

2. *Токманцева А. М.* Российско-китайские отношения на современном этапе // Изв. Урал. гос. ун-та. 2010. № 3 (80). С. 101–105.
3. *Чжао Чэньюй.* Последствия вступления Китая в ВТО для экономики страны // Изв. Иркут. гос. эконом. акад. 2006. № 4. С. 107–109.
4. Recent Changes in the Registered Capital System in China. URL: <http://www.jonesday.com/Recent-Changes-in-the-Registered-Capital-System-in-China-05-15-2014> (mode of access: 25.11.2015).
5. *Евсеев В.* Влияние присоединения к ВТО на социально экономическое развитие России. URL: <http://www.irex.ru/assets/files/Gaidar%20Program/Evseev-Rus> (дата обращения: 25.11.2015).

УДК 141.1(510)+930(470)"19"+930.2:94(510)

А. Л. Мышинский

*Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия*

A. L. Myshinskiy

*Ural Federal University,
Yekaterinburg, Russia*

Изучение раннего даосизма в СССР: историографический очерк

Soviet studies of early Daoism: a historiographic essay

В статье анализируются факторы, которые определяли интерес советских учёных к изучению трактатов «Дао-дэ-цзин» и «Чжуан-цзы». Исследование китайской философии велось с точки зрения ее принадлежности к материализму или идеализму. Приводятся мнения политиков, учёных и переводчиков. Анализируется отечественная историко-философская литература, посвящённая даосизму.

Ключевые слова: даосизм, Дао-дэ-цзин, Чжуан-цзы, перевод, китаеведение, историография, борьба материализма с идеализмом..

The article analyzes the conditions and factors that had determined the 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. Adduced are the attitudes and appraisals given by the politicians, scholars, and interpreters; the literature on the Daoism published in Soviet Union during this period is also analyzed.

Keywords: Taoism (Daoism), Tao Te Ching (Dao De Jing), Chuang-tzu (Zhuangzi), interpretations, Russian studies of China, Soviet sinology, historiography, the struggle between materialism and idealism.

Российские исследователи занимаются даосизмом уже около 200 лет. Среди ученых XIX и начала XX в. — такие крупные фигуры, как Н. Я. Бичурин, В. П. Васильев, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев и В. М. Алексеев. Но их работы далеко отстоят от нас и являются темами отдельных статей.

Гораздо ближе к нам стоят советские китаеведы с их специфическим подходом к китайской философии. Их деятельность разворачивается к 1935 г. До них в отечественной даологии ведущими были концепции академика В. М. Алексеева и его ученика Ю. К. Щуцкого. С приходом нового поколения китаеведов ситуация изменилась. «Новые» китаеведы, изучая древность, искали ответы на злободневные политические вопросы. Укажем на события и явления, влиявшие на их работу: это Синьхайская революция 1911 г., провозглашение 1 января 1912 г. Китайской Республики, симпатия советских людей к Китаю и к Сунь Ятсену (1866–1925). Считалось, что Сунь Ятсен связан с даосизмом, поскольку «в разработке своего учения о демократии он использовал и воззрения Лао-цзы» [1, с. 269]. В то же время Сунь Ятсен был «великим китайским революционером». Его идеи ставились в один ряд с «идеями марксизма-ленинизма» [1, с. 272]. Предполагалось, что если взгляды Сунь Ятсена прогрессивны и революционны, то и взгляды Лао-цзы (далее — ЛЦ) тоже таковы.

Следует упомянуть военный конфликт в июле 1929 г. на КВЖД и связанную с ним неприязнь советских людей к Чан Кайши. В конце 1931 г. начинается японская оккупация Северо-Восточного Китая, а в 1939 г. начинается «национально-освободительная война китайского народа против японских захватчиков», вызвавшая сочувствие у советских людей [2, с. 213]. Это сочувствие берёт начало ещё от Ленина, который в 1915 г. 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» [3, с. 51]. Советские китаеведы «вступили в борьбу с империализмом», чтобы своей научной работой «помочь народам зарубежного Востока в их борьбе за национальное освобождение» [4, с. 1].

Первым «новым даологом» стал Аполлон Александрович Петров (1907–1949). Поскольку считалось, что даосизм всегда противостоял конфуцианству, после 1917 г. конфуцианство стали называть контрреволюционным [1, с. 272]. Если контрреволюция использует конфуцианство, то революционеры — даосизм. Контрреволюционное конфуцианство должно быть идеалистическим и реакционным. Даосизм, следовательно, должен быть материалистическим и прогрессивным. Это подталкивало советских исследователей «вскрывать материалистический характер» даосизма.

С одной стороны, советские китаеведы 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... отдадут свои знания на укрепление господства мирового империализма, стремящегося держать народы Востока в вековой кабале» [4, с. 1–2].

В 1938 г. вышла одиозная книга «История ВКП(б). Краткий курс». Отныне каждый марксист, в том числе китаевед, должен был равняться на один из разделов этой книги — «О диалектическом и историческом материализме» [Там же, с. 2].

Первой «марксистско-ленинской» работой о китайской философии была статья А. А. Петрова (1935). В её основе — мысль о том, что *развитие научно-философского мышления во всём мире и во все века подчиняется одним и тем же законам*. Поэтому возникает «необходимость научного установления» этих законов.

До 1935 г. 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. Петров считал, что это неверно. В китайской

философии тоже нужно «вскрыть» философские учения, которые могли стать источниками материализма и диалектики [5, с. 5]. Бóльшая часть статьи Петрова посвящена разоблачению взглядов дореволюционных ученых. Они не «вскрыли» корни материализма и диалектики в китайской философии и, даже находясь на чуждых классовых позициях, не смогли бы этого сделать.

Нас же интересуют взгляды самого Петрова. Исправляя ошибки других, Петров порой высказывает собственные мысли. Отчитав за безграмотность В. С. Соловьева, 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 “неопределенная потенция бытия” (в кавычки Петровым взяты слова Соловьева. — *А. М.*), есть небытие, которое для идеалиста одновременно является абсолютным и единственным действительным бытием, в противоположность призрачному, нереальному миру вещей, этому бледному отблеску абсолютного» [Там же, с. 10].

Получается, что любой даос — идеалист. Более того, судя по использованной 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*» [6, с. 221–222]).

В 1935 г. для Петрова *дао* ЛЦ есть нечто, аналогичное абсолютной идее, а сам ЛЦ — абсолютный идеалист, аналогичный Гегелю. Но далее, когда Петров оценивает даологические изыскания С. М. Георгиевского, в его рассуждениях обнаруживается некое противоречие. Вначале он хвалит Георгиевского за то, что тот правильно видит историческое значение даосизма ЛЦ 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. Подчеркивая, что Дао одновременно и первобытная материя (мировая материя),

и первосушая идея (разум), автор подходит к пантеистическому истолкованию Дао как всеобщей природы, а не отвлеченного, в стиле объективного идеализма, мирового духа или разума» [5, с. 14].

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

Уже в 1936 г. Петров высказался более определенно: «Философский даосизм представляет собой систему объективного идеализма и исключительное по своей глубине идеалистическое понимание сущности мироздания» [7, с. 39].

Но социально-политическая обстановка в СССР подталкивала исследователей к обнаружению прогрессивного и материалистического характера даосизма. Работы Петрова 1935–1936 гг. не подтверждают тезис о гипотетическом материализме даосов. Зато у Петрова можно найти замечания о прогрессивном характере даосизма (в пику реакционному конфуцианству). Например, ЛЦ поставил в своей работе вопрос о соотношении мышления и бытия, а Конфуций, к его (Петрова) великому сожалению, вообще избегал постановки такого вопроса [5, с. 14].

Возможно, Петров признавал даосизм идеалистическим учением ещё и потому, что находился под 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 еще можно было трактовать как идеалистический и «метафизический».

После выхода «Краткого курса» и постановления ЦК ВКП(б) о постановке партийной пропаганды положение изменилось. Отныне всё прогрессивное и передовое должно быть либо материалистическим, либо диалектическим, пусть даже «стихийно-материалистическим» и «наивно-диалектическим» [8, с. 157]. В работе 1940 г. «Очерк философии Китая» Петрову удалось-таки обнаружить в даосизме

и материализм, и диалектику, и даже рационализм (в пику «мистику» Алексееву)!

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

Петров указывает, что древним даосизмом занимались очень многие исследователи, и вокруг ЛЦ создана громадная литература на китайском, японском и европейских языках, но философская сущность этого учения и его основной категории *дао* остается до сих пор не выясненной. «В даосизме, в том виде, как он отражен 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» [1, 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 — ок. 97–107 г.) *дао* (по 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 Петрову)

склоняются к мнению о том, что ЛЦ был натуралистом, атеистом и даже материалистом. Ху Ши считал, что *дао* — это «естественный закон», заменивший «волю неба», противопоставленный богу. Фан Юлань рассматривал 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», Петров подвергает сомнению «общераспространенную точку зрения об идеалистическом характере древнего даосизма». И далее 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» [Там же, с. 252].

Это слабая аргументация. Во-первых, категория *дао* использовалась всеми философскими школами Китая. *Дао* ЛЦ отличается от *дао* Конфуция. Даже если согласиться, что легисты (каковым является Хань Фэй) понимали *дао* материалистически, отсюда вовсе не следует, что даосы (ЛЦ) 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 список китайских же мыслителей, которые трактовали *дао* идеалистически. Почему же мнение первых должно быть правильным, а мнение вторых — нет?

Петров пишет, что «в дальнейшем даосизм эволюционирует в сторону идеализма, и отражением этой эволюции уже в известной степени является текст “Дао-дэ цзина”, отразивший определенные 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» [Там же]. Эпитеты, использованные Петровым, указывают на то, что он следует установкам «Краткого курса».

Для социально-этической концепции даосизма, считает Петров, характерен «крайний квиетизм». Её основным понятием является «недеяние» (*у вэй*. — *А. М.*), которое «своим теоретическим основанием и источником имело учение о естественно развивающемся *Дао*, которое “не действует”, не является целеполагающей силой, но всё рождается и живёт (так у Петрова. — *А. М.*)». Пятью годами ранее Петров считал, что нельзя интерпретировать *у вэй* как квиетизм. Затем Петров «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» [1, с. 252].

Ангажированность рассуждений о ЛЦ как об идеологе крестьянских восстаний очевидна. К тому же то, что было присуще даосизму «в последние века», не обязательно присуще даосизму эпохи Чжаньго: «В настоящее время практически ясно, что нельзя рассматривать тесно связанный с имперской идеологией ортодоксальный даосизм чуть ли не как революционную антиимперскую и антиконфуцианскую идеологию» [9, с. 36].

Петров далее переходит к «мистицизму Чжуан-цзы», развившемуся на основе принципов, заложенных в «Дао-дэ-цзине» (далее — ДДЦ). Чжуан-цзы (далее — ЧЦ) оказывается «метафизиком» (в смысле — антидиалектиком) и «субъективным идеалистом». Это обвинительное заключение подтверждается двумя короткими выдержками из «Чжуан-цзы» (далее — ЧЦ) [1, с. 253]. «ЧЦ», по мнению Петрова, является следующей за «Дао-дэ цзином» ступенью деградации «древнего материалистического даосизма». Неприязнь Петрова к мыслителю с такими «реакционными» взглядами вполне понятна.

Но, как известно, уже в 1967 г. вышла книга «Атеисты, материалисты и диалектики Древнего Китая», большая часть которой посвящена ЧЦ [См.: 10].

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 ЛЦ, Ян Хиншун сделает ЛЦ

отъявленным материалистом, а Л. Д. Позднеева делает ответым атеистом, материалистом и диалектиком ЧЦ.

Дело Петрова продолжил советский даолог Ян Хиншун 杨兴顺 (1904–1987). Он родился в Китае, в провинции Чжэцзян. В 1933 г. окончил в СССР Коммунистический университет преподавателей общественных наук и в дальнейшем жил и работал в нашей стране. С 1948 г. был научным сотрудником Института философии АН СССР [11, с. 521].

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

В СССР провозглашение КНР вызвало неподдельный энтузиазм. Отныне задачей всей советской интеллигенции стала помощь революционно-демократическим преобразованиям в Китае. 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 именно Сунь Ятсен создал Гоминьдан. По словам Ян Хиншуна, «учёные лакеи американского империализма» «выхолащивали всё прогрессивное и рациональное из учения великого демократа Сунь Ятсена» [12, с. 4].

Поскольку считалось, что ЛЦ оказал влияние на формирование демократических взглядов Сунь Ятсена, развернулась борьба и вокруг учения ЛЦ [11, с. 15]. Ян Хиншун называет своим идеологическим оппонентом в даологии Ху Ши (1891–1962) — «учёного лакея империализма» из числа «национальных предателей Китая».

Многое изменилось и в СССР. В 1947 г. состоялась дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Это событие надолго определило деятельность советских философов, в том числе китаеведов.

Первая исследовательская задача историка философии на дискуссии 1947 г. 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 [13, с. 257]. Предпосылкой исследования ЛЦ для наших китаеведов стала гипотеза о материалистическом характере этого текста.

Жданов провозгласил, что «история философии есть борьба материализма с идеализмом». И Ян Хиншуну пришлось искать для ЛЦ «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 вперед материалистические положения “Дао-дэ цзина”».

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 целеустремленным. 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 Федорович Юдин (1899–1968) разъяснил, что история философии есть история борьбы мировоззрений, отражающая историю борьбы различных классов. И Ян Хиншун написал, что есть

выражение недовольства широких масс обшинников и протест против эксплуатации [13, с. 257, 258, 276, 284; 12, с. 7–8, 106–107, 15 сл.]. Книга Ян Хиншуна стала ответом на требования, которые были выдвинуты на дискуссии 1947 г.

Ян Хиншун подверг критике В. И. Авдиева, который утверждал, что ЛЦ — мистик и реакционер (книга Авдиева была подготовлена ещё до дискуссии 1947 г.). В следующих изданиях «Истории Древнего Востока» Авдиева ЛЦ — прогрессивный мыслитель, в его учении уже «имеются элементы наивного материализма и стихийной диалектики» [14, с. 540–541; 15, с. 670–671; 16, с. 534–535].

Рассмотрим аргументы Ян Хиншуна.

1. Западные синологи и русские дореволюционные китаеведы стояли на классовых позициях буржуазии, поэтому были лишены возможности дать научное (= «марксистско-ленинское») истолкование философии ЛЦ. Некоторые из вышеупомянутых синологов «прямо фальсифицировали» учение ЛЦ. Согласно ненаучному мнению большинства западных и русских китаеведов, ЛЦ — идеалист. С «научной» точки зрения, следовательно, ЛЦ должен быть материалистом.

2. Ян Хиншун постулирует материализм ЛЦ и подтверждает его цитатами из собственного перевода. При этом Ян Хиншун считает допустимым ломать структуру параграфа (*чжана*) и извлекать оттуда отдельные цепочки иероглифов. Как позднее показал В. С. Спиринов, это было ошибкой, поскольку в каноническом древнекитайском тексте цепочка иероглифов имеет смысл, только будучи включенной в двух-трёхмерную структуру [17, 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» ЛЦ. Впрочем, истолковывающим является любой перевод. Здесь же истолкование ЛЦ в духе материализма подтверждается соответствующим адаптированным переводом. Декларируется, что при интерпретации той или иной цепочки иероглифов Ян Хиншун прибегает к классическому комментарию Ван Би. Но этот комментарий нигде прямо не указан. Основания, на которых избран именно этот комментарий, тоже не указаны.

Даже если игнорировать указанные соображения, доводы Ян Хиншуна выглядят шатко. Вот первый постулат Ян Хиншуна о материализме ЛЦ: «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 приведенное положение обосновывается. «Смотрю на него и не вижу, поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышным. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим (XIV)» [12, 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:

視之不見名曰夷
聽之不聞名曰希
搏之不得名曰微 [12, с. 122].

(ши чжи бу цзянь мин юэ и
тин чжи бу вэнь мин юэ си
бо чжи бу дэй мин юэ вэй.)

Перевод на байхуа Чжоу Шэнчуня:

視而不見叫做無形
聽而不聞叫做無聲
摸它不招叫做泯滅無跡 [18, с. 23].

(ши эр бу цзянь цзяо цзо у син
тин эр бу вэнь цзяо цзо у шэн
мо та бу чжао цзяо цзо минь ме у цзи.)

Перевод на байхуа Чжу Эньтяня:

看還看不見的
 名叫“夷”
 聽還聽不到的
 名叫“希”
 摸還摸不着的
 名叫“微” [19, с. 108].

(*кань хай кань бу цзянь дэ,
 мин цзяо «и»;
 тин хай тин бу дао дэ,
 мин цзяо «си»;
 мо хай мо бу чжао дэ,
 мин цзяо «вэй».*)

Перевод на русский язык Е. А. Торчинова:

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 [20, с. 141].

Перевод на английский язык D. C. Lau:

What cannot be seen is called evanescent;
 What cannot be heard is called rarefied;
 What cannot be touched is called minute [21, p. 18].

Перевод на немецкий язык Ernst Schwarz:

das auge sieht es nicht — ihr nennt es unsichtar
 das ohr hört es nicht — ihr nennt es hörbar
 die hand faßt es nicht — ihr nennt es unfafßbar [22, S. 18].

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

Перевод на французский язык Stanislas Julien:

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* [23, p. 4].

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

Далее у Ян Хиншуна постулируется: «Невидимое *дао* 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)» [12, с. 87]. Для оценки этого аргумента Ян Хиншуна вновь сопоставим его перевод с древнекитайским списком и другими переводами на современные языки.

Список, с которого переводил Ян Хиншун:

譬道之在天下
猶川谷之於江海 [12, с. 133].

(*пи дао чжи цзай тянь ся*
ю чуань гу чжи юй цзянь хай.)

Перевод на байхуа Чжу Эньтяня:

譬如道存在天下,沒有盡頭
有如江河流注大海 [19, с. 158].

(*пи жу «дао» цунь цзай тянь ся, мэи ю цзинь тоу,*
ю жу цзянь хэ лю чжу да хай.)

Перевод на русский язык Б. Б. Виноградского:

Чтобы образно определить Путь в пространстве Поднебесной, уподобим его потокам в долинах, стремящимся в пространство рек и морей [24, с. 40].

Перевод на русский язык И. С. Лисевича:

Ведь Путь для Мира,
Что море и река для ручейков и долин [25, с. 111].

Перевод на английский язык D. C. Lau:

The way is to the world as the River and Sea are to rivulets and streams [21, p. 37].

Перевод на немецкий язык Ernst Schwarz:

dem meer, in das alle flüss münden
glicht das Dau in der welt [22, S. 69].

Как мы видим, в приведенных 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, тоже шаткий.

Далее у Ян Хиншуна:

Дао — это глубокая [основа] всех вещей (XII).
Оно — внутренняя основа.

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*) [12, с. 149].

Перевод на *байхуа* Чжу Эньтяня:

“道” 是萬物的庇蔭
(«*дао*» *ши вань у дэ биинь*) [19, с. 233].

Перевод на русский язык Б. Б. Виноградского:

Путь — красный угол мириад сущностей [24, с. 56].

Перевод на английский язык D. C. Lau:

The way is the refuge for the myriad creatures [21, p. 69].

Перевод на немецкий язык Ernst Schwarz:

das Dao — bewahrer aller dinge [22, S. 89].

Ни в оригинале, ни в приведенных переводах *dao* не толкуется 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:

- философия ЛЦ — идеалистическая, так как в тексте преобладают высказывания об идеальном характере *dao* [см.: 26, с. 177–179; 27, с. 31–32, 219 и др.];
- философия ЛЦ — 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. [см.: 28, с. 10 и др.];
- философия ЛЦ — 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 [см.: 29, с. 359; 30, с. 66; 31, с. 120 сл.];
- философия ЛЦ — ни идеалистическая, ни материалистическая, так как в тексте содержатся высказывания, которые можно истолковать как идеалистические, материалистические, дуалистические, эклектические и т. д. [см.: 32, с. 5–7].

Критические замечания по поводу материалистической интерпретации философии ЛЦ появились только в 1966 г., спустя 16 лет после выхода книги «Древнекитайский философ Лао-цзы...». За эти годы представление о ЛЦ как о материалисте стало привычным и даже нормативным для советских философов — некитаистов [см.: 33, с. 198–200; 34, с. 351–352; 35, с. 77–84].

Да и в дальнейшем эта точка зрения оказалась живучей. Истолкование Ян Хиншуна многократно воспроизводилось. В книге 1984 г.

и даже в книге 1994 г., вышедшей уже после смерти Ян Хиншуна, аргументы в пользу материализма ЛЦ буква в букву повторяют аргументы 1950 г. [см.: 36, с. 126; 37, с. 114; 38, с. 73–74; 39, с. 114].

Книга Ян Хиншуна содержит большой историографический обзор отечественной даологии. Но вот что интересно. В ней ни разу не упоминается ни перевод «Дао-дэ цзина», выполненный в 1894 г. Д. Конисси, ни его критическая статья. Это вызывает удивление, поскольку библиография у Ян Хиншуна обстоятельная. (Ян Хиншун пишет, что его перевод — первый полный научный перевод «Дао-дэ цзина» на русский язык. Это неверно.)

Сопоставим, к примеру, два фрагмента:

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*.

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

Первый фрагмент принадлежит Д. П. Конисси [40, с. 373], а второй — Ян Хиншуну [12, 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 Конисси с переводом Ян Хиншуна, то совпадений окажется гораздо больше. Возьмем, к примеру, *18 чжан*:

Перевод Конисси (1894):

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 [41, с. 386].

Перевод Конисси (под редакцией Л. Н. Толстого, опубликован в 1913 г., уже после смерти Толстого):

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 [42, с. 4].

Перевод Ян Хиншуна (1950):

Когда устранили великое дао, появились «гуманность» и «справедливость». Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляется «сыновья почтительность» и «отцовская любовь». Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются «верные слуги» [12, с. 124–125].

Сходство налицо. Чтобы не возникло ощущение, что переводы похожи, потому что «так и написано» по-китайски и «по-другому это перевести нельзя», приведем 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 сыновья почтительность и братская любовь.
 Смута и хаос в государстве и семьях —
 появляются верные слуги [24, с. 32].

Разница между переводами Ян Хиншуна и Б. Б. Виноградского ощутима.

Чудесные совпадения переводов Конисси и Ян Хиншуна могут означать, что, в отечественной историко-философской литературе представление о ЛЦ заменялось толстовством. Например, искушенный читатель пропускал толкования и комментарии Ян Хиншуна,

обращался к «подлиннику» и получал вместо этого идеи Л. Н. Толстого. (На подмену 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 Сталин. В 1956 г. прошёл XX съезд КПСС, осудивший культ личности Сталина. Но сталинско-ждановские установки по отношению к истории философии продолжали действовать. Вышел ряд работ, в которых вслед за Ян Хиншуном ЛЦ объявляли наивным материалистом и стихийным диалектиком. А вот ЧЦ называли идеалистом, отошедшим от материализма ЛЦ [см.: 33, с. 199–201; 43, с. 52 и др.].

Во многом против Ян Хиншуна была направлена книга Ф. С. Быкова «Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае» (1966): 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 г. сохраняется [26, с. 8–9, 21–22, 175–177].

Продолжением линии Петрова и Ян Хиншуна стала книга Любови Дмитриевны Позднеевой (1908–1974), изданная в 1967 г. Книга так и называется: «Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая» [10]¹. Большая часть книги посвящена «Чжуан-цзы». Книга эта основана на двух допущениях:

- материализм и атеизм ЧЦ есть логическое продолжение материализма ЛЦ и Ле-цзы [44, с. 8];
- текст «ЧЦ» един в доктринальном отношении, все главы адекватно выражают мировоззрение Чжуан Чжоу. (Прямо это допущение не оговаривается, но в виде доказательств «материализма, атеизма и диалектики» ЧЦ приводятся ссылки на «смешанные» главы «Чжуан-цзы».)

¹ В 1994 г. эта книга была переиздана под названием «Мудрецы Китая». Ссылки далее даются и по «Мудрецам...» и по «Атеистам...». Характерно, что в издании 1994 г. опущено предисловие. Первоначальное название стыдливо изменено.

Первое допущение основано на идеях Петрова и Ян Хиншуна, которые спорны, а также на материалистическом истолковании «Ле-цзы», которое принадлежит самой Л. Д. Позднеевой. По поводу второго допущения: в современном китаеведении текст «ЧЦ» считается неоднородным как в доктринальном, так и в хронологическом отношении. Традиционно ЧЦ делится на «внутренние» (гл. 1–7), «внешние» (гл. 8–22) и «смешанные» (гл. 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», главы 8–10 и частично 11–12-я главы; главы 28–29, 31, и возможно, 30-я, 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 [20, с. 143–144].

Уже поэтому к выводам о материализме ЧЦ, подтвержденным ссылками на «смешанные главы», следует относиться с осторожностью.

Вот некоторые характерные аргументы Позднеевой. ЧЦ — материалист, поскольку трактует «*дао* как природу, материю в её противоречии с человеческим субъективным, то есть как объективную действительность» [45, с. 389].

Древние даосы (ЧЦ 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» [44, с. 8].

Но 壺 *цзи* в значении «мельчайшее» в «ЧЦ» не встречается. Там есть только 機 *цзи* в сочетании 天機 *тянь цзи* — «небесная пружина» [46, с. 77]. Стало быть, возможность материалистических взглядов ЧЦ базируется только на идее о 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 «ЧЦ» далеко не всегда означает «материальная субстанция». Скорее наоборот.

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

Оригинал:

汝游心于淡
合氣于漠
順物自然
而無容私焉
而天下治矣 [46, с. 99].

*(жу ю синь юй дань,
хэ ци юй мо,
шунь у цзыжань эр у жун сы янь,
эр тянься чжи и.)*

Перевод Позднеевой:

Наслаждайся сердцем в бесстрастии,
соединись с эфиром в равнодушии,
предоставь каждого естественному [пути],
не допускай ничего лишнего,
и в Поднебесной воцарится порядок [45, с. 169]

(разбивка на строки моя. — А. М.).

Перевод В. В. Малявина:

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 [48, с. 105]

(разбивка на строки моя. — А. М.).

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

Рассмотрим фрагменты из гл. 22, на которых строится главный аргумент Позднеевой в пользу материализма ЧЦ.

Оригинал:

人之生氣之聚也……
通天下一氣耳…… [46, с. 284].

(жэнь чжи шэн ци чжи цзюй е...
тун тянься и ци эр...)

Перевод Позднеевой:

Рождение человека — скопление эфира...
Единый эфир пронизывает [всю] вселенную... [45, с. 267, 268].

Перевод С. Кучеры:

Рождение человека — это скопление жизненной силы...
Всю Поднебесную пронизывает единая жизненная сила... [48, с. 278].

Перевод Малявина:

Жизнь человека — скопление жизненной силы...
Весь Поднебесный мир пронизывает одна жизненная сила... [47, с. 196].

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 Чжуанцзы» 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» [49, с. 411]. *Ци* сочетает в себе характеристики материальной и духовной субстанции. Обосновывать материализм, опираясь на категорию *ци*, как это делает Позднеева, нельзя. Об этом подробно писал А. И. Кобзев [49, с. 163–171].

Ещё один аргумент Позднеевой в пользу материализма ЧЦ: «По Чжуан-цзы, материя дала даже святость душам предков... святость богам» [44, 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 нем можно рассказать, но

[его] нельзя взять; можно постичь, но нельзя увидеть. В нем 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 [45, с. 160].

В примечаниях Позднеева поясняет, что здесь «Чжуан-цзы сближается с Анаксименом (VI в. до н. э.), у которого боги возникли из материального начала — воздуха...» [45, с. 389, прим. 8]. Вывод 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 умопостигаемая сущность («можно постичь, но увидеть нельзя»). Скорее, «путь» идеален, раз все его характеристики сверхчувственные. Такой идеальный (в смысле платоновской Гиперурунии) «путь» только и мог дать «святость душам предков» и «святость богам».

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» [51, с. 298]. Это мнение современных итальянских писателей. Да и в нашей стране считалось, что материализм начинается с Демокрита, но не раньше. А Демокрит — уже не досократик. Демокрит — старший современник Сократа.

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

Оригинал:

夫道有情有信,無為無形;
可傳而不可受,可得而不可見;
自本自根,未有天地,自古以固存;
神鬼神帝,生天生地。 [46, с. 82].

(фу дао, ю цин ю син, у вэй у син;
кэ чуань эр бу кэ шоу, кэ дэй эр бу кэ цзянь;
цзы бэнь цзы гэнь, вэй ю тянь ди, цзы гу и гу цунь
шэнь гуй шэнь ди, шэн тянь шэн ди.)

Перевод Е. И. Лубо-Лесниченко:

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 времен существует извечно. Оно одухотворяет духов и одухотворяет владыку, порождает Небо и Землю [52, с. 281].

Перевод С. Кучеры:

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 [53, с. 263].

Перевод Малявина:

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 времен. Оно одухотворило божества и царей, породило небо и землю [54, с. 82]

(заметим, что в двух последних переводах выделенные фразы имеют противоположный смысл. — А. М.).

Его же перевод по прошествии десяти лет:

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 времен. Он одухотворил божества и царей, породил Небо и Землю [55, с. 97].

В переводе на байхуа тоже не говорится о том, что дао — это нечто чувственно воспринимаемое [46, 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 Позднеевой, выражение *шэнь гуи шэнь ди* передается как «одухотворило» божества и царей. То, что может одухотворять, должно иметь, по крайней мере, в качестве одной из характеристик духовное. О «вездесущности *Дао*, пронизывающей всё сущее... одухотворяющей демонов (*гуи*) и господя (*ди*)», пишет и Е. А. Торчинов [20, с. 145].

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

Других аргументов в книге Позднеевой нет. Почему она интерпретирует «ЧЦ» как проявление материализма? Единственное объяснение — желание соответствовать установкам дискуссии 1947 г. об истории философии как истории материализма.

Позднеева также утверждает, что ЧЦ — атеист, так как он отрицает божественное происхождение мира, а также 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. Позднеева поясняет, что эти строки «своей нарочитой нелепостью подчеркивают мысль Чжуан-цзы о стихийности процесса создания вещей. Они направлены против конфуцианского учения о воле Небес...» [45, с. 390, прим. 24]. Между тем в конце этого пассажа написано:

且夫物不胜天久矣

(*це фу у бу шэнь тянь цзю и*) [46, с. 86].

В переводе Позднеевой:

Но ведь вещам никогда не одолеть природу [45, с. 162].

У Малявина:

Однако же вещам против Неба не устоять... [55, с. 99].

Позднеева переводит *тянь* как «природу», а 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 Позднеевой пассаж выглядит так, что, доводя до нелепости мысль о «превращении» вещей, ЧЦ отказывается от этой мысли. Но возможно, что в «ЧЦ» подобраны яркие образы будущих превращений, чтобы показать, что его персонаж их 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 Позднеевой о том, что ЧЦ догадывался «о законе сохранения вещества», а персонаж «ЧЦ» «открыл явление резонанса» [45, 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» отражают особенности теоретического естествознания, существование которых в эпоху Чжань-го (V–III вв. до н. э.) маловероятно. Однако «открытия в области естествознания» были указаны Ждановым в качестве атрибута развития материалистической философии, и вот они были обнаружены у «материалиста» ЧЦ. Примечания полны рассуждений о «познании законов объективного мира» [45, с. 387, прим. 5], о «конфуцианском идеализме и даосском материализме» [Там же, с. 397, прим. 25], и о «примерах даосской диалектики» [Там же, с. 401, прим. 5].

И напоследок совсем уж мелочь: «Это изречение Чжуанцзы наиболее близко к отмечавшейся В. И. Лениным знаменитой формуле Гераклита “нельзя войти дважды в одну и ту же реку”» [45, с. 398, прим. 9]. Это примечание к фрагменту монолога Северного Океана Жо из 17 главы: «Жизнь вещи подобна стремительному бегу, [она] развивается с каждым движением, изменяется с каждым моментом». Интерпретации и сравнения «ЧЦ» с греками созданы Позднеевой под влиянием социально-политических факторов.

В 1969 г. новую попытку истолкования даосизма предпринял Михаил Леонтьевич Титаренко (род. 1934). Он составлял раздел «Китайская философия» для «Антологии мировой философии». В отношении ЛЦ Титаренко, «учитывая новейшие исследования текста книги... внёс ряд уточнений», которые расходились с признанным

мнением Ян Хиншуна. У последнего, как мы видели, ЛЦ — материалист, а Титаренко пишет, что мировоззрение ЛЦ противоречиво, и находит основания для такой трактовки. Это термины *ю* — *у*, которые Титаренко трактует как «бытие — небытие». Ежели первично *у*, данный мыслитель — идеалист, ежели *ю* — материалист. А ЛЦ, по мнению Титаренко, признавал первичность то одного, то другого. Поэтому взгляды ЛЦ «оказали огромное влияние на последующее развитие идей в Китае, как материалистических, так и идеалистических [56, 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 [30, с. 219–220]. «*Ю* и *у* порождают друг друга» (*ю у сян шэн* — «Дао-дэ цзин», 2-й чжан). Порождение происходит непрерывно, и нельзя сказать, что *у* или *ю* первично. Поэтому было бы ошибкой считать мировоззрение ЛЦ противоречивым сочетанием материализма и идеализма. Что же касается исследовательской техники Титаренко, то она странная: считается допустимым провести «тематическую разбивку» «Дао-дэ цзина», как будто это беспорядочная совокупность афоризмов.

Характерно, что Титаренко не пользуется интерпретациями Ян Хиншуна и Позднеевой, за исключением одной: *ци* — это мельчайшая телесная частица [56, с. 210].

Вот что Титаренко пишет про ЧЦ: «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» [56, с. 210]. Выводы Титаренко направлены против Ян Хиншуна и Позднеевой и сыграли свою роль в восстановлении научной достоверности.

В 1970 г. Леонид Сергеевич Васильев (род. 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 четко 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» [27, с. 31–32].

Это мы выделили слова в тексте Васильева, потому что в них выражена любопытная мотивация — отказ искать материализм из-за туманности текста. Что было бы, если бы китайские мыслители нашли-таки способ ясно выразить свои мысли?

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

Дао ЛЦ, по 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* Васильев интерпретирует как добродетель. *Дэ* — конкретное качество *дао*, средство его обнаружения. Если *дао* всё рождает, то *дэ* всё вскармливает [27, с. 229, 223–224]. Васильев в дальнейшем развивает эту трактовку в сторону сродства *дао* и Брахмана.

Эта мысль была бы обоснована, если принять, что в классической китайской философии существовало разделение мира на физический и метафизический. Трансцендентное *дао* тогда аналогично трансцендентному Брахману. Если же такого разделения не было, то даосизм

типологически соответствует натурализму досократиков, еще не знавшему «второй навигации» и «Гиперурии» Платона. В нашей стране эта мысль высказывалась А. И. Кобзевым и Е. А. Торчиновым.

Обращает на себя внимание следующее замечание 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 чем как последнем оно гибнет (Метафизика, I, 3). Нечто, сходное с характеристиками *дао*, представленными Васильевым, можно найти в историко-философских работах Ф. Ницше, посвященных именно досократикам:

Всё, что когда-либо возникло, должно погибнуть, будет ли это человеческая жизнь, или вода, или тепло и холод: повсюду, где можно заметить определенное свойство, мы можем, сообразуясь с огромным доводом опыта, предсказать и гибель этих свойств. Таким образом, вещество, обладающее определенными 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 неопределенным. Бессмертие и вечность первобытного вещества состоят не в его бесконечности и неистощимости, как принимают обыкновенно толкователи Анаксимандра, но в том, что оно лишено определенных качеств, ведущих к гибели: поэтому оно и называется «неопределенным» (*apeiron*). Так названное первобытное вещество выше становления и этим обуславливает вечность и беспрепятственный процесс становления. Понятно, что это «неопределенное» — 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» [57, 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 лоно». Она использована Ф. Ницше по отношению к апейрону. В то же время лоно — 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 *дао* с «вещью в себе», то работы, посвященные этой проблеме, исчисляются, вероятно, сотнями.

Интерпретация *дао*, предпринятая Васильевым, имеет сходство с интерпретацией академика В. М. Алексеева. Примечательно, что Васильев в своём историографическом очерке впервые в отечественной синологической литературе отмечает деятельность В. М. Алексеева как *советского* (а не буржуазного) учёного, чьи исследования внесли большой вклад в изучение различных сторон духовной жизни Китая [27, с. 31]. Книга Васильева была важна ещё тем, что вводила в оборот западную синологию, до того подвергавшуюся критике. Применительно к даосизму это были взгляды француза А. Масперо, немца Р. Вильгельма (он характеризовал ЛЦ как одного из великих мистиков человечества), а также американца Г. Крила. Васильев вслед за Крилом критикует толстовское прочтение *увэй* как принципа «не делай ничего — и не будет ничего несделанного», так как «всё делается само собой, в результате естественного хода закономерно обусловленных событий». Васильев пишет, что принцип *увэй* был выдвинут легистами (*фа цзя*) и имел отношение к правильной организации управления (император должен построить администрацию на таких основах, чтобы все шло как по маслу, и не нужно было даже указаний, чтобы всякий знал свое дело и исполнял его безукоризненно). И лишь затем этот принцип был заимствован даосами, причем у даосов он 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 [27, с. 227–228].

Васильев подвергает критике материалистические интерпретации даосизма, предложенные Ян Хиншуном, Л. Н. Позднеевой и Г. Ф. Александровым. Он положительно отзываясь о работах академика Алексеева, то есть хвалит того, кого должен ругать, и ругает тех, кого должен хвалить. Это не остаётся незамеченным. В 1971 г. на всесоюзной научной конференции китаеведов Н. Г. Сенин подверг

резкой критике книгу Васильева за то, что в «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 попытки подкрепить свою позицию посредством одних лишь ссылок на тенденциозные высказывания буржуазных китаеведов... Такое противопоставление советских ученых буржуазным китаеведам Запада в пользу последних не может быть нами принято» [58, с. 157].

И в дальнейшем попытки отойти от рассмотрения истории китайской философии как истории борьбы материализма и идеализма будут жестко пресекаться.

В том же 1970 г. выходит книга Виталия Ароновича Рубина (1923–1981), содержащая важное в методологическом 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.

Наибольший интерес представляют три момента из работы В. А. Рубина: интерпретация *dao*, учение о сверхчеловеке (sic!) и даосское осуждение цивилизации.

В даосских трактатах, пишет Рубин, термин *dao* «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». *Dao* — «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 *dao* имманентно миру, и невозможно воспринять *dao* ни чувствами, ни разумом, но возможно «мистическое слияние с *dao*» [59, с. 118, 133, 151].

Эти интерпретации близки взглядам В. М. Алексеева и Л. С. Васильева и противостоят концепциям Ян Хиншуна и Л. Д. Позднеевой. Возможно, влияние В. М. Алексеева на творчество Рубина сказывается ещё и в понимании *шэнжэня* как сверхчеловека, который стоит

«по ту сторону добра и зла». Правда, сам Рубин по вполне понятным причинам нигде не упоминает о Ницше. «Нормы морали, как и все остальные нормы и рамки человеческого существования, уже не имеют к нему [сверхчеловеку] 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 (*увэй*)» [59, с. 128, 133].

Тема даосского осуждения цивилизации, которую развивает Рубин, является, по его мнению, стержневой для ЛЦ и ЧЦ. Из него вытекает и трактовка *дао* как непознаваемого начала (в отличие от земного и рационального *дао* конфуцианцев), и противопоставление даосского сверхчеловека конфуцианскому *цзюнь-цзы*. Рубин сравнивает взгляды ЧЦ 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, построенная 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* ведет часто к практическим наставлениям, согласно которым следует, уподобляясь *дао*, давать всем существам идти своим путем и воздерживаться от искушения навязать им свою волю» [59, с. 140–144, 151].

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

29.12.1967. Дошел 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 подчеркиваю: 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 подъему 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 яхонтовского 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 ли не согласные с тезисами, потому что я знаю точно, что не согласны многие, и буду удивлен, если найдутся мои единомышленники.

Теперь, размышляя об этом, в особенности имея в виду Ф. (Фишман Ольга Лазаревна, литературовед-синолог (1919—1986). — *А. М.*) и Я-ва, я думаю, что решил 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 развернуто об этом сказал Я-в. Он упомянул, что, читая со студентами тот отрывок, который приведен 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 (журнал «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» [60, с. 126, 130–131, 133].

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

Книги Васильева и Рубина были свидетельством своего рода «оттепели» в советском китаеведении. Эта оттепель, однако, длилась недолго. Пока советские китаеведы трудились, всё более удаляясь от установок Жданова, советско-китайские отношения портились. Еще до выхода в свет книг Васильева и Рубина весной 1969 г. на советско-китайской границе имели место вооруженные инциденты. И вот 30 марта 1971 г. в отчетном докладе Центрального Комитета КПСС XXIV съезду Коммунистической партии Советского Союза Генеральный секретарь ЦК КПСС товарищ Л. И. Брежнев выступил с сокрушительной критикой китайского руководства [61, с. 10–12, 192].

Возникла острая необходимость довести решения партии до широких масс научной общественности, а также разработать конкретные меры по выполнению решений съезда. Уже в ноябре 1971 г., через восемь месяцев после съезда, состоялось событие, роль которого для советского китаеведения сопоставима с дискуссией 1947 г. Это была Всесоюзная научная конференция китаеведов (ВНКК), проходившая

с 29 ноября по 1 декабря 1971 г. Материалы конференции были опубликованы в 1973 г. под названием «Проблемы советского китаеведения» (далее — ПСК) [62]. А в 1975 г. 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 снабжен комментариями, то ехидными, то недоумёнными. Взгляд на проблемы советского китаеведения со стороны — любопытная вещь, поэтому мы приведем некоторые комментарии. Он, например, с удивлением пишет, что материалы ВНКК не публиковались широко, а имели гриф «Для служебного пользования» и тираж всего 1000 экземпляров [63, р. 9].

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 политики в отношении Китая, способствовать делу восстановления дружественных отношений с китайским народом» [64, с. 6].

Керби в этом месте замечает, что китаеведение пользуется поддержкой правительства СССР, но эта поддержка оказывается только в том случае, если китаеведы следуют политической линии советского руководства. «Маститым ученым и администраторам дозволяется некоторая свобода, однако они обязаны все время думать, насколько их работа важна для государственной политики» [63, р. 1].

Когда 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 *uchit*, учить, преподавать; *uchyony* означает “обученный”, идеологически образованный». Научный (*nauchny*) Институт Дальнего Востока — это академический центр, откуда предпринимаются идеологические атаки на маоизм. Работа ИДВ 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» [63, р. 3–5].

С докладом о положении и задачах советского китаеведения выступил на ВНКК директор созданного незадолго до конференции Института Дальнего Востока Михаил Иосифович Сладковский. Первая часть его выступления была посвящена обзору русского и советского китаеведения. Сладковский говорит, что начиная с работ Н. И. Конрада (1891–1970), в отечественном китаеведении возникло новое направление, порожденное социалистической политикой Советского государства, «протянувшего руку интернациональной помощи китайскому народу в его борьбе» [65, 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» [63, р. 6].

Сладковский признает среди прочих определяющее влияние на формирование советского китаеведения академика Алексева. Громкие похвалы звучат в адрес А. А. Петрова и Л. Д. Позднеевой. Затем Сладковский порицает «некоторых» наших ученых за некритические оценки китайской революции, подробно анализирует причины этих просчетов и заявляет, что советское китаеведение должно занять ведущее место в мире. «Не меньше», — с ехидством замечает Керби [65, с. 7–9, 12; 63, р. 5]. Когда Сладковский пишет, что «антисоциалистическая буржуазная синология... нередко рядится в архилевую тогу», Керби с грустью констатирует, что господин директор путает «римских патрициев и сан-кюлотов» [65, с. 12; 63, р. 5]. Основная мысль Сладковского — необходима дальнейшая политизация китаеведения.

Непосредственно изучению китайской философии в СССР был посвящен доклад Николая Герасимовича Сенина, который, характеризуя методологический уровень советских работ, увидел 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» [58, с. 157]. *Сенин в 1971 г. воспроизводит по отношению к истории китайской философии установки Жданова 1947 г.*

Далее, как отмечает Сенин, советские китаеведы в своих исследованиях стали применять «один из важнейших методологических принципов — принцип партийности» [58, с. 157–158]. Это суждение тоже соответствует установкам 1947 г.

По поводу партийности Керби замечает, что русское слово «партийность» (*partiinnost*) имеет более широкий смысл, чем *partisanship*, это, так сказать, *party-ness*. Она требует от исследователя не только определения классово-политической позиции каждого мыслителя, но анализа и оценки каждой философской доктрины с точки зрения определённого, исторически прогрессивного класса соответствующей эпохи [63, р. 97].

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 цзина» и ЧЦ), а также борьба двух линий в философии («Антология мировой философии»). Подробно останавливаясь на исследованиях материалистической мысли Китая, Сенин среди прочих вновь горячо хвалит Петрова, Ян Хиншуна и Позднееву. Линия этих исследователей приобретает статус официально одобренной. Линия Л. С. Васильева (которая восходит к работам академика Алексеева), наоборот, получает статус официально отвергнутой [58, с. 158–159].

Сенин делает упор на то, что китайский материализм находится в оппозиции к конфуцианской государственности. Керби пишет, что советские исследователи считают Мао Цзэдуну «продолжателем конфуцианских традиций. К тому же Мао Цзэдун находится в конфликте с истинным (марксистско-ленинским) материализмом» [63, р. 97]. Это выглядит странно, если вспомнить маоистскую кампанию «против Линь Бяо Конфуция». Мао Цзэдун скорее продолжатель легистских традиций.

В адрес Ян Хиншуна и Позднеевой звучат похвалы и в выступлении Леонарда Сергеевича Переломова, который до 1971 г. возглавлял партийную организацию отдела Китая ИВАН, а затем перешел

работать в ИДВ [66, с. 98]. Л. Д. Позднеева хвалит работы Ян Хиншуна [67, с. 162].

Эти взаимные панегирики, однако, перебиваются резким выступлением одного из учеников академика Алексеева — 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» [68, с. 275]. В этой фразе содержится резкий выпад против Ян Хиншуна и Позднеевой, поскольку даосские классики — это именно «Дао-дэ цзин» и ЧЦ. Выступление Эйдлина также содержит прямую и резкую критику Позднеевой по поводу концепции «китайского Ренессанса».

Эта тупиковая идея была выдвинута Н. И. Конрадом: старая схема «древность — Средние века — Новое время» экстраполировалась на всемирную историю. Поэтому итальянскому Возрождению нужно было найти соответствие в Китае. Ряд исследователей подхватил эту идею, в том числе Позднеева: она была автором четырёх глав первой части учебника «Литература Востока в Средние века» 1970 г. «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 задыхался 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] или нет, подменялась 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 Позднеевой вызывает то обстоятельство, что она приписывает идею китайского Возрождения учителю Эйдлина академику

В. М. Алексееву [68, с. 284–285, 275]. На ВНКК даосизм в очередной раз становится ареной борьбы — на сей раз борьбы 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, посвящена поискам материализма и идеализма в китайской философии: «Взгляды даосистов... (так в тексте. — А. М.) явились серьёзным прогрессом в становлении материалистического взгляда на природу...» [69, 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-некитаиста должно сложиться мнение, что материализм «Дао-дэ цзина» — неоспоримый факт. В очерке Бурова и Титаренко ни разу не упоминаются ни западные, ни маоистские интерпретации даосизма. Было это вызвано спешкой или соображениями конспирации, неизвестно. Вообще борьба с маоизмом в двухтомнике не упоминается. Возможно, это было вызвано соображениями «объективности».

«Дао-дэ цзин» в двухтомнике представлен в переводе Ян Хиншуна. В предисловии Ян Хиншун характеризует ЛЦ уже как материалиста (1950 г. ЛЦ ещё считался «непоследовательным материалистом» [12, с. 106; 53, с. 114]).

В том же томе изданы главы из «ЧЦ» в переводе Станислава Иосифовича Кучеры. ЧЦ объявляется материалистом, потому что якобы материалистически использует термин *тянь* [53, с. 342, прим. 59].

Как мы видим, эти мнения однообразны. За этим однообразием скрываются две проблемы:

- является ли метод, побуждающий «вскрыть классовые корни», «очистить от мистической шелухи», «сорвать все и всяческие

маски», единственно возможным? Существует ли более конструктивный метод?

– принадлежит ли этот метод исключительно отечественной науке?

Можно 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 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” [70, 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. I 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” [70, p. 5–6].

Приведенные выше рассуждения советских китаеведов представляют собой грубую форму европоцентризма, которую можно назвать «материализмоцентризмом». Эта форма европоцентризма порождена социально-политическими факторами. После ослабления политического давления на китаеведов «материализмоцентризм» можно будет считать изжитым. Но произойдет ли преодоление европоцентризма вообще?

В 1974 г. 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» [29, 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).

Для нас 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. Карапетьянец был первым, кто отвергал сам подход к истории китайской философии как истории «борьбы материализма с идеализмом»*. В дальнейшем точка зрения Карапетьянца будет развита А. И. Кобзевым и другими исследователями, но займет доминирующую позицию только к середине 1990-х гг.

А. М. Карапетьянец также выступил против распространенного взгляда на древнекитайские тексты как путанные и противоречивые наборы афоризмов, которые допускают любую интерпретацию. Совсем наоборот, «основные положения в древнекитайских источниках выражены с точностью и лаконизмом математической формулы» [29, с. 360]. В 1974 г. Карапетьянец со своим мнением был в единственном числе.

С конца 1970-х гг. и по сей день существует **несколько точек зрения**.

Первая. ЛЦ и ЧЦ — материалисты (Ян Хиншун, Ю. Б. Козловский, В. Ф. Феоктистов, Н. И. Конрад, В. С. Куликов и др.). Так,

Козловский в основном воспроизводит аргументы Ян Хиншуна и Позднеевой. Новой в его работе является мысль о том, что нельзя отдать даосов буржуазным учёным, потому что они склонны либо толковать их теории 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 ЛЦ выше материализма Маркса [71, с. 81–88].

Виталий Федорович Феоктистов разделяет взгляды «признанных советских учёных» на учение ЛЦ как на наивно-материалистическое с элементами стихийной диалектики. ЧЦ, по его мнению, истолковывал отдельные положения даосизма в идеалистическом духе [72, с. 34–35; 73, с. 130–131].

За материализм даосов выступал и Н. И. Конрад, о чём свидетельствуют работы, опубликованные после его смерти [74, 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 ЛЦ как основателя «этико-философского течения, выражавшего наивно-материалистические и диалектические идеи» [75, с. 83].

Вторая. ЛЦ и ЧЦ — не материалисты (эта точка зрения Л. С. Васильева, И. С. Лисевича и др., кто прямо не называл ЛЦ и ЧЦ, 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 непротивящуюся ему человеческую душу; древнее начало, исповеданное патриархами *Хуан Ди* и *Тан Яо*; Нечто, *приравнявшее себя*

к праху мира; и, наконец, *Чёрное Небытие*... Таково Дао как высшая субстанция, инертный центр всех идей и всех вещей, хозяин и направитель поэтического наития» [76, с. 17–18]. Далее Лисевич замечает, ссылаясь на 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» [28, с. 10].

Аргумент 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» [77, 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 Лисевича: «Столь же мало согласуется с определением материи и представление древних китайцев об интуиции как единственном способе приобщения к *дао*» [28, с. 10]. Это как будто сильный довод. Однако интуиция, будучи способностью «постижения истины путем 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* [51, с. 192]. Поэтому аргумент 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 Лисевич, это «мистический транс». В этой связи он критикует перевод ЧЦ, принадлежащий перу Позднеевой, поскольку те места в ЧЦ, где описывается этот транс, «по русскому переводу трудно понять» [28, с. 12].

Лисевич не использует общепринятых философских категорий: «даже вынужденное вторжение филолога в область сложных философских понятий весьма рискованно» [Там же]. То обстоятельство, что Лисевич (а) из разнообразных вариантов перевода *дэ* выбирает «энергию», «запрограммированность», (б) считает, что наивысшим

выражением *дэ* «является жизнь», (в) 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 Лисевич, отказываясь от отождествления *дао* с материей в ленинском смысле, приходит к интерпретации *дао* как «материи» Аристотеля. Показательно, что признанной точке зрения китаеведов-философов (ЛЦ и ЧЦ — материалисты) вновь противостоит точка зрения китаеведа-филолога Лисевича (ранее в похожей ситуации находился академик 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 обосновывает Артём Игоревич Кобзев (род. 1953). В 1978 г. он пишет, что в изучении истории китайской философии «достигнуты некоторые приводящие в тупик результаты, выражающиеся в изобилии равнообоснованных, хотя и взаимоисключающих трактовок одних и тех же источников». Историк китайской философии, «с одной стороны, уже недостаточно самых общих методологических принципов, а с другой — необходимо теоретическое осмысление реально применяемой методологии». Именно разработанная методология истории китайской философии «позволит устранить искажения в интерпретациях содержания, которые возникают из-за несоординированных методических подходов к форме при сопоставлении философских произведений, принадлежащих к разнотипным культурам» [79, с. 81–84]. Тем самым Кобзев выступает против установок ВНКК, в особенности против необходимости в принципиальной философской критике исходить из борьбы марксистско-ленинской философии с маоизмом.

С конца 1970-х гг. 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 г. вышла фундаментальная монография «Построение древнекитайских текстов» выдающегося отечественного китаеведа Владимира Семеновича 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 Спирина. Пока же следует отметить, что разработка Спириным формальных критериев истинности переводов канонических и каноносообразных древнекитайских текстов ставит под сомнение *все переводы* китайской классики, выполненные до 1976 г., и *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 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.

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» Спирин переводит как «Канон о Графике и Достижениях». Дао и дэ интерпретируются Спириным как математические термины, поскольку «в Китае математика имела огромное методологическое значение в процессе формирования философии, так как благодаря ей был внесен принцип рационального обоснования». Поэтому, например, дао в интерпретации Спирина означает не «закономерность вообще, а лишь функциональную зависимость» [17, с. 5–17, 212, 214, 131, 17, 218, 219].

Книга 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 Эдуардович 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 [31, с. 115–126]:

為		為
事	無	
	無	味

Даже в случае утраты трех 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 было достаточно сложно, поэтому Л. Э. Мялль 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 все большее взаимоопределение понятий и взаимосвязывание выражающих их терминов. В немалой мере наращиванию скоординированности терминов способствовал характерный для китайской литературы фразовый параллелизм («Дао-дэ цзин», 2 *чжан*):

有無相生
 難易相成
 長短相形
 高下相傾
 音聲相和
 前後相隨

(ю у сян шэн
 нань и сян чэн
 чан дуань сян син
 гао ся сян цин
 инь шэн сян хэ
 цянь хоу сян суй)

...Наличие и отсутствие друг друга порождают
Трудное и легкое 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.

(Пер. Е. А. Торчинова [9, с. 140]).

Вернёмся к судьбам отечественной даологии. В 1976 г. умер Мао Цзэдун, и борьба с маоизмом стала понемногу стихать.

И ещё одно обстоятельство обогатило даологию новыми подходами. В науку пришло новое поколение китаеведов: В. В. Малявин (род. 1950), А. И. Кобзев (род. 1953), Е. А. Торчинов (1956–2003) и др.

О взглядах Кобзева мы говорили выше.

Владимир Вячеславович Малявин выступил с идеей о том, 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 утаивания исход размышлений даосов [см.: 80, с. 40–54; 81, с. 39–59]. В 1978 г. Г. Д. Сухарчук оценил эту концепцию как «недостаточно самостоятельную» [82, с. 4].

Евгений Алексеевич Торчинов с 1980 г. разрабатывал историко-религиоведческий подход к даосизму [см.: 9; 83; 84; 85]. Этот подход оказался плодотворным в особенности для категории *дао*, поскольку выяснить первоначальный смысл этой категории у ЛЦ можно, только учитывая даосскую традицию. 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». Торчинов показывает, что речь идёт о трёх аспектах *дао*: «Истинное Одно» обозначает явленное, определенное дао, «Сокровенное Одно» — это «*дао* в себе», сущность *дао*, а «Одно» — это

целостность, совокупность двух предшествующих аспектов. Это позволяет Торчинову интерпретировать *dao* как «субстанцию-процесс», принцип существования мира, закон изменений, царствующий в мире.

Категории *ю* и *у* Торчинов предлагает интерпретировать как «сущее» и «не-сущее» в смысле наличного бытия вещей или отсутствия наличного бытия соответственно. В связи с этим Торчинов отвергает трактовку *dao* как некоей трансцендентной сущности и говорит о его имманентном характере. Категорию *у вэй* Торчинов интерпретирует как следование *dao*, проникновение в его суть и приведение человеческой деятельности в гармонию с законами природы, проистекающими из *dao* — универсального закона.

Торчинову удалось доказать, что в ранних даосских текстах содержатся 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, Торчинов отзывается неодобительно [85, с. 39–40, 42–44, 48].

Метод Торчинова не имеет precedентов в отечественной даологии. Академик Алексеев предлагал для интерпретации использовать конфуцианский комментарий У Чэна (1243–1313) как наиболее нейтральный [86, с. 426–428]. Ян Хиншун утверждал, что использует классический комментарий Ван Би (226–249) [12, с. 118]. Е. В. Завадская и Т. П. Григорьева (немного подражая А. У. Уоттсу) смотрели на ранних даосов как на предтечу *чань* [87, с. 153; 88, с. 153 и далее]. Никто, однако, не предпринимал попыток исследовать и ЧЦ изнутри самой даосской традиции.

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

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

Во-первых, А. И. Кобзев в своем 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» [30, с. 66]. Во-вторых, он 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) поддается рациональной интерпретации, значит, и элементы этой системы (категории) тоже должны быть интерпретированы рационально. Причём сначала следует интерпретировать систему, а затем — элементы [30, 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 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 в том, что именуется западной философией, в отношении, прояснить которое в конечном счете невозможно, особенно потому, что научность, во имя которой мы задаемся своими вопросами, сама есть западное изобретение» [89, с. 27]. А. И. Кобзев считает, что идеи Малявина лежат в русле концепции американского сиолога А. С. Куа [30, с. 64].

Кобзев предпринял попытку соединить эти два подхода 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*)». 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-нумерологическая упорядоченность, параллельно распространяющаяся и на план содержания, и на план выражения [Там же, с. 65].

Таким образом, с 1983 г. в отечественном китаеведении существует два направления: за возможность рациональной интерпретации категорий китайской философии («логицисты» — Спирин, Карапетьянец и др., и «символисты» — Кобзев и др.) и против такой возможности («метафористы» — Завадская, Григорьева, Малявин и др.). Термины «логицисты» и «метафористы» мы используем вслед за Кобзевым. Полемика между этими направлениями обостряется и составляет источник развития даологии по сей день.

Наши симпатии на стороне рационалистов и «логицистов». Возможностей структурализма в китаеведении хватит надолго. Структурализм имеет неоспоримое преимущество — доказательность выводов.

1. *Петров А. А.* Очерк философии Китая // Китай : История, экономика, культура, героическая борьба за национальную независимость. М. ; Л., 1940. С. 248–272.

2. *Думан Л. И., Ефимов Г. В., Мартынов А. А.* Китай: исторический очерк // Большая советская энциклопедия : в 30 т. Т. 12. М., 1973. С. 207–219.

3. *Ленин В. И.* Несколько тезисов // Ленин В. И. Полн. собр. соч. : в 55 т. М. ; Л., 1958–1965. Т. 27. С. 48–51.

4. *Баранников А. П.* Очередные задачи советского востоковедения // Вестн. Акад. наук. 1940. № 7. С. 1–8.

5. *Петров А. А.* Философия Китая в русском буржуазном китаеведении : критико-библиогр. очерк // Библиография Востока. Вып. 7. 1934. М. ; Л., 1935. С. 5–28.

6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М., 1974–1975. Т. 1. Наука логики. 425 с.
7. Петров А. А. Ван Би (226–249) : Из истории китайской философии. М. ; Л., 1936. 136 с.
8. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. Б. м., 1939. 317 с.
9. Торчинов Е. А. Даосизм : Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. 311 с.
10. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая / вступит. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967. 404 с.
11. Китайская философия : энцикл. словарь / гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 1994. 575 с.
12. Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М. ; Л., 1950. 160 с.
13. Дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» 16–25 июля 1947 г. : стенограф. отчет // Вопр. философии. 1947. № 1. С. 5–501.
14. Авдиев В. И. История Древнего Востока. М., 1948. 588 с.
15. Авдиев В. И. История Древнего Востока. 2-е изд., М., 1953. 758 с.
16. Авдиев В. И. История Древнего Востока. 3-е изд., перераб. М., 1970. 608 с.
17. Спиринов В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976. 231 с.
18. 周生春. 白話老子 1994 年 [Чжоу Шэнчунь. Байхуа Лаоцзы]. 6-е изд. Сиань, 1994. 133 с.
19. 朱恩田. 老子考辨 1994 年 [Чжу Эньтянь. Лаоцзы каобянь]. Ханъян, 1994. 319 с.
20. Торчинов Е. А. Даосизм : Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. 311 с.
21. Lao Tzu. Tao te Ching / transl. with an introduction by D. C. Lau. Harmondsworth, 1994. 131 p.
22. Laudse. Daudedsching : Aus dem Chinesischen Übersetzt und herausgegeben von Ernst Schwarz. Leipzig, 1985. 208 S.
23. 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 S. Julien. P. 1842. 357 p.
24. Лао-цзы. Трактат о Пути и Потенции / пер. Б. Б. Виноградского // Антология даосской философии. М., 1994. С. 23–65.
25. Лао-цзы / пер. И. С. Лисевича. М., 2002. 316 с.
26. Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966. 243 с.
27. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. 484 с.
28. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и Средних веков. М., 1979. 266 с.

29. *Каранетьянуц А. М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования : сб. ст. М., 1974. С. 358–369.
30. К проблеме категорий традиционной китайской культуры : материалы круглого стола // Народы Азии и Африки. 1983. № 3. С. 61–68.
31. *Мяль Л.* К пониманию «Дао-дэ-цзина» // Уч. Зап. Тартус. гос. ун-та. Вып. 558. Труды по востоковедению. Тарту, 1981. С. 115–126.
32. *Лукьянов А. Е.* Лаоцзы : (Философия раннего даосизма). М., 1991. 163 с.
33. *Александров Г. Ф.* История социологических учений : Древний Восток. М., 1959. 599 с.
34. *Кедров Б. М.* Материализм // Философская энциклопедия : в 5 т. Т. 3. М., 1964. С. 343–358.
35. *Иванов В. Г.* История этики древнего мира. Л., 1980. 244 с.
36. *Ян Хин-шун.* Дао // Философская энциклопедия : в 5 т. Т. 1. М., 1960. С. 126.
37. Дао дэ цзин // пер. с кит., вступит. ст. и примеч. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия : в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 114–138, 312.
38. *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в Древнем Китае. М., 1984. 182 с.
39. Дао дэ цзин // пер. с кит., вступит. ст. и примеч. Ян Хин-шуна // Древнекитайская философия : в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 114–138, 312.
40. *Конисси Д. П.* Философия Лаоси (окончание) // Вопр. философии и психологии. 1894. № 3 (23). С. 363–379.
41. *Конисси Д. П.* «Тао-тэ-кинг» Лаоси // Вопр. философии и психологии. 1894. № 3 (23). С. 380–408.
42. *Лао-Си.* Тао-те кинг, или Писание о нравственности / под ред. Л. Н. Толстого ; пер. с кит. Д. Конисси. М., 1913. 72 с.
43. *Шифман А. И.* Лев Толстой и Восток. М., 1960. 480 с.
44. *Позднеева Л. Д.* Предисловие // Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуанцзы. М., 1967. С. 5–39.
45. Мудрецы Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы / пер. с кит. Л. Д. Позднеевой. СПб., 1994. 416 с.
46. 張玉良. 白話庄子 1994 年 [Чжан Юйланы. Байхуа Чжуанцзы]. 6-е изд. Сиань, 1994. 469 с.
47. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступит. ст. и примеч. В. В. Малявина. М., 1995. 439 с.
48. Чжуан-цзы / пер. с кит., вступит. ст. и примеч. С. Кучеры // Древнекитайская философия : в 3 т. М., 1972. Т. 1. С. 248–294, 337–353.
49. Краткий русско-китайский и китайско-русский словарь. Пекин, 1995. 478 с.
50. *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983. 352 с.
51. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. СПб., 1994. Т. 1. Античность. 336 с.

52. *Го Мо-жо*. Философы Древнего Китая. М., 1961. 738 с.
53. Древнекитайская философия : собр. текстов : в 2 т. М., 1972. Т. 1. 363 с.
54. *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985. 309 с.
55. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступит. ст. и примеч. В. В. Малявина. М., 1995. 439 с.
56. Антология мировой философии : в 4 т. М., 1969. Т. 1., ч. 1. 576 с.
57. *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. М., 1994. 416 с.
58. *Сенин Н. Г.* Изучение китайской философии в СССР: итоги и задачи // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 152–161.
59. *Рубин В. А.* Идеология и культура Древнего Китая : четыре силуэта. М., 1970. 163 с.
60. *Рубин В. А.* Дневники. Письма : в 2 кн. [Иерусалим], 1989. Кн. 1. 286 с.
61. Материалы XXIV съезда КПСС. М., 1972. 306 с.
62. Проблемы советского китаеведения : сб. докл. Всесоюз. науч. конф. китаеведов, состоявшейся в ноябре 1971. М., 1973. 346 с.
63. *Kirby E. S.* Russian studies of China : Progress and problems of Soviet sinology. L., 1975. 209 p.
64. *Федосеев П. Н.* Актуальные задачи советского китаеведения // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 3–6.
65. *Сладковский М. И.* Современное состояние и задачи советского китаеведения // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 6–21.
66. *Переломов Л. С.* Изучение проблем Древнего Китая // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 83–99.
67. *Позднеева Л. Д.* Некоторые замечания по поводу идеализации конфуцианства // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 161–174.
68. *Эйдлин Л. З.* Вопросы изучения литературы средневекового Китая // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 267–293.
69. *Буров В. Г., Титаренко М. Л.* Философия Древнего Китая // Древнекитайская философия : собр. текстов : в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 5–77.
70. Comparative literature in age of multiculturalism. Baltimore ; L., 1995. 207 p.
71. *Козловский Ю. Б.* Проблемы изучения философской мысли стран зарубежного Дальнего Востока // Народы Азии и Африки. 1976. № 4. С. 79–89.
72. *Феоктистов В. Ф.* О материалистических тенденциях в философских взглядах Сюнь-цзы // Проблемы Дальнего Востока. 1976. № 2. С. 126–134.
73. *Феоктистов В. Ф.* Философские и общественные взгляды Сюнь-цзы. М., 1976. 294 с.
74. *Конрад Н. И.* Избранные труды: синология. М., 1977. 622 с.
75. Маоизм без прикрас : сборник. М., 1980. 286 с.
76. *Алексеев В. М.* Китайская поэма о поэте : Стансы Сыкун Ту / пер. и исслед. Пг., 1916. 155 с.
77. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полн. собр. соч. : в 55 т. М. ; Л., 1958–1965. Т. 18. 525 с.

-
78. *Философский энциклопедический словарь* / под ред. С. С. Аверинцева, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичева и др. 2-е изд. М., 1989. 815 с.
79. *Кобзев А. И.* О роли филологического анализа в историко-философском исследовании // *Народы Азии и Африки.* 1978. № 5. С. 81–93.
80. *Малявин В. В.* Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае // *Государство и общество в Китае.* М., 1978. С. 40–54.
81. *Малявин В. В.* Философия Чжуан-цзы : Забытые пробуждения, немое слово // *Дао и даосизм в Китае.* М., 1982. С. 39–59.
82. *Сухарчук Г. Д.* Предисловие // *Государство и общество в Китае.* М., 1978. С. 3–9.
83. *Торчинов Е. А.* Некоторые аспекты учения Гэ Хуна о дао // *Общество и государство в Китае:* 11-я науч. конф. : в 2 ч. М., 1980. Ч. 1. С. 101–105.
84. *Торчинов Е. А.* Проблема происхождения даосизма и периодизация его истории // *Народы Азии и Африки.* 1985. № 3. С. 153–159.
85. *Торчинов Е. А.* Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа // *Проблема человека в традиционных китайских учениях* М., 1983. С. 36–56.
86. *Алексеев В. М.* *Китайская литература.* М., 1978. 596 с.
87. *Завадская Е. В.* *Культура Востока в современном западном мире.* М., 1977. 188 с.
88. *Григорьева Т. П.* Даосская и буддийская модель мира (предварительные заметки) // *Дао и даосизм в Китае.* М., 1982. С. 159–178.
89. *Гадамер Г. Г.* *Актуальность прекрасного.* М., 1991. 336 с.