



ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ КИТАЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ



Китайский путь.



Генезис и современное состояние

КОНФУЦИЙ ПРОТИВ КОНФУЗИЯ С ГЛИНОЗЕМА, ИЛИ УТОЧНЕНИЕ ДАННЫХ О ПЕРВОМ КИТАЙСКОМ ФИЛОСОФЕ И ЕГО ГЛАВНОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ

А.И. КОБЗЕВ

1. Главный символ Китая

При первом знакомстве Китая с Западом в античные времена его главным символом стал шелк – основной товар, проторивший Великий шелковый путь из Срединной империи в Европу до Пиренеев и Крыма, а также давший Китаю латинское название Серика, или страна серов, что производно от китайского слова *сы* 絲 («шелк»). В Средние века таким символом стал фарфор, который получил обозначения «china» и «чини» (у Афанасия Никитина), производные от возобладавшего на Западе наименования Китая – China. В наше время главный бренд Китая – Конфуций, под именем которого самая эффективная «мягкая сила» КНР – институты и классы Конфуция уже сотнями распространились по всему миру. Первотолчок популяризации Конфуция на Западе дали миссионеры-иезуиты, назвавшие его именем опубликованный в 1687 г. в Париже на латыни первый свод сведений о китайской духовной культуре – четырехчастный фолиант «Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine exposita». Работу над этим коллективным трудом, посвященным Людовику XIV, возглавил фламандец из Испанских Нидерландов Ф. Купле (Philippe Couplet, кит. имя 柏應理 Бо Ин-ли, 1623 – 1693). Уже в следующем, 1688 г. он был издан в Париже и по-французски («La Morale de Confucius, philosophe de la Chine»), а еще через три года, в 1691 г. – в Лондоне по-английски с сокращениями («The Morals of Confucius, A Chinese Philosopher»; переизд.: 1724, 1835). Ставшее популярным французское издание повторялось в 1710, 1783, 1818, 1844, 1875 и т.д.

Конфуций – русифицированная форма латинского имени Confucius, введенного в оборот на Западе создателем европейской синологии, итальянским миссионером-иезуитом М. Риччи (M. Ricci, кит. имя Ли Ма-доу 利瑪竇; 1552 – 1610), сумевшим проникнуть ко двору китайского императора. Оно транскрибирует почтительное наименование Кун-фу-цзы, которое сочетает фамилию Кун с обращением к высокопоставленному человеку *фу-цзы* («учитель, наставник,

господин»). В китайском оригинале Конфуций – это Кун-цзы (Учитель/Мудрец/Философ Кун), по имени (*мин*) Цю (Холм), прозвищу (второму имени – *цзы*) Чжун-ни (Второй сын Близкий), или Ни-фу (Батюшка Близкий).

Данные о его рождении несколько расходятся: он родился в день *энь-цзы* (37-й в 60-ричном цикле) 10-й или 11-й луны (по китайскому лунно-солнечному календарю) 551 или 552 г. до н.э. (празднуемая ныне дата: 28.09.551) в селе Цзоуи волости Чанпин княжества Лу (совр. уезд Цюйфу пров. Шаньдун), а умер в день *цзи-чоу* (26-й) 4-й луны (совр.: 04.03) 479 г. до н.э. в столице княжества Лу (совр. г. Цюйфу).

Конфуций – первый исторически достоверный китайский философ и профессиональный педагог, создатель конфуцианства, чья каноническая биография изложена Сыма Цянем (司馬遷, 145/135 – 87/86 до н.э.) в «Ши-цзи» («Исторические записки», гл. 47)¹. Он происходил из родовитой, но обедневшей семьи, генеалогически восходившей к свергнутой в XII/XI вв. до н.э. династии, правившей в эпоху Шан-Инь, и после ее падения переселившейся в княжество Сун.

Само имя Кун-цзы, подобно имени его главного философского оппонента и, согласно традиции («Ши-цзи», гл. 63)², старшего современника Лао-цзы (буквально: Старое Дитя), таит в себе схожий оксюморон. Древнейшее, зафиксированное в «Шу-цзине» («Каноне [документальных] писаний») и «Ши-цзине» («Каноне стихов») значение иероглифа *кун* 孔 – «большой, великий, огромный». В таком же смысле этот знак употребляется и в «Лао-цзы», или «Дао-дэ цзине» («Каноне Пути-*дао* и благодати-*дэ*», § 21). Соответственно бином Кун-цзы может иметь буквальный перевод Великое Дитя³.

Хотя по сравнению с Лао-цзы исторический облик Конфуция гораздо более достоверен, его фамильный знак отличается той же смысловой соотнесенностью со своим носителем. По сообщению Сыма Цяня, «Конфуций был ростом девять *чи* и шесть *цуней*, все его называли верзилой, и этим он отличался от других людей» («Ши-цзи», гл. 47)⁴. При разных возможных значениях указанных мер длины (*чи*, *цунь*) рост философа оказывается в амплитуде от 191 до 265 см⁵, что для того времени – огромная, близкая к теоретическому пределу величина, поскольку стандартным считался рост в 7 *чи* («Сюнь-цзы», гл. 1)⁶; по определению самого Конфуция, приведенному в «Ши-цзи» (гл. 47), рост человека находится в пределах от 3 до 10 *чи*⁷. Подобное удивительное соответствие носителя фамилии ее буквальному смыслу может иметь два объяснения – натуралистическое и мифологическое.

Согласно первому, представителям рода Конфуция по мужской линии высокорослость была присуща генетически. В пользу этой версии свидетельствуют следующие аргументы. Во-первых, фамилия Кун не принадлежала роду изначально, а появилась у одного из его представителей – Кун-фу Цзя в VIII в. до н.э., как явствует из генеа-

логического описания этого «наследственного дома» (*ши-цзя* 世家) Сыма Цянем. Правда, Сыма Цянь данный факт никак не объясняет («Ши-цзи», гл. 38)⁸, но и без каких-либо объяснений ясно, что в такой ситуации знак, ставший фамильным, должен был быть семантически детерминированным, а не случайным. Во-вторых, в последующем тексте, специально посвященном Конфуцию, Сыма Цянь все-таки косвенно подтверждает правильность такого рассуждения, сообщая, что его потомок — Цзы Сян (III — II вв. до н.э.), подобно своему предку, был гигантского роста в 9 *чи* и 6 *цуней* («Ши-цзи», гл. 47)⁹.

Согласно второму объяснению, разбираемая координация имени и именуемого — проявление типичного для всех древних культур, в особенности китайской, мифологического символизма, верящего в то, что *nomen est omen*, т.е. предполагающего мистическое восприятие имен собственных, подчиненное «закону партиципации». Коррелятивная фамилии физическая особенность Конфуция, сама носившая знаковый характер (в том числе и как материализация смысла фамильного знака), ранее привлекла к себе внимание и его критиков — даосов. Так, в «Чжуан-цзы» (гл. 26)¹⁰ о внешности Конфуция сказано: «вытянутый кверху», «сжатый снизу», т.е. коротконогий с длинным туловищем. Это описание, с одной стороны, совпадает с представлением о его высокорослости («Сюнь-цзы», гл. 5), с другой — выявляет в его фигуре пропорции детского тела, что подтверждается позднее отмеченной Ван Чуном (王 充, 27 — ок. 97) «укороченностью [тела Конфуция] ниже поясицы» («Лунь-хэн» — «Теоретические весы» / «Взвешивание суждений», гл. 11).

В совокупности эти два свойства как раз и соответствуют имени Кун-цзы, понимаемому в прямом смысле: Великое Дитя. В этом составном имени, казалось бы, вторичный, знак *цзы* 子 на самом деле играет первостепенную роль, поскольку иероглиф *кун* 孔 от него этимологически произведен, что с очевидностью демонстрируют все его графические формы. Замечателен очередной параллелизм с главным идейным конкурентом — Лао-цзы, фамилия которого Ли (Слива) 李 аналогичным образом состоит из двух элементов, нижним из которых является также *цзы* 子. Более того, по мнению большинства этимологов, исходная пиктограмма *кун* 夨 изображала младенца с незакрывшимся родничком (отсюда его другое значение «дыра, нора, полость, пустота»). Этот этимологический смысл фамилии также связан с семантикой индивидуального имени Конфуция, которая, в свою очередь, нашла отражение в сообщении Сыма Цяня («Ши-цзи», гл. 47) о том, что он родился с кратерообразной впадиной на темени (*юй-дин* 圩頂), которая, подобно взаимной противоположности и дополнительности сил *инь* и *ян*, противопоставляется важнейшему физиогномическому атрибуту Лао-цзы — шишке на его макушке, в свою очередь аналогичной индийской ушнише — одному из 32 махапурушалакшана,

«признаков великого человека» (вселенского, священного, харизматического царя-чакравартина и будды)¹¹.

Взгляды Конфуция нашли аутентичное выражение в составленном в V – IV вв. до н.э. и обретшем современную форму на рубеже нашей эры сборнике сентенций, диалогов, исторических описаний и бытовых сцен «Лунь-юй» («Теоретические речи», «Обсужденные высказывания», «Суждения и беседы»), содержащем разнотемные высказывания самого Конфуция, его учеников и их учеников¹².

2. Западный конкурент Конфуция – Конфузий

Близкое созвучие имени Конфуция с латинским словом «confusion» («слияние, беспорядок») и его новоевропейскими производными, включая русское «конфуз» (первоначально «конфузия»), сразу стало эксплуатироваться западными юмористами, что ныне продолжается в Интернете, где фигурируют разные Конфузии. Своеобразную хитрость мирового разума можно усмотреть в том, что этот «беспорядок» отразился и на самом Конфуции, во всяком случае, на его образе, не шуточно, а вполне серьезно представляемом некоторыми отечественными специалистами.

Самые подробные описания биографии и творчества Конфуция на русском языке содержатся в работах Л.С. Переломова, даже представляющего себя Московским Конфуцием; ему же принадлежит наиболее популярный перевод «Лунь-юя»¹³. Несмотря на столь претенциозную самоаттестацию и обилие повторяющихся публикаций с солидным грифом Института Дальнего Востока РАН, в них содержатся поразительные ошибки и ляпсусы, которые, к сожалению, уже начали проникать в справочную литературу и труды других авторов.

Многократно и неизменно публикуемый Л.С. Переломовым пассаж о рождении и имени Конфуция выглядит следующим образом: он родился «на 22-м году правления луского Сян-гуна – в 551 г. до н.э., 27 августа по лунному календарю. Мальчика назвали Цю и дали прозвище Чжунни. Цю дословно означает „холм“. По мнению Сыма Цяня, поскольку „при рождении темечко на голове мальчика было окружено бугорками, [ему] по этой причине и дали имя Цю – ‘холм’. Логичнее предположить, что в выборе имени отразилась признательность радостного Шулян Хэ священному холму, что подтверждает и данное мальчику прозвище Чжунни („Второй с глинозема“). Цю был вторым сыном Шулян Хэ – иероглиф *чжун* означает в данном контексте „второй (из братьев)“, холм же был глинистый (*ни*). Итак, священный холм отныне и навеки стал присутствовать в имени и прозвище просветителя китайской нации»¹⁴.

Однако, во-первых, никакого августа ни в каком лунном календаре не существует, поскольку это месяц солнечного (юлианского

и григорианского) календаря, да и подразумеваемый китайский календарь — лунно-солнечный, а не лунный. К какому календарю относится приведенная дата, вряд ли понимает сам бессмысленно повторяющий ее десятилетиями автор, поскольку связанные с этим недоразумения отмечены и во втором томе десятитомной «Истории Китая»¹⁵. 27-й день 8-й луны — дата древнего лунно-солнечного календаря *Тай-чу-ли* 104 г. до н.э., возводимого к архаической эпохе Ся¹⁶. В современном календаре, располагающем августом, ей соответствует ныне хорошо известный даже широкой публике день рождения Конфуция, празднуемый 28 сентября, а вовсе не 27 августа. В исходном же для нее сообщении «Гулян-чжуани» («Предание Гуляна»), следующем календарю эпохи Чжоу, когда жил Конфуций, сказано, что он появился на свет в день *гэн-цзы* (37-й в 60-ричном цикле) 10-й луны¹⁷. Однако в третьем каноническом комментарии к «Чунь-цю» («Весны и осени») — «Гунъян-чжуани» («Предание Гунъяна») указан тот же день *гэн-цзы*, но только следующей — 11-й луны. Правда, тут имеется нестыковка с предшествующей фразой, маркирующей первый день (*шо-жи* 朔日) предыдущей 10-й луны циклическим знаком *гэн-чэнь* (17-м), из чего вытекает, что день *гэн-цзы* (37-й) должен тоже принадлежать 10-й луне, ибо между ними разница в две, а не три декады. Поэтому было предпочтено свидетельство «Гулян-чжуани».

Что такое китайский календарь, Л.С. Переломов не понимал с самого начала своей научной карьеры. Об этом свидетельствует воспетый им в интервью, данном в 2012 г. в рамках международного проекта «Российское Китаеведение — устная история» и опубликованном на нескольких сайтах в Интернете (С. 6, 7), его собственный перевод главы 48 «Ши-цзи», полемикой вокруг которого и конечной публикацией (поправим запятовавшего автора: в 1958, а не 1957 г.) он, по его собственному мнению, утер нос отвергнувшим его главным переводчиком памятника Р.В. Вяткину (1910 — 1995) и В.С. Таскину (1917 — 1995). Там в комментарии к фразе Сыма Цяня «В седьмом месяце первого года правления Эр Ши» сказано: «В 220 г. до н.э. Цинь Ши-хуан ввел новый календарь. По этому календарю новый год начинался не с января, а с октября, причем количество и названия месяцев сохранялись те же самые, изменилось лишь их порядковое исчисление. Например, январь так и остался январем (一月), но считался уже не первым, а четвертым месяцем в году. Циньский календарь просуществовал с 220 по 104 г. до н.э. По подсчетам известного китайского специалиста в области истории математики проф. Цянь Бао-цзуна (錢寶琮), любезно сообщенным автору перевода, седьмой месяц циньского календаря (порядковый десятый) соответствует прилизительно нашему августу»¹⁸.

Прежде всего, и тут совершенно неграмотно говорится о «январе» и «октябре», что еще усугубляется различием «названий месяцев» и

«их порядкового исчисления» с приведением в качестве примера названия «январь» китайского эквивалента *и-юэ* 一月, имеющего скрытое отсутствием перевода буквальное значение «первая луна», которое соответствует как раз «порядковому исчислению». Забавно, что, если бы Л.С. Переломов правильно воспроизвел китайский термин для первого месяца года, а именно: *чжэн-юэ* 正月 («направляющая [год] луна»), *чжэн-суй* 正歲 («[луна,] направляющая год») или *суй-шоу* 歲首 («голова года»), то его, в отличие от остальных одиннадцати, пронумерованных числами от 2 до 12, можно было бы трактовать как «название». Воспринимаемый таким образом иероглиф *чжэн* табуировался как совпадающий с именем Цинь Ши-хуана – Чжэн, которым в свою очередь он был назван, поскольку родился в первой луне (*чжэн-юэ*) года¹⁹.

Далее, в календарной реальности все обстояло противоположно представлению о ней Л.С. Переломова. Разумеется, названная им «порядковым исчислением» нумерация месяцев вовсе не менялась, и никто не доходил до безумия «первую луну считать четвертой». В любом календаре год начинался с первого, или исходного («направляющего», «головного»), месяца, но в разных календарях они соответствовали разным знакам цикла 12 «земных ветвей» (*ди-чжи* 地支). В частности, циньский календарь *Чжуань-суй-ли*, приписываемый традицией мифическому первопредку циньских правителей Чжуань-сюю и введенный, кстати, с созданием империи Цинь в 221, а не в 220 г. до н.э.²⁰, начинался месяцем под знаком *хай* 亥 (12-м). Действовавший же в эпоху Хань (206 до н.э. – 220 н.э.) при Сыма Цяне, т.е. со 104 г. до н.э., календарь *Тай-чу-ли* начинался месяцем под знаком *инь* 寅 (3-м). Таким образом, единственному знаку *шэнь* 申 (9-му) в циньском календаре соответствовал десятый месяц, а в ханьском – седьмой, что прямо противоположно указанному Л.С. Переломовым. Пользуясь его терминологией, следовало бы сказать, что седьмой месяц циньского календаря – не десятый, а четвертый по порядку, как в ханьском, так и во всех последующих традиционных календарях. Наоборот, «порядковый десятый» месяц циньского календаря – седьмой в *Тай-чу-ли*, и, находясь под знаком *ци* 己 (6-м), он колеблется от середины июля до середины сентября, примерно соответствуя августу юлианского или григорианского календаря. Седьмой же месяц *Чжуань-суй-ли* колеблется от середины апреля до середины июня и никак не может соответствовать «нашему августу». Л.С. Переломов, видимо, просто не понял своего компетентного китайского консультанта, к которому обратился с не требующим подобной консультации элементарным вопросом и неловко дискредитировал известного специалиста Цянь Бао-цуна (а не Бао-цуна; 1892 – 1974), приписав ему ложное утверждение. Хотя по существу тот был прав, поскольку Сыма Цянь как один из создателей *Тай-чу-ли* привел указанную дату по этому, а

не по циньскому календарю и описываемое событие действительно происходило приблизительно в августе 209 г. до н.э.

Еще большая тень была брошена на Р.В. Вяткина, якобы безосновательно препятствовавшего публикации перевода Л.С. Переломова. Для подобного действия, тем более со стороны научного руководителя, должна была быть очень веская причина, а не просто ссылка на ошибки, которые можно исправить. Эта причина так и не прояснилась, зато, согласно интервью 2012 г. (С. 7), автором были вскрыты «все ошибки, которые допустила группа по переводу в составе Вяткина, Таскина и Григорьева». О том, кто больше ошибался, можно судить, сравнив переводы обеих сторон. К примеру, у Л.С. Переломова: «Чжаоский ван согласился с этим. Он не отправил свои войска на запад, а переехал в древнюю [столицу] Шангу. Впоследствии [он] послал на север армию под командованием цзули Хань Гуана завоевывать земли [царства] Янь»²¹, — и у Р.В. Вяткина: «Чжаоский ван посчитал это [суждение] правильным и не отправил свои войска в западном направлении, зато послал *цзуши* Хань Гуана, служившего прежде в Шангу, во главе войск в поход на север для захвата яньских земель»²². Конечно, в адекватном переводе Р.В. Вяткина учтен ранее сделанный Л.С. Переломовым, но это не избавляет последнего от ответственности за ошибки. Ясно, что он ложно назвал яньскую (у Р.В. Вяткина дайскую²³) область Шангу 上谷 некой древней столицей, неправильно перевел иероглиф *цян* 遣 («отправлять, посылать, командировать») глаголом «переехать», выдумав целую смену столицы ваном; безосновательно ввел слово «впоследствии» и перепутал иероглиф *ши* 史/使 из обозначения мелкого чиновника *цзу-ши* 卒史/使 со схожим знаком *ли* 吏. Подобные сравнения не в пользу Л.С. Переломова можно продолжать и дальше, поэтому ему было бы разумнее сказать не столько о теперь уже никому не ведомых ошибках «группы Вяткина», сколько о своих собственных, видных любому специалисту.

Возвращаясь к рождению Конфуция, стоит оговориться, что ни той ни другой даты нет у Сыма Цяня и в «Цзо-чжуани». Более того, в «Ши-цзи» это событие отнесено к 22-му году правления Сян-гуна²⁴, а в «Гулян-чжуани» и «Гунъян-чжуани» — к 21-му, т.е. к 552 г. до н.э., а это свидетельствует о допустимости обеих дат, на что давно указывают серьезные ученые²⁵. В книге, претендующей, как сказано в аннотации, на «детальное исследование жизни и учения Конфуция», должны были быть, безусловно, представлены все эти важные исторические факты, а не пригодные разве что для мыльной оперы фантазии о том, как юная мать Конфуция, вступившая в «дикое соитие» (или «соитие в диком месте» — *е-хэ* 野合) с его престарелым отцом, «смело пошла на нарушение традиционной морали, что свидетельствует о ее мужественном характере», и сначала «зачала в пещере глинистого холма», а затем вместе с супругом отправилась туда же, в пещеру

(обозначению которой 洞, кстати, соответствует транскрипция *дун*, а не *тун*) «совершать молебен», и они «шли медленно, постоянно останавливались передохнуть» и т.д. и т.п.²⁶ Эти душещипательные подробности Л.С. Переломов привел в основном тексте как неведомо откуда почерпнутые факты, без указания на источник. На самом деле они позаимствованы из биографии Конфуция, написанной Куан Я-мином, у которого, однако, они прямо названы легендой и напечатаны петитом в примечании²⁷.

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

Объяснение подобного нонсенса может крыться в незамысловатом заимствовании из столь же беллетризированной биографии Конфуция, ранее выпущенной в популярной серии «Жизнь замечательных людей» В.В. Малявиным, сознательным апологетом противоречивости, «невнятности и неопределенности слов духовной истины»²⁸. Он перевел Ницю двояко: Грязевой холм или Грязевая гора, и в развитие этой «грязной» мысли привязал к данному топониму также старшего брата Конфуция, чье прозвище Бо-ни, включает тот же иероглиф *ни* 尼²⁹, хотя, согласно здравому смыслу, которого придерживался, излагая эту легенду, и Дж. Легг, семейная традиция использования *ни* до рождения Конфуция альтернативна его именованию по названию Ницю³⁰. В.В. Малявин с таким же излюбленным антиномизмом объяснил присвоение имени Цю появившемуся на свет «22 сентября 551 года до н.э. — точно в день осеннего равноденствия» Конфуцию тем, что он «родился с продавленным теменем, отчего форма его головы напоминала очертания Грязевого холма»³¹. С принципиальным алогизмом не поспоришь, но в оправдание В.В. Малявина можно заметить, что его книга появилась до опубликования противоположного и логичного перевода Р.В. Вяткина, напрасно и некорректно не учтенного Л.С. Переломовым: «Когда Конфуций родился, у него на макушке головы обнаружили выпуклость и поэтому назвали Цю (“Холм”)³². Разгадка же этой текстологической тайны — в стоящем в оригинале сочетании *юй-дин*, имеющем значение «макушка, окаймленная валом»³³. Не учтя этого, все перепутал и переломовец А.А. Маслов, в книге «Тайный код Конфуция»³⁴, умудрившийся неправильно воспроизвести и перевести его имя: Цюй, якобы означающее «округлый холм с небольшой ложбинкой посередине» (вместо Цю — Холм); придумать, что именно с такой формой головы Конфуций «предстает на многих более позд-

них канонических изображениях»; переделать бином *е-хэ* в *се цзяо* («странную или развратную связь»), видимо, воспользовавшись не оригиналом, а пересказом творения Сыма Цяня.

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

В-четвертых, неверны приведенные там же сведения о находящемся на нем «комплексе беседок и стел, поставленных в честь Конфуция различными императорами Китая, начиная с правителей минской династии»³⁵. В действительности этот «комплекс», называющийся Нишань Кун-мяо (Храм Конфуция на Близкой горе), начал создаваться за несколько столетий до эпохи Мин, а именно в период Сюань-дэ (955 — 959) эпохи Поздняя Чжоу³⁶.

Наконец, в-пятых, самым вопиющим в пассаже Л.С. Переломова является «глинозем», обозначающий бесцветные кристаллы оксида алюминия и перепутанный с «глиной» или по аналогии с «черноземом» понятый как «глинистая земля». Такое смешение белого с черным, вроде часто путаемых китайцами «цирка» и «церкви», само по себе не великий грех, тем более для него как полукитайца, но совершенно недопустимо в отношении имени Конфуция, особенно для полукитайца и тем более для конфуциеведа, назвавшегося Московским Конфуцием. Тщательный переводчик и внимательный комментатор «Ши-цзи» А.Р. Вяткин заметил, что он систематически в течение 20 с лишним лет в своих публикациях воспроизводит неверный и смешной перевод прозвища (второго имени — *цзы* 字) Конфуция Чжун-ни как «Второй с глинозема», показывая незнание не только смысла русского слова «глинозем», но и разницы между китайскими омонимами *ни* 泥 («грязь, глина») и *ни* 尼 («близкий, родственник, близкородственный; спокойный, умиротворенный»), из которых последний, а не первый входит в имя Чжун-ни³⁷.

В дополнение к ценному изысканию А.Р. Вяткина, очистившего от переломовской «грязи» имя Конфуция, стоит сказать, что иероглиф *ни* в Чжун-ни имеет скорее всего свое исходное значение «близкий, родственник, близкородственный, интимный», производное от этимона, изображающего двух людей, прижавшихся друг к другу спинами, а не «спокойный, умиротворенный», признанное Р.В. Вяткиным «гораздо более адекватным для перевода»³⁸. По мнению же американского профессора Чжоу Цэ-цуна 周策縱 (Chow Tse-tsung, 1916 — 2007), он «изначально мог иметь сексуальную коннотацию», подтверждаемую аналогичным значением иероглифа *ань* 安 («спокойный, умиротворенный»), использованного в словаре «Гуан-я» 廣雅 («Расширенное

„[Приближение к] классике“». III в. Разд. «Ши-гу» — «Объяснение древних слов». Ч. 1) для определения *ни*³⁹.

Разобраться с именем Конфуция, а заодно и датой его рождения совершенно необходимо, поскольку по легкомыслию и с легкой руки Л.С. Переломова комическое прозвище «Второй с глинозема» уже проникло даже в солидный двухтомник двух известных синологов, докторов наук, где не только еще больше исказилось, приобретая квазибиблейскую форму «Второй из глинозема», но и в воспроизведенном оригинале, видимо, следуя обратному переводу, сменило настоящий иероглиф *ни* 尼 на его переломовское искажение *ни*⁴⁰. Там же заодно и рождение философа в дополнение к правильной дате (551 г. до н.э.) неточно отнесено к 550 г. до н.э.

Что касается менее дикой, чем «глинозем» Л.С. Переломова, но столь же нечистой трактовки *ни* 尼 как «грязи», то В.В. Малявин также не указал ее источника. Все древнейшие словари и комментаторы согласно определяют его словами «близкий, интимный» или «спокойный, мирный, гармоничный», а идентификацию с омонимом *ни* 泥 («грязь, глина») предложил лишь в XIX в. Сун Сян-фэн (宋翔鳳, 1779 — 1860) в «Сяо Эр-я сюнь-цзуань» (小爾雅爾雅訓纂 «Свод глосс к „Малому Приближению к классике“»), причем только в качестве дополнительного смысла к дефиниции *ни* 尼 посредством иероглифа *цзинь* 近 («близкий») из словаря «Эр-я» (爾雅 «Приближение к классике»). III — II вв. до н.э. Разд. «Ши-гу» — «Объяснение древних слов». Ч. 3). Кстати, и в ипостаси известного комментатора «Лунь-юя» Сун Сян-фэн остался вне поля зрения Л.С. Переломова.

3. «Суждения и беседы» или «Теоретические речи»?

При таком подходе к классике неудивительно, что Л.С. Переломов не озаботился вопросом о правильном переводе самого заглавия «Лунь-юй», а ничтоже сумняшея просто повторил за В.М. Алексеевым (1881 — 1951)⁴¹ и Н.И. Конрадом (1891 — 1970)⁴² перевод «Суждения и беседы», сопроводив его бессодержательным псевдоаргументом: «“Лунь юй” — “Суждения и беседы”. Текст начали составлять еще при жизни Конфуция его ученики, которые стремились сохранить мысли Учителя. Это, по-видимому, и определило название (*лунь* — “суждения”, *юй* — “беседы”)⁴³. Напротив, согласно древнейшим свидетельствам (например, «Хань-шу» — «Книга [об эпохе] Хань», гл. 30; стела *Хэн Фан бэй*; см. ниже), текст «Лунь-юя» ученики Конфуция начали составлять после его смерти, другое дело, что его «слова и дела» записывали при жизни. Самоочевидно также, что сохранять мысли Учителя можно было и в книге, названной его именем, и под множеством других заглавий. В действительности же проблема перевода наименования «Лунь-юй» связана отнюдь не с тем, кто и когда составил эту книгу, а со значением самого данного бинорма.

В синологической литературе без должных разъяснений используются две принципиально различные трактовки взаимосвязи друг с другом иероглифов *лунь* 論 и *юй* 語. Согласно первой, к которой некритически присоединился Л.С. Переломов, они являются однородными членами и соответственно переводятся как «Суждения и беседы» или «Беседы и суждения», а также синонимами этих слов в разных сочитательных комбинациях, к примеру, в словаре С. Куврёра 1890 г. как «Наставления и ответы» («Enseignements et réponses»)⁴⁴.

Согласно второй, они связаны атрибутивно и, следовательно, выражают не два, а одно понятие, из чего вытекают две возможности: переводить одним словом или двумя, одно из которых будет определением к другому. При первом варианте в России получились «Афоризмы» В.П. Васильева (1867)⁴⁵, «Афоризмы» или «Изречения» П.И. Кафарова (Палладия, 1888), П.С. Попова (1888, 1910)⁴⁶ и И.А. Фигуровского (Иннокентия, 1909)⁴⁷, а также последовавших за ними Ян Хин-шуна («Суждения», 1950)⁴⁸, Л.Д. Позднеевой («Изречения», 1962)⁴⁹ и И.И. Семененко («Изречения», 1987, 1994)⁵⁰; на Западе «Аналекты» («Analects») Дж. Легга (1861, 1893)⁵¹, последовавших за ним В.Э. Сутилла (W.E. Soothill, 1910), А. Уэйли (A. Waley, 1938), Э. Паунда (E. Pound, 1950, 1978, 1996), Д. Лая (D.C. Lau, 1979) и многих других сиологов; на английском также «Sayings» Л. Джайлза (L. Giles, 1907, 1961, 1993), Л.А. Лайэлла (L.A. Lyall, 1909, 1925, 1935) и Дж.Р. Уэйра (J.R. Ware, 1955, 1988), на французском «Entretiens» С. Куврёра (1895), А. Чэн (A. Cheng, 1981), П. Рикмана (P. Ryckmans, 1987) и А. Леви (A. Lévy, 1994), на немецком «Gespräche» Р. Вильгельма (R. Wilhelm, 1910, 1923, 1955) и Р. Морица (R. Moritz, 1986), на итальянском «Dialoghi» А. Кастеллани (A. Castellani, 1924) и «Testi» Ф. Томассини (F. Tomassini, 1974). Забавно, что Л.С. Переломов, обильно цитируя В.М. Алексеева и следуя ему, не заметил, что его переводы отвечают сразу обоим трактовкам: с одной стороны, «Суждения и беседы», «Суждения и речи», «Изречения и беседы», «Беседы и речи», а с другой — «Суждения» и «Изречения»⁵².

Второй вариант обернулся более интересными результатами: Дж. Легг отметил, что название «Лунь-юй» буквально означает не «Аналекты Конфуция», а «Отборные беседы» («Digested Conversations»)⁵³, и этот перевод А. Уэйли уточнил как «Избранные высказывания» («Selected Sayings»)⁵⁴. К данному переводу присоединился Р.П. Крамерс, показавший, что аналогичный бином *цзя-юй* 家語 в названии «Кун-цзы цзя-юй» (孔子家語 «Школьные высказывания Конфуция», II в. до н.э. — III в.) означает «Школьные высказывания» («School Sayings»)⁵⁵.

В отечественном китаеведении кальками последних вариантов стали «Обсужденные изречения» Ю.Л. Кроля (1970)⁵⁶, «Обсужденные речи» В.В. Малявина (1992) и «Обсужденные поучения» Л.И. Головачевой (1998), причем по непонятной причине В.В. Малявин, используя

в качестве основного перевод «Беседы и суждения», в скобках заметил, что «точнее было бы говорить „Обсужденные речи“»⁵⁷, но не пояснил, почему это точнее и почему он предпочел меньшую точность.

Ранее автор этих строк, исходя из принципиальной возможности обеих трактовок, приводил отражающие их разные переводы: «Суждения и беседы», «Аналекты», «Обсужденные речи», «Обсужденные высказывания», «Теоретические речи»⁵⁸. Однако затем в связи с полной непроработанностью данной темы во 2-ом томе «Истории Китая» мне пришлось дать ряд специальных разъяснений и привести аргументы в пользу атрибутивной трактовки заглавия «Лунь-юй»⁵⁹. Воспроизведя здесь эту аргументацию, я дополню ее и приведу некоторые контраргументы.

Согласно свидетельству из биографии Ян Сюна (揚雄, 53 г. до н.э. — 18 г. н.э.) в «Хань-шу» (гл. 87)⁶⁰, тот в подражание «Лунь-юю» написал «Фа-янь». Общепринятое понимание его названия — «Образцовые речи» или «Законные слова» (а не «Образцы и речи» или «Законы и слова»), где аналог иероглифа *лунь* 論 — *фа* 法 выступает определением аналога *юй* 語 — *янь* 言, что проливает отраженный свет и на схожую грамматическую связь в заглавии «Лунь-юй». К такому же выводу приводит рассмотрение еще одного классического трактата с подобным названием — «Лунь-хэн» Ван Чуна. Оно понимается как «Взвешивание суждений» или «Теоретические весы», а не «Суждения и взвешивание» или «Теории и весы». Сравнение же с еще более близкими аналогами, прежде всего «Го-юй» («Государственные речи» или «Повествования о царствах») и «Кун-цзы цзя-юй» («Семейные речи Конфуция», «Школьные высказывания Конфуция» или «Домашние поучения Конфуция»), определенно подтверждает атрибутивную связь иероглифов в заглавии «Лунь-юй», где *лунь* — определение к *юй*.

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

«отредактированные», «систематизированные», «этические» или «теоретические речи»⁶¹.

Важного методологического термина *лунь* в отечественной синологии касались А.А. Петров (1907 – 1949), отметивший у Ван Би (王弼, 226 – 249) его ицзинистическое значение «трактовать»⁶², и И.С. Лисевич (1932 – 2000), выделивший его у Ван Чуна как литературно-философский жанр «рассуждение»⁶³. Подробно данный термин исследовали В.С. Спириин (1929 – 2002), определивший его как «суммирующее заключение»⁶⁴, и Ю.Л. Кроль, давший ему определение с помощью цитаты из включающего его в свое название «Лунь-хэна» (гл. 83) как «спор», предполагающий столкновение двух «(рас)суждений, благодаря чему „видно, какое справедливо, а какое нет“»⁶⁵. Л.С. Переломов просто не заметил терминологичности *лунь* и во втором из двух его употреблений в «Лунь-юе» (XI. 21; XIV. 8) вообще никак не отразил, заодно не указав и отмеченную Ян Бо-цзюнем (楊伯峻, 1909 – 1992)⁶⁶ аллюзию на «Цзо-чжуань» (Сян-гун, 31 г.)⁶⁷, хотя именно в этой статье (XIV. 8/9) иероглиф *лунь* имеет такое же значение, как в наименовании «Лунь-юй», что справедливо отметил А. Уэйли⁶⁸, и в ней описана четырехчастная текстологическая процедура, в которой иероглифу *лунь* прекрасно подходит выявленный В.С. Спириным терминологический смысл «суммирующее заключение». А ведь еще В.М. Алексеев в 1939 г. справедливо писал о переводах «Лунь-юя»: «Совершенные переводы могут появиться лишь с установлением конфуцианской терминологии и научной характеристики конфуцианского канона в его целом (а не по частям)»⁶⁹.

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

Справедливости ради надо признать, что в пользу сочинительной (конъюнктивной) связи *лунь* и *юй* можно сослаться на использование, как минимум, с эпохи Западной Хань (206 до н.э. – 8 н.э.) этих иероглифов по отдельности в качестве наименований «Лунь-юя». Последнее же впервые появилось в гл. 27/30 «Фан-цзи» («Записки о дамбах») канона «Ли-цзи» («Записки о благопристойности»), где со ссылкой на него процитирована статья I, 11 «Лунь-юя». Сановник и ученый-энциклопедист Шэнь Юэ (沈約, 441 – 513) утверждал, что «Фан-цзи» написал внук Конфуция Цзы-Сы (子思, ок. 483 – 402 гг. до н.э.). Однако, согласно Ван Чуну («Лунь-хэн». Гл. 81 «Чжэн-шо» – «Правильные изъяснения»), первым ввел в употребление название «Лунь-юй» лусец Фу Цин (扶卿, II – I вв. до н.э.), ученик потомка Конфуция в одиннадцатом

цатом поколении, сановника и каноноведа-эрудита Кун Ань-го (孔安國, ок. 156 — ок. 74 г. до н.э.), а до эпохи Хань существовали десятки и сотни глав записей «слов и дел» (*янь син* 言行) Конфуция, сделанных его учениками и не отвечавших признакам канона-*цзин*, поэтому еще при ханьском императоре Сюань-ди (74 — 43 до н.э.) текст назывался «Чжуань» (傳 «Предание»)⁷⁰. А. Чэн признала это свидетельство принятым большинством современных ученых, сошедшихся на мнении, что заглавие «Лунь-юй» вошло в обиход в начале эпохи Хань⁷¹, хотя тогда же Ся Най-жу полагал бездоказательными заявления и Шэнь Юэ, и Ван Чуна, а данное заглавие появившимся в период от конца Чжань-го (III в. до н.э.) до правления ханьского У-ди (141 — 87 до н.э.) и утвердившимся после Хань, т.е. с III в. н.э., поскольку в эту эпоху еще использовались такие альтернативные наименования, как «Лунь» и «Юй», «Чжуань» («Предание») и «Цзи» (記 «Записки»)⁷².

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

По-видимому, впервые с обозначением «Лунь» даны ссылки на «Лунь-юй» в «Чунь-цю фань-лу» (春秋繁露 «Обильные росы „Вёсен и осеней“», II в. до н.э. Гл. 29, 30)⁷³. Так же назван трактат на стеле 168 г. *Хэн Фан бэй* 衡方碑, посвященной знаменитому каллиграфу Хэн Фану, воспроизведенной Хун Ши (洪适, 1117 — 1184) в антологии эпиграфики на камне «Ли-ши» (隶释 «Объяснение [надписей в стиле] ли[-шу]», 1166 г.) и с 1983 г. хранящейся в храме Дай-мяо 岱庙 города Тайань 泰安 провинции Шаньдун. Стела гласит: «После кончины Чжун-ни ученые мужи (*чжу-цзы* 诸子) связали (*чжуй* 缀) “Лунь”, — что, помимо прочего, свидетельствует о высоком уровне обработки текста «учеными мужами», или буквально: «всеми философами». Вэйский император, поэт и теоретик литературы Цао Пи (曹丕, 187 — 226) в «Автопредисловии» («Цзы-сюй») к «Дянь-лунь» (典論 «Суждения о классике», ок. 218 г.) отметил, что с детства декламировал «Лунь» и «Ши» (т.е. «Канон стихов» — «Ши-цзин»), явно употребив оба наименования в сокращенных формах. Очевидно, так же поступил составитель древнейших комментариев к трактату «Лунь-юй цзи-цзе» («“Лунь-юй” с собранием разъяснений») Хэ Янь (何晏, 193 — 249), назвав три его исходных списка: Лу-лунь («Луский “Лунь[-юй]”»), Ци-лунь («Циский “Лунь[-юй]”») и Гу-лунь («Древний “Лунь[-юй]”»)⁷⁴.

Если «Лунь» — сокращение, то как первый из однородных членов может сохраняться лишь по формальному признаку своего первенства (ср. с названиями глав «Лунь-юя» по первым иероглифам), и, напротив, при атрибутивной связи кажется сомнительным удаление

определяемого при сохранении определения. Однако данное возражение преодолимо с учетом семантики *лунь*, выступающего основным носителем смысла бинорма *лунь-юй*, что подчеркивают такие переводы, как «Речи о теории» или «Высказывания о (рас)суждениях», аналогичные переводам «Го-юй» как «Повествований о царствах», «Лунь-хэн» как «Взвешивания суждений», а «Кун-цзы цзя-юй» как «Речей Конфуция о семье». О семантическом, а не только позиционном первенстве *лунь* перед *юй* свидетельствует сопоставление однотипных бинормов: *го-юй* («государственные речи»), *цзя-юй* («семейные речи») и *лунь-юй* («теоретические речи»), показывающее, что *лунь* конкретизирует смысл общего элемента *юй*. Кроме того, Цао Пи определил *лунь* как литературный жанр «рассуждение», относящийся к категории *юй*⁷⁵, что обуславливает в данной терминологии атрибутивную связь внутри сочетания *лунь-юй*, где первый член сужает значение второго. Явно не однородным членом выступает иероглиф *лунь* и в бинорме «Лунь-вэнь», обозначающем собственное произведение Цао Пи, составляющем прозрачную параллель «Лунь-юю» и переводимом как «[Теоретические] (рас)суждения об изящной литературе».

Поэтому обозначение «Лунь-юя» заняло первое место в семантическом поле иероглифа *лунь* (в чтении вторым тоном), согласно «Большому словарю китайского языка» («Хань-юй да цы-дянь») ⁷⁶. Но там же данное значение отмечено и для иероглифа *юй* (в чтении третьим тоном) ⁷⁷. Правда, оно поставлено последним (десятым) и проиллюстрировано цитатой из значительно более позднего автора — Лю Му (劉牧, 1011–1064), хотя в трактате I в. до н.э. «Янь-те лунь» (鹽鉄論 «Спор/[Рас]суждения о соли и железе». Гл. 3) ⁷⁸ и в «Хоу-Хань шу» (後漢書 «Книга [об эпохе] Поздней Хань», ок. 440 г., гл. 51, жизнеописание Пэй Туна) цитируется «Лунь-юй» под именем «Юй» ⁷⁹. Так или иначе, это более позднее и менее значимое словоупотребление может восприниматься как нормальное сокращение определения при сохранении определяемого по типу сведения «Цзо-чжуани» («Предания Цзо») до «Чжуани» («Предания»).

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

философским трактатом «Люй-ши чунь-цю» («Весны и осени господина Люя»).

4. Современные проблемы перевода и понимания «Лунь-юя»

Обращаясь к переводу Л.С. Переломовым самого трактата, сразу сталкиваешься с неприличным преувеличением в аннотации, рекламирующей «первое издание полного научного перевода „Лунь юя“ на русский язык, основанного на критическом анализе предшествующих переводов на европейские, а также современные китайский, корейский и японский языки». Как хорошо известно, первый полный научный перевод «Лунь-юя» на русский язык осуществил выдающийся отечественный китаист П.С. Попов (1842 — 1913) в 1910 г. О высоком качестве осуществленного им перевода, в соответствии со стандартами классической синологии учитывавшего основные на то время переводы и комментарии, свидетельствуют его современные переиздания — в 1999 и 2004 гг.⁸⁰ Следовательно, вся новизна перевода Л.С. Переломова — в привлечении новых переводов и комментариев, что, конечно, неплохо, но само по себе вовсе не гарантирует достижения нового качества или даже сохранения прежнего.

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

Первые попытки в отечественной литературе сравнить различные тексты «Лунь-юя» предпринял еще в 1947 г. Я.Б. Радуль-Затуловский (1903 — 1987). Основываясь на классической работе Такэути Ёсио (武内 義雄, 1886 — 1966)⁸¹, он «попытался сделать подсчет лакун, имеющихся в каменнописном тексте «Лунь-юя» в сравнении с его текстом у Хэ Яня, на которых останавливается Такэути, и насчитал их

в 20 главах бытующего ныне «Лунь-юя» — 131. Количество довольно внушительное⁸². Хотя в библиографии Л.С. Переломова значится книга Я.Б. Радуль-Затуловского⁸³, ничего похожего и на столь простенькую текстологию в ней нет. Как нет даже упоминаний не только о Такэути Ёсио, но и о таких крупнейших комментаторах «Лунь-юя», как Хэ Янь (何晏, 193 — 249), Хуан Кань (皇侃, 487 — 545), Лу Дэ-мин (陸德明, 556 — 627), Кун Ин-да (孔穎達, 574 — 648), Жуань Юань (阮元, 1764 — 1849) и целом ряде других. Создатели неоконфуцианства и его текстологического канона братья Чэн сведены до одного Чэн Хао (程顥, 1032 — 1085) без Чэн И (程頤, 1033—1107), хотя в приводимых ссылках Чжу Си на Чэн-цзы по большей части имеется в виду младший, а не старший брат. Не замечена комментаторская деятельность крупнейшего новатора канонovedения Ван Фу-чжи (王夫之, 1619 — 1692). Единоразы, походя, упомянут Лю Бао-нань (劉寶楠, 1791 — 1855), однако ничего не сказано о создании им самого авторитетного текста «Лунь-юя» — «Лунь-юй чжэн-и» (論語正義 «Правильный смысл „Лунь-юя“»). Из великих текстологов эпохи Цин, доведших традиционную филологию и, в частности, изучение «Лунь-юя» до совершенства, выделен лишь Цуй Дун-би (崔東壁, 1740 — 1816), но с неточным вторым иероглифом прозвища Дун-би (辟 вместо 壁), а также без указания его имени Цуй Шу 崔述 и главной работы о Конфуции «Као-синь лу» (考信錄, «Записи об исследовании достоверного»). В редактировавшемся Л.С. Переломовым справочном издании он, напротив, представлен как Цуй Шу, правда, с искаженной фамилией (催 вместо 崔) и без прозвища, которое почему-то названо местом его рождения — «провинцией Дунби», хотя Дун-би — это зодиакальное созвездие и соответствующий сектор неба, а не земли⁸⁴.

Что касается одного из основоположников конфуцианского канонovedения — Чжэн Сюаня (鄭玄, 127 — 200), то лучше бы он вообще не упоминался. Ссылка на него показывает во всей красе качество работы Л.С. Переломова: «Известный знаток древних текстов Чжэн Сюань (I — II вв. н.э.), комментируя процитированный выше отрывок из „Ли цзи“, привел в качестве пояснения следующую выдержку из главы „Сясяочжэн“ трактата „Дацзайли“ [сноска: Составлен в начале Ранней Хань (II в. до н.э.)]»⁸⁵. Тут неточно практически всё: 1) Чжэн Сюань не жил в I в., 2) трактат называется иначе — «Да Дай ли» (大戴禮, «„Благопристойность“ Большого/Старшего Дая»), 3) он составлен не во II, а в I в. до н.э., 4) выдержку из «Ся сяо-чжэн» (夏小正 «Календаря [эпохи] Ся») в комментарии (ижу 注) привел Чжэн Сюань, но «Да Дай ли» как ее источник указал не он, а Кун Ин-да в толковании/субкомментарии (шу 疏), на который, того не ведая, и сослался Л.С. Переломов⁸⁶; Чжэн Сюань же мог цитировать самостоятельное произведение «Ся сяо-чжэн», поскольку в его комментарии к другой главе «Ли-цзи» (№ 7/9 «Ли-юнь» — «Циркуляция благопристойности»),

видимо, оно названо «книгой [эпохи] Ся о четырех сезонах» (*Ся сы-ши чжи шу*) и в библиографическом разделе «Суй-шу» («Книга [об эпохе] Суй», 621 – 636 гг.; «Цзин-цзи чжи» – «Трактат о канонах и книгах») значится отдельная книга из одного *цзюаня* «Ся сяо-чжэн», 5) однотипные названия алогично транскрибированы по-разному – то раздельно, то слитно – и не переведены, что было бы полезно для устранения ошибок в транскрипциях и общего понимания. Поразительно, что столь корявый пассаж Л.С. Переломов опубликовал еще в книге 1962 г. и после этого, полвека носясь с ним, как с писаной торбой, без исправления явных ошибок вставляет куда ни попадя⁸⁷. Кстати, благодаря этому методу всеохватной утилизации его монографии пухнут как на дрожжах, удваиваясь через каждые 20 лет. В книге 1962 г. – 12,5 усл. печ. л., 1981 г. – почти вдвое больше: 21, 1998 г. – вчетверо: 48,1, а объем 700 –страничной книги 2009 г. не указан, являясь, вероятно, торговым секретом коммерческого издания.

Без злополучного пассажи о Чжэн Сюане не обошелся и подготовленный Л.С. Переломовым т. 2 «Истории Китая», где другой автор правильно датировал его жизнь II в. н.э.⁸⁸, а третий упомянул давшего «Да Дай ли» свое имя Большого/Старшего Дая (Дай Дэ 戴德, I в. до н.э.) и его племянника Малого/Младшего Дая (Дай Шэна 戴聖, I в. до н.э.), правда, назвав их братьями⁸⁹, однако составитель и главный редактор на это не обратил никакого внимания. Как же тут разобраться простым читателям, которым предназначено данное издание?

С подобным методологическим инструментарием оценка Л.С. Переломовым современного изучения «Лунь-юя» выглядит наивной некомпетентностью: «На сегодняшний день в мире сосуществуют два уровня постижения смысла „Лунь юя“. Первый – на Западе – основан на английском переводе Дж. Легга (XIX в.), ставшем классическим и широко растиражированном на всех европейских языках. Второй – на богатейшем наследии китайской комментаторской школы „Лунь юя“, где на протяжении многих столетий подробно анализировался почти каждый иероглиф канона»⁹⁰. Разумеется, исследование и перевод «Лунь-юя» на Западе уже давно ушли далеко вперед от достигнутого Дж. Леггом (J. Legge, 1815 – 1897), только это неведомо нашему ученому. Разумеется, в Китае, да еще в Японии с Кореей, существуют несколько разных комментаторских школ «Лунь-юя», а вовсе не одна, но только результаты большинства из них никак не отражены Л.С. Переломовым, который сознательно предпочел засорить свою книгу выдержками из появившихся последнее время в Китае, Гонконге и на Тайване коммерческих «двуязычных изданий „Лунь юя“, в которых перевод на современный язык сопровождается переводом на английский» и о невысоком уровне которых, по его собственному признанию, «говорит тот факт, что переводчики не являются специалистами-текстологами»⁹¹. Наконец, разумеется, ныне

в мире есть не «два уровня постижения смысла „Лунь юя“», а много, и Л.С. Переломов находится, увы, на одном из нижних.

Во-первых, по собственному честному признанию, «весьма слабо разбираясь в философии»⁹², в отличие от П.С. Попова, который, имея богословское образование, все-таки разобрался в философии, Л.С. Переломов совершенно не раскрыл философскую мысль Конфуция, сделав упор на бытовые и социально-политические реалии в его высказываниях.

Во-вторых, даже признанные им «весьма плодотворными», новейшие текстологические открытия, почему-то не нашли никакого отражения в его переводе. К примеру, он признал: «...если руководствоваться стандартной нумерологической схемой А.И. Кобзева, в основе которой лежат три фундаментальных числа — 2, 3 и их сумма 5, — то в приложении к некоторым текстам “Лунь юя” она дает весьма плодотворные результаты. “В § 6 гл. XV ‘Лунь юя’, — пишет А.И. Кобзев, — Конфуций сначала высказывает максимум о том, как должно себя вести, которая состоит из двух параллельных фраз, подразделяющихся на три суждения каждая, а затем предлагает к этой шестичленной (2×3) модели относиться следующим образом: ‘Стоя, [мысленно] узреть ее троичность (*сань*) в [продольно-вертикальном направлении] перед — [зад]; находясь на повозке, [мысленно] узреть [две] ее стороны [и] (Здесь в цитате неточность: вместо транскрипции иероглифа *и* 倚 в круглых скобках союз «и» в квадратных. — А. К.) на [левом и правом концах поперечно-горизонтальной] перекладины дышла (*хэн*)’. В оригинальной иероглифической записи, т.е. сверху вниз и справа налево, максима Конфуция как раз и представляет собой троичную по вертикали и двоичную по горизонтали модель. Конфуций же советовал держать ее перед умственным взором в разных состояниях (в покое и движении), соотнося при этом ее считывание вдоль и поперек с соответствующими пространственными ориентирами”»⁹³.

Однако вопреки столь правильным словам далее помещен перевод: «Ты должен видеть мысленно эти принципы перед глазами, когда стоишь, и видеть их словно записанными на дышле, когда сидишь в повозке»⁹⁴, — который только в худшую сторону отличается от сделанного П.С. Поповым почти на столетие раньше: «Когда стоишь, представляй, что они (эти качества) предстант пред тобою; когда находишься в экипаже, представляй, что они опираются на ярмо»⁹⁵. Л.С. Переломов не только не оформил квадратными скобками произвольно добавленные к оригиналу слова об «этих принципах... словно записанных», но и неверно перевел термин *хэн* 衡 как «дышло», хотя речь идет о перпендикулярной ему перекладине или ярме. Последнее особенно удивительно, поскольку противоречит и одобренной им текстологической идее, и материальной конкретике, ранее пра-

вильно отраженной всеми хорошо известными ему переводчиками (В.П. Васильевым, П.С. Поповым, В.А. Кривцовым, И.И. Семененко, Л.И. Головачевой) с помощью слов «поперечина» или «ядро»⁹⁶. Более того, в предшествующей статье с аналогичным образом колесницы (П. 22) он «положился на мнение специалиста по истории колесного транспорта древнего Китая П.М. Кожина»⁹⁷, который наверняка ему разъяснил, что «на переднем конце дышла укреплялась поперек его длинная перекаладина-хэн, на которой закреплялись *ярма-рогатки* (э), чаще всего их было два, иногда — четыре», как это он сделал в помощь другому путанику — А.А. Крушинскому⁹⁸.

Данный пример наглядно показывает сразу две проблемы: непонимание или искажение даже одобряемой новации и попытку представить таковой перелицованное старье. Обращение к нумерологической схеме, кстати, не моей, а исконно китайской, было произведено вслед за столь же благожелательным освещением позволившей ее обнаружить новаторской методологии: «В.С. Спирина, применившему метод структурного анализа, удалось открыть, что древнекитайские тексты строились по единой матрице из трех слов (так! — А. К.) и трех столбцов. Набор из девяти предложений он назвал „каноном“»⁹⁹. Гениальный отечественный синолог В.С. Спирина (1929 — 2002) реконструировал универсальную текстологическую матрицу, состоящую, разумеется, не из трех слов или трех букв, а из трех строк, но, видимо, для Л.С. Переломова это одно и то же, как спурт и спрут, — лишь бы слова начинались на одну букву. Следующим крупным открытием В.С. Спирина стало установление термина древнекитайской науки, обозначающего текстологему в виде девятиричного квадрата. Таким оказался иероглиф *цзин* 經 — «канон». Следовательно, не он так назвал данную матрицу, а это ее аутентичное наименование и сама она представляет собой не «набор предложений», а их строго организованную систему.

На той же странице Л.С. Переломов присоединился к фундаментальному тезису В.С. Спирина: «...в принципе нельзя адекватно перевести текст, построенный не по линейному принципу, линейным текстом, так же как, например, нельзя считать переводом стихов изложение их содержания в прозе»¹⁰⁰, и признал, что реконструкция нелинейной формы текста «помогает более полно раскрыть его истинное содержание», но, что уже было видно из примера со статьей XV. 6 «Лунь-юя», совершенно проигнорировал все это в своем переводе, видимо, не стремясь к «более полному раскрытию истинного содержания» оригинала.

Далее он продолжил фарисействовать как раз по поводу непонятого им выявления В.С. Спириным текстологических терминов: «Такой метод позволяет полнее вскрыть истинное значение некоторых терминов. Например, такие крупные исследователи „Лунь юя“, как Ян

Шуда, Гао Хэн и Ян Боцзюнь, единодушно трактовали слово *но*, дважды встречающееся в тексте „Лунь юя“, как обозначение утвердительного ответа типа русского „ладно“. В.С. Спириин, применив свой метод анализа, доказал, что это слово использовалось для обозначения определенной логической конструкции¹⁰¹. Данное положение совершенно бездумно и бесполезно переписано из книги В.С. Спирина. О бездумности свидетельствует повторение не только имен указанных там китайских ученых, но даже закравшейся туда неточности. Термин *но* 诺 встречается в «Лунь-юе» не дважды, а трижды (VII. 15; XII. 12; XVII. 1), однако у В.С. Спирина в одном месте сказано, что он там «встречается дважды»¹⁰², хотя на предыдущей странице указан третий случай его употребления в памятнике. Л.С. Переломов по обычной невнимательности этого не заметил, равно как и свидетельства о трех употреблениях *но* в «Лунь-юе», приведенного в часто цитируемой им книге Ян Бо-цзюня¹⁰³. Бесполезность же его одобрительных ссылок на В.С. Спирина — в полном пренебрежении ими при переводе. Ни в одной из указанных статей он никак не показал и даже не отметил примечанием признанную им же самим «доказанной» терминологичность *но*!

На фоне такой безалаберности и, строго говоря, научной недобросовестности мелочью кажется оправдывающая ее дезинформация, будто «основным источником, на анализе построения которого В.С. Спириин открыл единицу текста, является „Дао-дэ цзин“. То, что полностью применимо к даосскому памятнику, не всегда в той же степени реализуется на тексте „Лунь юя“, ибо в его основе — устная речь, а отсюда и особое внимание к слову»¹⁰⁴. В книге «Построение древнекитайских текстов», своим содержанием полностью соответствующей обобщающему названию, В.С. Спириин продемонстрировал адекватность его методики практически всем основным памятникам древнекитайской философии и науки, а отнюдь не только «Дао-дэ цзину». Более того, первые впечатляющие результаты он получил при исследовании канонов совсем других философских школ, прежде всего «И-цзина», «Дэн Си-цзы» и «Хань Фэй-цзы», т.е. конфуцианцев (*жу-цзя*), школы имен (*мин-цзя*) и легистов (*фа-цзя*), а не даосов (*дао-цзя*)¹⁰⁵.

Наконец, вдвойне ложно и просто нелепо утверждение, будто в основе «Лунь-юя» лежит устная речь, которая обуславливает особое внимание к слову. Совершенно ясно, что гораздо большее внимание к себе вызывает не устное, а письменное слово, да собственно любое внимание никак не противоречит, но, напротив, согласуется со структурированием как одной из форм внимания к тексту. Что же касается письменной, а не устной природы «Лунь-юя», то этого я уже касался в связи с опровержением наивного и противоречивого представления Л.С. Переломова о «Лунь-юе» как о записи «суждений» и «бесед»¹⁰⁶,

ранее же подобную позицию аргументировано обосновали В.А. Рубин (1923 – 1981)¹⁰⁷ и А.М. Карапетьянц¹⁰⁸ в полемике с Л.Д. Позднеевой (1908 – 1974)¹⁰⁹.

В-третьих, переводы Л.С. Переломова не только, как правило, сглаживают трудности и скрывают темные места, но и по большей части синонимически перелицовывают тексты предшественников, создавая иллюзию новизны. На эту проблему, затрагивающую, конечно, не его одного, но и целый ряд других любителей переводить давно и неоднократно переведенные памятники, более десятилетия тому назад обратил внимание В.Ф. Феоктистов (1930 – 2005) в статье, посвященной именно «Лунь-юю»¹¹⁰. Он пришел к выводу, что половину «новых» переводов трактата следует считать всего лишь «новыми редакциями» перевода П.С. Попова¹¹¹, и продемонстрировал это сравнениями цитат из него и из не поименованного источника, коим на поверку оказался перевод И.И. Семененко. Примечательно тут то, что, поскольку В.Ф. Феоктистов и Л.С. Переломов были близкими сотрудниками одного подразделения одного института, перевод последнего, видимо, в силу корпоративной этики, без специального анализа охарактеризован весьма позитивно, но его сопоставление с приведенными примерами ясно показывает точно такую же, как у И.И. Семененко, производность от П.С. Попова и релевантность критике В.Ф. Феоктистова.

В-четвертых, очевидную специфику перевода Л.С. Переломова составляют превышающие все разумные размеры примечания к некоторым таким образом почему-то выделенным статьям. Они занимают иногда несколько страниц и включают в себя напоминающие черновик выписки из разных переводов и комментариев с воспроизведением китайских, японских и корейских текстов на языке оригинала и переводом, а западных без перевода. Все это, как и исследовательская часть, создает впечатление словесной замусоренности и неспособности автора справиться со своей графоманией. Однако это только полбеда. Настоящая беда в том, что, нагромоздив этот комментаторский Монблан, Л.С. Переломов, по-видимому, сам не удосужился его осмыслить и даже перевести самые простые, англоязычные тексты.

К примеру, одну из начальных статей (I. 4) завершает знаменитая фраза ученика Конфузия Цзэн-цзы (曾子, 505 – 436 до н.э.) о «передаче, сообщении, заповедании» (*чуань* 傳) и «восприятии, усвоении, повторении» (*си* 習), давшая название главному произведению Ван Ян-мина (王陽明, 1472 – 1529) «Чуань-си лу» (傳習錄, «Записи преподаваемого и воспринятого»)¹¹². Она допускает двойное понимание того, кто служит субъектом «передачи» «воспринимаемого». В указанном Цзэн-цзы требовании к самому себе говорится то ли о «восприятии» «переданного», то ли о «передаче» «воспринятого». Согласно общепринятой трактовке¹¹³, «переданное, преподаваемое, заповеданное» Конфуцием «воспринял, усвоил, повторял, практиковал» Цзэн-цзы. Однако

в авторитетном переводе Д. Лау (D.C. Lau) последний представлен единым субъектом и «испытываемого» и «передаваемого» другим людям. Л.С. Переломов в огромном примечании на полторы страницы убористого текста к своему не отклоняющемуся от стандарта переводу (или, по В.Ф. Феоктистову, к новой редакции) ни словом не обмолвился об этой проблеме, но зато привел семь западных переводов, из которых последние шесть примерно совпадают с принятым им, а первый – Д. Лау противоречит, но именно его он сопроводил словами: «Мне кажется, что среди англоязычных переводов суждения наиболее адекватным является толкование Д. Лау»¹¹⁴. Перевод Л.С. Переломова гласит: «Повторял ли то, что мне преподавали?» – как и отмечено выше, почти дословно следуя И.И. Семененко: «Повторял ли то, чему меня учили?», – а вот у Д. Лау, воспроизведенного по-английски, но очевидно не понятого Л.С. Переломовым, сказано совершенно иное: «Не передал ли я другим то, что не испытал сам?»¹¹⁵ В этом безумном нагромождении противоречивых слов весьма затруднительно найти что-то адекватное как в текстологическом, так и в психологическом смысле.

Проделанный анализ важен не только для уточнения перевода заглавия и текста важнейшего памятника традиционной мысли Китая, его священной книги, но и для установления термина, соответствующего понятию теории, основополагающему как для науки, так и для философии, а, следовательно, в конечном счете для выяснения философского статуса «Лунь-юя» и всего конфуцианства, что подверг бесосновательному сомнению Л.С. Переломов. Наиболее ярко этот геростратов подвиг отражен опять-таки в Интернете, где на сайте Дом Солнца, в разделе Философия¹¹⁶ помещено его интервью 2006 г., в котором он утверждает буквально следующее: «Конфуцианство – это не философия. Это морально-этическое, политическое учение... И никакой философии я там не вижу. Только такое моральное учение. Китайские крестьяне – прагматики, они никакой философией не занимались. При чем тут китайские крестьяне – неведомо. Разумеется, если смотреть на философию глазами неграмотных крестьян, то ее и не увидишь. Зачем только это делать доктору исторических наук? Вероятно, из-за неведения, что этика – одна из важнейших частей философии или даже сама философия, как у Спинозы и современных неоконфуцианцев. К сожалению, последователь Л.С. Переломова и тоже доктор исторических наук А.А. Маслов на этом ложном пути превзошел своего ментора по части лишения конфуцианства статуса не только философии, но и этического учения, объявив всего лишь «политической идеей», неморальной и прагматичной¹¹⁷. Однако подобные характеристики уже лежат за гранью научной рациональности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). В 9 т. Т. VI / пер. Р.В. Вяткина. – М., 1992. С. 126 – 151.

² См.: *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VII. – М., 1996. С. 38 – 39; *Сыма Цянь*. Избранное / пер. В.А. Панасюка. – М., 1956. С. 56 – 57.

³ Подробно см.: *Кобзев А.И.* Самоопределение китайской философии // *Духовная культура Китая: энциклопедия*. В 5 т. Т. 1. С. 56 – 65; *Кобзев А.И.* Генезис китайской философии и категории «философия» в традиционном Китае // *Восток*. 2001. № 3; *Кобзев А.И.* Категория «философия» и генезис философии в Китае // *Универсалии восточных культур*. – М., 2001; *Кобзев А.И.* Китайская философия как «детское» учение о попрании жизнью смерти // XXIX научная конференция «Общество и государство в Китае». – М., 1999.

⁴ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI. С. 127.

⁵ См.: *Духовная культура Китая: энциклопедия*. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. – М., 2009. С. 326 – 331.

⁶ *Древнекитайская философия*. Собр. текстов. В 2 т. Т. 2. – М., 1973. С. 146.

⁷ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI. С. 130.

⁸ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. V / пер. Р.В. Вяткина. – М., 1987. С. 130 – 131, 266, примеч. 32.

⁹ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI. С. 150.

¹⁰ Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Янчжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI – IV вв. до н.э.) / пер. Л.Д. Позднеевой. – М., 1967. С. 279.

¹¹ Подробно см. также: *Кобзев А.И.* Лао-цзы, «Дао дэ цзин» // *Духовная культура Китая: энциклопедия*. Т. 1: Философия. – М., 2006. С. 289 – 291; *Кобзев А.И.* Лао-цзы и Будда – «совпадение двух в одном» или «раздвоение единого»? // «Общество и государство в Китае»: XXXIX научная конференция. – М., 2009. С. 221 – 225; *Кобзев А.И.* Опасное сходство, или Проблема родства «двух родоначальников» – Лао-цзы и Будды // *Восток*. 2010. № 2. С. 131 – 137.

¹² Англ. пер.: D. Collie, 1828; J. Legge, 1861, 1895; L. Giles, 1907; W.E. Soothill, 1910; L.A. Lyall, 1935; Lin Yu-tang, 1938; A. Waley, 1938, 1939; J.R. Ware, 1955; D.C. Lau, 1979; Li T'an-chien, etc., 1991; R. Dawson, 1993; Лай Бо, Ся Юй-хэ, 1994; T. Brooks, 1998; франц. пер.: S. Couvreur, 1895; A. Cheng, 1981; P. Ryckmans, 1987; A. Lévy, 1994; нем. пер.: R. Wilhelm, 1910; R. Moritz, 1986; итал. пер.: F. Tomassini, 1974; лат. пер.: Ph. Couplet, 1687; S. Couvreur, 1895; пер. на совр. кит.: Ян Бо-цзюнь, 1958; Мао Цзы-шуй, 1975; Се Бин-ин и др., 1980; Тан Мань-сянь, 1982; Ло Чэн-ле и др., 1988; Гоу Чэн-и, Ли Я-дун, 1992; Бао Ши-сян, 1992; Цай Си-цин, 1994; рус. пер.: В.П. Васильев, 1876; П.С. Попов, 1910; В.А. Кривцов, 1972; И.И. Семенов, 1989; Л.И. Головачева, 1992; А.Е. Лукьянов, 1994; Л.С. Переломов, 1998; А.С. Мартынов, 2000.

¹³ См.: *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. – М., 1981; *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. – М., 1993; *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй» / исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. – М., 1998; *Переломов Л.С.* Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. – М., 2007; *Переломов Л.С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.). – М., 2009; *Переломов Л.С.* Конфуций // *Духовная культура Китая*. Т. 4: Историческая мысль. Политическая и правовая культура. – М., 2009. С. 514 – 519; *Переломов Л.С.* Конфуций и его «Лунь юй» // *История Китая с древнейших времен до начала XXI века*. Т. II. Эпоха Чжаньго, Цинь и Хань (V в. до н.э. – III в. н.э.). – М., 2013. С. 26 – 78; подробно об особенностях этих работ см.: *Кобзев А.И.* «История Китая» как зеркало российской китаистики // *Общество и государство в Китае*. Т. XLIV. Ч. 2. – М., 2014.; *Кобзев А.И.* Зазеркалье отечественной китаистики // *Общество и государство в Китае*. Т. XLV. Ч. 1. – М., 2015.

¹⁴ *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». С. 49; также: *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. С. 47; *Переломов Л.С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.). С. 38 – 39.

- ¹⁵ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики. С. 477 – 480.
- ¹⁶ См., например: *Чжан Дай-нянь*. Кун-цзы // Кун-цзы да цы-дянь (Большой словарь Конфуция) / гл. ред. Чжан Дай-нянь. С. 1. – Шанхай, 1990; *Ян Шу-юань*. Кун-цзы нянь-бяо (Таблица дат, [связанных с] Конфуцием) // Кун-цзы цы-дянь (Словарь Конфуция) / гл. ред. Фу Пэй-жун. – Тайбэй, 2013. С. 357.
- ¹⁷ Ши-сань-цзин чжу-шу («Тринадцатиканоние» с комментариями и толкованиями). Т. 35. – Пекин, 1957. С. 361.
- ¹⁸ Сыма Цянь о Чэнь Шэне / пер., вступ. ст. и комм. Л.С. Переломова // Советское китаеведение. 1958. № 4. С. 199. Прим. 4.
- ¹⁹ См.: *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. II / пер. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина. – М., 2003. С. 53, 333. Прим. 3; также: Т. III / пер. Р.В. Вяткина. – М., 1984. С. 817. Прим. 7.
- ²⁰ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. II. С. 63.
- ²¹ Сыма Цянь о Чэнь Шэне. С. 196.
- ²² *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI. С. 156.
- ²³ Там же. С. 336. Прим. 36.
- ²⁴ Там же. С. 126.
- ²⁵ См., например, там же. С. 323. Прим. 6; Беседы и суждения Конфуция / сост. Р.В. Грищенко; предисл. Л.С. Переломова. – СПб., 1999. С. 1037.
- ²⁶ *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». С. 48 – 49; также: *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. С. 46 – 47.
- ²⁷ *Куан Я-мин*. Кун-цзы пин-чжуань (Критическая биография Конфуция). – Нанкин, 1990. С. 23. Прим. 1.
- ²⁸ *Малявин В.В.* Средоточия. – Иваново, 2011. С. 5.
- ²⁹ *Малявин В.В.* Конфуций. – М., 1992. С. 47.
- ³⁰ *Confucian Analects // Legge J.* The Chinese Classics. – Oxford, 1893 (reprint: Hong Kong, 1960). Vol. 1. P. 59. Note 1.
- ³¹ *Малявин В.В.* Конфуций. С. 48.
- ³² *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. VI. С. 126.
- ³³ Подробно см. наши работы, указанные в Прим. 3, а также: *Вяткин А.Р.* Сыма Цянь на русском: проблемы адекватности перевода // Общество и государство в Китае. Т. XLIII. Ч. 2. – М., 2013. С. 77 – 78.
- ³⁴ См.: *Маслов А.А.* Тайный код Конфуция. Что пытался передать Великий учитель? – Ростов-на-Дону, 2005.
- ³⁵ *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». С. 49; *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. С. 47.
- ³⁶ *Ло Чэн-ле*. Нишань Кун-мяо (Храм Конфуция на Близкой горе) // Кун-цзы да цы-дянь (Большой словарь Конфуция) / гл. ред. Чжан Дай-нянь. – Шанхай, 1990. С. 46.
- ³⁷ *Вяткин А.Р.* Сыма Цянь на русском: проблемы адекватности перевода. С. 75 – 78.
- ³⁸ Там же. С. 76.
- ³⁹ *Chow Tse-tsung.* The Childbirth Myth and Ancient Chinese Medicine: a Study of Aspects of the *Wu* Tradition // *Ancient China: Studies in Early Civilization* / ed. by D.T. Roy, Tsuen-hsuen Tsien. – Hong Kong, 1982. P. 77, 80.
- ⁴⁰ *Алимов И.А., Кравцова М.Е.* История китайской классической литературы с древности и до XIII в.: поэзия, проза. Ч. 1. – СПб., 2014. С. 22.
- ⁴¹ *Алексеев В.М.* Китайская литература. – М., 1978. С. 430.
- ⁴² *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. – М., 1977. С. 429.
- ⁴³ *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». С. 5; также см.: *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. С. 161.
- ⁴⁴ *Couvreux S.* Dictionnaire classique de la langue chinoise. – Peiping, 1947. P. 857.
- ⁴⁵ *Васильев В.П.* Графическая система китайских иероглифов. Опыт первого китайско-русского словаря. – СПб., 2010. С. 238.

- ⁴⁶ Палладий, Попов П.С. Китайско-русский словарь. В 2 т. Т. 2. – Пекин, 1888. С. 614; Попов П.С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. – СПб., 1910.
- ⁴⁷ Иннокентий. Полный китайско-русский словарь. В 2 т. Т. 1. – Пекин, 1909. С. 564; т. 2. С. 1008.
- ⁴⁸ Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. – М., 1950. С. 33.
- ⁴⁹ Никитина В.Б., Паевская Е.В., Позднеева Л.Д., Редер Д.Г. Литература древнего Востока. – М., 1962. С. 454: Изречения.
- ⁵⁰ Семенов И.И. Афоризмы Конфуция. – М., 1987; Семенов И.И. Конфуций. Изречения. – М., 1994.
- ⁵¹ Legge J. The Chinese Classics. 5 vols. Vol. I: Confucian Analects... – Hong Kong, 1960.
- ⁵² Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 2. – М., 2003. С. 486 – 487.
- ⁵³ Legge J. The Chinese Classics. Vol. I: Confucian Analects... P. 21.
- ⁵⁴ The Analects of Confucius / trans. by A. Waley. – N. Y., 1938. P. 2.
- ⁵⁵ K'ung Tzu Chia Yü. The School Sayings of Confucius / trans. by R.P. Kramers. – Leiden, 1950. P. 3 – 4.
- ⁵⁶ Кроль Ю.Л. Сыма Цянь – историк. – М., 1970. С. 130.
- ⁵⁷ Малявин В.В. Конфуций. – М., 1992. С. 28.
- ⁵⁸ Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – М., 2002. С. 582; Кобзев А.И. Конфуций // Духовная культура Китая. В 5 т. Т. 1. С. 284.
- ⁵⁹ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики. С. 468 – 469.
- ⁶⁰ См. пер.: Knehtges D.R. The *Han shu* Biography of Yang Hsiung (53 В.С. – А.Д. 18). Phoenix, 1982.
- ⁶¹ См. также: Ся Най-жу. Лунь-юй // Кун-цзы да цы-дянь (Большой словарь Конфуция). С. 314.
- ⁶² Петров А.А. Ван Би (226 – 249). Из истории китайской философии. – М.; Л., 1936. С. 127. Указатель: Лунь.
- ⁶³ Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. – М., 1979. С. 261. Указатель: Лунь
- ⁶⁴ Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. – М., 1976. С. 146.
- ⁶⁵ Духовная культура Китая. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. – М., 2009. С. 972.
- ⁶⁶ Ян Бо-цзюнь. Лунь-юй и-чжу («Лунь-юй» с переводом и комментариями). – Пекин, 1958. С. 154 – 155.
- ⁶⁷ Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». С. 402.
- ⁶⁸ The Analects of Confucius / trans. by A. Waley. P. 21; в самой статье XIV. 8/9 он перевел лунь как «исправлять» (ibid. P. 181).
- ⁶⁹ Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. – М., 2002. С. 42.
- ⁷⁰ Ван Чун. Лунь-хэн // Чжу-цзы цзи-чэн (Корпус философской классики). Т. 7. – Пекин, 1957. С. 272; Lun-hêng. Part I. Philosophical Essays of Wang Ch'ung / trans. by A. Forke. – N. Y., 1962. P. 456.
- ⁷¹ Cheng A. Lun yü // Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide / ed. by M. Loewe. – Berkeley (Cal.), 1993. P. 314 – 315.
- ⁷² Ся Най-жу. Лунь-юй // Кун-цзы да цы-дянь (Большой словарь Конфуция). С. 314 – 315.
- ⁷³ Чунь-цю фань-лу цзинь-чжу цзинь-и («Обильные росы „Весен и осеней“» с современными комментариями и современным переводом) / коммент. и пер. Лай Янь-юань. – Тайбэй, 1984. С. 226, 232.
- ⁷⁴ См.: Чжу Си. Сы-шу чжан-цзюй цзи-чжу («Четверокнижие» [с разбивкой на] статьи и фразы и собранием комментариев). С. 43.
- ⁷⁵ Подробно см.: Алексеев В.М. Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. С. 382 – 383; Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и

средних веков. С. 26 – 28; *Кравцова М.Е.* «Дянь лунь лунь вэнь» // *Духовная культура Китая. Т. 3: Литература, язык и письменность.* С. 301 – 302.

⁷⁶ Хань-юй да цы-дянь (Большой словарь китайского языка) / гл. ред. Ло Чжу-фэн. Т. 11. Шанхай, 1993. С. 287.

⁷⁷ Там же. С. 221.

⁷⁸ *Хуань Куань.* Спор о соли и железе (Янь те лунь) / пер. Ю.Л. Кроля. В 2 т. Т. I. – М., 2001. С. 144.

⁷⁹ См. также: *Ся Най-жу.* Лунь-юй // *Кун-цзы да цы-дянь* (Большой словарь Конфуция). С. 314, 315.

⁸⁰ *Беседы и суждения Конфуция; Конфуций. Суждения и беседы* / пер. П.С. Попова. – СПб., 2004.

⁸¹ См.: *Такэути Ёсио.* Ронго но кэнкю (Исследование «Лунь-юя»). – Токио, 1939.

⁸² *Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. – М.; Л., 1947. С. 55; см. также с. 54 – 57 и табл. I – III.

⁸³ *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». С. 487.

⁸⁴ *Духовная культура Китая. Т. 4.* – М.: Восточная литература, 2009. С. 727.

⁸⁵ *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». С. 18.

⁸⁶ Ши-сань-цзин чжу-шу 十三經注疏 («Тринадцатиканоние» с комментариями и толкованиями). Т. 21. – Пекин, 1957. С. 685; комментарий Чжэн Сюана на с. 683.

⁸⁷ *Переломов Л.С.* Империя Цинь – первое централизованное государство в Китае (221 – 202 гг. до н.э.). – М., 1962. С. 87; *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. С. 12; *Переломов Л.С.* Создание и расцвет империи Цинь // *История Китая. В 10 т. Т. II.* С. 166.

⁸⁸ *Крюков М.В.* Народная культура // *История Китая. Т. II.* С. 467.

⁸⁹ *Софронов М.В.* Язык, письменность. филологическая наука // *История Китая. Т. II.* С. 545 – 546.

⁹⁰ Там же. С. 6.

⁹¹ Там же. С. 7.

⁹² *Переломов Л.С.* Сюнь-цзы в политической культуре Китая // *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа. – М., 2005. С. 342.

⁹³ *Кобзев А.И.* Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // *Этика и ритуал в традиционном Китае.* – М., 1988. С. 43; см. также: *Кобзев А.И.* Нумерология // *Духовная культура Китая. Т. 5.* С. 42.

⁹⁴ *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». С. 208.

⁹⁵ Там же. С. 412.

⁹⁶ *Беседы и суждения Конфуция.* С. 555; *Конфуций. Суждения и беседы.* С. 134.

⁹⁷ *Беседы и суждения Конфуция.* С. 555 – 556; *Беседы и суждения Конфуция* / пер. Л. Головачевой // *Рубеж.* 1992. № 1. С. 288.

⁹⁸ *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». С. 315. Прим. 1.

⁹⁹ *Кожин П.М.* От редактора: Логика в Древнем Китае // *Общество и государство в Китае. Т. XLIV. Ч. 2.* С. 457.

¹⁰⁰ *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». С. 206.

¹⁰¹ *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. – М., 1976. С. 212.

¹⁰² *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». С. 207.

¹⁰³ *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. С. 192.

¹⁰⁴ *Ян Бо-цзюнь.* Лунь-юй и-чжу («Лунь-юй» с переводом и комментариями). С. 315.

¹⁰⁵ *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». С. 207.

¹⁰⁶ Подробно см.: *Спирин В.С.* О «третьих» и «пятых» понятиях в логике Древнего Китая // *Дальний Восток.* – М., 1961. С. 173 – 222; также см: *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. – СПб., 2006. С. 235 – 266; *Спирин В.С.* Формальное строение «Сици чжуани» // *Письменные памятники Востока.* 1975. –

М., 1982. С. 212 – 242; Спиринов В.С. «Дэн Си-цзы» как логико-гносеологическое произведение: перевод и исследование / сост., предисл., примеч. А.И. Кобзева. – М., 2014.

¹⁰⁷ Кобзев А.И. «История Китая» как зеркало российской китаистики. С. 468 – 469.

¹⁰⁸ Рубин В.А. Был ли в истории китайской литературы «этап ораторского искусства» // Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае / сост. А.И. Кобзев. – М., 1999. С. 182 – 190.

¹⁰⁹ Карапетьянц А.М. Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования. Сб. ст. памяти ак. Н.И. Конрада. – М., 1974. С. 358 – 369; Карапетьянц А.М. У истоков китайской словесности. С. 38 – 51.

¹¹⁰ Позднеева Л.Д. К проблеме источниковедческого анализа древнекитайских философских трактатов // Вестник древней истории. 1958. № 3. С. 3 – 17; Позднеева Л.Д. Ораторское искусство и памятники древнего Китая // Вестник древней истории. 1959. № 3. С. 22 – 43; Никитина В.Б., Паевская Е.В., Позднеева Л.Д. К проблеме периодизации древних литератур Востока // Народы Азии и Африки. 1962. № 1. С. 103 – 108; Никитина В.Б., Паевская Е.В., Позднеева Л.Д. и др. Литература древнего Востока. – М., 1962. С. 350 – 373.

¹¹¹ Феоктистов В.Ф. Нужны ли новые переводы «Лунь юй»? // VII всероссийская конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация». – М., 2001. С. 23 – 26; Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 363 – 367.

¹¹² Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 364.

¹¹³ Подробно см.: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – М., 2002. С. 87 – 88.

¹¹⁴ См., например: Беседы и суждения Конфуция. С. 20.

¹¹⁵ Переломов Л.С. Конфуций. «Лунь юй». С. 297. Прим. 1.

¹¹⁶ URL: <http://www.sunhome.ru/philosophy/52279>; обращение 14.12.2014

¹¹⁷ См.: Маслов А.А. Тайный код Конфуция. Что пытался передать Великий Учитель? С. 16.

REFERENCES

- Alexeev V.M. *Chinese literature*. Moscow, 1978 (in Russ.).
 Alexeev V.M. *Writings on Chinese literature*. 2 volumes. Moscow, 2002, 2003 (in Russ.).
Analects by Confucius. Composition by R.V. Grishchenkov. Preface by L.S. Perelomov. Saint Petersburg, 1999 (in Russ.).
 Confucius. *Suzhdeniya i besedi* [Analects]. Trans. in Russ. by P.S. Popov. Saint Petersburg, 2004.
 Creel H.G. *Confucius, the Man and the Myth*. New York, 1949.
 Dawson R. *Confucius*. Oxford, 1981.
 Feoktistov V.F. *Xun-zi Philosophical treatises*. Study. Translation. Reflections Sinologist. Moscow, 2005 (in Russ.).
 Karapetyants A.M. *At the origin of Chinese Language Arts*. Moscow, 2010 (in Russ.).
 Kobzев A.I. Category “philosophy” and the genesis of philosophy in China. *Universals of Eastern cultures*. Moscow, 2001 (in Russ.).
 Kobzев A.I. Dangerous similarity or the problem of relationship of “two founders”: Lao Tzu and Buddha. *Vostok* [East]. 2010. No 2 (in Russ.).
 Kobzев A.I. Genesis of Chinese philosophy and the category “philosophy” in traditional China. *Vostok* [East]. 2001. No 3 (in Russ.).
 Kobzев A.I. The “History of China” as a mirror of Russian Sinology. *Society and the state in China*. Vol. XLIV. Part 2. Moscow, 2014 (in Russ.).
 Kobzев A.I. Lao Tzu and Buddha – “coincidence of the two in one” or “bifurcation of the one”? *Society and the state in China: XXXIX scientific conference*. Moscow, Eastern Literature, 2009 (in Russ.).

- Kobzev A.I. Self-determination of Chinese philosophy. *Spiritual Culture of China: Encyclopedia*. Vol. 1: Philosophy. Moscow, Eastern Literature, pp. 56 – 65 (in Russ.).
- Kobzev A.I. Through the Looking Glass of domestic Chinese Studies. *Society and the state in China*. Vol. XLV. Part 1. Moscow, 2015 (in Russ.).
- Konrad N.I. *Selected Works. Sinology*. Moscow, 1977 (in Russ.).
- Legge J. *The Chinese Classics*. Oxford, 1893.
- Malyavin V.V. *Confucius*. Moscow, Molodaya Gvardiya, 1992 (in Russ.).
- Perelomov L.S. *Confucius: "Lun-yu"*. Moscow, 1998 (in Russ.).
- Sima Qian. *Selected Works*. Trans. in Russ. by V.A. Panasyuk. Moscow, 1956.
- Sima Qian. *Shi-ji*. Vol. VI. Trans. in Russ. by R.V. Vyatkin. Moscow, 1992.
- Sima Qian. *Shi-ji*. Vol. VII. Moscow, 1996.
- Spirin V.S. *Construction of the ancient Chinese texts*. Saint Petersburg, 2006 (in Russ.).
- The Analects of Confucius*. Trans. by A. Waley. New York, 1938.
- Vyatkin A.R. Sima Qian in Russian: Problems of the adequacy of the translation. *Society and the state in China*. Vol. XLIII. Part 2. Moscow, 2013 (in Russ.).
- Wilhelm R. *Confucius and Confucianism*. London, 1931.

Аннотация

Статья посвящена личности и творчеству Конфуция – первого китайского философа, профессионального педагога, основоположника конфуцианства, ставшего с XVII в. символом Китая на Западе, а в XXI в. – главным китайским брендом, под которым, в частности, по всему миру действуют сотни институтов и классов Конфуция. Автор показывает, что в России даже в научной литературе циркулирует целый ряд ошибочных сведений о его рождении, физическом облике, имени и взаимосвязи с основоположником важнейшей альтернативной философии даосизма – Лао-цзы, много неточностей в переводе названия и трактовке содержания главного произведения Конфуция «Лунь-юй». Все эти вопросы рассмотрены в контексте критического анализа работ называющего себя Московским Конфуцием Л.С. Переломова, поскольку они содержат самые подробные описания биографии и творчества Конфуция на русском языке и наиболее популярный перевод «Лунь-юя».

Ключевые слова: Китай, китаеведение, синология, философия, конфуцианство, Конфуций, Лао-цзы, «Лунь-юй», Л.С. Переломов.

Summary

The article is devoted to the personality and work of Confucius, the first Chinese philosopher, professional educator and founder of Confucianism. From the 17th century Confucius has become a symbol of China in the West, and in the 21st century he is the main Chinese brand, under which, in particular, around the world there are hundreds of institutions and classes of Confucius. The author shows that in Russia, even in the scientific literature circulated a number of erroneous information about his birth, physical appearance, name and relationship with the founder of the most important alternative philosophy of Taoism – Lao Tzu, many inaccuracies in the translation of the title and in the interpretation of the content of the main work of Confucius «Lun-yu». All of these issues are discussed in the context of critical analysis of works created by L.S. Perelomov, who calls himself Moscow Confucius, because they contain the most detailed description of the biography and creation of Confucius in Russian and most popular translation of «Lun-yu».

Keywords: China, Chinese studies, sinology, philosophy, Confucianism, Confucius, Kong-zi, Lao Tzu, Lao-zi, «Lun-yu», L.S. Perelomov.