

## ИЗУЧЕНИЕ ДАОСИЗМА: РАЗВИТИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО КИТАЕВЕДЕНИЯ ДО 1917 ГОДА

*Аннотация:* В статье анализируются факторы, которые определяли интерес русских ученых и публицистов к изучению трактатов «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы». Целью российских исследователей было продемонстрировать консерватизм и слабость даосской философии. Они должны были показать, что даосизм является опасным для христианской цивилизации Европы и России. Русский китаевед Никита Бичурин (в монашестве Иакинф) рассматривает Лао-цзы как морального философа. Русский мыслитель Т. Н. Грановский – представитель «западничества» – стремится обнаружить в учении Лао-цзы идеализм гегельянского толка. А. С. Хомяков, известный славянофил, писал о реакционном характере философии Лао-цзы. Китаевед В. П. Васильев, будучи позитивистом, указывает на недостаток научности в книжной традиции Китая. Китаевед С. М. Георгиевский, сторонник имманентной философии, интерпретирует дао «Дао дэ цзина» и как мировую материю, и как мировую силу, и как мировой разум. Русский философ В. С. Соловьев полагает, что дао есть «абсолютная потенция бытия», а Лао-цзы – выразитель крайнего консерватизма. К. Д. Бальмонт, знаменитый поэт-символист и переводчик, пишет об учении Лао-цзы как о некоем аналоге Веданты. Дао оказывается аналогичным пути воссоединения Атмана и Брахмана. Максим Горький бичует Лао-цзы как крайнего реакционера. По его словам, Лао-цзы – выразитель «мрачного хаоса политической и экономической жизни Востока». Приводятся методы и оценки, которые давались священниками, писателями, учеными и переводчиками; анализируется литература, посвященная даосизму, изданная в России до 1917 года.

*Ключевые слова:* даосизм, «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы», А. С. Хомяков, В. П. Васильев, В. С. Соловьев, К. Д. Бальмонт, Максим Горький, перевод, китаеведение, историография, идеология.

Alexey L. Myshinskiy

## STUDIES OF DAOISM: PROGRESS OF RUSSIAN SINOLOGY UNTIL 1917

*Abstract:* The article analyzes the conditions and factors that had determined the attention paid by the Russian interpreters and scholars to “Tao Te Ching” (“Dao De Jing”) and “Chuang-tzu” (“Zhuangzi”). The aim of the Russian researchers was to demonstrate conservatism and weakness of Daoist philosophy. They had to reveal that Daoism is dangerous for Christian civilization of Europe and Russia also. Nikita Bichurin (Hyacinth) – Russian sinologist – regards Laozi as a moral philosopher. Timofey Granovsky (Russian philosopher) who was a “Westernizer”, seeks to find Hegel’s type of idealism at the “Dao De Jing”. Aleksey S. Khomyakov (Russian philosopher) represents “Slavophilia” as an intellectual movement. He writes about the reactionary nature of Laozi’s philosophy. Vasily P. Vasilyev (Russian sinologist) points out the lack of scientific knowledge at the bookish tradition in China. Sergey M. Georgievsky (Russian sinologist) was a supporter of “Immanence”. He interprets Dao of “Dao De Jing” as a world matter, world power and a world mind also. Russian philosopher Vladimir S. Solovyov believed that the Dao is an “absolute possibility of being” and Laozi is a representative of extreme conservatism. Konstantin D. Balmont (Russian symbolist poet and translator) believes that Laozi’s philosophy is similar to the teachings of Vedanta. Dao is the way of reunification of Atman and Brahman. Maxim Gorky (Russian and Soviet writer)

considers Laozi as an extreme reactionary. Laozi expressed the “gloomy chaos of the political and economic life of the East”. Adduced are the attitudes and appraisals given by the priests, politicians, scholars, and interpreters; the literature on the Daoism published in Russia until 1917 is also analyzed.

*Key words:* Taoism (Daoism), Tao Te Ching (Dao De Jing), Chuang-tzu (Zhuangzi), interpretations, Russian studies of China, Aleksey Khomyakov (philosopher), Vasily P. Vasilyev (Russian sinologist), Vladimir Solovyov (philosopher), Konstantin Balmont, Maxim Gorky, translation, sinology historiography, ideology.

Дореволюционные исследования даосизма в нашей стране можно разделить на два периода: 1) до 1873 года; 2) с 1873 по 1917 год.

В качестве рубежа я выбрал 1873 год, потому что в этом году вышла книга профессора<sup>1</sup> В. П. Васильева «Религии Востока. Конфуцианство, буддизм, даосизм» [2, 3, 4]. С этой книги начинается академическое изучение даосизма в России.

В дальнейшем писатели, обращавшиеся к даосизму – С. М. Георгиевский, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев и др. – все в той или иной степени опирались на книгу В. П. Васильева. Период с начала 19-го века по 1873 год мы считаем первоначальным, а период с 1873 по 1917 год – периодом расцвета дореволюционной отечественной даологии.

Поначалу даосизм интересовал русских только в качестве религии. В ее изучении были заинтересованы как русские православные священнослужители, так и российские ученые. Именно православным священникам приходилось изучать даосизм. По условиям Кяхтинского договора между Китаем и Россией (1727 г.), находиться в Пекине разрешалось только российским духовным лицам. Русские священники, номинально представляя православную религию (поскольку проповедовать было запрещено), фактически занимались научными изысканиями. Сам граф М. М. Сперанский составил документ, озаглавленный «Начертание инструкций и вопросов, предлагаемых Академией наук в пользу и употребление молодым путешественникам, назначенным и отправляемым при духовной миссии в Китай», в «Начертании» говорилось: священнослужители должны заниматься изучением буддийской и даосской религии и переводами книг, «в коих изъясняются правила сих вер, и приготовлением нужных на оные возражений» [Цит. по 1, с. 128]. «Начертание инструкций» предназначалось членам Десятой русской духовной миссии в Пекине (1820–1830), но даосские тексты привлекали внимание русских в Китае и раньше.

Поначалу русских интересовал «Дао дэ цзин». С 1842 года «Дао дэ цзин» и Лао-цзы многократно упоминаются в дореволюционной российской литературе. Что же касается мыслителя Чжуан-цзы и литературного памятника «Чжуан-цзы», то ещё в 1785 году вышла книга «Тшуанг-гзе и тиена, или открытая неверность. Повесть китайская с приобщением трёх повестей из книги «Превраты счастья» с франц. перевод А. В. К. П. А. П. Тр. П. П. В. – СПб, – печатано с дозволения указного у Христофора Геннинга»; начало этой книги представляет собой биографию Чжуан-цзы. [5, с. 44].

Следующая публикация, содержащая упоминание о Чжуан-цзы, появилась только в 1883 году. Это была книга профессора В. П. Васильева [2]. Поэтому в

<sup>1</sup> В 1886 году В. П. Васильев стал академиком.

дальнейшем, вплоть до разбора взглядов самого В. П. Васильева, говоря о даосизме, я буду иметь в виду только «Дао дэ цзин».

Вероятно, первым русским истолкователем даосизма был Никита Яковлевич Бичурин (1777–1853), основатель синологического направления в российской исторической науке. Его работы относятся к 1828–1848 годам<sup>2</sup>. Н. Я. Бичурин интересовало, что представлял собой даосизм: религию или философию. Он утверждал, что Лао-цзы несправедливо считают основателем религии даосов: его учение представляет собой «философический взгляд на нравственную сторону человека», а не религию. Мнение Лао-цзы относительно «нравственного учения» совпадает с мнением Конфуция, но Лао-цзы в отличие от последнего для «сохранения чистоты врождённых добродетелей от порчи» полагал необходимым не исполнение общественных обязанностей, а уединение». Последователи Лао-цзы, создавшие даосскую религию, «уклонились от образа его мыслей» [6, с. 25]. В словах Бичурин о *врождённых добродетелях* и о религии как уклонении от *нравственной философии* слышны отзвуки философии Просвещения XVIII века и даже отзвуки картезианства.

Но в первой половине XIX века интеллектуалы России переживали увлечение немецкой классической философией. Сначала это был трансцендентальный идеализм Канта, потом – идеи Шеллинга, затем – гегельянство. Одно из первых русских истолкований даосизма лежит в русле этого увлечения. *Дао* интерпретируется как «имперсональный мировой абсолют» или «идеальное начало мира». Это истолкование Порфирия Евдокимовича Кирилова (1801–1864), врача Одиннадцатой пекинской духовной миссии (1830–1840), знаток учения Лао-цзы. Данные о его деятельности косвенные, так как рукописи его не обнаружены, а печатных работ не было. Сохранилось донесение (фактического) руководителя 11-й Духовной миссии – А. Честного – об учёной деятельности П. Е. Кирилова: «Любимейшее занятие г. Кирилова составляет философия Лаоцзы, которого он готов, кажется, поставить выше не только Пифагора и Платона, но даже Канта и Шеллинга» [1, с. 145].

В 1870 году неизвестный автор большого труда «История религий и тайных обществ Древнего и Нового мира», обращаясь к даосизму, пишет: «Это прекрасное правило, достойное христианского мудреца, учения Лаотси было записано мною со слов покойного П. Е. Кирилова вместе с многими подробностями другими доктрины Тао». Неизвестный автор этой книжки пишет, что *дао* есть идеальное начало мира [1, с. 145]. На этих шатких основаниях можно сделать вывод о том, что П. Е. Кирилов считал даосизм идеалистической философией.

В первой трети XIX века в Россию проникает позитивизм. Мы говорим об этом, потому что переходим к работам Тимофея Николаевича Грановского (1813–1855), мировоззренческий комплекс которого очень сложен. В мировоззрении Т. Н. Грановского отмечают и наличие западных идей, и идей органицизма – осознания неразрывности человека и природы, примата естественного над

---

<sup>2</sup> Правда, по утверждению А. И. Кобзева, в 1840-х гг. китаевед и монах Д. П. Сивиллов (архимандрит Даниил) перевел «Дао дэ цзин», но оставил в рукописи. См. [http://www.synologia.ru/a/%D0%94%D0%B0%D0%BE\\_%D0%B4%D1%8D\\_%D1%86%D0%B7%D0%B8%D0%BD](http://www.synologia.ru/a/%D0%94%D0%B0%D0%BE_%D0%B4%D1%8D_%D1%86%D0%B7%D0%B8%D0%BD) Дата обращения: 24.01.17.

механическим, стихийного над «головным», умозрительным, национального над любыми внешними заимствованиями. В литературе отмечается влияние на мировоззрение Т. Н. Грановского позитивизма О. Конта, а также противоречивое влияние Г. В. Ф. Гегеля [7, с. 103–105; 8, с. 16–19, 61–62, 84–87 и др.].

Работы русского историка, профессора Московского университета Т. Н. Грановского дают нам первые свидетельства идеалистического истолкования даосизма в России. Он ясно пишет, что Лао-цзы, «по всей видимости, знакомый с умозрениями Индусов, проповедовал человеколюбие, презрение благ земных и призывал всех к жизни исключительной. Источником всякого бытия он признавал вечный разум (Тао)» [9, с. 609]. Сам же Т. Н. Грановский считал бесконечный разум началом, лежащим в основе бесконечного, прогрессивного исторического развития [8, с. 86].

«Вечный (абсолютный) разум» вполне соответствует системе абсолютного идеализма Гегеля. В то же время «вечный разум» нисколько не противоречит позитивистской доктрине. О. Конт, например, оставлял свободным для позитивиста решение вопроса о боге (или о «вечном разуме»).

Из приведенной выше цитаты Т. Н. Грановского видно, что его интересовали вопросы нравственной философии Лао-цзы и возможность индийского влияния на даосизм. Возможно, эти проблемы были заимствованы из западной синологии, скорее всего, французской.

Русская синология вообще находилась под влиянием французской. Например, в 1842 году в 11 номере журнала «Сын Отечества» вышла анонимная статья о Лао-цзы, автор которой переводит «Дао дэ цзин» на русский язык с французского перевода Ст. Жюльена [10], а также делает некоторые замечания, свидетельствующие о его способности разбирать иероглифический текст. В числе прочих высказывается идея о сходстве учения Лао-цзы и «индейской религии» (индуизма) [11, с. 28].

В середине 30-х годов XIX века в России на авансцену интеллектуальной жизни выходит славянофильская идеология А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. Они призывают изучать «старое», то есть разумные основания общественной жизни, выработанные предками, для укрепления «нового». В 40-е годы XIX века Хомяков занимался поисками «жизненного закона» исторического развития русского народа и нашёл его в «вере» [12, с. 259].

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) пишет о даосизме в рамках особого философско-культурологического анализа китайской культуры. Хотя, как отмечает В. В. Сербиненко, в России в 40–50-х годах XIX века китайская культура редко становилась объектом специального анализа, А. С. Хомяков предпринял систематическое исследование такого рода в «Записках о всемирной истории». Критически оценивая истолкование исторического развития в немецком рационализме (прежде всего, у Гегеля) А. С. Хомяков считал, что схема исторической жизни, принципиально лишённая культурного, географического или этнического центра, – это альтернатива и гегелевской модели истории, и общепринятой историографической схеме. Историческая связь, по его мнению, поддерживается борьбой двух полярных начал: «иранского» и «кушитского». Эти «начала» действуют отчасти в реальных, отчасти в символических культурных ареалах. Разные народы развивают свои культуры либо под знаком «иранства», как символа сво-

боды духа, либо – под знаком «кушитства», которое символизирует преобладание вещественной необходимости. Это отрицание свободы его проявлений означает отрицание духа. Как пишет В. В. Сербиненко, в философии истории Хомякова границы между историческими «иранством» и «кушитством» условны. Поэтому об истоках китайской культуры Хомяков не пишет однозначно. Решающую роль в китайской культуре играет «кушитское начало». Китайский культурный тип – исключительно натуралистический, склонный к условности и формализму. Одновременно Хомяков обнаруживает в китайской традиции отголоски древнего «иранства». К признакам «иранства» Хомяков относит монотеизм, якобы существовавший в Китае, и крайний «этицизм» китайской культуры. Её синтетичность оценивается как причина стабильности и устойчивости к внешнему воздействию. Основную причину невосприимчивости Китая к проповеди христианства (высшему типу «иранского сознания») Хомяков видит в том, что все понятия о высоком нравственном значении человека, по крайней мере, в его внешних проявлениях и отношении к другим людям, уже вошли в состав синтетической философии китайских мыслителей [13, с. 371–372].

По мнению А. С. Хомякова, китайской традиции вообще присущ монотеизм, и именно учение Лао-цзы выступает как своего рода рационализация этого древнего монотеизма. «... Китай поклонялся одному началу и источнику всего сущего, – пишет А. С. Хомяков. – Слово Тианг<sup>3</sup> или небо, как сила, параллельная силе земли, менее ясно высказывает внутреннее убеждение древнего Китайца до появления Лао-тсеу<sup>4</sup> или поклонения чистому разуму (Тао). Но смысл Тианг (неба) определяется нравственным направлением всех его предполагаемых действий, постоянной подчинённостью земли, святостью высоко-человеческого служения, и, особенно, лёгкостью перехода от Тианга к Тао, который более носит характер пояснения старой идеи Тианг, чем нововведённого понятия» [14, с. 156].

Обращаясь к учению Лао-цзы, А. С. Хомяков ищет ответы на вопросы:

- Что такое *дао*? – Чистый разум.
- *Дао* есть новое понятие или пояснение старого? – Пояснение старого.
- Хорошо ли это? (Что *дао*, в сущности, старое понятие?) – Хорошо, ибо говорит о наличии «иранства» в китайской культуре. Для Китая ещё не все потеряно, – есть возможность существовать под эгидой свободного духа. Более того, если Лао-цзы ориентирован на *дао*, на некое «старое», выработанное предками, то его идеи созвучны идеям Хомякова.

Идеи Хомякова о Лао-цзы, как о ретрограде, нашли своеобразное отражение в работах русского философа В. С. Соловьева. Об этом далее.

В 60-е годы XIX века в среде русской интеллигенции были популярны позитивизм и материализм. В этой связи интересно проанализировать мировоззрение выдающегося русского китаевода Василия Павловича Васильева (1818–1900). В его работе

---

<sup>3</sup> Tiang – это традиционная французская транслитерация иероглифа 天. В традиционной русской транслитерации Палладия (П. И. Кафарова, 1817 – 1878 гг.) пишется *тянь*. Очевидно, А. С. Хомяков изучал Лао-цзы по французскому переводу Ст. Жюльена [10].

<sup>4</sup> Lao Tseu – это традиционная французская транслитерация имени Лао-цзы. Вновь А. С. Хомяков следует за французским переводчиком «Дао дэ цзина» – Ст. Жюльеном [10].



отчетливо слышны позитивистские нотки. Известно, что Огюст Конт рассматривал науку и разум как высшие авторитеты жизни. При этом установка на «позитивное», «научное» была нормативной и престижной, служила моральным законом «положительно мыслящей личности». Нечто подобное мы находим в работе В. П. Васильева, считавшего, что наука, попавшая под опеку нравственности, превращается в переливание из пустого в порожнее. «Нравственность, выдвинутая вперед, унижает знание, и, покровительствуя, таким образом, невежеству, становится безнравственной <...> Главная беда в том, что нет ума, нет знания, нет науки» [2, с. 274–275]. Эти рассуждения возникают при сравнении Европы и Китая. И не в пользу Китая.

Фраза, за которую В. П. Васильева часто критиковали – «Призвание России – просвещать Восток – не есть пустое выражение», по-видимому, тоже имеет позитивистскую подоплеку. Россия должна просвещать Восток, потому что в России лучше развиты «позитивные» науки. Тем более, что и на Востоке со временем разовьются позитивные науки, и даже обгонят позитивные науки Запада. Вот тогда «Восток будет двигателем просвещения» [2, с. 241, 247–248].

Само использование термина «просвещение» было характерно для учения О. Конта: так сказывалась преемственность идей Просвещения XVII века и идей «позитивной философии».

В. П. Васильев впервые в российской науке указал на важность изучения даосизма в историческом развитии, подразделяя даосизм на «философский» и «религиозный». Религиозный даосизм рассматривался как вырождение даосской философии [15, с. 9; 16, с. 50]. Это подразделение даосизма на две стадии соответствует нашему предположению о позитивизме В. П. Васильева. Наименование стадий развития даосизма – философская и религиозная – напоминает об учении О. Конта о трех стадиях развития человеческого духа: теологической, метафизической и позитивной. Только порядок обратный: даосизм как бы регрессирует, не оставляя себе возможности перейти в позитивную стадию. Отсюда вытекает все та же идея В. П. Васильева – о просвещении Востока.

В. П. Васильев подробно излагает учение Лао-цзы, но при этом не дает никакой интерпретации категории *дао*, предлагая лишь перевод – «путь». Так же Васильев поступает и далее: просто переводит категорию *名 мин* – «имя», и категорию *玄 сюань* – «тёмный» [3, с. 33–34].

Излагая учение Чжуан-цзы, В. П. Васильев избегает вопроса о начале мира. Он только указывает на антиконфуцианскую направленность трактата «Чжуан-цзы». На наш взгляд, в этом проявляется неприязнь В. П. Васильева к абстрактным философским категориям, таким как «материя», «дух», «абсолют». Таким терминам позитивисты отказывали в «положительном» научном содержании. Как известно, девиз позитивистов – ни материализм, ни идеализм не противоречат позитивизму.

Большим недостатком Китая В. П. Васильев считал отсутствие науки<sup>5</sup>, а также отсутствие «бодрости», свойственной «позитивно» мыслящим людям. Этот недостаток присущ и даосизму. «Из жителей Запада» никто не становился поклонником Лао-цзы, так как в рассуждениях Лао-цзы «нет живости и силы того бодрого духа, который на Западе борется за принципы и не щадит даже крови и жизни»

<sup>5</sup> В смысле отсутствие количественного естествознания, созданного в Европе Галилео Галилеем.

[2, с. 249]. Невольно приходит на ум Андрей Штольц из романа И. А. Гончарова, который все время пытается «растолкать под микитки» Илью Ильича Обломова.

Можно понять позицию В. П. Васильева, если учесть общую тенденцию в оценках китайской культуры, бытовавшей в XIX веке и в европейской и в российской историографии, где доминировал европоцентристский подход: путь западной цивилизации является основным, магистральным направлением мировой истории. За всеми иными культурными традициями признаются лишь исторические заслуги.

Культурной традиции Китая особенно не повезло в отношении европоцентризма. Именно европоцентристская установка дала основания Гегелю исключить Китай из «пределов всемирной истории», а Гердеру – писать о китайской культуре, как о тысячелетнем «топтании на одном месте». Эти идеи соответственно преломились на уровне массового сознания Европы и России. Волны моды на китайскую экзотику (стиль «шинуазри», от французского *chinoiserie* – «китайская безделушка») причудливо сочетались с резко отрицательным взглядом на историю общественной и культурной жизни Китая. Китай служил в общественном сознании постоянным символом застоя, косности и национализма. В России в XIX веке выражения «китаизм» и «китайщина» энергично использовались представителями либеральной публицистики для характеристики любого культурного или социального явления, в котором усматривались признаки консерватизма [17, с. 154]. Так В. Г. Белинский упрекал Н. В. Гоголя в апологии «китаизма» [18, с. 11]. Во французском языке выражение *chinoiseries administratives* до сих пор означает «канцелярская волокита». Современники В. П. Васильева тоже отмечали его европоцентристские взгляды.

Уже в 1935 году европоцентристские взгляды В. П. Васильева подверг резкой критике советский китаист новой генерации – Аполлон Александрович Петров (1907–1949), напрямую связав их с классовой позицией. «Знамя русского капитализма крепко поддерживалось рукой этого русского ученого...» [19, с. 7]. Это глупость, конечно. Скорее всего, европоцентризм В. П. Васильева был обусловлен его позитивизмом и сциентизмом – верой во всемогущество (естественных) наук.

Главным предметом исследований В. П. Васильева был буддизм, но в области даосизма тоже было сделано много. Как уже отмечалось, В. П. Васильев подразделял даосизм на философский и религиозный, рассматривая последний как вырождение даосской философии. В. П. Васильев впервые в России вводит в научный оборот философские взгляды Чжуан-цзы, подробно пишет об отношениях ранних даосов с конфуцианцами, ставит вопрос о возможности заимствования философских воззрений Лао-цзы у буддистов или даже с Ближнего Востока, а также вопрос о приоритете Чжуан-цзы перед Лао-цзы [2, с. 33–34, 35–37]. Стиль у В. П. Васильева лёгкий и ироничный. Он приводит множество фрагментов из «Дао дэ цзина» и «Чжуан-цзы». Его переводы, сделанные непосредственно с китайского языка, блистательны.

В. П. Васильев не создал научной школы, но его труды вызвали широкий общественный резонанс. Их изучали и изучают китаеведы. Их изучали и люди, далекие от профессионального китаеведения, например, Л. Н. Толстой и А. М. Горький.

Против европоцентризма выступил другой выдающийся русский китаевед – Сергей Михайлович Георгиевский (1851–1893). Нам мало известно о философских взглядах С. М. Георгиевского. Но он спокойно оперирует категориями «мировая материя», «мировой дух», что позитивистам несвойственно. Вот как С. М. Георгиевский интерпретирует категорию *дао*. «Будучи и первобытною материею, и первосушею идеею, дао является прецедентным видимому многообразию предметов природы <...> дао является и мировую материею, и мировую силу, и мировым разумом» [20, с. 299, 300]. Через семь лет С. М. Георгиевский дает абсолютно материалистическое истолкование философии даосизма, указывая, что материя развивается по присущим ей законам без вмешательства идеального начала: «Китайцы представляют себе мир не сотворенным, а самообразовавшимся...». Приводя пример из «Дао дэ цзина», С. М. Георгиевский интерпретирует *дао* как естественный закон: «Когда (люди) перестали следовать дао (естественному закону), возникла добродетель...» [21, с. I, 112].

Сравнивая этические нормы конфуцианства и «проникнутое стоицизмом учение Лао-цзы», Георгиевский явно отдает предпочтение первым. Если бы в Китае возобладали философские системы даосского толка, то он давно бы испытал судьбу погибших древних цивилизаций [22, с. 64].

Позицию С. М. Георгиевского и его увлеченность конфуцианством можно охарактеризовать как «китаецентризм». Вот что писал в 1890 году о Георгиевском русский философ В. С. Соловьев: «Увлечение идеалом, хотя бы и китайским, есть прекрасная и редкая черта в современном ученом» [23, с. 97].

В 1877 году началась многолетняя работа Л. Н. Толстого над учением Лао-цзы. Эта тема весьма обширна и ей посвящена специальная работа [24].

Прежде чем перейти к истолкованию учения Лао-цзы Владимиром Сергеевичем Соловьевым (1853–1900), надо сказать несколько слов об отношении Соловьева к Востоку вообще. Как справедливо отмечает В. В. Сербиненко, в философии истории Соловьева христианскому миру противостоят нехристианские религиозные традиции Азиатского континента.

В 1890 году вышли в свет две работы В. С. Соловьева: «Китай и Европа» и «Япония», в которых нашли свое отражение предчувствия будущего соперничества Европы и Юго-Восточной Азии.

Не чужд был В. С. Соловьеву и некий европоцентризм: решающая роль отводилась им христианскому Западу и России. Именно поэтому он смотрел на Китай, который упорно сопротивлялся европейскому и христианскому влиянию, как на чуждую и опасную силу. В работе «Китай и Европа» В. С. Соловьев старался вскрыть корни отчуждения двух культурных традиций. Сама замкнутость китайской культуры была для него отрицательным признаком, поскольку им отстаивался идеал всеединства в познании, жизни и истории.

В. С. Соловьев всегда исходил из того, что решающая роль в жизни общества и личности принадлежит духовным факторам, поэтому причины «исключительности» Китая он искал в религии и философии, считая, что именно они определяют специфику национального сознания, или, говоря словами философа, «китайского идеала» [17, с. 152, с. 155–156].



Анализируя различные стороны ритуальной практики китайцев (культ предков, брак, характер жертвоприношений и др.), особенности двух религиозно-философских систем Китая – даосизма и конфуцианства – В. С. Соловьев приходит к заключению, что суть «китайского идеала» заключается в «безусловной власти прошедшего над настоящим». Такая духовная установка, по его мнению, была наиболее последовательно развита в учении Лао-цзы, «величайшего философа Желтой расы».

В приведенном фрагменте наибольший интерес для нас представляет интерпретация *дао* : «Как умозрительный философ, Лао-цзы ищет абсолютного начала, как истый китаец, он ищет его исключительно в прошедшем, – он ищет, следовательно, *безусловно прошедшего*, такого, которое предшествует всему существующему... Такое абсолютное *предпочтение* всякого действительного и определенного бытия есть чистая *возможность* или неопределённая *потенция бытия*, которая сама по себе равна небытию. Эту отрицательную силу всего существующего Лао-цзы называет *тао*, что ближайшим образом значит путь. Так все происходит из небытия и в него же все возвращается, то оно есть общий путь всего существующего... Первое безусловное начало всего существующего не имеет *само по себе* никакого положительного определения, оно есть *несказанное* или *неизреченное*. С именем как чистая потенция бытия, или путь, которым проходит все существующее, *тао* есть общая мать всех вещей и существ и «таинственная самка» [23, с. 118, 119].

Мы видим, что *дао* – это «безусловно прошедшее», «абсолютное предположение», «неопределенная потенция бытия», «небытие», «несказанное», и «неизреченное». В другом фрагменте мы читаем: «...единая безусловная потенция природы – *тао*». Имеется еще одно короткое определение *дао*: «... абсолютное безразличие всего, или всеобщее начало бытия в состоянии чистой потенции, не проявленное и не действующее» [23, с. 108, 140].

Самые простые предикации *дао* у В. С. Соловьева – «несказанное», «неизреченное» и «неопределенное». Интереснее выглядят «безусловно прошедшее», «абсолютное предложение», «неопределенная потенция бытия» и «небытие». Вот как использует их В. С. Соловьев, указывая, что Лао-цзы «отдает все права одному прошедшему» и принципиально отрицает настоящее и будущее в человечестве: «Но требования Тао-те-кинга («Дао дэ цзина» – А. М.), не исполненные самим Лао-цзы, были неисполнимы вообще ... если народ уже вышел из состояния первобытной простоты, то это произошло по каким-нибудь естественным причинам, которые не могут быть устранены одной проповедью обскурантизма: требовать от народа, чтобы он отказался от цивилизации и возвратился к варварству, – это все равно, что требовать от дуба, чтоб он стал опять желудем» [23, с. 122]. Этот аргумент Соловьева против «власти прошедшего над настоящим» похож на его же аргумент против славянофилов (из магистерской диссертации Соловьева): славянофильство «со стороны практической ... представляет неисполнимое требование возвратиться назад к старому, давно пережитому» [17, с. 84]. В некотором смысле Лао-цзы как идеолог Китая соответствует Хомякову и Киреевскому как идеологам России. Практический вывод идеологии Лао-цзы – «отрицание жизни, знания и прогресса» [23, с. 122]. Иными словами, когда Соловьев присваивает

категории *дао* предикат «прошедшее», он стремится подчеркнуть крайний консерватизм Лао-цзы.

Перейдем к категориям «бытие – небытие». Их В. С. Соловьев тоже использует для интерпретации *дао*. В настоящее время есть серьезные основания сомневаться в возможности применять эти категории к китайской классической философии [25, с. 218–226]. В китайском подлиннике используются категории 無 *у* – 有 *ю*, которые А. И. Кобзев переводит как «наличие – отсутствие». Во французском переводе Ст. Жюльена – *l'être et le non-être* [10, 6 сл.]. Возможно, из французского перевода они и перекочевали в статью В. С. Соловьева. В западноевропейской философской традиции от Парменида до М. Хайдеггера категория «бытие» имела широкое распространение. До Хайдеггера Соловьев, к счастью, не дожил. Но вот каким образом категория «бытие» использовалась Гегелем и Марксом, Соловьев прекрасно знал, и какие ассоциации категория «бытие» должна была вызывать у читателя, тоже хорошо представлял. Сейчас понятно, что по отношению к китайскому материалу такие ассоциации неуместны.

Наконец, В. С. Соловьев для интерпретации категории *дао* использует категорию «потенция». У Аристотеля потенция ( *véρυεια*) вещи или чистая возможность есть материя, осуществление этой потенции – форма [26, с. 224]. У Лао-цзы в интерпретации Соловьева *дао* есть безусловная потенция природы. Вполне логичным оказывается, что осуществления этой потенции суть «активная сила *ян*» и «пассивная сила *инь*». Получается, что Соловьев толкует *дао* как некий материальный субстрат, первоматерию, о которой нельзя сказать, «из чего она состоит» [23, с. 108; ср. 26, 190, 224].

Кстати приходится и «несказанность» и «неопределенность» *дао*. *Дао* в интерпретации Соловьева, как и первоматерия Аристотеля, принципиально неопределимы ни одной из категорий, которыми определяются реальные состояния сущего. *Дао*, как и первоматерия есть лишь предпосылка существования. И хотя *дао*, как и первая материя, является основой всякого бытия, *дао* нельзя отождествлять с бытием и даже нельзя считать простой составной частью конкретного бытия.

По Аристотелю, наипростейшей определенностью первоматерии являются «четыре элемента»: огонь, воздух, вода и земля. По Лао-цзы (в истолковании Соловьева), наипростейшей определенностью *дао* являются *инь* и *ян*. Вероятно, Соловьев интерпретировал *дао* по аналогии с первоматерией Аристотеля. Соловьев не использует в своей статье слово «материя». Может быть, чтобы избежать ассоциаций с материализмом XVII–XIX веков?

Итак, интерпретация *дао* Соловьевым определялась тремя факторами. 1) *Дао* оказалось духовным выражением консерватизма китайского народа, который Соловьев порицал (критика увлечения «прошедшим»); 2) для характеристики *дао* использовались термины «бытие – небытие», взятые из французского перевода Ст. Жюльена; 3) В. С. Соловьев увидел в *дао* аналог первоматерии Аристотеля.

Кроме категории *дао*, Соловьев уделяет внимание категории *у вэй* (“*le non agir*” – так этот термин переводит Ст. Жюльен). Соловьев переводит его уже с французского и получает «бездействие».

В 1983 году в журнале «Вопросы философии и психологии» на русском языке начинает публиковаться работа Масутаро Кониси (Даниила Петровича Конисси)<sup>6</sup> «Философия Лаоси» [27, 28]. В следующем, 1894 году, выходит в свет первый полный перевод «Дао дэ цзина» на русский язык, выполненный Д. П. Конисси [29]. По-видимому, работу Д. П. Конисси следует считать достоянием отечественной историко-философской мысли хотя бы потому, что оригинал статьи «Философия Лаоси» написан на русском языке. Мы оговариваем этот момент, потому что некоторые советские китаисты, например, Ян Хиншун, не упоминают Конисси в числе русских переводчиков и интерпретаторов даосизма.

Конисси считает философию Лао-цзы идеализмом. Он пишет: «Все материальное и конкретное представлялось ему (Лао-цзы – А. М.) только кажущуюся стороною бытия; уже одно то, что в мире есть изменение, ясно доказывает существование неизменного, постоянного и обнимающего все бытие. Это неизменное, постоянное и обнимающее все бытие, по Лаоси, есть Тао» [27, с. 42]. Здесь же Д. П. Конисси указывает, что это напоминает учения Гераклита, элейцев и Платона. Вот любопытное проявление европоцентризма у автора восточного происхождения!

Д. П. Конисси пишет: «Если Тао существо абсолютное, то оно должно быть единым и кроме него не может быть другого... Тао – чистейший дух, который имеет внутреннее единство и неделим» [29, с. 375]. Кажется, Д. П. Конисси в большей степени демонстрирует знание Платона и Гегеля, нежели классической китайской философии. Конисси пишет, что Лао-цзы «не мог довольствоваться конкретным объяснением мира. Ему думалось, что существует высший мир, который открывается только нашему разуму. Видимое бытие, думал Лаоси, ограничено и конечно, следовательно, и не вечно; если оно не вечно, то должно иметь начало; если оно имеет начало, то подлежит разрушению, но разрушение мыслится только тогда, когда существует неразрушимое; конечное мыслимо только тогда, когда существует бесконечное» [29, с. 374]. Ср. «Федр» Платона: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь» [30, с. 154]. Кажется, рассуждения Д. П. Конисси содержат больше платонизма или картезианства, чем даосизма. «Лаоси твердо признает врожденность в человеке идеи о Тао» [28, с. 375]. «Абсолютное Тао не может быть существом, зависимым от других: оно уже как таковое, должно существовать от самого себя. Если бы оно не было самобытным существом, то оно не было бы абсолютным бытием» [28, с. 375]. Невольно приходит на ум *causa sui* и учение Спинозы о субстанции – причине самой себя. Насколько адекватно это отражает даосский материал?

«Творец» всего сущего по Лао-цзы (в интерпретации Конисси) тоже есть *dao*. Конисси пишет, что ближайшей аналогией *dao* в европейской философии является Анаксагоров «Ум». «Таким образом, – заключает Конисси, – мета-

---

<sup>6</sup> Масутаро (Даниил Петрович) Кониси / Конисси (1862–1940). Родился в Японии. Окончил семинарию при Российской духовной миссии в Токио, затем – Киевскую духовную академию и Московский университет, где изучал философию и психологию. Испытав влияние Л. Н. Толстого, отказался от православия. Под редакцией Л. Н. Толстого в 1909 году и в 1913 году (уже после смерти Л. Н. Толстого) выходил русский перевод «Дао дэ цзина», выполненный Кониси [Шифман А. И., 1960, с. 284–289; Китайская философия, 1994, с. 348].

физическая система, развитая Лаоси, представляет собою последовательное и цельное учение о едином Верховном существе, подобное тому, до которого возвысилась греческая философия в эпоху своего расцвета. Но преимущество Лаоси в том, что он один, силою личного ума развил учение, до которого греческая философия дошла лишь совокупными усилиями и в историческом росте» [29, с. 376–378]. Европейское образование переводчика, его приверженность – вначале православия, а затем – толстовству, перевесило и китайский подлинник «Дао дэ цзина», и китайские, и японские комментарии этого текста. Перевод Конисси до 1950 года оставался единственным полным переводом «Дао дэ цзина» на русский язык и был весьма авторитетным. Например, ещё в 1965 году авторитетный религиовед, С. А. Токарев, использовал перевод Конисси [31, с. 276–277].

В 1908 году опубликовал свой перевод «Дао дэ цзина» русский поэт-символист Константин Дмитриевич Бальмонт (1867–1942). Бальмонт был полиглотом, много переводил. Считается, что он изучал и китайский язык, был в состоянии сверять французский, английский и немецкий переводы, имевшиеся к тому времени, с китайским подлинником и самостоятельно переводить с китайского [32, с. 9–10; 33, 6; 34, 6].

Перевод Бальмонта разительно отличается от всего, что нам приходилось видеть прежде. Свой перевод он озаглавил так: ЛАОТЦЕ. «Книга пути и благого чарования».

Приведем пример перевода К. Д. Бальмонта – восьмую строфу (в традиционной разбивке соответствует 17 *чжану* «Дао дэ цзина»).

Первичные Строители Порядка,  
Устроенные, знали лишь себя.  
Одно свое существованье.  
За ними – их любили и хвалили;  
За ними – относились к ним со страхом;  
За ними – относились с небреженьем;  
Лишь Сплоченностью Сплоченность творится.  
Величием исполненные, также  
Как были полновесные слова их,  
Они свершали ряд своих свершений:  
Как думали тогда, был Самовзгляд,  
Закон был обществ – Самоусмотренье [35, 138].

Оригинал:

太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足，焉有不信焉。悠兮，其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然。<sup>7</sup>

<sup>7</sup> <http://ctext.org/dao-de-jing/zhs> Дата обращения: 28.01.17

В транскрипции Палладия (Какафрова):

*Тай шан, ся чжи ю чжи; цицы, цинь эр юй чжи; цицы, вэйчжи; цицы, у чжи. Син буцзу, янь ю бу синь янь. Ю си, ци гуй янь. Гун чэниши суй, байсин цзе вэй во цзы жань.*

Перевод Е. А. Торчинова:

О высочайшем правителе все подданные знают лишь одно: он есть.

Ему уступит тот, кого народ любит и хвалит.

Но ещё ниже тот, кого народ боится. Но хуже всех такой монарх, которого в народе презирают.

Когда правитель никому не доверяет, ему доверия не будет тоже никогда.

Но подлинный правитель осторожно относится к словам, ценя их. Когда все славные дела его завершены, народ воскликнет: «О, так мы и сами точно таковы!» [36, 238].

Бальмонт особо не церемонился с текстом, стараясь реализовать в переводе установки символической поэзии. В своей программной работе, манифесте символизма, он уподоблял поэта-символиста человеку, отстраненно наблюдающему за толпой из окна: «[Ч]ем больше вы будете смотреть, тем яснее вам будет рисоваться незримая жизнь за очевидной внешностью, и все эти призраки, которым кажется, что они живут, предстанут перед вами лишь как движущиеся ткани, как созданыя вашей собственной мечты. Они все наконец сольются в один общий поток, управляемый вашей мыслью, и, восприняв красоту и сложность вашей души, образуют с вами одно неразрывное целое, как радиусы с центром. Мир станет фантазмагорией, созданной вами, потому что вы слишком долго и пристально глядели на неистощимый поток людей, сидя одиноко, у большого окна» [37, с. 326]. Бальмонт пишет, что реалисты всегда являются простыми наблюдателями, символисты – всегда мыслители: «Реалисты схвачены, как прибором, конкретной жизнью, за которой они не видят ничего, – символисты, отрешённые от реальной действительности, видят в ней только свою мечту, они смотрят на жизнь – из окна. Это потому, что каждый символист, хотя бы самый маленький, старше каждого реалиста, хотя бы самого большого. Один еще в рабстве у материи, другой ушел в сферу идеальности» [37, с. 327].

Сам Бальмонт, конечно, мыслитель: «Как определить точнее символическую поэзию? Это поэзия, в которой органически, не насильственно, сливаются два содержания: скрытая отвлеченность и очевидная красота, – сливаются так же легко и естественно, как летним утром воды реки гармонически слиты с солнечным светом. Однако, несмотря на скрытый смысл того или другого символического произведения, непосредственное конкретное его содержание всегда закончено само по себе, оно имеет в символической поэзии самостоятельное существование, богатое оттенками» [37, с. 328]. Эти установки и хотел выразить Бальмонт, когда переводил «Дао дэ цзин».

В переводе Бальмонт сократил «Дао дэ цзин»: из 81 *чжана* (параграфа) переведены только четырнадцать, порядок *чжанов* изменен самим К. Д. Бальмонтом (1,

2, 4–8, 17, 18, 24, 47, 46, 40, 25). Перевод выполнен белым стихом. *Дао* интерпретируется как «Путь». Остальные категории «Дао дэ цзина» в переводе отсутствуют.

Некое «Всемирное» в переводе К. Д. Бальмонта противопоставляется «Личному». Подчеркивается, что «чувственный Мир расчлененный», «явленный» есть лишь «частичный Мир», а за ним стоит сверхчувственный, нерасчлененный [35, с. 135–136]. Исчез «персонаж» «Дао дэ цзина» – «совершенномудрый» (*шэн-жэнь*). Вместо него появилось некое безличное «Совершенное».

В целом создается впечатление, что Лао-цзы у Бальмонта – мистик, указывающий на неотделимость каждой человеческой души от единой Мировой души, указывающий на иллюзорный характер мира явлений, и призывающий к слиянию с надмировым Абсолютом.

Слышны отголоски теософии Е. П. Блаватской, чью книгу «The Voice of the Silence» («Голос Безмолвия») [38] Бальмонт читал в 1897 году. Как известно, К. Д. Бальмонт находил параллели между символизмом и рядом индийских религиозно-философских концепций [33, с. 9–13], однако возникает еще одна параллель: символизм – даосизм.

Параграфы, отобранные К. Д. Бальмонтом, содержат описание «Пути» (*дао*), которое в целом напоминает «Путь» единения с Атманом в книжке Е. П. Блаватской (Хотя Блаватская не стеснялась выдавать чужие мысли за свои). Блаватская тоже использует термин *дао* («Тао» в орфографии того времени), говоря о китайском буддизме [38, с. 53].

В переводе Бальмонта и книге Блаватской встречаются созвучные фрагменты. Так, у Бальмонта: «Вселенная – словно покров»; у Е. П. Блаватской: объективный мир есть «тёмные покровы иллюзии», «Маяя» [35, с. 137; 38, 20, 49, примечание 9].

У Бальмонта: «Глянет рассудок – поведения правда слепая исчезла»; у Блаватской: «Ум есть великий убийца реального» и т. д. [35, с. 138; 38, с. 18].

Возможно, Бальмонт считал, что смысл «Дао дэ цзина» близок сокровенному смыслу всех религиозных символов, которые указывают на Абсолют и описывают пути к нему [Ср. 38, 52, примечание 44].

«Книга пути и благого чарования» (мы помним, что так Бальмонт перевел название «Дао дэ цзина») есть один из многих путей, ведущих к Абсолюту. Это предположение подтверждается еще и тем, что Бальмонт обильно переводил (или перелагал) религиозные гимны Египта, Мексики, Персии и т. д.

Его работа над «Дао дэ цзином» продолжалась даже в эмиграции в 1920-е годы. Масштаб его поэтического таланта повлиял на восприятие даосизма русскими читателями.

Возвращаясь к теме европоцентризма в среде российских деятелей культуры, необходимо сказать об отношении к учению Лао-цзы Алексея Максимовича Горького (1868–1936). В 1915 году он взялся бичевать «китаизм»:

«Китаец Лао-си учит: “Единственно, чего я боюсь, это – быть деятельным. Все должны быть бездеятельными. Бездеятельность – полезнее всего, существующего между небом и землею. Когда все сделаются бездеятельными, то на земле наступит полное спокойствие”. “Вот непримиримое противоречие Запада и Востока. Именно это, рожденное отчаянием, своеобразие восточной мысли и является од-



ной из основных причин политического застоя азиатских государств, именно этой подавленностью личности, запуганностью ее, недоверием к силе разума, воли и объясняется мрачный хаос политической и экономической жизни Востока. На протяжении тысячелетий человек Востока был, и все еще остается в массе своей “человеком не от мира сего”. Конечно, и Восток по-своему деятелен, но его деятельность подневольна, ее вызывает только суровая сила необходимости, – человеку Востока незнакомо наслаждение процессом работы, ему недоступны поэзия, неведом пафос деяния» [39, с. 176].

Оценка Востоку и восточному человеку дана убийственная. Характерно, что А. М. Горький в 1915 году рассуждал в парадигме В. С. Соловьева и Л. Н. Толстого: своеобразие мысли Лао-цзы есть причина политического и экономического застоя Китая, а не наоборот. До 1917 года Алексей Максимович Горький мог позволить себе некие вольности. Это уж потом он стал правоверным материалистом.

Непонятно, из какого источника А. М. Горький позаимствовал приведенную выше подборку цитат из «Дао дэ цзина». Как удалось установить, первое предложение: «Единственно, чего я боюсь, это – быть деятельным» является переводом фрагмента 53 *чжана*; второе – «Все должны быть бездеятельными» – перевод фрагмента 63 *чжана*. Третье – «Бездеятельность – полезнее всего, существующего между небом и землею» – перевод фрагмента 43-го *чжана*. И четвертое, последнее, – «Когда все сделаются бездеятельными, то на земле наступит полное спокойствие» – перевод фрагмента 57-го *чжана*. Перевод, конечно, очень тенденциозный.

В таком сочетании эти фрагменты в русской китаеведческой литературе мне не встречались. Однако составителю этой подборки нельзя отказать в умении тенденциозно подбирать цитаты, лишая их контекста. Впрочем, мало кто из интерпретаторов философии Лао-цзы не пользовался этим приемом.

Вряд ли А. М. Горький мог прочесть оригинальный китайский текст. Вероятно, он мог воспользоваться одним из переводов «Дао дэ цзина» на европейские языки. Но и в этом случае нужно было сильно постараться, чтобы составить столь тенденциозную подборку.

Итак, Лао-цзы для А. М. Горького – выразитель «мрачного хаоса политической и экономической жизни Востока».

Картина дореволюционных истолкований философии раннего даосизма будет неполной, если не упомянуть о работах молодого Василия Михайловича Алексеева. Однако к настоящему времени ему посвящены уже сотни работ. Поэтому мы надеемся посвятить ему отдельную статью.

## Литература

1. Скачков П. Е. Очерки истории русского китаеведения. М. : Наука, 1977. 506 с.
2. Васильев В. П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм // Журнал Министерства народного просвещения. 1873. апрель. С. 239–310.
3. Васильев В. П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм // Журнал Министерства народного просвещения. 1873. май. С. 29–107.
4. Васильев В. П. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм // Журнал Министерства народного просвещения. 1873. июнь. С. 260–293.

5. Скачков П. Е. Библиография Китая. М. : Изд. вост. лит., 1960. 691 с.
6. Михайлов А. Ф., Юркевич А. Г. БИЧУРИН // Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; Гл. ред. М. Л. Титаренко. М. : Мысль, 1994. С. 23–25.
7. Шкуринов П. С. Позитивизм в России XIX века. М. : Изд-во Моск. Ун-та, 1980. 416 с.
8. Каменский З. А. Тимофей Николаевич Грановский. М. : Мысль, 1988. 192 с.
9. Грановский Т. Н. Сочинения. 4-е изд. М. : Товарищество тип. Мамонтова, 1900. 658 с.
10. LAO TSEU. TAO TE KING. LE LIVRE DE LA VOIE ET DE LA VERTU. Traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien. – P. : Imprimerie royale, 1842. 357 p.
11. Лао-дзы и его учение // Сын Отечества. 1842. № 11. С. 16–34.
12. Русская философия первой половины XIX в.: Хрестоматия / Сост., библиогр. статьи и прим. Б. В. Емельянова. Свердловск : Изд-во Урал. Ун-та, 1987. 259 с.
13. Сербиненко В. В. ХОМЯКОВ // Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; Гл. ред. М. Л. Титаренко. М. : Мысль, 1994. С. 371–372.
14. Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории. Ч. 1. – М. : В тип. Бахметева, 1871. 522 с.
15. Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб. : Андреев и сыновья, 1993. 311 с.
16. Михайлов А. Ф., Юркевич А. Г. ВАСИЛЬЕВ В. П. // Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; Гл. ред. М. Л. Титаренко. М. : Мысль, 1994. С. 50–51.
17. Сербиненко В. В. Вл. Соловьев: Запад, Восток и Россия. Учебное пособие для высш. учебн. заведений. М. : Наука, 1994. 208 с.
18. Белинский В. Г. Письмо к Гоголю. М. : Гослитиздат, 1956. 32 с.
19. Петров А. А. Философия Китая в русском буржуазном китаеведении. Критико-библиографический очерк // Библиография Востока. – Вып. 7 (1934). М.–Л., 1935. С. 5–28.
20. Георгиевский С. Первый период китайской истории. СПб. : Печатня А. Григорьева, 1885. 332 с.
21. Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1892. 118 с.
22. Михайлов А. Ф., Юркевич А. Г. ГЕОРГИЕВСКИЙ // Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; Гл. ред. М. Л. Титаренко. М. : Мысль, 1994. С. 63–64.
23. Соловьев В. С. Китай и Европа // Соловьев В. С., Собр. соч. Т. 6. Брюссель : Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 91–150.
24. Мышинский А. Л. Лев Толстой и Лао-цзы // Общество и государство в Китае. Т. XLV, ч. 1 / Редколл.: А. И. Кобзев и др. М. : Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской Академии наук (ИВ РАН), 2015. (Учёные записки ИВ РАН. Отдел Китая. Вып. 17 / Редколл.: А. И. Кобзев и др.) С. 656–672.
25. Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М. : Изд. фирма «Восточная литература», 1994. 431 с.
26. Аристотель. Соч. в 4-х т., Т. 1. М. : Мысль, 1976. 550 с.
27. Конисси Д. П. Философия Лаоси // Вопросы философии и психологии. 1893. №3 (18). С. 27–45.
28. Конисси Д. П. Философия Лаоси (окончание) // Вопросы философии и психологии. 1894. №3 (23). С. 363–379.
29. Конисси Д. П. «Тао-тэ-кинг» Лаоси. Пер. с кит. // Вопросы философии и психологии. 1894. №3 (23). С. 380–408.
30. Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 4 т., Т. 2. М. : Мысль, 1993. С. 135–191.
31. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. 2-е изд., испр. и доп. М. : Политиздат, 1965. 623 с.
32. Орлов Вл. Бальмонт. Жизнь и поэзия // Бальмонт К. Д. Стихотворения. Л. : Советский писатель, 1962. С. 5–74.
33. Бонгард-Левин Г. М. Индийская культура в творчестве К. Д. Бальмонта // Ашвагхоша, Жизнь Будды / Ашвагхоша. Драммы / Калидаса; пер. К. Бальмонта; Введение, вступ. статья, очерки, науч. ред. Г. Бонгард-Левина. М. : Худож. лит., 1990. С. 6–27.
34. Азадовский К. М., Дьяконова Е. М. Бальмонт и Япония. М. : Наука, 1991. 189 с.
35. Бальмонт К. Д. Зовы древности. Гимны, песни и замыслы древности. СПб. : «Пантеон», 1908. 2-е изд. 226 с.
36. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао Дэ цзин». Перевод Е. А. Торчинова. СПб. : «Петербургское Востоковедение», 1999. 288 с.
37. Бальмонт К. Д. Стозвучные песни: Сочинения (избранные стихи и проза). Ярославль : Верх.-Волж. кн. изд-во, 1990. 336 с.

38. Блаватская Е. П. Голос безмолвия. б.м.: Изд-во г-на Пеликана, 1991 [репринт 1912 г.] 32 с.  
 39. Горький М. Две души // Горький М. Статьи 1905–1916 гг. 2-е изд. Пгт. : «Парус», 1918. С. 174–187.

## References

- Aristotle (1976). *Sochineniia v 4-kh t., T. I.* [Works in 4 Vols. Vol. 1]. 550 p. Moscow, Mysl'.
- Azadovskii, K. M., D'iakonova, E. M. (1991). *Bal'mont i Iaponiia* [Balmont and Japan]. 189 p. Moscow, Nauka.
- Bal'mont, K. D. (1990). *Stozvuchnye pesni: Sochineniia (izbrannye stikhi i proza)* [Songs of Hundred Sounds: Works (Selected Poems and Prose)]. 336 p. Yaroslavl, Verkhne-Volzhskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Bal'mont, K. D. (1908). *Zovy drevnosti. Gimny, pesni i zamysly drevnosti. 2-e izd.* [The Calls of the Antiquity. The Hymns, Songs and Intentions of the Antiquity. 2<sup>nd</sup> ed.]. St. Petersburg, Panteon.
- Belinskii, V. G. (1956). *Pis'mo k Gogoliu* [A Letter to Gogol]. 32 p. Moscow, Goslitizdat.
- Blavatskaia, E. P. (1991). *Golos bezmolviia* [The Voice of the Silence]. Reprint of the 1912 Edition. 32 p. Izdatel'stvo gospodina Pelikana.
- Bongard-Levin, G. M. (1990). Indiiskaia kul'tura v tvorcestve K. D. Bal'monta [Indian Culture in K. D. Balmont's Lyrics]. In Bongard-Levin, G. M. (Ed.). *Ashvaghosha. Zhizn' Buddy. Kalidasa. Dramy / per. K. Bal'monta.* Moscow, Khudozhestvennaia literatura, pp. 6–27.
- Georgievskii, S. (1882). *Pervyi period kitaiskoi istorii* [The First Period of Chinese History]. 332 p. St. Petersburg, Pechatnia A. Grigor'eva.
- Georgievskii, S. (1892). *Mificheskie vozzreniia i mify kitaitsev* [Mythological Views and Myths of the Chinese]. 118 p. St. Petersburg, Tip. I. N. Skorokhodova.
- Gorky, M. (1918). *Dve dushi* [Two Souls]. In Gorky M. *Stat'i 1905–1916 gg. 2-e izd.* [Articles of 1905–1916. 2<sup>nd</sup> ed.]. Petrograd, Parus, pp. 174–187.
- Granovskii, T. N. (1900). *Sochineniia. 4-e izd.* [Works. 4<sup>th</sup> ed.]. 658 p. Moscow, Tovarishchestvo tipografii Mamontova.
- Kamenskii, Z. A. (1988). *Timofei Nikolaevich Granovskii* [Timofey Nikolayevich Granovsky]. 192 p. Moscow, Mysl'.
- Emel'ianov, E. D. (Ed.). (1987). *Russkaia filosofiiia pervoi poloviny XIX v.: Khrestomatiia* [Russian Philosophy of the First Half of the 19<sup>th</sup> Century: Chrestomathy]. 259 p. Sverdlovsk, Izdatel'stvo Ural'skogo Universiteta.
- Khomiakov, A. S. (1871). *Zapiski o Vsemirnoi istorii. Ch. I.* [Records on the World History. Part I. 522 p. Moscow, V tipografii Bakhmeteva.
- Kobzev, A. I. (1994). *Uchenie o simbolakh i chislakh v kitaiskoi klassicheskoi filosofii* [The Teaching About Symbols and Numbers in Classical Chinese Philosophy]. 416 p. Moscow, izdatel'skaia firma "Vostochnaia literatura".
- Konissi, D. P. (1893). *Filosofiiia Laosi* [Philisoly of Laozi (Lao-Tzu)]. In *Voprosy filosofii i psikhologii*, no 18, pp. 27–45.
- Konissi, D. P. (1894). *Filosofiiia Laosi (okonchanie)* [Philosophy of Laozi (Lao-Tzu) (End)]. In *Voprosy filosofii i psikhologii*, no 3 (23), pp. 363–379.
- Konissi, D. P. (1894). "Tao-te-king" Laosi. Per. s kit. [Laozi's (Lao-Tzu's) "Tao Te King" ("Dao De Jing"). Translated from Chinese]. In *Voprosy filosofii i psikhologii*, no 3 (23), pp. 380–408.
- Lao Tseu (1842). *Tao Te King. Le livre de la voie et de la vertu. Traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel par Stanislas Julien* [Tao Te King (Dao De Jing). The Book of the Way and the Virtue. Translated into French and Published with the Chinese Text and a Running Commentary by Stanislas Julien]. 357 p. Paris, Imprimerie royale.
- Lao-dzy i ego uchenie [Laozi and His Teaching]. (1842). In *Syn Otechestva*, 11, pp. 16–34.
- Mikhailov, A. F., Iurkevich, A. G. (1994). BICHURIN. In Titarenko, M. L. (Ed.) *Kitaiskaia filosofiiia: Entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow, Mysl', pp. 23–25.
- Mikhailov, A. F., Iurkevich, A. G. (1994). GEORGIEVSKII. In Titarenko, M. L. (Ed.) *Kitaiskaia filosofiiia: Entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow, Mysl', pp. 63–64.
- Mikhailov, A. F., Iurkevich, A. G. (1994). VASIL'EV V. P. In Titarenko, M. L. (Ed.) *Kitaiskaia filosofiiia: Entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow, Mysl', pp. 50–51.
- Myshinskiy, A. L. (2015). Lev Tolstoi i Lao-zi [Leo Tolstoy and Laozi (Lao-Tzu)]. In Kobzev, A. I. (Ed.). *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae.* Moscow, Federal'noe gosudarstvennoe biudzhethnoe uchrezh-

- denie nauki Institut vostokovedeniia Rossiiskoi akademii nauk (IV RAN), Vol. XLV, Part 1, pp. 656–671.
- Orlov, V. I. (1962). Bal'mont. Zhizn' i poeziia [Balmont. Life and Poetry]. In Bal'mont K.D. *Stikhotvoreniia* [Poems]. Leningrad, Sovetskii pisatel', pp. 5–74.
- Petrov, A. A. (1935). Filosofiiia Kitaia v russkom burzhuaznom kitaevedenii. Kritiko-bibliograficheskii ocherk [Russian Bourgeois Sinology on Philosophy of China. Critical Bibliographical Essay]. In *Bibliografiia Vostoka*, Iss. 7, pp. 5–28.
- Plato (1993). Phaedrus. In Plato. *Sobranie sochinenii v 4 t.* [Works in 4 Vols.]. Moscow, Mysl', pp. 135–191.
- Serbinenko, V. V. (1994). KHOMIAKOV. In Titarenko, M. L. (Ed.) *Kitaiskaia filosofiiia: Entsiklopedicheskii slovar'*. Moscow, Mysl', pp. 371–372.
- Serbinenko, V. V. (1994). *VI. Solov'ev: Zapad, Vostok i Rossiia. Uchebnoe posobie dlia vyssh. uchebn. zavedenii* [Vladimir Solovyov: the West, the Orient and Russia. Textbook for Institutions of Higher Education]. 208 p. Moscow, Nauka.
- Skachkov, P. E. (1960). *Bibliografiia Kitaia* [Bibliography of China]. 691 p. Moscow, Izdatel'stvo vostochnoi literatury.
- Skachkov, P. E. (1977). *Ocherki istorii russkogo kitaevedeniia* [Essays on History of Russian Sinology]. 506 p. Moscow, Nauka.
- Shkurinov, P. S. (1980). *Pozitivizm v Rossii XIX veka* [Positivism in Russia in the 19<sup>th</sup> Century]. 416 p. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta.
- Solov'ev, V. S. (1966). Kitai i Evropa [China and Europe]. In Solov'ev, V. S. *Sobranie sochinenii. T. 6.* [Works. Vol. 6]. Brussels, Izdatel'stvo "Zhizn' s Bogom", pp. 91–150.
- Tokarev, S. A. (1965). *Religiia v istorii narodov mira. 2-e izd., ispr. i dop.* [Religion in the History of the Peoples of the World. 2<sup>nd</sup> Edition, Update]. 623 p. Moscow, Politizdat.
- Torchinov, E. A. *Daosizm. "Dao De Jing". Perevod E. A. Torchinova* [Daosim. "Dao De Jing". Translated by E. A. Torchinov]. 288 p. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Torchinov, E. A. *Daosizm. Opyt istoriko-religiovedcheskogo opisaniia* [Daoism. A Description from Historical and Religious Studies' Points of View]. 311 p. St. Petersburg, Andreev i synov'ia.
- Vasil'ev, V. P. (1873). Religii Vostoka. Konfutsianstvo, buddizm i daosizm [The Religions of the Orient. Confuciansm, Buddhism and Daoism]. In *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, April, pp. 239–310.
- Vasil'ev, V. P. (1873). Religii Vostoka. Konfutsianstvo, buddizm i daosizm [The Religions of the Orient. Confuciansm, Buddhism and Daoism]. In *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, May, pp. 29–210.
- Vasil'ev, V. P. (1873). Religii Vostoka. Konfutsianstvo, buddizm i daosizm [The Religions of the Orient. Confuciansm, Buddhism and Daoism]. In *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, June, pp. 260–293.

*The article was submitted on 15.04.2017*