

РЕЦЕНЗИИ

ORCID: 0000-0002-5748-5155

*Н. А. Орлова**

ДУХ ДАОСИЗМА И ГУМАНИТАРНАЯ (ЖЭНЬ-ВЭНЬ 人文) ЭТИКА

Рецензия на: *Чэнь Гу-ин.* Гуманитарный дух даосизма / Пер. с кит. Ян Чуньлэй, А. И. Кобзев, Н. В. Руденко. М.; СПб.: Нестор-История, 2021. – 264 с.

Аннотация: в рецензии подробно рассматриваются философские идеи исследователя даосизма, философа и переводчика китайской даосской классики Чэнь Гу-ина, отмечаются особенности перевода и его вклад в диалог европейской и китайской культур.

Ключевые слова: Чэнь Гуин, Чэнь Гу-ин, даосизм, исследования даосизма, Лао-цзы, Чжуан-цзы, школа Хуан-Лао

* *Орлова Наталия Александровна*, канд. филос. наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва), ornatanev@gmail.com

© Орлова Н. А., 2022; © ФГБУН ИВ РАН, 2022

*Nataliya A. Orlova**

**SPIRIT OF THE DAOISM
AND HUMANITARIAN (REN-WEN 人文)
ETHICS**

Review on: Chen Gu-ying. The humanitarian spirit of Taoism / Tr. from Chinese by Yang Chunlei, A. I. Kobzev, N. V. Rudenko. M.; SPb.: Nestor-History, 2021. – 264 p.

Abstract: the review examines in detail the philosophical ideas of the Taoist researcher, philosopher and translator of Chinese Taoist classics Chen Gu-ying, notes the features of the translation and its contribution to the dialogue between European and Chinese cultures.

Keywords: Chen Guying, Chen Gu-ying, Taoism, Taoist studies, Lao Tzu, Chuang Tzu, Huang Lao school

В октябре 2021 года увидела свет переведённая с китайского языка монография «Гуманитарный дух даосизма» («Дао-цзя дэ жэнь-вэнь цзин-шэнь» 道家的人文精神), представляющая собой хорошо структурированное собрание одиннадцати тематических статей для научных журналов и конференций, написанных с 1995 по 2011 год выдающимся философом и историком философии, специалистом по классическому даосизму Чэнь Гу-инем 陈鼓应. Многочисленными трудами он снискал всемирную известность как исследователь и переводчик на современный китайский язык даосской классики: «“Лао-цзы” с комментариями, переводом [на современный язык] и критическим обзором» («Лао-цзы чжу-и цзи-пин-цзе» 老子注译及评介), «“Лао-цзы” с современными комментариями и переводом на современный [язык]» («Лао-цзы цзинь-чжу-цзинь-и» 老子今注今译), «“Чжуан-цзы” с современными комментариями и переводом на современный [язык]» («Чжуан-цзы цзинь-чжу-цзинь-и» 庄子今注今译), «“Четыре канона Хуан-ди /

* *Orlova Nataliya Alexandrovna*, Ph. D (Philosophy), Senior Research Associate, Institute of Oriental Studies RAS (Moscow), ornatanev@gmail.com

Четырехканоние Жёлтого владыки” с современными комментариями и переводом на современный [язык]» («Хуан-ди сы-цзин-цзинь-чжу цзинь-и» 黄帝四经今注今译), – и как историк философии и философ-компаративист: «Трагический философ Ницше» («Бэй-цзюй чжэ-сюэ-цзя Ницай» 悲剧哲学家尼采), «Новые суждения о Ницше» («Ницай синь-лунь» 尼采新论), «Новый портрет Иисуса» («Есу синь хуа-сян» 耶稣新画像), «Философия Чжуан-цзы» («Чжуан-цзы чжэ-сюэ» 庄子哲学), «Новые суждения о Лао-цзы и Чжуан-цзы» («Лао-Чжуан синь-лунь» 老庄新论), «Комментарии к “И[-цзину]” (“И-чжуань”) и даосская мысль» («И-чжуань юй дао-цзя сы-сян» 易传与道家思想) и др.

Чэнь Гу-ин родился на острове Гуланъюй 鼓浪屿 провинции Фуцзянь в 1935 г. Окончив философский факультет Национального университета Тайваня, читал там лекции в должности доцента, работал исследователем Калифорнийского университета в Беркли и профессором философского факультета Пекинского университета, в настоящее время является профессором философского факультета Национального университета Тайваня и философского факультета Пекинского университета, а также главным редактором издаваемого с 1992 г. в Гонконге научного альманаха «Исследования даосской культуры» («Дао-цзя вэньхуа яньцзю» 道家文化研究).

«Гуманитарный дух даосизма» был опубликован в престижном пекинском издательстве «Чжунхуа шуцзюй» 中华书局 в 2012 г. и там же несколько раз переиздавался (2015 г., допечатка 2016 г., 2021 г.). В 2018 г. в авторитетном лейденском издательстве Brill под названием «The Humanist Spirit of Daoism» вышел в свет его английский перевод.

В аннотации к русскому переводу отмечается, что «в 2015 г. “Гуманитарный дух даосизма” удостоился премии Всемирной синологической классики по разряду философии».

Как и вышедшие ранее, впервые в 1991 г. и потом неоднократно переиздававшиеся, «Новые суждения о Лао-цзы и Чжуан-цзы», эта монография посвящена раннему даосизму и состоит из двух разделов: «Забота об обществе в даосизме» (шесть глав) и «Гуманитарная мысль Лао-цзы и Чжуан-цзы» (пять глав). Лейтмотивом же всей книги может быть тезис автора из «Предисловия»:

«На мой взгляд, в сфере даосской мысли гуманитарное (*жэнь-вэнь* 人文) и природное (*цзы-жань* 自然) включают друг друга (*сян-ху юнь-хань* 相互蘊含)» (с. 5), который он старается проиллюстрировать, обращаясь к разному материалу. Указанная формулировка создаёт впечатление, что для автора это отношение подобно отношению *инь* 阴 – *ян* 阳 и не может быть описано в терминах европейской логики как тождество, родо-видовое подчинение или пересечение. Тем не менее, как будет видно далее, понятие «природного», или «естественного» (*цзы-жань*), выступает в качестве наиболее важного понятия, совпадая с понятием Пути-*дао* 道, а «гуманитарное» в него включается, но не как вид в род (таксономическое отношение), а как часть в целое (мереологическое отношение).

В первой главе «Забота об обществе в даосизме» первого раздела Чэнь Гу-ин отмечает, что хотя даосизм является много-составным направлением, его можно поделить на три главных учения – Лао-цзы, Чжуан-цзы и школы Хуан-Лао (*Хуан-Лао сюэ-пай* 黃老學派), преимущественно, по словам автора, включавшей учения даосов академии Цзи-ся (*Цзи-ся сюэ-гун* 稷下學宮). Все эти учения преимущественно разрабатывали два аспекта – самосовершенствование и управление государством, которые «рассматриваются как принципиально единый путь» (с. 8). Государство при этом понималось по аналогии с человеческим телом (например, в главе «Синь шу» 心術 «Искусство сердца» трактата «Гуань-цзы» 管子), государь уподобляется сердцу, которое «не воздействует» (в книге знаменитый бином *у вэй* 無為, известный как «недеяние», новаторски переведён А. И. Кобзевым словосочетанием «отсутствие воздействий»), т. е. не вмешивается в активную деятельность органов, например глаз и ушей (чиновников), но только гармонизирует её, оставаясь незамутнённым, чистым и пустым (с. 20). «В глазах обычного человека, – пишет Чэнь Гу-ин, – даосизм зачастую видится как школа, отрицающая мораль и культуру, в действительности же это большое заблуждение. Даосизм противился фальшивой, инструментализированной морали и культуре, искажающей природу человека, но вовсе не противостоял абсолютно всей морали и культуре» (с. 21). Совпадение истинной, внутренней природы человека с природой Неба и, следовательно, с Путём-*дао* 道 является для дао-

сов основанием как для этико-ритуальной благопристойности-*ли* 禮, так и для политико-правового закона-*фа* 法, оказываясь центральным «нервом» всего даосского направления и одновременно «срединным путём» между крайностями конфуцианства, увлечённого внешней этико-ритуальной благопристойностью, и легизма, опиравшегося на внешнее соблюдение законов (с. 22–24). Но сердце-государь и тело-государство не всегда находятся в гармонии, их часто охватывает смута, тогда участь людей может быть печальна, особенно интеллигенции, пытающейся донести правдивые речи до властителей. Поэтому Чжуан-цзы, живший в смутные времена, был озабочен судьбой отдельного человека и его выживания в экстремальных социальных условиях (с. 25–29).

Во второй главе «Взгляд на гармонию в даосизме», автор, перефразируя слова Б. Рассела, что есть три вида конфликта: человека с природой, человека с человеком и человека с самим собой, – пишет на манер Чжуан-цзы о трёх видах гармонии-*хэ* 和: «гармонии Неба» (природы) (*тянь хэ* 天和), «гармонии человека» (*жэнь хэ* 人和) и «гармонии сердца» (*синь хэ* 心和). Перевод гармонии *жэнь хэ* выражением «гармония человека» может вызывать разночтения, но позволяет сохранить единообразие при переводе видов гармонии и максимальную близость к оригиналу.

Автор отмечает, что конфуцианство, моизм и легизм делали акцент на втором виде гармонии, даосизм же обращает внимание на первый вид гармонии, на «космическую гармонию и порядок» (с. 31), подтверждая это положение следующими цитатами: «Тьма вещей несёт в себе силу *инь* и обнимает силу *ян*» («Лао-цзы», или «Дао-дэ цзин», гл. 42), «Двое, связываясь и проникая друг в друга, образуют гармонию, и вещи рождаются» («Чжуан-цзы», гл. «Тянь Цзы-фан»). Однако даосизм учитывает и третий вид гармонии. Более того, он полагает, что «с точки зрения совершенствования духовного состояния из трёх гармоний наиболее важной является “гармония сердца”» (с. 46), и поэтому даосизм охватывает все три вида гармонии шире, чем другие учения (с. 30–39).

В даосизме природа – «материнская сущность», порождающая всю тьму вещей, в том числе и человека (с. 39). Цитируя главу «Тяньдао» «Чжуан-цзы»: «Гармония с людьми зовётся челове-

ческой музыкой, гармония с Небом зовётся небесной музыкой» (с. 40), – автор пишет, что «распространение великих изменений во Вселенной подобно величественной симфонии, она и представляет собой небесную музыку» (с. 44), «музыка же Пути-дао – это беззвучная музыка (“слушание беззвучия”)» (с. 41), в которой единственно слышна гармония-хэ 和 («Чжуан-цзы», гл. «Тяньди»). Цитируя Гераклита (544–483 гг. до н. э.) и Ф. Ницше (1844–1900 гг.), Чэнь Гу-ин сближает их с Чжуан-цзы, подчёркивая важность понятий гармонии и жизни для их философий.

В третьей главе «Взгляд на благопристойность в доциньском даосизме», посвящённой подробному анализу взглядов даосов и конфуцианцев на круг идей, связанных с категорией *ли*, переведённой в книге как «благопристойность», автор подчёркивает, что простое противопоставление их позиций сильно упрощает картину и если о Лао-цзы и Конфуции ещё можно так сказать, то уже о Чжуан-цзы и тем более о синкретической школе Хуан-Лао утверждать этого столь однозначно нельзя (с. 50). Сохраняя хронологический подход, Чэнь Гу-ин подробно рассматривает уже выделенные ранее три учения Лао-цзы, Чжуан-цзы и школы Хуан-Лао академии Цзи-ся.

Анализируя связь пяти категорий – Пути-дао, благодати-дэ 德, гуманности-жэнь 仁, долга/справедливости-и 義 и благопристойности-ли – у Лао-цзы, автор указывает на их иерархичность и соподчинённость «истоку» – Пути-дао: «между пятью категориями существуют отношения взаимной обусловленности и взаимной опоры» (с. 58), в примеч. 34 поясняя, что из религиозной категории, имеющей отношение к жертвоприношениям божествам, благопристойность у Лао-цзы «превратилась в концепцию, в центре которой стал человек» (с. 60), т. е. «полностью претерпела гуманитарное превращение» (с. 61), начав пониматься как внутренние качества «преданности и надёжности» (с. 60). Более того, Чэнь Гу-ин показывает, как найденные в местности Годянь 郭店 бамбуковые планки с текстом «Лао-цзы» (кон. IV – нач. III в. до н. э.), который на сто лет старше его мавандуйских манускриптов на шёлке (II в. до н. э.), помогли растолковать места о гуманности и долге/справедливости, долгое время приводившие исследовате-

лей в смущение и понимавшиеся неправильно (с. 53–56). Этому вопросу автор посвятил статью 1997 г. «Взгляд на идеи превознесения гуманизма и охранения срединности в “Лао-цзы” в свете годяньской версии на планках» («Цун Годянь цзянь-бэнь кань “Лао-цзы” шан-жэнь цзи шоу-чжун сысян» 从郭店简本看<老子>尚仁及守中思想) (примеч. 22, с. 53). Эта линия в понимании благопристойности как выражения подлинных внутренних состояний была продолжена и Чжуан-цзы, поэтому странное, с точки зрения конфуцианцев, поведение даосов является не нарушением благопристойности, а наоборот, её выражением.

Чэнь Гу-ин подчёркивает тесную связь космологических и этических представлений Чжуан-цзы, для которого «“превращение” (*хуа*) – основное понятие в космологии» (с. 64). Превращения-*хуа* 化 первичной материи-энергии, или пневмы-*ци* 氣, делают все вещи мира единотелесными, а смерть понимается как возвращение в творческое лоно *ци*, возвращение к своей подлинной природе из обособленности телесной формы (с. 64), что делает траурные ритуалы с демонстрацией скорби нелепыми и неуместными. «Поэтому святомудрый человек законом и образцом считает Небо, почитает подлинность и не скован обычаем» (с. 68; «Чжуан-цзы», гл. «Юй-фу»), где словом «подлинность» переведён иероглиф *чжэнь* 真: «скованность обычаем» и «почитание подлинного» суть поистине два кардинально отличных подхода даосов и конфуцианцев к благопристойности», что, по мнению автора, приводило к «фальшивости» благопристойности, уже характерной для эпохи Сражающихся царств (*Чжань-го* 戰國, V в. до н. э. – 221 г. до н. э.) и ставшей особенно явной в эпохи Вэй 魏 (220–265 гг.) и Цзинь 晉 (265–420 гг.) (с. 70).

Подходы последователей Чжуан-цзы к благопристойности Чэнь Гу-ин делит на три вида, из которых третий всего ближе идейному течению школы Хуан-Лао: 1) благопристойность – это «подлинные чувства и настоящие ощущения индивидуума», 2) благопристойность – это «успокоение в собственных деяниях и избавительное забвение забот», 3) благопристойность претворяется «в жизнь в реальной человеческой практике» и предполагает «эволюцию социальных функций моральных норм» (с. 74–75). В споре

о том, должна ли Поднебесная упорядочиваться с помощью ранговой (т. е. зависящей от социального положения) благопристойности-ли (конфуцианцы) или всеобщего закона-фа (легисты), даосы шли срединным путём, возводя благопристойность и закон в качестве подформенных (*син-эр-ся* 形而下, т. е. физических) сущностей к единому источнику – надформенному (*син-эр-шан* 形而上, т. е. метафизическому) Пути-дао, поэтому высказывания о значимости закона можно найти и у даоса из академии Цзи-ся Пэн Мэна 彭蒙 (ок. 370–310 гг. до н. э.), например «упорядочивание святомудрыми законами», и в шёлковом манускрипте «Цзин фа» 經法 («Канонизация закона») из «Хуан-ди сы-цзина» 黃帝四經 («Четырёх канонов Хуан-ди» / «Четырёхканония Жёлтого владыки»), где говорится, что «Путь-дао рождает закон» (с. 79–81), «другое течение даосов – течение Ле-цзы – также выдвинуло тезис “Благопристойность и закон друг друга поддерживают”» (с. 82).

Подытоживая, Чэнь Гу-ин пишет: «...даосы, вне всякого сомнения, были весьма критически настроены по отношению к культуре уклада благопристойности, однако в действительности они критиковали феномен экстерииоризации и отчуждения благопристойности, повсеместно наблюдавшийся в тогдашнем обществе, и не протестовали против подлинного содержания благопристойности» (с. 87), что является оригинальным подходом автора в исследовании даосизма, поскольку другие специалисты обычно указывают на неприятие даосами благопристойности, не разбираясь в нюансах такого отношения (с. 86). Онтологизация благопристойности-ли могла подпитываться и этимологией иероглифа, как указывает А. И. Кобзев: «Начертание иероглифа *ли* 禮 роднит его с онтологическим понятием *ти* 體 (тело, строй, сущность, субстанция) – графическую основу обоих иероглифов составляет изображение ритуального сосуда. Их этимологическое родство, видимо, во многом предопределило онтологизацию понятия *ли*, которое стало мыслиться как выражение важнейшего фактора не только культуросоцидания, но и космоупорядочения» [Кобзев 2006а, с. 297].

В небольшой главе «Гармоничный диалог в конфликтующем мире: взгляд на гармонию у Лао-цзы как назидание миру» (с. 89–97), посвящённой идеям Лао-цзы в современном мире, Чэнь

Гу-ин говорит о том, что «конфликт и диалог, как и прежде, остаются темами первостепенной важности» (с. 89), а из трёх вышеописанных видов конфликта человека (с природой, друг с другом и с самим собой) первый, из-за крайне опасной «западной» установки на покорение природы (Неба), уже привёл к глобальному потеплению и изменению климата; второй вылился в две мировые войны прошлого века и поддерживает страх ядерной войны и террористических атак, превращая Средний Восток в «место, со всех сторон охваченное пламенем» (с. 92).

Критикуя монотеистические христианскую и мусульманскую цивилизации за постоянное применение силы, Чэнь Гу-ин противопоставляет им китайский подход, проповедующий гармонию и веротерпимость (с. 92). Особенно полезными он считает мысли Лао-цзы об управлении большими и малыми государствами, например такую, выраженную с большой метафорической яркостью: «Править (*чжи* 治) большим государством (*да го* 大國) – словно жарить (*нэн* 烹) мелкую рыбёшку (*сяо сянь* 小鮮)» («Лао-цзы», гл. 60) (с. 93), т. е. не «переворачивать» часто, не тревожить, дать людям жить своей жизнью. Эта максима, по мнению автора, была нарушена в годы «культурной революции», что имело печальные последствия. Другая мысль Лао-цзы уподобляет государства рекам и морям, которые «способны быть царями сотен долин» («Лао-цзы», гл. 66), как вода, они «умеют нисходить», царствуя исподволь (с. 94), а «победу в войне совмещают с траурным ритуалом» («Лао-цзы», гл. 31). Вспоминая пережитую в детстве антияпонскую войну и увиденный потом документальный фильм о Нанкинской резне (1937 г.), Чэнь Гу-ин повторяет за Лао-цзы: «Победа не прекрасна, а для кого прекрасна – тот радуется убийству людей» («Лао-цзы», гл. 31) (с. 95). Говоря о том, что «власть легко делает людей высокомерными, а высокомерный человек, в свою очередь, легко теряет эмпатию ко всему человечеству и идёт на всевозможные конфликты», он подчёркивает, что учение Лао-цзы об «отсутствии воздействий» (*у вэй*) «выдвинуто как раз против деспотизма и злоупотребления властью» (с. 96). Поэтому ради «многоцветного мира» (с. 96) трём видам конфликта нужно противопоставить три упомянутые выше вида гармонии Чжуан-цзы.

В главе «Напутствие от философской мудрости Лао-цзы в связи с современным кризисом культуры», представляющей конспект речи на «Пекинском форуме» 2009 года, Чэнь Гу-ин, обращаясь к первой строке «Лао-цзы»: *Дао кэ дао фэй чан дао* 道可道, 非常道, которую интерпретирует как «Путь-*дао*, допускающий Путь-*дао* изложения, не есть постоянный Путь-*дао*». Он рассматривает три смысла иероглифа *дао* в этой фразе во времена Лао-цзы и в современном мире, называя Путь-*дао* «символом китайской культуры» (с. 98) и снова возвращаясь к теме гармоничного общества, что звучит более чем актуально в период развернувшегося тогда мирового экономического кризиса, с одной стороны, и подготовки Китая к международному мероприятию «Экспо-2010» в Шанхае – с другой. Сравнивая Шанхай и Тайбэй, Чэнь Гу-ин подчёркивает культурные преимущества последнего – упорядоченное движение транспорта, самоорганизацию пассажиров (с. 100). На бытовых примерах он показывает приложимость идей Лао-цзы к современному миру, столь же охваченному «вещизмом» (с. 100) и столь же не склонному к бережному обращению с энергией, как и во времена родоначальника даосизма, и, как и в предыдущей главе, пеняет Америке на то, что, не понимая мудрости Лао-цзы, согласно которой «большому подобает быть внизу», она постоянно вмешивается в дела других стран, настраивая людей против себя (с. 101). Поэтому, подчёркивает Чэнь Гу-ин, следует «допускающий изложение» Путь-*дао* осуществлять с помощью «диалога и воспитания» (с. 102), а в университетские программы западных вузов ввести изучение китайской классики, в том числе «Лао-цзы», что будет полезно осуществить и самим китайцам, например в Партийной школе КПК (с. 103).

По сути дела, открыто вставая в оппозицию к главенствующей официальной доктрине Китая о построении общества «великого единения» (*да тун* 大同) и обыгрывая омофонию иероглифов *тун* 同 («единение, отождествление») и *тун* 通 («проницание, пронизывание»), Чэнь Гу-ин говорит: «Мне видится, что глобальный порядок не должен представлять собой мир “великого единения” – нельзя считать ценностные ориентиры мощных государств единственной мерой и избавляться от культурных различий между

людьми. Напротив, нам следует развивать диалог между отличными друг от друга субъектами и, учитывая и поддерживая специфику индивидов, выстраивать взаимосвязанный “мир великого проницания”» (с. 104), а в следующей, последней главе “Пути-*дао* закон – собственное естество” и “Путь-*дао* проницая делает единым”» первого раздела подробно останавливается на понятии «проницание, пронизывание» (*тун*) у Чжуан-цзы. Поясняя смысл приведённых в названии цитат из «Лао-цзы», он снова повторяет главную мысль даосизма: Путь-*дао* – «источник существования тьмы дел и вещей» (с. 106), следующий самому себе, спонтанный и естественный, пронизывающий (*тун*) всё.

В этой главе автор также не обходит стороной проблемы современности, критикуя «западное потребление», идеологию индивидуализма (с. 105), «особый акцент на индивиде» (с. 109) и довольно резко заявляя, что «западные философские концепции весьма склонны к идолопоклонству, авторитаризму и абсолютизации» (с. 109), а перевод иероглифа *дао* на западные языки «как “бог” (god)», как это делали изначально, неуместен (с. 108). «В китайской же философии связь между Путём-*дао* и вещами – это скорее связь между сообществом и самим собой, то есть связь между целым и частью, универсальным и индивидуальным» (с. 109). Вполне соглашаясь с тем, что перевод иероглифа *дао* словом «бог» неудачен, хотелось бы отметить сложность переноса категорий из одной культуры в другую. В процитированном фрагменте Чэнь Гу-ин называет китайское *дао* «целым», а вещи – «частями», что вполне адекватно для имманентного, натурфилософского мировоззрения. В христианской же религии и западной философии, кроме пантеистических и гностических ответвлений, «бог» и «человек», действительно, никогда не понимались находящимися в отношении «целое – часть» в силу трансцендентности первопричины (бога) миру в целом. Даже при отношении «человека» с «миром» человек понимался как «целый малый мир», «микрокосм», хотя его тело и рассматривалось как «часть» вещественного мира. И даже если государство представлялось «великим Левиафаном» и «смертным богом», как бы составленным из людей, например у Т. Гоббса (1588–1679) [Гоббс 1965, с. 196], то это происходило,

опять же, в силу общей номиналистической, имманентной установки этого философа на существование единичных тел. Поэтому если для китайской мысли в её нерелигиозном аспекте сравнение общества и Поднебесной с человеком, а также *дао* с вещами в категориях «целое – часть» может быть уместно, то укоротить в отсутствии такой категоризации западную религиозную и философскую мысль в силу присущих ей идеалистических учений и идеи трансцендентности бога-творца вряд ли корректно. Сама неявная исходная посылка автора, что идея единого бога является источником авторитаризма и абсолютизма, отсутствия веротерпимости и религиозных войн в западной цивилизации, представляет собой простую и понятную, но спорную и сильно упрощённую проекцию сложного религиозно-философского комплекса представлений на социально-политическую плоскость. Как показывает недавняя история, материализм и атеизм не сделали Советский Союз, несмотря на все декларации и прокламации, более веротерпимым, миролюбивым и менее авторитарным, чем православная Российская империя, как, впрочем, и даосская философия не остановила войны в эпоху Сражающихся царств. Можно лишь согласиться с тем, что философскую мысль, в том числе и китайскую, полезно освобождать из прокрустова ложа упрощений, за что постоянно ратует и сам Чэнь Гу-ин. При этом общий пафос данной главы вполне понятен – обществам и людям лучше жить во взаимной гармонии, в едином потоке жизни и перемен, не уничтожая ни различий друг друга, ни друг друга.

Второй раздел книги «Гуманитарная мысль Лао-цзы и Чжуан-цзы» акцентирует внимание читателей уже не столько на представлениях об обществе и мире, сколько на представлениях о человеке в даосизме.

В первой главе «Путь-*дао* – духовный очаг» Чэнь Гу-ин снова подчёркивает, что, с его точки зрения, именно иероглиф *дао* 道 способен выразить «высшую категорию китайской философии» (с. 111 и далее, например с. 134). «Исходный смысл этого слова – “дорога, по которой ходят люди”» (с. 111), Лао-цзы «поднял статус “Пути-*дао*” до изначального источника космоса и корня тьмы вещей» (с. 111), а Чжуан-цзы продолжил эту мысль: «Сам себе основа, сам

себе корень» *цзы бэнь цзы гэнь* 自本自根 («Чжуан-цзы», гл. «Великий первоначальник») (с. 112). Лао-цзы говорит о нём, что он «мать Поднебесной» *Тяньсяму* 天下母 и «предшествует рождению неба и земли» *сянь тянь ди шэн* 先天地生 («Лао-цзы», т. е. «Дао-дэ цзин», гл. 25). Эти сентенции Чэнь Гу-ин поясняет таким образом, что «Лао-цзы, с одной стороны, постулирует трансцендентность Пути-дао, а с другой стороны, также воспринимает его в качестве “матери Поднебесной” – источника всех ценностей» (с. 112), и далее ещё раз говорит о том, что Путь-дао выступает «в качестве трансцендентного истока и корня» (с. 112).

Тут мы снова сталкиваемся со сложностью переноса категорий с одной культурной «почвы» на другую. У Лао-цзы говорится о том, что Путь-дао – «раньше», «прежде», «до» (*сянь* 先) «рождения неба и земли» (*тянь ди шэн* 天地生), но не о том, что он трансцендентен им, т. е. имеет принципиально иной онтологический статус, как, например, трансцендентный христианский Бог-Творец по отношению к сотворённому им миру. Говоря о «трансцендентности», Чэнь Гу-ин использует словосочетание *чао-юэ-син* 超越性 (с. 112), которое в виде биннома *чао-юэ* входит в перевод названия работы Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла» («Чао-юэ шань э» 超越善恶, с. 225), поэтому, вероятно, можно было бы сказать, что Путь-дао «по ту сторону» Неба и Земли. В этом случае мы видим принципиальное различие двух видов «потусторонности». В одном, европейском, понимании, трансцендентность предполагает принципиальную «разнородность» сущностей, как, например, идей и материи у Платона, во втором случае сущности «однородны» и их трансцендентность не принципиальна, а относительна, как, например, в отношениях между «потусторонним» миром мёртвых и «посюсторонним» миром живых в китайской мифологии, где живые и покойники могут вступать в разные, в том числе и брачные, отношения и даже иметь детей. А. И. Кобзев, один из переводчиков и ответственный редактор книги, определяя специфику традиционной китайской культуры, указывает на принципиальную имманентность принятой в ней онтологии. «В европейском экстрасенсуальном и сверхрассудочном мировоззрении, будь то платоническая философия, христианская тео-

логия или научная теория, происходит трансцендирующее удвоение мира в его идеальной конструкции. Для китайского же сенсуалистического и рассудочного натурализма мир един и неделим, в нём всё имманентно и ничто, включая самые тонкие божественные сущности, не трансцендентно» [Кобзев 2004, с. 129–130]. Если все уровни и формы существования созданы одной и тоже же сущностью – материей-энергией-ци, то они не являются инородными друг другу по определению и не могут быть друг для друга принципиально трансцендентными. Как вполне справедливо далее пишет Чэнь Гу-ин, «в истории китайской философии подобная организмически-холистическая космология, выраженная во фразе “У Пути-дао и вещей отсутствуют границы”, восходит к Лао-цзы и Чжуан-цзы и, будучи дополнена и развита многочисленными философами последующих эпох, являет собой стержневую идею китайской философии» (с. 136), так что «космос представляет собой взаимосвязанное целое, в котором не прекращаются изменения» (с. 136). Вряд ли в европейской терминологии можно сказать, что Путь-дао трансцендентен, но можно сказать, что он трансцендентален в кантовском смысле слова. Поэтому, на наш взгляд, в рассматриваемой фразе подразумевается, что Путь-дао «старше» Неба и Земли, был «прежде» них.

Далее Чэнь Гу-ин поясняет, что «Путь-дао лишь поддерживает рост и развитие тьмы вещей и к этому не прибавляется какого-либо вмешательства и господства» (с. 113), подчёркивая, что такой взгляд «преодолевают рамки индивидуального эгоизма» и «избавляет от замкнутости и зашоренности антропоцентризма» (с. 118), позволяя ощутить свои «корни», свой «исток», из которого непрерывно течёт «жизненная сила» (с. 117). Как Путь-дао относится к порождаемым вещам, так правитель должен относиться к народу, не вмешиваясь в его естественную жизнь, что составляет суть идеи «отсутствия воздействий» (*у вэй*) (с. 113).

Глава «Дух даосизма в китайской философии» повествует о том, как «соперничество ста школ» в эпоху Восточной Чжоу (Дун Чжоу 東周, 770–221 гг. до н. э.) сформировало уникальный «дух китайской философии» (с. 119) вообще и самобытный дух даосской философии в частности, самобытность которого автор поды-

тожил четырьмя характеристиками: «1) толерантные устремления; 2) почитание индивидуальной природы; 3) дух равенства вещей; 4) диалог о различиях» (с. 121), которые и рассмотрел подробно в четырёх параграфах главы. Говоря о толерантности при всеобъемлющей дискуссии ста школ, Чэнь Гу-ин показывает, что конфуцианству был свойствен «культурный монизм», а даосизму – «культурный плюрализм» (с. 125) и что именно открытость разным идеям даосизма начиная от Лао-цзы и Чжуан-цзы до Ван Би 王弼 (226–249) позволила Китаю усвоить и идеи буддизма, которые потом в составе буддийско-даосского комплекса интегрировали в свою доктрину конфуцианцы эпохи Сун 宋 (960–1279) (с. 126–127).

В 25-й главе «Лао-цзы» говорится о «четырёх великих» (*сы да* 四大), которые суть Путь-*дао* 道, небо-*тянь* 天, земля-*ди* 地 и человек-*жэнь* 人¹, тем самым Лао-цзы «поднимает статус человека до одной из четырёх великих позиций в космосе, что является беспрецедентным в истории мысли» (с. 128). Сравнивая это с позицией западной христианской мысли, противопоставляющей тварного человека Богу-Творцу, Чэнь Гу-ин видит тут несомненный признак «развития гуманистической мысли» в Китае (с. 128). Цитируя 51-ю главу «Лао-цзы»: «Путь-*дао* почитаем, благодать-*дэ* ценима не по предопределению, а постоянно по собственному естеству»² (с. 128), он указывает на то, что представление о Пути-*дао*, не вмешивающемся в естественный ход тьмы вещей, противостоит западноевропейской религиозной доктрине «абсолютного предопределения» и «ещё зримей отражает гуманистический дух даосизма» (с. 129). Ссылаясь на главу «Суждения об уравнивании вещей» («Ци у лунь» 齐物论), Чэнь Гу-ин показывает, что Чжуан-цзы видел равенство вещей в их особости, утверждал «дух равенства вещей» через «наличие у каждой индивидуальной жизни своего собственного экзистенциального смысла и возмож-

¹ Стоящий в некоторых изданиях вместо иероглифа *жэнь* 人 «человек» иероглиф *ван* 王 «правитель» является ошибочным написанием, причины которого подробно рассматриваются Чэнь Гу-ином в другой книге [Чэнь Гу-ин 2018, с. 171–172], которая готовится к изданию в переводе А. И. Кобзева.

² Другой перевод фрагмента А. И. Кобзевым: «Путь-*дао* почитаем, благодать-*дэ* ценима, ничего не предопределяют, а постоянно естественны».

ности высвободить эту жизненную ценность» (с. 131), из чего следует необходимость диалога между различными сторонами, будь то отдельные люди или целые страны, а парадигмальную основу такому поведению в китайской культуре заложила встреча и диалог между Конфуцием и Лао-цзы (с. 133).

Большая глава (44 с.) «Гуманитарный дух даосизма: разговор о волне гуманитарной мысли древних философов и её истоках» посвящена истории становления «гуманитарной мысли», в ней рассматриваются идеи даосизма, моизма, конфуцианства и легизма, но всё же основное внимание снова уделено идеям Лао-цзы (особенно подглава 4 «Гуманитарный мир Лао-цзы», с. 174–183) и Чжуан-цзы (особенно подглава 5 «Гуманитарный мир Чжуан-цзы», с. 184–207). Поскольку книга составлена из переработанных статей, докладов и лекций, написанных и прочитанных в разные годы, в ней встречаются повторы, неизбежность которых отмечает и сам автор (с. 6). Но здесь есть и свои плюсы. С одной стороны, это даёт читателям возможность читать в удобном для них порядке, не обязательно от начала до конца, с другой – лучше воспринять и увидеть в различной нюансировке исторические факты и идеи главных героев (Лао-цзы, Чжуан-цзы и философов школы Хуан-Лао) и самого автора. Так, снова обращаясь к вкладу Лао-цзы в развитие китайской философии, Чэнь Гу-ин ещё раз подчёркивает, что «он, вне всякого сомнения, был теоретиком надформенного Пути-*дао*, однако конечная цель его... состояла в перестройке Пути-*дао* человека; кроме того, превозносимая даосами естественность была естественностью вовсе не физической, а гуманистической» (с. 140).

Доказательству этого последнего суждения, построенному на рассмотрении трёх ключевых тезисов, и посвящена глава. Кратко их можно суммировать так: 1) западноевропейская философия «начиная с Платона и вплоть до Канта и Спинозы» теоцентрична, китайская – человекоцентрична (с. 141); 2) в Европе идеи гуманизма и антропоцентризма появились лишь в Новое время, тогда как в Китае существовали уже в VI–III вв. до н. э.; 3) доциньские философы (до конца III в. до н. э.) разрабатывали каждый свой уникальный подход, внесший вклад в развитие гуманистических идей (с. 142). Возводя истоки гуманистических идей к эпо-

хам Шан-Инь и Чжоу, особенно к положениям, по мнению автора, Чжоу-гуна о «сбережении народа» и «Небо взирает взором моего народа и слушает слухом моего народа» («Шан шу», т. е. «Шу цзин», гл. «Великая клятва», цит. по: «Трактат Учителя Мэна» («Мэн-цзы»), гл. «Вань Чжан, ч. 1») (с. 148–149), Чэнь Гу-ин подытоживает развитие идеи Пути-дао: «Путь-дао Лао-цзы содержит в себе и законы движения небесных тел, и нормы человеческого общества» (с. 147).

Интересно, что Чэнь Гу-ин в качестве причины развития гуманистических идей в Новое время в Европе и в чжоуском Китае усматривает сходный процесс деградации теоцентричных представлений. В Китае, по его мнению, это было связано с разрушением представлений об антропоморфности Неба в образе Верховного владыки Шан-ди 上帝 (с. 149). Такое сближение Чэнь Гу-ином терминов «Небо» и «Шан-ди» с термином «Бог» становится более понятным, если учесть, что «после появления в Китае европейских миссионеров в их проповедях и в переводах Библии на китайский язык термин “Шан-ди” стал использоваться для обозначения христианского понятия “Бог”» [Кучера 2007].

Различие гуманистических идей разных направлений мысли доциньского Китая, изложенное автором, можно подытожить следующим образом: конфуцианцы и легисты занимали крайние позиции идейного «спектра» (с. 159), первые отстаивали «частную добродетель», т. е. благопристойность-ли, выражающуюся в «почитании почтенных» и «породнении с родными» (с. 153–154), вторые – «общую добродетель» как равенство всех перед законом-фа, поддерживаемое системой наград и наказаний (с. 155–157), моисты, также оппонировав конфуцианцам, ратовали за «выдвижение достойных» (а не родственников и свойственников) и за «равносеобщую любовь» ко всем людям (с. 154–155), а даосизм школы Хуан-Лао примирил эти противоречия, укоренив и благопристойность-ли, и закон-фа в Пути-дао (с. 160).

Ясные и лаконичные формулировки автора при сравнении китайских мыслителей показывают виртуозный уровень владения материалом, однако сопоставление Конфуция с Сократом (с. 164) не может не вызывать некоторого недоумения. Видеть

в «даймоне» Сократа одну из вариаций «навей и духов» (*зуй шэнь* 鬼神), о которых отказывался говорить Конфуций (см. «Лунь юй», гл. «Юн е»), и на этом основании считать последнего «значительно превзошедшим» Сократа на пути гуманизма и человекоцентричности, несколько странно. Уникальность сократовского «даймона», умевшего говорить только «нет», не была понята его современниками, а тысячелетия спустя во многих русскоязычных текстах он вообще превратился в «демона». Таким, увы, часто оказывается «диалог культур». Не удивительно и то, что, сопоставив Сократа и Иисуса в качестве «краеугольных камней» «общественной морали на Западе» (с. 164), Чэнь Гу-ин сблизил их и идейно, а именно встроив в свою концепцию противопоставления теоцентричности Запада антропоцентричности Китая. Насколько это сделано корректно – решать читателям, однако столь удобная для классификации культурных явлений бинарная оппозиция может оказаться оптикой со слишком большим разрешением, при котором исчезают все нюансы и особенности, которые так хорошо видит автор не только при изложении идейных различий доциньских мыслителей, но даже идейных различий одного мыслителя, Конфуция, в изложении на раскопанных планках и в изложении ханьских переписчиков (с. 170–171, примеч. 191).

Продолжая компаративистский заход, Чэнь Гу-ин пишет, что «проблема истока мира» волновала «все три великие философские системы – китайскую, западную и индийскую» (с. 175), но, в отличие от Фалеса, Лао-цзы дал более абстрактное понимание «истока мира» в своей концепции надформенного, или «безымянного», Пути-*дао*. Согласно автору, именно он провёл базовую философскую оппозицию между «наличием» и «отсутствием» (*Тянь-ся вань у шэн юй ю, ю шэн юй у* 天下萬物生於有, 有生於無 «Тьма вещей Поднебесной порождается наличием, наличие порождается отсутствием»; «Лао-цзы», гл. 40) (с. 175, 184, 185). Если же следовать началу первой главы «Лао-цзы» (*у-мин тянь ди чжи ши, ю-мин вань у чжи му* 無名天地之始; 有名萬物之母 «Безымянное – начало Неба и Земли. // Имеющее имя – мать тьмы вещей»), то она может выглядеть как оппозиция между «не имеющим имени / безымянным» (*у-мин* 無名) и «имеющим имя» (*ю-мин* 有名) (с. 174),

что сразу в качестве главной черты выделяет «вербальную невыразимость сущности Пути-дао» (с. 175).

Тут, конечно, могла бы открыться захватывающая перспектива ещё одного радикального отличия китайской и западной философий – безымянного Пути-дао и Логоса-слова, в которой можно обнаружить важное сближение греческой и индийской философий в их особом отношении к творящей Речи³, что добавляет аргумент в пользу концепции бинарной оппозиции Запада и Востока А. И. Кобзева [Кобзев 2011], хотя в западной религиозно-философской мысли существовала и традиция обращения к «безымянному» как к первоначалу, например, в апофатическом богословии.

Помимо безымянности, Путь-дао неутомим: «беспреданно непрерывно действует и не выматывается» *чжоу син эр бу дай* 周行而不殆 («Лао-цзы», гл. 25), что, по мнению автора, сближает его с «созидательной волей у Ницше» (с. 178). Неистощимость порождающего Пути-дао тем не менее на уровне вещей у Лао-цзы коррелирует с «бережливостью», «накоплением жизненной воли, силы или энергии» (с. 178). Этот кажущийся парадоксальным вывод о «бережливости» на самом деле является логически корректным, ведь если только Путь-дао «не выматывается», не истощается, то всё остальное – истощается, поэтому любые жизненные формы должны беречь свою жизненную силу и не расходовать её напрасно, мысль, которую развили «более поздние даосские учения о сбережении и пестовании семенной эссенции, пневмы и духа» (с. 180), вплоть до возможности обретения таким способом телесного бессмертия [Рифтин 2007].

Другими важными характеристиками Пути-дао, по Лао-цзы, являются его следование самому себе, или «естественность» (*цзы-жань* 自然) (*дао фа цзы-жань* 道法自然 «Пути-дао закон – собственное естество»; «Лао-цзы», гл. 25; с. 181), и не бездействующее

³ Рассматривая ритуалы жертвоприношений в ведийской традиции, индолог и культуролог В. Н. Романов (1947–2013) так подытоживает эту мысль: «Есть Речь, воспроизводящая Речь богов, состоящая из мантр, соответствующая порядку яджны, соразмерная ей и неизменно приводящая к исполнению желаний; и есть сторонняя яджне речь, не состоящая из мантр...» [Романов 2003, с. 226].

«отсутствие воздействий» (*чан у вэй эр у бу вэй* 常無為而無不為 «постоянно бездействуя, не бездействует»; «Лао-цзы», гл. 37; с. 180, примеч. 201). Эти философские экспликации о Пути-*дао*, настаивает Чэнь Гу-ин, делают именно Лао-цзы, а не Конфуция, как полагал, например, Фэн Ю-лань 冯友兰 (1895–1990) (с. 177, примеч. 196), первым философом Китая и родоначальником не только даосизма, но и всей китайской философии. Такую мысль Чэнь Гу-ин повторяет в разных вариациях (см., напр., с. 111, 176, 184) на протяжении всей книги. Из экспликации свойств Пути-*дао* вытекают и свойства человека, который ему следует: человек в основе своей природы – свободное, спонтанное, созидательное существо (с. 182–183), ценимое наравне с Небом и Землёй (см. «Лао-цзы», гл. 25), таковы новаторские гуманистические представления о человеке Лао-цзы.

В пятой подглаве «Гуманитарный мир Чжуан-цзы» автор показывает, какое развитие получили идеи Лао-цзы у Чжуан-цзы, добавившего мысль о безначальности и бесконечности Пути-*дао* (*Дао у чжун ши* 道無終始 «У Пути-*дао* отсутствует конец и начало»; «Чжуан-цзы», гл. «Осенние воды»; с. 186, примеч. 211), говорившего уже не просто об «отсутствии», а об «отсутствии отсутствия» (*у у* 無無) (с. 186). Например, в главе «Странствие знания на север» («Чжуан-цзы») о концентрации и рассеивании пневмы-*ци* как жизни и смерти тьмы вещей и их различении благодаря принципам-*ли* 理 (с. 190–191, примеч. 221) акцент перенесён на естественную, собственную, «коренную природу» человеческого сердца-сознания (*синь* 心) (с. 189). Языком притч Чжуан-цзы показывает, как постоянная тренировка навыков-умений и накопление пневмы-*ци* (или «воздействие ради учения») позволяют перейти к постижению Пути-*дао* (или «воздействию ради Пути-*дао*») (с. 195), достичь «внутреннего святомудрия и внешней царственности» (с. 197). Святомудрие при этом связывается с пестованием сердца-сознания, которое у людей принимает различные облики в зависимости от внешних условий жизни и внутренних усилий самого человека. Его высший уровень – способное к «небесному странствию» (*тянь ю* 天游) странствующее, «путешествующее сердце» (*ю синь* 游心), гармоничное, свободное и проницательное (с. 201).

В конце главы, переходя к жёсткому обличению стран Запада и западных религиозных доктрин, автор усматривает исток западной воинственности в монотеистическом христианском учении, а точнее – в авторитарном Иегове/Яхве «Ветхого Завета», и даже сообщает специально им подсчитанное количество убитых Иеговой людей – не менее 905 144 (с. 203, примеч. 233) или 905 154 (с. 211). С этих позиций автор обличает современные США, а также фашистскую Германию и Японию времён Второй мировой войны (с. 202). Присутствие в этом перечне Японии он поясняет в следующей главе тем, что её «религия синто с так называемым духом Ямато» (с. 210) тоже монотеистична, а потому «тоталитарна», и противопоставляет «тоталитарным» религиям, основанным на авторитаризме, нетерпимости и обесценивании человеческой природы, «гуманитарную» религию Китая (с. 208–221). Однако идеологию фашистской Германии, учитывая мистические увлечения вкупе с антисемитизмом верхушки Рейха и самого фюрера, вряд ли можно назвать «авраамической» или христианской, а известный швейцарский психолог и психотерапевт К. Г. Юнг (1875–1961) видел в религиозной атмосфере предвоенной Германии «пробуждение» языческого бога «бури и неистовства» воина-охотника Вотана⁴, певцом и провозвестником которого был в числе прочих и Ницше [Юнг 2015], столь любимый Чэнь Гу-ином. Поэтому несколько странно, что автор, не уточняя религиозной направленности Германии того времени, также помещает её в ареал распространения неизбежно конфликтогенной, по его мнению, христианской религии. Её осуждение подпитывается, как уже было отмечено выше, большой симпатией автора к Ницше с его общеизвестными антихристианскими сентенциями, а также разделяемым с упоминаемым в следующей главе крупным китайским культурологом и философом, профессором Пекинского педагогического университета Сюй Цзя-лу 许嘉璐 (1937 г. р.) [Сюй Цзя-лу 2017] убеждением, что именно монотеистические, авторитарные религии ответственны за воинственность и склонность к насилию народов западных стран.

⁴ «Вотан исчез, когда пали его дубы, и снова возник, когда христианский бог оказался слишком слабым, чтобы спасти своих христиан от братоубийственной резни» [Юнг 2015, с. 6].

Вынося за скобки различие образов Иеговы и Христа⁵, автор не рассматривает и каноническое триединство Бога главных христианских конфессий, отличающее их от иудаизма и ислама, а делает акцент на авторитарности религий, требующих подчинения от верующих и карающих за неверие, полагая, что такие религии стимулируют принявшие их народы к принудительному исправлению других народов, насилию над ними и пренебрежению их культурой. Часто приводимая автором на протяжении всей книги притча о луском правителе, кормившем птицу как человека, а не как птицу, отчего она издохла («Чжуан-цзы», гл. «Совершенная радость»), наглядно и ярко, как и все притчи Чжуан-цзы, иллюстрирует идею следования «своему естеству» (с. 204–205), с чем трудно не согласиться. Но с культурами ситуация сложнее, ведь даже когда одной культуре насильно навязываются инокультурные элементы, эффект от этого не столь однозначен, о чём свидетельствуют длящиеся до сих пор жаркие споры о крещении Руси или значении для России реформ Петра I либо столь же жаркие споры о модернизации Китая на рубеже XIX–XX веков. И если «птица» и «человек» из притчи Чжуан-цзы действительно далеки друг другу, то так ли далеки культуры, так ли опасна чужая «пицца»? Пафос автора, писавшего текст этой главы первоначально в виде лекции в 2006 году в попытке осмыслить теракт 11 сентября и позднее переработавшего его в статью, вполне понятен и вызван страхом войны, к которой приводит агрессия одних государств против других, но опасность аналогий заключается в том, что аналогия отношений легко может подмениться аналогией свойств. Не начнут ли люди в этом случае думать, что они столь же далеки друг другу, как «люди» и «птицы» притчи Чжуан-цзы, и вместо внятной речи слышать в чужих словах лишь нечленораздельные «птичьи трели»?

Предпоследняя глава «Исходящий из Лао-цзы и Чжуан-цзы разговор о гуманитарном духе религии», помимо осуждения «тоталитарных», в первую очередь христианской, религий и восхваления «гуманитарной» китайской религии, как раз и посвящена тем

⁵ Чэнь Гу-ин считает его тоже авторитарным и разрушающим семейные отношения (с. 212), ему он посвятил свою книгу «Новый портрет Иисуса» 1987 года («Есу синь хуа-сян» 耶稣新画像).

инструментам, которые могут помочь людям в налаживании диалога и которыми в том числе является изучение иных религий, чему способствует создание религиоведческих факультетов и институтов, в частности созданного господином Сюй Цзя-лу Института высших гуманитарных и религиоведческих исследований (*Жэнь-вэнь цзун-цзяо гао-дэн янь-цзю юань* 人文宗教高等研究院) при Пекинском педагогическом университете, проведение международных религиоведческих конференций, форумов и других мероприятий и публикационная деятельность, в чём активное участие как организатор мероприятий и главный редактор «Исследований даосской культуры» принимает и Чэнь Гу-ин.

К сожалению, в России даосизму посвящено крайне мало исследований, а после смерти его ведущего российского исследователя Е. А. Торчинова (1956–2003), им профессионально занимаются лишь несколько специалистов (И. В. Белая, Б. Б. Виноградский, А. Л. Гомулин, А. Д. Зельницкий, А. И. Кобзев, П. Д. Ленков, В. В. Малявин, С. В. Филонов), да и то в отдельных аспектах, и на русском языке по даосизму до сих пор нет ни энциклопедии, ни энциклопедического словаря, хотя существуют такие справочники по буддизму [Торчинов 2002; Философия буддизм 2011] и недавно вышел в свет энциклопедический словарь по джайнизму [Железнова 2018], также не являющемуся мировой религией. Поэтому ясное и доступное широкому читателю повествование о становлении идей даосизма в рецензируемой книге является несомненным культурно-просветительским вкладом в диалог культур, а её издание массовым тиражом (в особенности для библиотек и вузов) могло бы несколько поправить сложившееся у нас положение дел в отношении изучения и понимания даосизма и его вклада в развитие китайской культуры.

Неудивительно, что заключительная глава книги называется «Диалог разнородных культур», символично свидетельствуя о возможности этого труда Чэнь Гу-ина быть серьёзным духовным инструментом в диалоге культур Китая и Запада. Публикация книги на английском и теперь на русском языках вносит важную лепту во взаимопонимание культур, в распространение знаний о даосизме, а изложенные в ней мысли о западных религиях и нравах хоть

и спорны, но важны для понимания иных умонастроений и причин критического отношения к ним других, неевропейских, стран.

В послесловии «Пройденный мною при чтении “Чжуан-цзы” путь размышлений» Чэнь Гу-ин делится с читателями некоторыми биографическими подробностями своей жизни (например, что первый иероглиф 鼓 его имени взят из топонима острова Гуланьюй 鼓浪屿 – его малой родины – или описывает потрясение от документального фильма о Нанкинской резне, увиденного во время своего первого визита в США), а также рассказывает о пройденном им интеллектуальном и духовном пути начиная с ранних 60-х годов, деля его хронологически на три этапа, первый из которых связан с влиянием Ницше и экзистенциализма, второй (с лета 1972 г.) – с его первым приездом в Америку, а третий – с терактом 11 сентября 2001 года (с. 241). Отдавая дань абстрактным понятийным системам западной философии, которую автор подробно изучал на философском факультете, он всё же отдаёт предпочтение страстной, поэтической и эссеистической мысли Ницше, постоянно проводя параллели между ним и Чжуан-цзы и обращая внимание на их особую приверженность жизни, свободе и подлинной природе человека.

Всё творчество Чэнь Гу-ина и в особенности данную книгу характеризует, во-первых, глубокая текстологическая проработка материала с привлечением новейших достижений синологии, связанных, прежде всего, с новонайденными древнейшими манускриптами; во-вторых, высокий профессиональный уровень оригинального философского анализа, основанный на знании истории как китайской, так и западной философии; в-третьих, яркий гражданский пафос, стойкий интерес к современной проблематике и неизбежное стремление к актуализации древней даосской мысли в качестве неустаревающей ценности общемировой культуры.

Книга качественно переведена хорошим русским языком опытными и талантливыми переводчиками д-ром филос. наук, проф. А. И. Кобзевым, канд. филос. наук Н. В. Руденко и канд. пед. наук, русисткой, преподавателем Чжэцзянского института иностранных языков «Юэсю» (Чжэцзян Юэсю вай-го-юй сюэ-юань 浙江越秀外国语学院) Ян Чунь-лэй 杨春蕾. За всю книгу только пару раз встречаются грамматические конструкции, слегка «затормаживающие» чте-

ние, например: «Чжуан-цзы видение насковозь и ирония, когда ещё читаешь две с лишним тысячи лет, по-прежнему имеет актуальное значение...» (с. 202), где определяющее «Чжуан-цзы» непривычно стоит перед определяемыми «видение насковозь» и «ирония», что тем не менее позволяет сохранить грамматический колорит китайского языка. В целом стоит отметить лёгкость чтения рецензируемой книги, чему способствует и исходный текст статей, переработанных из докладов и лекций, и качественный перевод, а также присутствие в ней большего количества цитат из даосской классики, в первую очередь из «Лао-цзы» («Дао-дэ цзина») и «Чжуан-цзы», которые все заново переведены А. И. Кобзевым и Н. В. Руденко. Эта работа может рассматриваться как задел к академическому переводу указанных оригиналов, наличествующие переводы которых не могут рассматриваться как в полной мере академические⁶.

Особо следует сказать о переводе философской терминологии. Философский термин *у вэй*, традиционно переводимый как «недеяние» или «бездействие», А. И. Кобзев, также переведивший его как «недеяние», «отсутствие [целенаправленной] деятельности» [Кобзев 2006б, с. 450], в этой работе предложил новый вариант перевода как «отсутствие воздействий» (с. 36), мотивируя это большей точностью и близостью к мысли оригинала, поскольку отрицаются не действия вообще, а целенаправленные действия («воздействия»), идущие вразрез с естественным ходом вещей, Путём-*дао*. Как сказано у Чэнь Гу-ина: «“Отсутствие воздействий” у Лао-цзы в основном противостоит наличию воздействий – абсурдных действий властителей» (с. 104) и является «предостережением к властям предержажим от узурпации власти и необдуманных действий» (с. 187).

Книга качественно издана в твердом переплёте на хорошей бумаге в издательстве «Нестор-История» и, несомненно, станет замечательным приобретением не только для специалистов-китаеведов, но и для всех любителей и ценителей имеющей тысячелетнюю историю и при этом всегда живой и актуальной мудрости Китая.

⁶ В связи с этим особенно радует готовящийся к публикации подробно прокомментированный перевод А. И. Кобзевым «Дао-дэ цзина», включённому в перевод ещё одной посвящённой даосизму книге Чэнь Гу-ина [Чэнь 2018].

Источники и литература

1. Гоббс 1965 – *Гоббс Т.* Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1965.
2. Железнова 2018 – *Железнова Н. А.* Джайнизм: энциклопедический словарь. М., 2018.
3. Кобзев 2004 – *Кобзев А. И.* Духовные основы китайской цивилизации // Общество и государство в Китае. Т. XXXIV/ Сост. и отв. ред. Н. П. Свищунова. М.: Восточная литература, 2004. С. 129–133.
4. Кобзев 2006а – *Кобзев А. И.* Ли [2] // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 297–299.
5. Кобзев 2006б – *Кобзев А. И.* У вэй // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 450–451.
6. Кобзев 2011 – *Кобзев А. И.* Китай и взаимосвязи иероглифики с континуализмом, а алфавита с атомизмом // Общество и государство в Китае. Т. XLI. М.: Восточная литература, 2011. С. 314–325.
7. Кучера 2007 – *Кучера С.* Шан-ди // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 2. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 739.
8. Рифтин 2007 – *Рифтин Б. Л.* Ба сянъ // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 2. Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 375–376.
9. Романов 2003 – *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М.: Издатель Савин С. А., 2003.
10. Сюй Цзя-лу 2017 – *Сюй Цзя-лу* 许嘉璐. Чжун-хуа вэнь-хуа дэ цянъ-ту хэ ши-мин 中华文化的前途和使命 (Перспективы и миссия китайской культуры). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中华书局 (Китайское книгоиздательство), 2017.
11. Торчинов 2002 – *Торчинов Е. А.* Буддизм: Карманный словарь. СПб., 2002.
12. Торчинов, Кобзев 2006 – *Торчинов Е. А., Кобзев А. И.* Хуанлао-сюэ-пай // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 487–488.
13. Чэнь Гу-ин 2018 – *Чэнь Гу-ин* 陈鼓应. «Лао-цзы» с современными комментариями и переводом на современный [язык]» (Лао-цзы цзинь-чжунь-и 老子今注今译). Пекин: Шан-у инь-шу-гуань 商务印书馆 (Коммерческое издательство), 2016; переиздание 2018.
14. Юнг 2015 – *Юнг К. Г.* Вотан // Вестник Владикавказского научного центра. Т. 15. № 2. 2015. С. 4–10.