методологические требования к изучению китайской философии, и, соответственно, раннего даосизма.

Конференция открылась коротким выступлением академика Петра Николаевича Федосеева, который осветил задачи советского китаеведения: «...оказать практическую помощь нашей партии, государственным органам в разработке конкретных мер нашей поли-

тики в отношении Китая, способствовать делу восстановления дружественных отношений с китайским народом» [75, с. 6].

Керби в этом месте замечает, что китаеведение пользуется поддержкой правительства Советского Союза, но эта поддержка оказывается только в том случае, если китаеведы следуют политической линии советского руководства. «Маститым учёным и администраторам допускается некоторая свобода, однако они обязаны всё время думать, насколько их работа важна для государственной политики» [92, р. 1].

Когда П.Н. Федосеев говорит о «глубоко научных исследованиях советских китаеведов», Керби замечает: «Русское слово „научный“ (nauchny) имеет более широкий смысл, чем английское scientific: оно происходит от слова učit, „учить, преподавать“; uchyony означает „обученный, идеологически образованный“». Научный (nauchny) Институт Дальнего Востока — это академический центр, откуда предпринимаются идеологические атаки на маоизм. Работа Института Дальнего Востока имеет ярко выраженную идеологическую окраску, и даже «охраняется несведущими милиционерами. Это учреждение оставляет впечатление специального агентства, занимающегося сбором и анализом информации для советского руководства, определяющего политику на Дальнем Востоке». По поводу одного перла из выступления Федосеева Керби с ехидством пишет, что разворачивание критики великодержавного шовинизма и одновременно отыскание путей нормализации советско-китайских отношений требует от советских китаеведов «большого диалектического проворства» [92, р. 3–5].

С большим докладом о положении и задачах советского китаеведения выступил на ВНКК директор созданного незадолго до конференции Института Дальнего Востока (ИДВ) Михаил Иосифович Сладковский. Первая часть его выступления была посвящена обзору русского и советского китаеведения. И.М. Сладковский говорит, что начиная с работ Н.И. Конрада (1891–1970), в отечественном китаеведении возникло новое направление, порождённое социалистической политикой Советского государства, «протянувшего руку международной помощи китайскому народу в его борьбе» [68, с. 8].

Керби замечает по этому поводу, что «полная политизация китаеведения началась уже с той поры, когда Ленин увидел, что главный удар капитализму надо нанести ему в мягкое брюхо, то есть по колониальным территориям, особенно по тем, которые находятся в бурлящей Азии» [92, р. 6].

М.И. Сладковский признаёт, среди прочих, определяющее влияние на формирование советского китаеведения академика В.М. Алек-

сеева. Громкие похвалы звучат в адрес А.А. Петрова и Л.Д. Позднеевой. Затем М.И. Сладковский порицает «некоторых» наших учёных за некритические оценки китайской революции, подробно анализирует причины этих просчётов и заявляет, что советское китаеведение должно занять ведущее место в мире. «Не меньше», — с ехидством замечает Керби [68, с. 7–9, 12; 92, р. 5]. Когда М.И. Сладковский пишет, что «антисоциалистическая, буржуазная синология... нередко рядится в архилевую тогу», Керби с грустью констатирует, что господин директор путает «римских патрициев и санкюлотов» [68, с. 12; 92, р. 5]. Основная мысль М.И. Сладковского — необходима дальнейшая политизация китаеведения. (В следующем, 1972 году Михаил Иосифович станет членом-корреспондентом АН СССР).

Непосредственно изучению китайской философии в СССР был посвящён доклад Николая Герасимовича Сенина, который, характеризуя методологический уровень советских работ, видит величайшую заслугу наших китаеведов в том, что история китайской философии «стала рассматриваться как история возникновения и развития двух основных линий — материализма и идеализма, как история их взаимной борьбы» [67, с. 157].

Как мы видим, **Н.Г. Сенин в 1971 году воспроизводит по отношению к истории китайской философии установки А.А. Жданова 1947 года.**

Далее, как отмечает Н.Г. Сенин, советские китаеведы в своих исследованиях стали применять «один из важнейших методологических принципов — принцип партийности» [67, с. 157, 158]. Это суждение тоже соответствует установкам 1947 года.

По поводу партийности Керби замечает, что «русское слово „партийность“ (partiinost) имеет более широкий смысл, чем *partisanship*, это, так сказать *party-ness*. Она требует от исследователя не только определения классовой позиции каждого мыслителя, но анализа и оценки каждой философской доктрины с точки зрения определённого, исторически прогрессивного класса соответствующей эпохи» [92, р. 97].

Н.Г. Сенин указывает, что при подборе первоисточников китайской философии для перевода на русский язык акцент был сделан на тех материалах, в которых нашли отражение материалистические и диалектические идеи (*Дао-дэ-цзин* и *Чжуан-цзы*), а также борьба двух линий в философии (Антология мировой философии). Подробно останавливаясь на исследованиях материалистической мысли Китая, Н.Г. Сенин среди прочих вновь горячо хвалит А.А. Петрова, Ян Хиншуна и Л.Д. Позднееву. Линия этих исследователей приобретает статус официально одобряемой. Линия Л.С. Васильева (кото-

рая восходит к работам академика В.М. Алексева), наоборот, получает статус официально отвергнутой [67, с. 158, 159].

Н.Г. Сенин делает упор на то, что китайский материализм находится в оппозиции к конфуцианской государственности. Кэрби пишет, что советские исследователи считают Мао Цзэдуна «продолжателем конфуцианских традиций». К тому же Мао Цзэдун находится в конфликте с истинным (марксистско-ленинским) материализмом» [92, р. 97]. Сейчас это выглядит странно, если вспомнить, например, маоистскую кампанию «против Конфуция и Линь Бяо». Мао Цзэдун, скорее, можно было бы отнести к продолжателям легионистских традиций.

В адрес Ян Хиншуна и Л.Д. Позднеевой звучат похвалы и в выступлении Леонарда Сергеевича Переломова [57, с. 98], который до 1971 года возглавлял партийную организацию отдела Китая ИВАН, а затем перешёл работать в ИДВ. Л.Д. Позднеева хвалит работы Ян Хиншуна [61, с. 162].

Эти взаимные панегирики, однако, перебиваются резким выступлением одного из учеников академика В.М. Алексева — профессора Льва Залмановича Эйдлина. Приводя слова своего учителя: «до сих пор мы не имеем ни одного перевода китайских классиков, который можно было бы **читать**», Л.З. Эйдлин с горечью замечает: «К счастью, мне не отвечать на вопрос о том, что изменилось за последние годы в переводе конфуцианских и даосских классиков» [83, с. 275]. В этой фразе содержится резкий выпад против Ян Хиншуна и Л.Д. Позднеевой, поскольку даосские классики — это именно *Дао-дэ-цзин* и *Чжуан-цзы*. Выступление Л.З. Эйдлина также содержит прямую и резкую критику Л.Д. Позднеевой по поводу концепции «Китайского Ренессанса».

Эта тупиковая идея была выдвинута Н.И. Конрадом: старая европейская схема «Древность — Средние Века — Новое время» экстраполировалась на всемирную историю. Соответственно, итальянскому Возрождению нужно было найти соответствие в Китае. Ряд исследователей подхватил эту идею, в том числе Л.Д. Позднеева. Она была автором четырёх глав первой части учебника «Литература Востока в средние века» 1970 года.

«В учебнике конфуцианству предназначена роль церкви, которая на западе мешала Возрождению. Конфуцианству же безоговорочно как эталон всех добродетелей противопоставляется даосизм в любом его виде и в любое время без всякого внимания к переплетению конфуцианства, даосизма и буддизма в жизни и представлениях китайца», — отмечает Л.З. Эйдлин. «Нет, мы не собираемся защищать конфуцианцев или даже смягчать их вину или снижать ответственность тех, кто стоял у власти, от чьего деспотического правления

задышался Китай. Но мы решительно, решительно против того, чтобы в противовес конфуцианству обелялся и возводился в ангельский чин даосизм. Мы решительно против того, чтобы борьба с деспотизмом, борьба за человеческое достоинство или просто за человеческое существование, хочет того автор (Л.Д. Позднеева. — *А.М.*) или нет, подменялось борьбой даосизма с так называемой конфуцианской церковью, даже если это делается во имя провозглашения эпохи Возрождения в Китае, возникшей в результате штурма диктатуры церкви». Особые нарекания Л.З. Эйдлина в адрес Л.Д. Позднеевой вызывает то обстоятельство, что она приписывает идею китайского Возрождения учителю Льва Залмановича Эйдлина — академику В.М. Алексею [83, с. 284, 285, 275]. На ВНКК даосизм в очередной раз становится ареной борьбы — на сей раз между сторонниками и противниками «Китайского Ренессанса».

Через три месяца после ВНКК был сдан в набор первый том «Древнекитайской философии» из серии «Философское наследие». Составителем и первого, и второго тома был Ян Хиншун. Роль этой книги оказалась поистине роковой. Поскольку издание считается академическим, переводы оттуда воспроизводятся до сих пор.

Вступительная статья, написанная к «Древнекитайской философии» В.Г. Буровым и М.Л. Титаренко, почти полностью посвящена поискам материализма и идеализма в китайской философии: «Взгляды даосистов... (так в тексте. — *А.М.*) явились серьёзным прогрессом в становлении материалистического взгляда на природу...» [11, с. 30]. Аргументация положений, содержащихся в очерке, носит иллюстративный характер, например, рассуждение о материализме даосов подкрепляется фрагментом *Дао-дэ-цзина* в переводе Ян Хиншуна. Какие-либо упоминания о других точках зрения на этот предмет отсутствуют, не говоря уже о разборе аргументов противников материалистического истолкования *Дао-дэ-цзина*. У читателя-неспециалиста должно сложиться мнение, что материализм *Дао-дэ-цзина* — неоспоримый факт. В очерке В.Г. Бурува и М.Л. Титаренко ни разу не упоминаются ни западные, ни маоистские интерпретации даосизма. Было это вызвано спешкой или соображениями конспирации, остаётся неизвестным. Вообще, борьба с маоизмом в двухтомнике не упоминается. Возможно, это было вызвано соображениями «объективности».

Дао-дэ-цзин в двухтомнике, естественно, представлен переводом Ян Хиншуна. В предисловии к переводу Ян Хиншун характеризует Лао-цзы как материалиста (ещё в 1950 году Лао-цзы считался «непоследовательным материалистом») [85, с. 106; 21, с. 114].

В том же томе изданы главы из *Чжуан-цзы* в переводе Станислава Роберта Кучеры. Чжуан-цзы объявляется материалистом, потому что материалистически использует термин *тянь* [21, с. 342, прим. 59].

За этими однообразными точками зрения скрываются две проблемы:

1) Является ли метод, побуждающий «вскрыть классовые корни», «очистить от мистической шелухи», «сорвать все и всяческие маски» единственно возможным? Пишущий эти строки отчётливо сознаёт, что сам использует этот метод, только по отношению к отечественной даологии. Ведь без масок, которые необходимо срывать, деятельность «срывателя» не имеет смысла. Существует ли другой, более конструктивный метод?

2) Является ли этот метод принадлежностью исключительно отечественной науки? Как нам представляется, это общая проблема тех, кто по роду своей деятельности занимается сравнением различных культур, будь то в России или на Западе.

С некоторым огрублением можно было бы сказать, что отечественному методу «срывания всех и всяческих масок» на Западе соответствует деконструкция (по отношению к которой сами деконструктивисты избегают применять термин «метод»). Вот, например, что пишет американский исследователь Чарльз Бернхаймер (Charles Bernheimer, Ph. D. in comparative literature): «The appeal of deconstruction can partially be understood, I think, in relation to prevailing post-Vietnam mood of cynicism and distrust. Deconstruction as a technique of demystification requires systematic suspicion. One of the most frequently used phrase in its lexicon is the claim that such and such „is not innocent“, a point of view whose appeal in the Nixon years is not hard to understand» [91, p. 4].

Ещё один характерный фрагмент, принадлежащий Хиллису Миллеру (Hillis Miller, Ph. D. in comparative literature): «It is as if a great sigh of relief were rising from all across the land. The era of „deconstruction“ is over. It has had its day, and we can return with a clear conscience to the warmer, more human work of writing about power, history, ideology, the „institution“ of the study of literature, the class struggle, the oppression of women, and the real lives of men and women in society as they exist in themselves and as they are „reflected“ in literature» [91, p. 5, 6].

Приведённые выше рассуждения советских китаеведов представляют собой грубую форму **европоцентризма**, которую можно было бы назвать «материализмоцентризмом». Возможно, нам удалось показать, что эта форма европоцентризма порождена социальными, точнее, политическими факторами. После ослабления политического

давления на китаеведов «материализмоцентризм» можно будет считать изжитым. Но произойдёт ли преодоление европоцентризма вообще? Нет.

В 1974 году против деления философских школ древнего Китая на материалистические и идеалистические выступил Артемий Михайлович Карапетьянц: «...в доханьскую эпоху в Китае существовало шесть основных философских школ: конфуцианская, моистская, легистская, даосская, школа инь-ян (натурфилософы) и школа имён (софисты)... Естественно было бы разделить их на материалистические и идеалистические. Однако сделать это затруднительно в силу того, у всех этих школ невозможно выделить понятия „дух“ и „материя“, точнее, во всех школах отсутствует противопоставление этих понятий. В зависимости от того, как мы будем понимать высшую философскую категорию большинства школ — „небо“ — как „дух“ или как „материю“, мы получим идеалистическую или материалистическую философию соответственно. Очевидно, такое разделение достаточно субъективно» [27, с. 359]. Артемий Михайлович предлагает другие критерии для разделения философских школ древнего Китая:

- направленность философии (антропологическая или онтологическая);
- терминология (в смысле трактовки термина в философской школе, а не его наличия);
- средства, используемые философской школой (логические доказательства или художественные образы).

Но для нас особенно важным является факт выступления против «магистральной линии» ВНКК–71. Статья А.М. Карапетьянца не случайно вышла в филологическом сборнике, а не в философском. Бдительные редакторы-философы вряд ли пропустили бы столь идеологически невыдержанную работу. Насколько нам известно, **А.М. Карапетьянц был первым, кто отвергал сам подход к истории китайской философии как истории «борьбы материализма с идеализмом»**. В дальнейшем точка зрения А.М. Карапетьянца будет развита А.И. Кобзевым и другими исследователями, но займёт доминирующую позицию только к середине 90-х годов.

А.М. Карапетьянц также выступил против распространённого взгляда на древнекитайские тексты как путанные и противоречивые наборы афоризмов, которые допускают любую интерпретацию. Со всем наоборот, «основные положения в древнекитайских источниках выражены с точностью и лаконизмом математической формулы» [27, с. 360].

В 1974 году А.М. Карапетьянц со своим мнением был в единственном числе. Но с конца 1970-х годов и по сей день существует несколько точек зрения.

Первая: Лао-цзы и Чжуан-цзы — материалисты (Ян Хиншун, Ю.Б. Козловский, В.Ф. Феоктистов, Н.И. Конрад, В.С. Куликов и др.). Так Ю.Б. Козловский в основном воспроизводит аргументы Ян Хиншуна и Л.Д. Позднеевой. Новой в его работе является мысль о том, что нельзя отдать даосов буржуазным учёным, потому что они склонны либо толковать их превратно (идеалистически), либо вообще отказываться от поисков материализма и идеализма. Нельзя отдать даосов и маоистам, ибо они хотя и признают, что даосы — материалисты, но готовы поставить материализм Лао-цзы выше материализма К. Маркса [34, с. 81–88].

Виталий Федорович Феоктистов разделяет взгляды «признанных советских учёных» на учение Лао-цзы как наивно-материалистическое с элементами стихийной диалектики. Чжуан-цзы, по его мнению, истолковывал отдельные положения даосизма в идеалистическом духе [76, с. 34, 35; 77, с. 130, 131].

За материализм даосов выступал и Н.И. Конрад, о чём свидетельствуют работы, опубликованные после его смерти [37, с. 427 и др.]. Работы трёх этих авторов вполне соответствовали установкам ВНКК–71. И конечно, в духе ВНКК был составлен разоблачительный сборник, в котором приводятся наиболее скандальные фрагменты из сочинений Мао Цзэдуна. В.С. Куликов, составлял комментарии к этому сборнику. Он характеризует Лао-цзы как основателя «этико-философского течения, выражавшего наивно-материалистические и диалектические идеи» [52, с. 83].

Вторая: Лао-цзы и Чжуан-цзы — не материалисты (эта точка зрения Л.С. Васильева, И.С. Лисевича и др., кто прямо не называл Лао-цзы и Чжуан-цзы идеалистами, но материализм раннего даосизма отрицал).

Так Игорь Самойлович Лисевич (1932–2000) приводит известное высказывание академика В.М. Алексеева: «Дао есть сущность, есть нечто статически абсолютное, есть центр круга, высшая точка, вне познаний и измерений, нечто единственно правое и истинное. Оно есть Великое Дао, невыразимо живущее и не делающее себя утварью людей, объектом пользования и уделом формы. Оно — самопроизвольная самоестественность. Оно для мира, для людей, вещей, человека, поэта и его наития есть Истинный Владыка, Изначальный порядок, Созидатель Превращений, Духовный Преобразователь, Небесный Станок, лепящий формы; чудесный, непознаваемый, полный неуловимых чар Механизм; Высшая Гармония; Магнит, притягивающий к себе не противящуюся ему человеческую душу; древнее начало, исповеданное патриархами Хуан Ди и Тан Яо; Нечто, приравнявшее себя к праху мира; и, наконец, Чёрное Небытие... Та-

ково Дао, как высшая субстанция, инертный центр всех идей и всех вещей, хозяин и направитель поэтического наития» [6, с. 17–18]. Далее, И.С. Лисевич замечает, ссылаясь на Л.Д. Позднееву: «Быть может, употребление В.М. Алексеевым слова „субстанция“ применительно к *дао* навело впоследствии некоторых синологов на мысль попытаться отождествить основополагающую категорию китайской философии с категорией „материя“. Избежать этой ошибки не смог помешать тезис о непознаваемости *дао*, недоступного ни разуму, ни нашим органам чувств» [47, с. 10].

Аргумент И.С. Лисевича действителен только против ленинского понятия «материя», поскольку последняя есть «философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [46, с. 131]. Аристотелевская же «материя» лишена каких бы то ни было качеств и в силу этого недоступна ни чувственности, ни разуму (Метафизика, IX, 7).

Ещё один аргумент И.С. Лисевича: «Столь же мало согласуется с определением материи и представление древних китайцев об интуиции как единственном способе приобщения к *дао*» [47, с. 10]. Это как будто сильный довод. Однако интуиция, будучи способностью «постижения истины путём прямого её усмотрения без обоснования с помощью доказательства» [78, с. 221], ещё не указывает на идеальность истины. Ибо одно — созерцание идей у Платона, когда интуиция есть приобщение к идеальной Истине, и совсем другое, например, усмотрение истины у стоиков, которые считали истину материальной [64, с. 192]. Поэтому аргумент И.С. Лисевича о том, что невозможно приобщиться к *дао* посредством интуиции, если *дао* материально, уже основан на убеждении в идеальности *дао*. А это как раз требуется доказать. Способ приблизиться к *дао*, пишет И.С. Лисевич, — это «мистический транс». В этой связи он критикует перевод *Чжуан-цзы*, принадлежащий перу Л.Д. Позднеевой, поскольку те места в *Чжуан-цзы*, где описывается этот транс, «по русскому переводу трудно понять» [47, с. 12].

И.С. Лисевич не использует общепринятых философских категорий: «даже вынужденное вторжение филолога в область сложных философских понятий весьма рискованно» [47, с. 12]. То обстоятельство, что И.С. Лисевич:

- 1) из разнообразных вариантов перевода *дэ* выбирает «энергию», «запрограммированность»,
- 2) считает, что наивысшим выражением *дэ* «является жизнь»,

3) отмечает, что *дэ* «недвусмысленно указывает на некую потенцию и её осуществление»,

позволяет нам решиться на следующую интерпретацию его взглядов.

<i>Дао</i>	<i>Дэ</i>
Potencia	Actus
δύναμις	ἐνέργεια
Возможность	Действительность
Материя	Форма
Тело, потенциально обладающее жизнью	Тело, энтелехиально обладающее жизнью

Можно было бы заключить, что И.С. Лисевич, отказываясь от отождествления *дао* с материей в ленинском смысле, приходит к интерпретации *дао* как материи Аристотеля. Показательно, что признанной точке зрения китаеведов-философов (Лао-цзы и Чжуан-цзы — материалисты) вновь противостоит точка зрения китаеведа-филолога И.С. Лисевича (ранее в похожей ситуации находился академик В.М. Алексеев, а затем — А.М. Карапетьянц).

Третья: к истории классической китайской философии вообще не применимы понятия «материализм» и «идеализм» (А.М. Карапетьянц, А.И. Кобзев и др.).

Эту точку зрения исчерпывающе обосновывает Артём Игоревич Кобзев (р. 1953). В 1978 году он пишет, что в изучении истории китайской философии «достигнуты некоторые, приводящие в тупик результаты, выражающиеся в избытии равнообоснованных, хотя и взаимоисключающих трактовок одних и тех же источников». Историку китайской философии «с одной стороны, уже недостаточно самых общих методологических принципов, а с другой — необходимо теоретическое осмысление реально применяемой методики». Именно разработанная методология истории китайской философии «позволит устранить искажения в интерпретациях содержания, которые возникают из-за нескоординированных методических подходов к форме при сопоставлении философских произведений, принадлежащих к разнотипным культурам» [33, с. 81–84]. Тем самым А.И. Кобзев выступает против установок ВНКК–71, в особенности против необходимости в принципиальной философской критике исходить из борьбы марксистско-ленинской философии с маоизмом.

С конца 70-х годов всё настойчивее заявляют о себе исследователи, для которых решение «основного вопроса философии» даосами не является значимой проблемой. Мы имеем в виду Т.П. Григорьеву, В.С. Спирина, Е.В. Завадскую, В.В. Малявина, Е.А. Торчинова, Г.Э. Горохову и др.

В 1976 вышла в свет фундаментальная монография «Построение древнекитайских текстов» выдающегося отечественного китаеведа Владимира Семёновича Спирина (1929–2002), который впервые в мировой синологии открыл и смоделировал собственно философские средства выражения китайской философии, существующие не в совокупности специальных терминов, а в виде семиотической надстройки над естественным языком. Ниже мы приводим некоторые наиболее простые иллюстрации открытий В.С. Спирина. Пока же следует отметить, что разработка В.С. Спириным формальных критериев истинности переводов канонических и каноносообразных древнекитайских текстов ставит под сомнение **все переводы** китайской классики, выполненные до 1976 года и, соответственно, **все интерпретации**, основанные на таких переводах: «...в принципе нельзя адекватно перевести текст, построенный не по линейному принципу, линейным текстом». В особенности это относится к *Дао-дэ-цзину*, который как раз и является каноническим текстом. Не может быть резкой границы между просто переводом источников и пониманием их идеологического содержания. Изучение структуры памятников является средством и одним из главных источников понимания идей древнего Китая. Структурный метод вскрывает в древнекитайских письменных памятниках формы упорядоченного текста, свойством которых является то, что сама форма здесь выражает категориальное деление явлений объективного мира и часто указывает форму и способ его осознания, вне зависимости от того, названы в самом тексте категории или нет. В.С. Спирин пишет, что рассматривая содержание отдельных понятий и категорий, а также их связь, исследователи, не привлекающие данных структурного анализа, ставят свою трактовку в зависимость от того или иного набора отрывков, привлекаемых для анализа. Поскольку эти наборы могут быть различными и ни в одном отрывке чёткого проявления структурного контекста нет, неизбежно различными становятся и интерпретации. В конечном итоге эти интерпретации отражают главным образом мировоззрение и конкретные представления самих исследователей. В.С. Спирин приходит к следующему пониманию категорий классической китайской философии. «Достижение (дэ) — это точка (или точки) на Графике (дао). График представляет собой абстрактную функцию, которая может быть интерпретирована на разных конкретных множествах. В соответствии с этим дао может быть интерпретировано разными способами через множество конкретных значений функции». Название *Дао-дэ-цзин* В.С. Спирин переводит как «Канон о Графике и Достижениях». *Дао* и *дэ* интерпретируются В.С. Спириным как математические термины, поскольку «в Китае

математика имела огромное методологическое значение в процессе формирования философии, так как благодаря ей был внесён принцип рационального обоснования». Поэтому, например, *дао* в интерпретации В.С. Спирина означает не «закономерность вообще, а лишь функциональную зависимость» [69, с. 5–17, 212, 214, 131, 218, 219].

Книга В.С. Спирина имела широкий резонанс. По-своему принципы структурного анализа были развиты в работах А.М. Карапетьянца и А.И. Кобзева. В том же русле написал статью Линнарт Эдурдович Мьяль (1938–2010). Речь у него идёт об особом способе хранения информации, точнее, о таком построении древнекитайского текста, который обеспечивал бы структурную (формальную) и содержательную истинность. Основой такой структуры является девятичленный квадрат [55, с. 115–126]:

為		為
事	無	
	無	味

Даже в случае утраты трёх иероглифов из девяти благодаря фразовому параллелизму можно восстановить изначальный текст (*Дао-дэ-цзин*, 63 чжан):

為	無	為
事	無	事
味	無	味

Сохранить параллелизм в переводе на русский язык достаточно сложно, поэтому Л.Э. Мьяль пользуется английским переводом (W. Chan, 1963):

為	無	為
Act	without	action.
事	無	事
Do	without	a do.
味	無	味
Taste	without	tasting.

Китайские философы не стремились к передаче новых идей при помощи новых слов и понятий, тем более что и новые идеи они обычно преподносили как старые. Поэтому результатом их философской деятельности, которая осуществлялась посредством стабильного понятийного аппарата и, соответственно, стабильной терминологии, было всё большее взаимоопределение понятий и взаимосвязывание выражающих их терминов. В немалой мере наращиванию скоорди-

нированности терминов способствовал характерный для китайской литературы фразовый параллелизм (*Дао-дэ-цзин*, 2 чжан):

有無相生	ю у сян шэн
難易相成	нань и сян чэн
長短相形	чан дуань сян син
高下相傾	гао ся сян цин
音聲相和	инь шэн сян хэ
前後相隨	цянью хоу сян суй

... наличие и отсутствие друг друга порождают
Трудное и лёгкое друг друга создают
Короткое и длинное друг друга оформляют
Высокое и низкое друг друга измеряют
Мелодия и ритм друг с другом гармонируют
Начало и конец друг за другом следуют
(Перевод Е.А. Торчинова [71, с. 140])

Вернёмся к судьбам отечественной даологии. В 1976 году умер Мао Цзэдун и борьба с маоизмом стала понемногу стихать. Даологию как науку обогатил новыми подходами приход нового поколения китаеведов: В.В. Малявина (р. 1950), А.И. Кобзева (р. 1953), Е.А. Торчинова (1956–2003) и др.

О взглядах А.И. Кобзева мы говорили выше.

Владимир Вячеславович Малявин выступил с идеей, что даосизм не был попыткой метафизического истолкования мира, соответственно, даосские термины суть неопределимые образы, метафоры, высшим смыслом которых является «поэтическая энигматичность». Даосы говорили о «Едином превращении» мира, которое скрывается всеми метафорами мира и заявляет о себе самим фактом своего отсутствия, которое недоступно рациональному пониманию, но с неизбежностью «внушает доверие». Неразличение высшей просветлённости духа и помрачённости обыденного сознания, внутренней уверенности в подлинности бытия и нескончаемого сомнения составляет вечно загадочный, таинственный без угаивания исход размышлений даосов [49, с. 40–54; 50 с. 39–59]. В 1978 году Г.Д. Сухарчук оценил эту концепцию как «недостаточно самостоятельную» [70, с. 4].

Евгений Алексеевич Торчинов с 1980 года разрабатывал историко-религиоведческий подход к даосизму [71, 72, 73, 74]. Этот подход оказался плодотворным для интерпретации категорий раннего даосизма и особенно для основополагающей категории — *дао*, поскольку выяснить первоначальный смысл этой категории у Лао-цзы можно, только учитывая даосскую традицию. Е.А. Торчинов опирается на трактаты *У чжэнь пянь* Чжан Бодуаня и *Баопу-цзы* Гэ Хуна.

Гэ Хун передаёт смысл *дао* терминами «Одно», «Истинное Одно» и «Сокровенное Одно». Е.А. Торчинов показывает, что речь идёт о трёх аспектах *дао*: «Истинное Одно» обозначает явленное, определённое *дао*, «Сокровенное Одно» — это «*дао* в себе», сущность *дао*, а «Одно» — это целостность, совокупность двух предшествующих аспектов. Это позволяет Е.А. Торчинову интерпретировать *дао* как «субстанцию-процесс», принцип существования мира, закон изменений, царствующий в мире.

Категории *ю* и *у* Е.А. Торчинов предлагает интерпретировать как «сущее» и «не-сущее» в смысле наличного бытия вещей или отсутствия наличного бытия соответственно. В связи с этим Е.А. Торчинов отвергает трактовку *дао* как некой трансцендентной сущности и говорит об имманентном характере *дао*.

Категорию *у-вэй* Е.А. Торчинов интерпретирует как следование *дао*, проникновение в его суть и приведение человеческой деятельности в гармонию с законами природы, проистекающими из *дао* — универсального закона.

Е.А. Торчинову удалось доказать, что уже в ранних даосских текстах содержится и философский дискурс, и элементы религиозной доктрины, и указания на методы психофизиотехники. Поэтому даосская традиция не имеет разрыва между ранним и поздним даосизмом.

О материалистическом толковании даосизма и о переводе *Дао-дэ-цзина*, принадлежащем перу Ян Хиншуна, Е.А. Торчинов отзывался неодобрительно [74, с. 39, 40, 42–44, 48].

Метод Е.А. Торчинова не имеет precedентов в отечественной даологии. Академик В.М. Алексеев предлагал для интерпретации *Дао-дэ-цзина* использовать конфуцианский комментарий У Чэна (1243–1313) как наиболее нейтральный [5, с. 426–428]. Ян Хиншун утверждал, что использует классический комментарий Ван Би (226–249) [85, с. 118].

Е.В. Завадская и Т.П. Григорьева (немного подражая А.У. Уоттсу) смотрели на ранних даосов как на предтечу *чань* [23, с. 153; 17, с. 153 сл.].

Никто, однако, не предпринимал попыток исследовать *Дао-дэ-цзин* и *Чжуан-цзы* изнутри самой даосской традиции.

В 1983 году публикуются материалы «круглого стола» по проблеме категорий традиционной китайской культуры. Эти материалы представляют для нас интерес в двух отношениях:

- 1) дальнейшее размывание подхода к китайской философии как арене борьбы материализма с идеализмом;
- 2) дискуссия о возможности рационального истолкования категорий китайской классической философии.

Во-первых, А.И. Кобзев в своём докладе показал, что в классической китайской философии «невозможно найти термин, который обозначал бы материю и ничто другое. Бытие, творение, идеальное, моральное, органическое — не могут считаться категориями китайской культуры» [31, с. 66].

Во-вторых, А.И. Кобзев обратил внимание на то, что в отечественной синологии столкнулись разные способы интерпретировать китайскую классическую философию.

Выделилась группа «структуралистов» (А.М. Карапетьянц, В.С. Спириин и др.), которые считают, что классическая китайская философия есть философия рационалистическая. Она представляет собой систему, элементы которой связаны друг с другом по некоторому рациональному принципу. Структура китайской классической философии (в частности, структура текста) поддаётся рациональной интерпретации, значит, и элементы этой системы (категории) тоже должны быть интерпретированы рационально. Причём сначала следует интерпретировать систему, а затем — элементы [31, с. 65].

Другая группа — «герменевтики» (Т.П. Григорьева, Е.В. Завадская, В.В. Малявин и др.) — придерживается мнения, что категории классической китайской философии суть метафоры, которые невозможно истолковать в терминах европейской философии и вообще невозможно истолковать рационально, а можно лишь «угадывать» (там же).

Взгляды первой группы восходят к структурализму К. Леви-Стросса, как это отмечает их оппонент — В.В. Малявин.

Взгляды второй группы, по-видимому, следуют традиции Хайдеггера — Гадамера — Рикёра: «загадочные формы глубокомысленных и мудрых высказываний, выработанные в других культурах, особенно на Дальнем Востоке, состоят с тем, что именуется западной философией, в отношении, прояснить которое в конечном счёте невозможно, особенно потому, что научность, во имя которой мы задаёмся своими вопросами, сама есть западное изобретение» [14, с. 27]. А.И. Кобзев считает, что идеи В.В. Малявина лежат в русле концепции американского сиолога А.С. Куа [31, с. 64].

А.И. Кобзев предпринял попытку соединить эту пару подходов в «синтезирующем осознании **символического** характера традиционной китайской философии. Тем более, что сама эта философия считала именно символы (*сян*), а не слова и писания способными исчерпывающе выражать высшие идеи (*и*)». А.И. Кобзев предположил, что категории китайской **философии** суть также категории китайской **культуры** и их следует понимать как символы, заведомо предполагающие различные, в том числе и метафорические, и конкретно-

научные, и абстрактно-философские уровни интерпретации. В концептуальном аспекте символическая универсальность идеологических текстов объясняет явление универсального классификационизма (символ служит представителем потенциально бесконечного ряда различных сущностей, относящихся ко всем возможным слоям и сферам бытия), в прагматическом — отсутствие строгого, формального разграничения между крайне метафоризированными (поэтическими) и деме­тафоризированными (логическими) текстами. Их общей уникальной особенностью является структурно-номерологическая упорядоченность, параллельно распространяющаяся и на план содержания, и на план выражения [31, с. 65].

Таким образом, с 1983 года в отечественном Китаеведении существуют два направления: за возможность рациональной интерпретации категорий китайской философии («логицисты» — В.С. Спирин, А.М. Карапетьянц и др., и «символисты» — А.И. Кобзев и др.) и против такой возможности («метафористы» — Е.В. Завадская, Т.П. Григорьева, В.В. Малявин и др.). Термины «логицисты» и «метафористы» мы используем вслед за А.И. Кобзевым. В дальнейшем полемика между этими направлениями обостряется и составляет источник развития даологии по сей день.

Наши симпатии, конечно, на стороне рационалистов и «логицистов». Как нам кажется, возможностей структурализма в Китаеведении хватит ещё лет на сто. И хотя структурализм, конечно, порождение западной цивилизации, он имеет одно неоспоримое преимущество — доказательность выводов.

Библиографический список

1. *Авдиев В.И.* История Древнего Востока. 3-е изд., перераб. М.: Высш. школа, 1970. 608 с.
2. *Авдиев В.И.* История Древнего Востока. 2-е изд., М.: Госполитиздат, 1953. 758 с.
3. *Авдиев В.И.* История Древнего Востока. М.: Госполитиздат, 1948. 588 с.
4. *Александров Г.Ф.* История социологических учений. Древний Восток. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 599 с.
5. *Алексеев В.М.* Китайская литература. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1978. 596 с.
6. *Алексеев В.М.* Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту. Пер. и исследование. Пг.: Акад. Наук, 1916. IX, 481, 155 с.
7. Антология мировой философии: в 4-х т., Т. 1., Ч. 1. М.: Мысль, 1969. 576 с.
8. *Аристотель.* Соч. в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
9. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Вступ. ст., перевод и комментарии *Л.Д. Позднеевой.* М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1967. 404 с.

10. Баранников А.П. Очередные задачи советского востоковедения // Вестник Академии Наук. 1940. № 7. С. 1–8.
11. Буров В.Г., Титаренко М.Л. Философия Древнего Китая // Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х т. Т. 1. М., 1972. С. 5–77.
12. Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М.: Наука, 1966. 243 с.
13. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Гл. ред. вост. лит., 1970. 484 с.
14. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного / Пер. М.: Искусство, 1991. 336 с.
15. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. 425 с.
16. Го Мо-жо. Философы Древнего Китая. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1961. 738 с.
17. Григорьева Т.П. Даосская и буддийская модель мира (предварительные заметки) // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 159–178.
18. Дао дэ цзин / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. С. 114–138, 312.
19. Дао дэ цзин / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1994. С. 114–138, 312.
20. Дискуссия по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии» 16–25 июля 1947 г. Стенографический отчет // Вопр. философии. 1947. № 1. С. 5–501.
21. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. 363 с.
22. Думан Л.И., Ефимов Г.В., Мартынов А.А. Китай: исторический очерк // Большая советская энциклопедия. Т. 12. М., 1973. С. 207–219.
23. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1977. 188 с.
24. Иванов В.Г. История этики древнего мира. Л.: Изд-во ЛГУ, 1980. 244 с.
25. История философии / Под ред. Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского, М.Б. Митина и др. — Т. 1. Философия античного и феодального общества. М.: ОГИЗ. Госполитиздат, 1941. 472 с.
26. К проблеме категорий традиционной китайской культуры. Круглый стол // Народы Азии и Африки. 1983. № 3. С. 61–95.
27. Карапетьянц А.М. Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования. Сб. статей. М.: Наука, 1974. С. 358–369.
28. Кедров Б.М. Материализм // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 343–358.
29. Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994. 575 с.
30. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М.: Наука, 1983. 352 с.

31. *Кобзев А.И.* III Выступление на «Круглом столе» «К проблеме категорий традиционной китайской культуры» // Народы Азии и Африки. 1983. № 3. С. 61–68.
32. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1994. 431 с.
33. *Кобзев А.И.* О роли филологического анализа в историко-философском исследовании // Народы Азии и Африки. 1978. № 5. С. 81–93.
34. *Козловский Ю.Б.* Проблемы изучения философской мысли стран зарубежного Дальнего Востока // Народы Азии и Африки. 1976. № 4. С. 79–89.
35. *Конисси Д.П.* Философия Лаоси (окончание) // Вопросы философии и психологии. 1894. № 3 (23). С. 363–379.
36. *Конисси Д.П.* «Тао-тэ-кинг» Лаоси. Пер. с кит. // Вопросы философии и психологии. 1894. № 3 (23). С. 380–408.
37. *Конрад Н.И.* Избранные труды: Синология. М.: Гл. ред. вост. лит., 1977. 622 с.
38. Краткий русско-китайский и китайско-русский словарь. Пекин: Шанью иньшугуань, 1995. 478 с.
39. Краткий философский словарь / Под ред. *М. Розенталя* и *П. Юдина*. Б.м.: ОГИЗ, Госполитиздат, 1939. 317 с.
40. Лао-Си. Тао-те кинг или писание о нравственности. Под ред. *Л.Н. Толстого*. Пер. с кит. *Д. Конисси*. М.: Изд. «Мусaget», 1913. 72 с.
41. Лао-цзы / Пер. *И.С. Лисевича*. М.: ООО «АиФ-Принт», 2002. 316 с.
42. Лао-цзы. Дао дэ цзин / Пер. с кит. *М.Л. Титаренко* // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 181–190.
43. Лао-цзы. Трактат о Пути и Потенции. Пер. Б.Б. Виноградского // Антология даосской философии. М., 1994. С. 23–65.
44. *Ленин В.И.* Несколько тезисов // Полн. собр. соч. Т. 27. С. 48–51.
45. *Ленин В.И.* Философские тетради // Полн. собр. соч. Т. 29. 782 с.
46. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. 525 с.
47. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М.: Наука, 1979. 266 с.
48. *Лукьянов А.Е.* Лаоцзы (Философия раннего даосизма). М.: Изд-во Ун-та Дружбы народов, 1991. 163 с.
49. *Малявин В.В.* Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае // Государство и общество в Китае. М., 1978. С. 40–54.
50. *Малявин В.В.* Философия Чжуан-цзы: Забытое пробуждение, немое слово // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 39–59.
51. *Малявин В.В.* Чжуан-цзы. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1985. 309 с.
52. Маоизм без прикрас. Пер. с кит. Сборник. М.: Прогресс, 1980. 286 с.
53. Материалы XXIV съезда КПСС. М.: Политиздат, 1972. 306 с.
54. Мудрецы Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы. Пер. с кит. *Л.Д. Позднеевой*. СПб.: Изд. «Петербург — XXI век»; ТОО «Лань», 1994. 416 с.
55. *Мяль Л.* К пониманию «Дао-дэ-цзина» // Учёные записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 558. Труды по востоковедению. Тарту, 1981. С. 115–126.

56. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М.: «REFL-book», 1994. 416 с.
57. Переломов Л.С. Изучение проблем Древнего Китая // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 83–99.
58. Петров А.А. Очерк философии Китая // Китай. История, экономика, культура, героическая борьба за национальную независимость. М.–Л., 1940. С. 248–272.
59. Петров А.А. Философия Китая в русском буржуазном китаеведении. Критико-библиографический очерк // Библиография Востока. Вып. 7 (1934). М.–Л., 1935. С. 5–28.
60. Петров А.А. Ван Би (226–249). Из истории китайской философии. М.–Л.: Изд. АН СССР, 1936. 136 с.
61. Позднеева Л.Д. Некоторые замечания по поводу идеализации конфуцианства // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 161–174.
62. Позднеева Л.Д. Предисловие // Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. М., 1967. С. 5–39.
63. Проблемы советского китаеведения. Сборник докладов Всесоюзной научной конференции китаеведов, состоявшейся в ноябре 1971. М.: АН СССР, Ин-т Дальнего Востока, 1973. 346 с.
64. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. СПб.: ТОО «Петрополис», 1994. 336 с.
65. Рубин В.А. Дневники. Письма. Кн. 1, [Иерусалим]: Библиотека Алия, 1989. 286 с.
66. Рубин В.А. Идеология и культура Древнего Китая: четыре силуэта. М.: Гл. ред. вост. лит., 1970. 163 с.
67. Сенин Н.Г. Изучение китайской философии в СССР: итоги и задачи // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 152–161.
68. Сладковский М.И. Современное состояние и задачи советского китаеведения // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 6–21.
69. Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1976. 231 с.
70. Сухарчук Г.Д. Предисловие // Государство и общество в Китае. М., 1978. С. 3–9.
71. Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 311 с.
72. Торчинов Е.А. Некоторые аспекты учения Гэ Хуна о дао // 11-я НКГОК. Ч. 1. М., 1980. С. 101–105.
73. Торчинов Е.А. Проблема происхождения даосизма и периодизация его истории // Народы Азии и Африки. 1985. № 3. С. 153–159.
74. Торчинов Е.А. Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях М., 1983. С. 36–56.
75. Федосеев П.Н. Актуальные задачи советского китаеведения // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 3–6.
76. Феоктистов В.Ф. О материалистических тенденциях в философских взглядах Сюнь-цзы // Проблемы Дальнего Востока. 1976, № 2. С. 126–134.

77. *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественные взгляды Сюнь-цзы. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1976. 294 с.
78. Философский энциклопедический словарь / Редкол.: *С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичёв* и др. 2-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1989. 815 с.
79. Чжуан-цзы / Пер. с кит. *М.Л. Титаренко* // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 210–217.
80. Чжуан-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и прим. *С. Кучеры* // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. С. 248–294, 337–353.
81. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. *В.В. Малявина*. М.: Мысль, 1995. 439 с.
82. *Шифман А.И.* Лев Толстой и Восток. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. 480 с.
83. *Эйдлин Л.З.* Вопросы изучения литературы средневекового Китая // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 267–293.
84. *Ян Хин-шун.* Дао // Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 126.
85. *Ян Хин-шун.* Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 160 с.
86. *Ян Хин-шун.* Зарождение философии в Китае // Вопросы философии. 1955. № 1. С. 164–171.
87. *Ян Хин-шун.* Из истории китайской философии. М.: Знание, 1956. 39 с.
88. *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1984. 182 с.
89. *Ян Хин-шун.* О борьбе материализма с идеализмом в древнем Китае // Вопросы философии. 1953. № 2. С. 108–119.
90. *Ян Хин-шун.* Предисловие // *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии. М.: Изд. иностр. лит., 1957. С. 5–17.
91. Comparative literature in age of multiculturalism. Baltimore–London: The John Hopkins University press, 1995. 207 p.
92. *Kirby, E. Stuart.* Russian studies of China: Progress and problems of Soviet sinology. L.: Basing-stoke: The Macmillan Press, 1975. XIV, 209 p.
93. LAO TSEU. TAO TE KING. LE LIVRE DE LA VOIE ET DE LA VERTU. Traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien. P., 1842. 357 p.
94. LAO TZU. TAO TE CHING. Translated with an introduction by D.C. LAU. Harmondsworth: Penguin books, 1994. 131 p.
95. Laudse. DAUDEDSCHING. Aus dem Chinesischen Übersetzt und herausgegeben von Ernst Schwarz. Leizig: Verlag Philipp Reclam, 1985. 208 S.
96. *Чжоу Шэнчунь* 周生春. Байхуа Лаоцзы 白話老子 (Лао-цзы на современном языке). 6-е изд. Сиань: Саньцинъ чубаньшэ. 1994. 133 с.
97. *Чжан Юйлян* 張玉良. Байхуа Чжуанцзы 白話莊子 (Чжуан-цзы на современном языке). 6-е изд. Сиань: Саньцинъ чубаньшэ. 1994. 469 с.
98. *Чжу Эньтянь* 朱恩田. Лаоцзы каобянь 老子考辨 (Критическое исследование Лао-цзы). Шэньян: Ляонин жэньминь чубаньшэ, 1994. 319 с.
99. *Чжу Цяньчжи* 朱謙之. Лаоцзы цзяоши 老子校釋 (Замечания и пояснения к Лао-цзы). 3-е изд. Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1991. 340 с.

*A.L. Myshinskiy**

**Russian Studies of China:
the history of Soviet Studies of Taoism (1917–1985)**

ABSTRACT

The article analyzes the conditions and factors that had determined in 1917–1985 the special attention paid by the USSR's interpreters and scholars to *Tao Te Ching (Dao De Jing)* and *Chuang-tzu (Zhuangzi)*. The aim of the Soviet researchers was to find the struggle between materialism and idealism in the Chinese philosophy. Attitudes and appraisals given by the politicians, scholars, and interpreters are adduced; the literature on the Taoism published in Soviet Union during this period is also analyzed.

KEYWORDS

Taoism, Tao Te Ching (Dao De Jing), Chuang-tzu (Zhuangzi), interpretations, Russian sinology, historiography, the struggle between materialism and idealism

* Myshinskiy Alexei Leonidovich, candidate of philosophical Sciences, Department of Oriental Studies, Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia). E-mail: sanrenxing@yandex.ru