

МИНИСТЕРСТВО ПРОСВЕЩЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. И. ГЕРЦЕНА»



Направление подготовки / специальность  
47.03.01 Философия

Направленность (профиль) / специализация  
«Философская антропология»

### **Выпускная квалификационная работа**

Релятивизм в философии Чжуан-цзы

обучающегося 5 курса  
заочной формы обучения  
Голубева Ярослава Дмитриевича

**Руководитель выпускной  
квалификационной работы:**  
кандидат философских наук,  
доцент по званию, доцент кафедры  
философской антропологии и истории  
философии Института философии человека  
РГПУ им. А. И. Герцена  
Пахомов Сергей Владимирович

Санкт-Петербург  
2025

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И СОДЕРЖАНИЕ «ЧЖУАН-ЦЗЫ» .....</b>	<b>9</b>
1.1. Автор, композиция и лингвистические особенности.....	9
1.2. Темы относительности в произведении .....	13
<b>ГЛАВА 2. ВЗГЛЯДЫ НА РЕЛЯТИВИЗМ В «ЧЖУАН-ЦЗЫ» .....</b>	<b>22</b>
2.1. Краткая история изучения.....	22
2.2. Релятивизм и скептицизм.....	27
2.3. Позитивное высшее знание .....	32
2.4. «Терапевтический» и методологический скептицизм .....	36
2.5. Реализм и перспективизм .....	41
2.5. Нестандартные интерпретации.....	47
<b>ГЛАВА 3. «ЧЖУАН-ЦЗЫ» В СВЕТЕ РАЗЛИЧНЫХ ТРАКТОВОК .....</b>	<b>51</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>60</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....</b>	<b>64</b>

## ВВЕДЕНИЕ

«Чжуан-цзы» — уникальное произведение не только в китайской, но и в мировой философии. Будучи собранием разрозненных притч, анекдотов, афоризмов и диалогов, этот текст сочетает в себе самые разные, порой очень далёкие друг от друга темы — поиск простого счастья, неспособность языка описать мир, мастерство в выбранном деле, следование судьбе, служение государству, преодоление смерти и множество других. Чжуан-цзы сравнивали с Сократом [Raphals 1994], стоиками [Machek 2015], Кьеркегором [Carr 2010], Ницше [Connolly 2011: 487], Витгенштейном [Hansen 1992: 289] и другими мыслителями, часто подчёркивая, как Чжуан-цзы предсказал многие более поздние достижения философии.

Одной из ключевых тем «Чжуан-цзы», свойственной всему даосизму, но развитой ярче всего именно в данном тексте, является *относительность* окружающего нас мира. Эта тема проявляется на всех уровнях произведения — текст полон сравнений и парадоксов, как бы сталкивающих нас лицом к лицу с условностью любых разграничений и противопоставлений, а постоянными мотивами в «Чжуан-цзы» являются сны, зеркала, переходы между жизнью и смертью и, наиболее отчетливо, — ограниченность любых знаний. В силу этого Чжуан-цзы часто называют релятивистом, перспективистом и (или) скептиком [Kreider 2021: 1].

Одновременно с этим чтение трактата усложняется (и, несомненно, обогащается) манерой, в которой этот текст написан. Иногда мысли в нём высказываются напрямую, намного чаще — в виде историй, сказок и баек, причём героями этих сказок являются не только Чжуан-цзы, Лао-цзы, Конфуций, Хуэй-цзы, повара и колёсники, но и птицы, рыбы, бабочки, цикады, лягушки, Беззубый, Одноногий Куй и другие необычные персонажи. В совокупности с трудностью перевода с крайне изолирующего древнекитайского языка, это приводит к неоднозначной интерпретации и

трактовке текста, в том числе его ключевой темы относительности, — от мнения, что Чжуан-цзы вовсе не был релятивистом, а просто призывал читателя менее серьезно относиться к словам [Schwitzgebel 1996: 70], до мнения, что он был нигилистом, полностью отрицающим сами категории знания, истины и реальности [Soles 1998].

Различные трактовки философских текстов — явление повсеместное, особенно для древних произведений, однако здесь разночтение касается не какого-то отдельного аспекта трактата, а самой его эпистемологической и этической основы — в конце концов, если Чжуан-цзы нигилист или скептик, то как нам понимать его советы и нравоучения? Из-за такого положения дел мнения по данному вопросу бывают очень резкими и эмоциональными. Так, Роберт Аллинсон, ведущий специалист по изучению «Чжуан-цзы», доказывая центральность темы позитивной духовной трансформации в тексте и споря с релятивистами, пишет, что без неё «Чжуан-цзы» превращается в «практически невразумительную, затянутую, бессвязную литературную песенку, попури из парадоксальных головоломок, каламбуров и притч, непонятных философских загадок, чудовищных собеседников...», и что без утверждения этой темы текст становится «малым произведением, представляющим незначительный философский интерес» [Allinson 2015: 238].

Не менее яркие и противоположные позиции, активно критикующие уже самого Аллинсона. Споры эти продолжаются до наших дней и не утихают, демонстрируя важность данной темы и, во многом, её бесконечный потенциал для раскрытия текста. Возникает необходимость нейтрально и непредвзято рассмотреть широкий спектр различных интерпретаций релятивизма в «Чжуан-цзы», учитывая как классические работы, ставшие основой дальнейшего изучения произведения, так и более современные. В данной работе мы ставим перед собой задачу провести такое исследование, сравнить интерпретации, продемонстрировать их разнообразие и рассмотреть, что они говорят нам о ценности этого ключевого текста древнекитайской мысли, а также о перспективах его дальнейшего понимания.

**Актуальность.** Тяжёлый XX век был для Китая, возможно, ещё страшнее, чем для других стран, однако в XXI веке страна становится всё сильнее и значительнее, принимая участие практически во всех ключевых решениях в мире, а в последнее время также сближаясь с Россией на международной арене. Элементы китайской культуры уже не являются на Западе и в России чем-то экзотическим и становятся повсеместными. Это, впрочем, не означает, что мы хорошо их понимаем, скорее, мы живём во времена, когда Запад активно узнаёт Китай, учится воспринимать китайскую культуру и мысль не как любопытную диковинку, а как автономную и глубокую мировоззренческую парадигму, с которой можно и нужно взаимодействовать на равных. Для России, исторически находящейся между Востоком и Западом, эта задача ещё более актуальна, так как даёт нам возможность вбирать в себя лучшее от обоих миров.

Даосизм, являющийся во многом ключом ко всей китайской культуре [Гайсина 2010: 157–158], — бесценный и обязательный помощник в этом деле, он отражает в себе более мягкую, мистическую, отрешённую сторону китайской души. Среди памятников древней даосской мысли большее внимание обычно привлекает «Дао дэ цзин» (道德经, «Книга о Пути жизни») [Малявин 2019], в силу его краткости и известности, однако, мне кажется, изучение «Чжуан-цзы» сейчас более актуально. Именно Чжуан-цзы, в большей мере несущий на себе печать драматичной эпохи Сражающихся царств [Малявин 2017а: 10], пространно рассуждающий о преходящести всего вокруг, о поиске опоры в условиях постоянных перемен, как никогда подходит для непростого времени, в которое вступает наш мир. Количество регулярно выходящей зарубежной литературы, исследующей «Чжуан-цзы» с самых различных сторон, подтверждает эту гипотезу.

Наконец, особая манера написания «Чжуан-цзы» также играет свою роль в важности его изучения. Существует не так много философских произведений, написанных в афористической форме, столь важной для

русской философии [Кулишкина 2011: 110], в которой её активно развивали, среди прочих, Николай Бердяев, Лев Шестов и Василий Розанов. Всё вышесказанное, вкуче с меньшей изученностью «Чжуан-цзы» в отечественной литературе (о чём будет отдельно упомянуто ниже), делает данную работу актуальной и своевременной.

**Степень разработанности темы.** «Чжуан-цзы» посвящено множество работ в китайской и западной литературе, в том числе темам относительности и релятивизма в данном тексте. Во второй половине XX в. по этой теме выходили работы Ангуса Грэма [Graham 1969], Чэда Хэнсена [Hansen 1983] и Роберта Аллинсона [Allinson 1989], ставшие точкой опоры почти всех дальнейших исследований. Споры о релятивизме, перспективизме и скептицизме у Чжуан-цзы были крайне активными в 90-х – 00-х гг., в частности, в это время вышли два сборника эссе, посвященных непосредственно данной тематике. В первом из них, «Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi» [Kjellberg 1996], собраны работы учёных, оспаривающих релятивизм Чжуан-цзы, а во втором, «Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi» [Cook 2003], намеренно собраны противоречивые и спорящие друг с другом работы.

В последние годы статьи также выходят невероятно активно, известные авторы продолжают оппонировать друг другу, а более молодые — предлагать новые трактовки. Самая близкая к данной работа — статья Эвана Крейдера [Kreider 2021], разбирающая различные существующие трактовки релятивизма в «Чжуан-цзы», однако в ней упомянуто всего около десяти статей и представлены далеко не все перспективы.

В отечественной литературе данная тема представлена меньше. В. В. Малявин сопровождает свои новые переводы [Малявин 2017а; 2017б] статьями, в которых рассуждает об относительности в тексте, однако статьи эти написаны в более свободной, общей манере. Кроме того, о Чжуан-цзы много писали главные советские и российские эксперты по даосизму вроде Е. А. Торчинова и А. И. Кобзева, но обычно их работы не посвящены

собственно релятивизму. Среди современных российских исследований выделяется кандидатская диссертация М. В. Тугарёвой, рассматривающая роль иронии как смысловой стратегии «Чжуан-цзы» [Тугарёва 2005]. Меньшая представленность подобных работ в отечественной литературе и их иная направленность являются важной мотивацией нашего исследования.

Вся вторая глава настоящей работы посвящена описанию существующих в литературе мнений о релятивизме в «Чжуан-цзы», а конкретно в параграфе 2.1 предложена более подробная их хронология.

**Объектом** исследования является древний даосский текст «Чжуан-цзы», а также обширный корпус литературы о нём.

**Предметом** исследования является тема релятивизма в «Чжуан-цзы», роль представления об относительности в нём и работах, ему посвящённых, а также смежные с данной темой перспективизма, скептицизма и, шире, эпистемологии и этики в этом тексте.

**Научной проблемой** работы являются сложная структура и стиль написания «Чжуан-цзы», из-за которых даже самые фундаментальные аспекты в тексте приходится интерпретировать. По вопросам релятивизма и скептицизма в «Чжуан-цзы» накопился обширный комментаторский материал, который необходимо структурировать и проанализировать.

**Методами** данного исследования являются систематический литературный обзор, сравнительный литературный анализ и категоризация.

**Целью** работы является комплексный анализ релятивизма в философии Чжуан-цзы, включающий в себя обзор существующих позиций по данному вопросу, их систематизацию и обобщение. Для достижения этой цели были поставлены следующие **задачи**:

- Ознакомиться с «Чжуан-цзы», его историей, лингвистическими особенностями, а также основными комментариями к тексту.
- Раскрыть роль темы относительности в произведении, связав её со стилистическими особенностями текста.

- Провести подробный сравнительный анализ мнений различных авторов о роли релятивизма и скептицизма в «Чжуан-цзы», выделить и категоризировать основные позиции по вопросу.
- Проанализировать то, в какой степени наличие столь разных взглядов на философскую основу текста влияет на его значимость и на продолжающуюся дискуссию вокруг произведения.

**Теоретическая значимость** исследования заключается в углублении понимания релятивизма в «Чжуан-цзы».

**Практическая значимость** работы состоит в сборе и описании комментаторского материала, который, насколько нам известно, не был ранее описан на русском языке. Учитывая недостаток отечественных исследований «Чжуан-цзы», скомпилированные в данной работе статьи могут в дальнейшем выступить основой для более крупного и подробного анализа.

**Структура** работы состоит из введения, трёх глав, заключения и списка использованной литературы. В главе 1 представляется «Чжуан-цзы» как текст, обсуждаются его авторские, композиционные и лингвистические особенности, а также обосновывается представленность и ключевая роль темы относительности в данном произведении. В главе 2 подробно разбираются и систематически сравниваются различные мнения о релятивизме, перспективизме и скептицизме в «Чжуан-цзы». В главе 3 обсуждается, как наличие такого количества разных трактовок текста влияет на его обсуждение и каковы перспективы его дальнейшего более глубокого понимания. Список использованной литературы включает 71 наименование, в том числе 44 на иностранных языках.



## ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ И СОДЕРЖАНИЕ «ЧЖУАН-ЦЗЫ»

### 1.1. Автор, композиция и лингвистические особенности

Про самого Чжуан-цзы (庄子, личное имя — Чжуан Чжоу, 庄周) как про человека известно очень мало. Всё, что мы знаем, кроме историй в самом тексте «Чжуан-цзы», было написано легендарным китайским историком Сыма Цянем (II—I вв. до н. э.). Согласно Сыма Цяню, Чжуан Чжоу жил в разгар эпохи Сражающихся царств, на рубеже IV и III столетий до н. э., в царствах Сун и Чу. Самым примечательным фактом его биографии является то, что он, как подобает настоящему даосу, отказался от должности первого министра у вана царства Чу, вместо этого удалившись на покой в неизвестность писать свои работы [Кобзев 2006: 584]. Кроме этого крайне общего и во многом архетипического портрета, про Чжуан-цзы достоверно неизвестно ничего.

Текст, носящий имя древнекитайского философа, — не менее таинственен, чем он сам. Не вызывает сомнений тот факт, что дошедшая до нас версия произведения написана разными авторами [Малявин 2017а: 85], однако, что именно было написано самим Чжуан-цзы, а что нет, — вопрос значительно более сложный. Свой нынешний вид книга приобрела в конце III в. н. э., когда она была отредактирована и прокомментирована Го Сяном, философом и ярчайшим представителем движения сюань-сюэ (玄学, «учение о таинственном» [Родичева 2012]), — и была поделена на три раздела: внутренний, внешний и смешанный [Малявин 2017а: 87–88].

Традиционно именно внутренний раздел «Чжуан-цзы», состоящий из первых семи глав, считается наиболее аутентичным и философски значимым, в связи с чем многие исследователи фокусируют своё внимание только на нём. Так, например, Роберт Аллинсон считает, что фрагменты из внешнего и смешанного разделов можно учитывать в анализе только в том случае, если они не противоречат темам внутренних глав [Allinson 2015: 239]. Основой

подобного рода исследований является внимательный лингвистический анализ, так как одной из ярчайших особенностей текста является его специфический язык [Торчинов 1993: 144], однако общая разница между разделами видна и неискушенному читателю. Так, внешний раздел начинается с монологических глав, совершенно не похожих по манере изложения на внутренние [Малявин 2017б: 10], а последние главы смешанного раздела выглядят во многом более поздней литературной обработкой идей Чжуан-цзы [Малявин 2017б: 366]. Кроме того, многие сюжеты внешнего и смешанного разделов также встречаются в других памятниках древнекитайской мысли — «Ле-цзы», «Хуайнань-цзы», «Люйши чуньцю», — а завершается «Чжуан-цзы» и вовсе первым в китайской истории обзором философских школ того времени [Малявин 2017б: 439], чрезвычайно ценным для историков, но, несомненно, тоже более поздним. Комментируя сюжет из 20-й главы внешнего раздела, Фан Юн, современный китайский исследователь, видит в нём «признаки кризиса и даже упадка даосской мысли» [Малявин 2017б: 206–207].

Вместе с тем, данная проблема не всегда решается строгим ограничением исследования на внутренний раздел. Так, 17-я глава внешнего раздела, сюжеты из которой мы чуть подробнее рассмотрим ниже, является одной из важнейших в трактате как литературно, так и философски, и вызывает продолжающиеся споры о её интерпретации. Пёстрая по содержанию и неоднородная 26-я глава смешанного раздела заканчивается одним из самых красивых и философски значимых пассажей всего текста: «Вершей пользуются для того, чтобы поймать рыбу. Поймав рыбу, забывают про вершу. Ловушкой пользуются для того, чтобы поймать зайца. Поймав зайца, забывают про ловушку. Словами пользуются для того, чтобы выразить смысл. Постигнув смысл, забывают про слова. Где найти мне забывшего слова человека, чтобы с ним поговорить?» [Малявин 2017б: 333].

Всё это приводит к серьезной проблеме авторства и интерпретации, из-за которой становится ещё сложнее говорить о «взглядах Чжуан-цзы» и делать обобщающие утверждения. Множество лингвистических исследований были

посвящены тому, чтобы установить, какие именно главы и фрагменты трактата являются самыми древними, аутентичными, и были написаны одним человеком, — в частности, важнейшие исследования такого рода провёл Ангус Грэм [Graham 2003]. Однако, как верно отмечает М. В. Тугарёва, в китайской традиции весь корпус был признан каноническим и целиком вошёл в сокровищницу китайской мысли [Тугарёва 2005: 16], в связи с чем, кроме более узкого лингвистического вопроса взглядов самого Чжуан-цзы, стоит более широкий философский вопрос интерпретирования позиции всего текста в целом. В зарубежной литературе для этого часто используется термин «Zhuangist» («чжуанистский»), например, «Zhuangist views» [Fraser 2009: 439] или «Zhuangist skepticism» [Wong 2005: 93]. Вслед за этими авторами мы также будем рассматривать текст как единое целое, отмечая, однако, на какие места в нём делают фокус исследователи.

Отдельное внимание необходимо уделить языку, которым написан трактат. Для западного читателя он необычен сразу на нескольких уровнях. Во-первых, «Чжуан-цзы» переведён с древнекитайского языка, крайне трудного и изолирующего, языка, перевод с которого на наши сложно-грамматические индоевропейские языки является ещё более интерпретационным, чем любой другой. Так, например, историографическое название «Дао дэ цзина» — «текст в пять тысяч символов» (五千文, у *цянъ вэнь*), так как в оригинале он действительно уместается в (чуть более, чем) пять тысяч иероглифов, которые при переводе раскрываются в длинный текст. Это в той или иной мере верно для всей древнекитайской литературы.

Во-вторых, играет роль конкретно то, как использовали язык в древнекитайской философии. Фэн Юлань подчёркивает отличие западной философии от китайской в терминах «артикулированности» и «суггестивности» («articulateness» and «suggestiveness») [Fung 1958: 12]. В то время как западная философия более артикулирована — мысли в ней формулируются полностью, термины точно вводятся и используются, —

китайская философия более *суггестивна*, то есть использует более короткие и, подчас, неточные формы, чтобы предложить больше смыслов. Кроме того, то, что мы сейчас читаем как тексты древнекитайской философии, часто не были целенаправленными философскими трактатами, такими, как, например, работы Аристотеля и Платона, а были, скорее, компиляциями мыслей, направленных на то, чтобы помочь читателям вести правильную жизнь. Именно поэтому афористический и краткий стиль китайской философии может показаться западному читателю разрозненным и непоследовательным, что, несомненно, влияет на её интерпретацию.

Ну и, наконец, в-третьих, примечательно использование языка конкретно у Чжуан-цзы. Данный памятник, кроме глубокого философского содержания, известен своим уникальным языком, делающим самые яркие стороны китайской философии ещё заметнее. Так, В. В. Малявин, переводчик «Чжуан-цзы», написавший также подробные комментарии о языковой манере текста и конкретно о его переводах, отмечает, что своей цели Чжуан-цзы «часто достигает с помощью парадоксов, которые упраздняют обыденные значения слов, сжигают устоявшиеся понятия в огне вольной игры смысла» [Малявин 2017а: 102]. Действительно, постоянными элементами речи Чжуан-цзы являются ирония, гипербола и юмор, а одни и те же слова порой используются в разных значениях. Нигде эта мысль не выражена так красиво, как в самом «Чжуан-цзы», в последней 33-й главе, где о древнем философе сказано: «Он говорил “словами подобными опрокидывающемуся кубку”, чтобы смысл свободно разливался» [Малявин 2017б: 434].

Исходя из всего вышесказанного видно, какую важную роль в изучении «Чжуан-цзы» играет язык. Существуют десятки переводов «Чжуан-цзы» на английский, французский, немецкий, японский и другие языки; на русский язык трактат был переведён Л. Д. Позднеевой, С. Кучерой, В. В. Малявиным и Б. Б. Виноградским [Малявин 2017а: 117]. В данной работе используется новый и исправленный перевод В. В. Малявина, сопровождаемый обширными комментариями [Малявин 2017а; 2017б], все цитаты в тексте приведены по

нему. Чтобы продемонстрировать трудность перевода и интерпретации текста, рассмотрим наглядный пример из второй главы внутреннего раздела, который будет понятен даже без знания древнекитайского языка.

Оригинал: «虽然，方生 方死， 方死 方生；  
方可 方不可，方不可 方可；  
因是 因非， 因非 因是。» [Zhuangzi 1999: 20].

Русский перевод Малявина: «Следовательно, “в рождении мы умираем”, возможное — невозможно, а невозможное возможно, говоря “да”, говорим “нет”, а, говоря “нет”, говорим “да”» [Малявин 2017а: 157].

Английский перевод Ангуса Грэма: «However, simultaneously with being alive one dies, and simultaneously with dying, one is alive, simultaneously with being allowable something becomes unallowable and simultaneously with being unallowable it becomes allowable. If going by circumstance that's it then going by circumstance that's not, if going by circumstance that's not then going by circumstance that's it» [Graham 2001: 52].

Видно, насколько сильно отличаются переводы как по смыслу, так и по выраженности, и насколько оба более развёрнуты, чем оригинал.

## 1.2. Темы относительности в произведении

Обсудив особенности данного текста и его изучения, мы можем перейти непосредственно к теме нашего исследования — релятивизму в «Чжуан-цзы». Для этого необходимо раскрыть само понятие «релятивизм».

В широком смысле слова *релятивизм* — это методологический принцип, отрицающий абсолют или неизменный объективный критерий оценки в какой-либо области и подчёркивающий, что явления в ней могут быть поняты только относительно друг друга. За этим широким определением, впрочем, скрывается множество различных позиций, отличающихся друг от друга как разделом философии, к которому они применяются, так и силой утверждений.

Релятивизм — это целое семейство мировоззрений, где относительность может утверждаться для бытия, знания, значения, языка, этических установок и так далее [Haack 1998: 149]. Сьюзан Хэк также подчёркивает важность разделения *поверхностного* («shallow») релятивизма, в котором утверждается просто, что некоторые явления зависят от других, и *глубокого* («deep») релятивизма, в котором утверждается, что некоторые явления имеют смысл *только* относительно других и не сами по себе [Haack 1998: 151]. Конкретно это различие очень важно в контексте «Чжуан-цзы». Однако и это не всё — существует ещё множество уточнений и категоризаций релятивизма. Например, моральный релятивизм (относительность этических норм и установок) разделяют на *агентный*, когда действия являются хорошими или плохими относительно моральной парадигмы агента (деятеля), и *оценочный*, когда действия являются хорошими или плохими относительно моральной парадигмы стороннего оценщика [Huang 2018: 881–882].

В контексте изучения Чжуан-цзы также часто используют термин «перспективизм». Согласно определению Тима Коннолли, *перспективизм* — это разновидность релятивизма: если релятивизм в целом утверждает, что «X существует относительно Y», то перспективизм подчёркивает, что «X существует относительно *перспективы* Y» [Connolly 2011: 488]. По аналогии с определениями Сьюзан Хэк, Тим Коннолли также делит перспективизм на *сильный* и *слабый* [Connolly 2011: 489]. Важно отметить, что и «релятивизм», и «перспективизм» — достаточно общие понятия, а приведенные здесь определения принадлежат только некоторым конкретным учёным. При изучении «Чжуан-цзы» исследователи спорят не только о том, был ли он релятивистом или перспективистом, но и о том, что они подразумевают под этими словами. В нашем обзоре мы будем использовать ту же терминологию, что и авторы, и подчёркивать их разногласия.

Наконец, совершенно отдельной широкой философской парадигмой, но существующей в литературе о Чжуан-цзы неразрывно с релятивизмом, является *скептицизм*. Скептицизм — это сомнение в возможности что-либо

точно знать или отрицание существования точного критерия, который бы позволял уверенно утверждать истинность какого-либо утверждения. Как и в случае релятивизма, скептицизм тоже делится по силе утверждения и по области применения. Так, например, Лиза Рафальс выделяет скептицизм как *доктрину*, то есть философское убеждение, что ничего нельзя познать, скептицизм как *рекомендацию*, то есть призыв воздержаться от суждений, и скептицизм как *метод*, то есть всего-навсего вопрошание или исследование, ведущее к сомнению [Raphals 1994: 502–503]. Она также считает, что неразличение этих форм скептицизма ведёт к приписыванию многим философам более строгих убеждений, чем они на самом деле разделяли. В «Чжуан-цзы» выделяли скептицизм к познанию через чувства, скептицизм этический, эпистемологический и лингвистический [Ivanhoe 1993: 641].

Необходимо отдельно подчеркнуть сложное соотношение понятий «релятивизм» и «скептицизм». Некоторые исследователи указывают на «релятивистский скептицизм» в «Чжуан-цзы» [Hansen 2003a], в то время как другие утверждают, что эти термины вообще друг друга исключают — скептицизм *предшествует* релятивизму, и последовательный скептик, считая, что не может уверенно ничего утверждать, не может утверждать и то, что знание относительно [Raphals 1994: 504]. Такие противоречия, которые можно встретить в том числе у всех самых авторитетных исследователей «Чжуан-цзы», появляются, как было отмечено выше, из-за вкладывания различных смыслов в одни и те же термины. Некоторые исследователи дают более строгие определения своим словам, а некоторые, как и сам Чжуан-цзы, используют их более свободно. Несмотря на то, что основной темой данной работы является именно релятивизм в философии Чжуан-цзы, в силу их тесной связи мы также представим различные мнения о скептицизме в тексте и, опять же, будем аккуратно и точно использовать терминологию авторов.

Определившись с понятиями, перейдём, наконец, к тому, как непосредственно относительность представлена в «Чжуан-цзы». Как уже было несколько раз упомянуто выше, одним из основных приёмов Чжуан-цзы

является использование *парадоксов*. Парадоксы эти часто касаются пространства и времени: так, в тексте встречаются, например, такие фразы: «в целом мире нет ничего больше кончика осенней паутины, а гора Тайшань мала» [Малявин 2017а: 161], «прежде чем у тебя появятся дети и внуки, у тебя уже есть дети и внуки» [Малявин 2017б: 244]. Иногда они являются частью больших рассуждений, а иногда встречаются сами по себе.

Во многом наличие в тексте таких парадоксов является оммажем, стилизацией и одновременно с тем диалогом с так называемой школой имён (名家, *минцзя*), важной философской школой эпохи Сражающихся царств [Fraser 2020: 285], преодолению которой, как считается, отчасти и посвящён «Чжуан-цзы» [Fung 1958: 113–114]. Ключевыми представителями школы имён, также известными как *софисты*, являются Хуэй Ши (он же Хуэй-цзы) и Гуньсунь Лун. Оба этих философа появляются как персонажи в произведении, но особенно важен Хуэй Ши, более того, «Чжуан-цзы» является главным историческим источником о его философии, так как именно в 33-й главе текста представлены его известные десять парадоксов, например: «Юг не имеет границы и все же имеет границу. Поэтому я отправляюсь в Юэ сегодня, а прибываю туда вчера» [Малявин 2017б: 436]. Можно заметить, как парадоксальные высказывания Чжуан-цзы являются отсылками, пародиями или даже цитированиями философов школы имён. Хуэй Ши — один из главных персонажей текста, именно с ним происходит самый известный диалог Чжуан-цзы о радости рыб (который мы приведём чуть ниже), и именно на его похоронах Чжуан-цзы в тексте говорит печальную фразу: «Так вот, с тех пор как умер учитель Хуэй Ши, у меня тоже не осталось друга, с кем мог бы я оттачивать искусство беседы» [Малявин 2017б: 288]. Можно предполагать, что Хуэй Ши действительно был дорогим другом, уважаемым собеседником и непримиримым оппонентом Чжуан-цзы, что повлияло на идеи в тексте и на манеру его написания.



Конечно, одно лишь наличие пространственно-временных парадоксов не делает трактат философски релятивистским, однако же эта тема представлена в тексте намного глубже. В своей курсовой работе, являющейся во многом подготовкой материала для данного исследования, я разбирал различные категории относительности в древних даосских текстах, в том числе в «Чжуан-цзы». В произведении можно найти множество фрагментов, рассуждающих об относительности...

- ...жизни и смерти: «Почему бы не заставить его понять, что смерть и жизнь — как один поток, а возможное и невозможное — как одна нить?» [Малявин 2017а: 255];
- ...субъектности: «Не будь "другого", не было бы моего "я"» [Малявин 2017а: 155];
- ...языка: «Путь изначально не имеет пределов, слова изначально не имеют установленного смысла. Только когда мы держимся за свои придуманные истины, появляются разграничения» [Малявин 2017а: 161];
- морально-этических установок: «Обними все вещи одинаково — какая же из них заслуживает твоей благосклонности больше других? Это называется "быть открытым всем пределам". Все вещи в мире уравниваются в Едином — какие же из них хуже, а какие лучше?» [Малявин 2017б: 142], и не только.

Нетрудно заметить, насколько разносторонне раскрыта данная тема в трактате. Ключевой для неё является вторая глава текста — «Как всё уравнивается» (齐物论, *ци у лунь*), которая, по мнению большинства исследователей, является главной во всём тексте. Так, Чэд Хэнсен называл её ни много ни мало «глубочайшим выражением всего философского даосизма» [Hansen 1983: 31]. По сути дела, вся эта достаточно длинная глава, написанная чуть ли не во всех возможных стилях сразу — с афоризмами, диалогами, историями и рассуждениями, — посвящена размышлениям о том, насколько

условны любые разделения между вещами и насколько ограничено любое знание. Выше было сказано, что многие исследователи ограничивают анализ внутренним разделом текста, но очень часто они разбирают и вовсе исключительно данную главу. Чтобы понять, о чём говорится в дальнейших исследованиях, приведём пару ключевых фрагментов. Так, именно во второй главе ярче всего проявлен мотив сна, которых в главе описывается целых два. Чанъю-цзы, разговаривая с Цюйцяо-цзы о том, каков мудрый человек, говорит: «Когда нам что-то снится, мы не знаем, что видим сон. Во сне мы можем даже гадать по своему сну и, лишь проснувшись, знаем, что это был только сон. Но есть еще великое пробуждение, после которого узнаешь, что в мире есть великий сон. А глупцы думают, что они бодрствуют и доподлинно знают, кто в мире царь, а кто пастух. До чего же они тупы!..» [Малявин 2017а: 165–166].

И, конечно, именно данная глава заканчивается самым анализируемым фрагментом всего текста, содержащим известнейший образ даосизма и претендующим на звание самого цитируемого пассажа всей китайской философии вообще: «Однажды Чжуан Чжоу увидел себя во сне бабочкой — счастливой бабочкой, которая порхала в свое удовольствие среди цветов и знать не знала, что она — Чжуан Чжоу. Потом он проснулся и увидел, что он — Чжуан Чжоу. И он не мог понять, то ли он Чжуан Чжоу, которому приснилось, что он — бабочка, то ли бабочка, которой теперь снится, что она — Чжуан Чжоу. А ведь между Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, есть разница. Вот что значит превращение вещей!» [Малявин 2017а: 167].

Другой главой, где широко раскрыта тема перспектив, является 17-я глава внешнего раздела «Осенний разлив» (秋水, *цю шуй*). Данная глава открывается длинным диалогом Духа Реки Хэбо и Духа Океана Жо об относительности всех перспектив: о том, что «с лягушкой, живущей в колодце, не поговоришь об океане» и что «Срединная страна на этом свете — не более чем рисовое зернышко среди просторного амбара» [Малявин 2017б: 137–138]. По мнению Ван Фучжи, комментатора конца XVII в.,

в данном диалоге развиваются и уточняются многие положения, высказанные в первой и особенно во второй главах [Малявин 2017б: 151]. Заканчивается же глава другим известным фрагментом текста, диалогом о радости рыб:

«Чжуан-цзы и Хуэй-цзы прогуливались по мосту через Реку Хао. Чжуан-цзы сказал:

— Как весело резвятся рыбки в воде! Вот радость рыб!

— Ты же не рыба, — сказал Хуэй-цзы, — откуда тебе знать, в чем радость рыб?

— Но ведь ты не я, — ответил Чжуан-цзы, — откуда тебе знать, что я не знаю, в чем радость рыб?

— Я, конечно, не ты и не могу знать то, что ты знаешь. Но и ты не рыба, а потому не можешь знать, в чем радость рыб, — возразил Хуэй-цзы.

Тогда Чжуан-цзы сказал:

— Давай вернемся к началу. Ты спросил меня: откуда ты знаешь радость рыб? Значит, ты уже знал, что я это знаю, и потому спросил. А я это узнал, гуляя вот здесь у реки Хао» [Малявин 2017б: 149].

Первая глава «Чжуан-цзы» также открывается важным сюжетом о том, как рыба Икринка превращается в птицу Ветринку, о том, как необъятно пространство, обозримое птицей, и как цикада и горлица со своей ветки не могут этого понять [Малявин 2017а: 132]. Л. А. Манерко и Ван Мэнмэн, изучая архетипический сюжет взаимопревращения рыбы и птицы, делают вывод, что он олицетворяет собой более общий баланс противоположностей и подчёркивает циклическую природу мироустройства в китайской культуре [Манерко 2021]. Эта история, как и сон бабочки во второй главе, как и диалог о радости рыб в 17-й, ставит перед читателем вопрос относительности любого восприятия мира, его ограниченности и того, насколько по-другому может выглядеть реальность из чужих глаз. Однозначно трактовать эти фрагменты, впрочем, очень трудно, и в нашем обзоре мы увидим, насколько противоположные выводы исследователи делают из этих сюжетов.

Одновременно со всем вышесказанным важно отметить, что, несмотря на заметность темы относительности в тексте, она далеко не единственная, в том числе среди ключевых внутренних глав произведения, и было бы ошибочно воспринимать трактат как посвящённый только ей. Важной темой, общей для всего даосизма, является тема бесполезного; ею, например, заканчивается первая глава, где Чжуан-цзы советует сделать из «бесполезной» тыквы «великий челн и пуститься в нем в великое странствие», а «бесполезное» дерево посадить «в Деревне, которой нигде нет» [Малявин 2017а: 137–138]. Общедаосские идеи представлены также предпочтением природы над искусственностью (этому во многом посвящены главы 8, 9 и 10), важностью баланса в жизни, идеалом недеяния, а также общими советами по просветлению, поведению в обществе и управлению государством, — всё обязательные темы в древнекитайском дискурсе.

Наконец, совершенно особенной темой именно «Чжуан-цзы» является тема индивидуального ремесленного мастерства. В самом известном сюжете третьей главы повар рассказывает вану, как с помощью *дао* он девятнадцать лет работает одним и тем же ножом и не точит его, так как «вверяется небесному усмотрению» [Малявин 2017а: 206]. В похожем сюжете 13-й главы колёсник говорит вану, что слова мудрецов, которые тот читает, — это «всего только шелуха душ древних людей», а про свою работу говорит — «руки словно сами всё делают, а сердце им откликается, я об этом не сумею сказать словами» [Малявин 2017б: 89]. Эти сюжеты подчёркивают *дао* как что-то более конкретное, чем просто некий абсолютный надмирный принцип, каким его можно увидеть, например, в «Дао дэ цзине».

Почему же тогда, несмотря на такое разнообразие тем, в том числе в аутентичных ранних главах, читатели и исследователи приковывают своё внимание именно ко второй главе, именно к темам относительности явлений, что конкретно делает её «глубочайшим выражением всего философского даосизма»? Эта глава действительно читается не так, как другие, её сюжеты наиболее специфичны для Чжуан-цзы, и в них собраны самые яркие образы

всей книги. Ханьшань Дэцин, буддийский монах рубежа XVI и XVII вв., сравнивал ход мысли и образов в этой главе с зигзагообразным и как бы пунктиром намеченным передвижением змеи в траве [Малявин 2017а: 170]. Мне кажется, лучше всего это прочувствовал Ангус Грэм, который писал, что вторая глава представляет «ощущение того, как человек думает вслух, как записывает живую мысль в момент её появления, мысль, когда она ещё не системна, но “экзистенциальна”» [Graham 1969: 137]. Он также подчёркивает, как это отличает её от 17-й главы с радостью рыб, где похожие мысли записаны уже системно, что он считает признаком позднего происхождения этих фрагментов [Graham 1969: 138].

Подводя итоги данной главы, можно отметить, что относительность, без сомнения, является ключевой темой «Чжуан-цзы», представленной в нём в различных формах — прямыми высказываниями, диалогами, сюжетами, противопоставлениями и даже самой структурой текста. Одновременно с тем эта самая структура текста, в совокупности со сложностями стиля, перевода и авторства, приводит к невозможности однозначной трактовки даже ключевого посыла произведения. Чжуан-цзы так активно подчёркивает, что знание или мнение зависят от перспективы говорящего, что его часто называют, в современных терминах, релятивистом и (или) скептиком, но и эти слова скрывают за собой множество различных возможных значений.

Перейдём к нашей следующей задаче и разберём, как различные исследователи интерпретировали темы относительности в «Чжуан-цзы».

## ГЛАВА 2. ВЗГЛЯДЫ НА РЕЛЯТИВИЗМ В «ЧЖУАН-ЦЗЫ»

### 2.1. Краткая история изучения

Перед тем, как классифицировать различные трактовки и сравнивать их между собой, необходимо кратко очертить историю их появления. Интерпретация «Чжуан-цзы» началась задолго до современных западных исследований и задолго до переводов текста на западные языки вообще — в самой китайской философской культуре. В данной работе мы не будем проводить подробный анализ классической комментаторской традиции «Чжуан-цзы», так как эти комментарии, как и сам текст, подвержены многим языковым особенностям, описанным в параграфе 1.1, и потому сами нуждаются в интерпретации. Мы ограничимся кратким описанием.

Как уже было сказано, к нынешнему виду текст привёл Го Сян, он также оставил к нему обширные комментарии, повлиявшие на всю дальнейшую традицию. Будучи ярчайшим представителем мистического движения сюань-сюэ [Родичева 2012], сочетавшем в себе элементы конфуцианства и даосизма, Го Сян отождествляет *дао* с небытием (无, *y*), то есть читает текст отчётливо метафизически [Кейдун 2016: 22]. По мнению Чэда Хэнсена, традицию интерпретации классических даосских текстов составляли религиозные даосы, буддисты, космологически настроенные конфуцианцы и неоконфуцианцы, в связи с чем *дао* чаще всего интерпретировалось как единый и абсолютный метафизический концепт («*the* Tao») [Hansen 1983: 25–26]. Во времена династии Сун (960–1279), известной расцветом неоконфуцианства, были популярны соответственно конфуцианские интерпретации Чжуан-цзы, вплоть до сравнения автора с Конфуцием [Малявин 2017а: 113]. «Чжуан-цзы» оставался крайне популярным текстом, и новые комментарии продолжали всё активнее выходить во времена династий Мин и Цин, вплоть до XX в.

В первой половине XX в. огромную роль в изучении китайской философии сыграл Фэн Юлань, который стал своеобразным мостиком к её открытию на Западе, написал «Историю китайской философии» и, затем, «Краткую историю китайской философии» [Fung 1958]. Фэн Юлань учился в США после Синьхайской революции, отлично знал труды западных философов, и поэтому смог впервые описать китайскую мысль в терминах понятных западному читателю. Он также сам перевёл «Чжуан-цзы» на английский язык вместе с комментариями Го Сяна.

«Чжуан-цзы» активно изучался в Китае в XX в. и продолжает изучаться до сих пор. Значительным ограничением представленной работы является то, что её автор не владеет китайским языком в достаточно свободной манере, чтобы читать современные китайские исследования, как выпущенные в Китайской Народной Республике, так и в Китайской Республике на Тайване. Некоторые из представленных ниже работ написаны китайскими авторами на английском языке (многие, например, в Гонконге), однако, как было отмечено выше, сам язык написания играет огромную роль в интерпретации текста. В 2024 г. Сюй Цзюань представила краткий обзор современного состояния исследований «Чжуан-цзы» в Китае. В качестве основных тенденций она выделила рациональное использование новых западных материалов и теорий, однако отметила недостаточное разнообразие точек зрения и отсутствие собственно китайской методологии [Сюй 2024: 13–15].

Что касается западных исследований, первые переводы текста на английский язык были выполнены ещё в конце XIX в.: Фредериком Балфуром в 1881 г. [Zhao 2024: 3], Гербертом Джайлсом в 1889 г. и Джеймсом Леггом в 1891 г. [Mair 2000: 30], однако эти переводы были более литературными и менее строгими, чем позднейшие академические работы. В первой половине XX в. крайне авторитетными были статьи и монографии Артура Уэйли [Waley 1934; 1939], который в своей книге 1934 г. выделяет как раз относительность как первый великий принцип даосизма, подтверждая свои мысли выдержками из «Чжуан-цзы» [Waley 1934: 51–53].

Современная эра исследований трактата началась после его перевода в 1968 г. Бёртоном Уотсоном и особенно после перевода в 1981 г. Ангусом Грэмом [Graham 2001], который также провёл обширные лингвистические исследования, определяя, какие именно главы и фрагменты текста были написаны самим Чжуан-цзы [Graham 2003]. Чэд Хэнсен, который, как мы увидим дальше, был яростным оппонентом Грэма в трактовке текста, тем не менее считал, что именно с перевода Грэмом второй главы трактата случился настоящий прорыв в понимании его философии [Hansen 1983: 33]. Причиной этому является глубокое исследование Грэмом всего поля философии времён Чжуан-цзы, восприятие его не просто как последователя Лао-цзы, что долгое время было устоявшимся в науке мнением, а помещение его в контекст дебатов со школой имён и неомоистами. Ангус Грэм, следуя во многом за Го Сяном, предложил мистическую и антирационалистическую трактовку Чжуан-цзы [Coutinho 2014: 159–161]. Несмотря на наличие более новых переводов, например Виктора Мэйра и Брука Зыпорина, некоторые исследователи до сих пор используют версию Грэма.

С начала 80-х гг. количество работ, посвященных непосредственно вопросам релятивизма, скептицизма и вообще эпистемологии в «Чжуан-цзы», стремительно растёт и продолжает расти до сих пор. В качестве ключевых вех можно выделить три сборника эссе, в которых поучаствовали почти все ведущие специалисты по данной теме, позиции многих из которых мы детально разберём ниже. В 1983 г. вышел сборник «Experimental Essays on Chuang-tzu» [Mair 1983], в котором напечатались Ангус Грэм, Чэд Хэнсен и Виктор Мэйр. В частности, там вышло чрезвычайно важное эссе Чэда Хэнсена «A Tao of Tao in Chuang-tzu» [Hansen 1983], в котором он резко не соглашается с трактовкой Ангуса Грэма, ярко и напрямую бросает вызов всему академическому сообществу и предлагает своё лингвистическое и плюралистическое видение «Чжуан-цзы». Позднее, в 1992 г., он раскрыл эту мысль полнее в своей главной книге, посвящённой обзору всей даосской мысли [Hansen 1992]. В этой книге он, в частности, приводит один из самых



полных и доскональных анализов второй главы, существующих в литературе. До сих пор именно Чэд Хэнсен является главным исследователем, отстаивающим видение Чжуан-цзы как релятивиста и скептика.

В 1989 г. вышла книга Роберта Аллинсона, в которой он предлагает полностью противоположное видение трактата — он считал, что «Чжуан-цзы» посвящён духовной трансформации, и что релятивистская трактовка текста является фундаментальной ошибкой [Allinson 1989]. В 1996 г. вышел второй значимый сборник эссе — «Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi», который был посвящён конкретно теме нашего исследования и целенаправленно собрал работы учёных, также несогласных с релятивистской трактовкой «Чжуан-цзы» [Kjellberg 1996]. В него вошли работы Пола Шеллберга, Лизы Рафальс, Эрика Швитцгебеля, Роберта Эно и Филипа Айвенго, некоторые из которых мы также разберем ниже.

Наконец, в 2003 г. вышел третий сборник эссе — «Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi», задумкой которого было собрать намеренно противоречащие мнения по вопросу [Cook 2003]. В нём опубликовались Гарольд Рот, Брук Зыпорин и Дэн Ластхаус. Также в него вошло эссе Чэда Хэнсена, в котором тот отвечает на множественную критику своей релятивистской позиции и продолжает её защищать [Hansen 2003a].

Статьи и работы продолжают активно выходить до сих пор. Множество статей про Чжуан-цзы выходят в журналах «Asian Philosophy», «Journal of Chinese Philosophy», «Dao» и «Philosophy East and West», диссертации о философе защищаются на Западе и в Гонконге. В одном только журнале «Asian Philosophy» за последние пять лет вышло 42 статьи про Чжуан-цзы, многие вышеупомянутые эксперты и сейчас пишут работы и дебатировать, а молодые учёные выдвигают новые, более экстравагантные, интерпретации.

Что касается отечественных трудов, в них эта тема развита менее заметно, несмотря на то что нашим исследованиям «Чжуан-цзы» также уже больше века (см., например, работу Ю. К. Щуцкого 1920-х гг. [Щуцкий 1998], а также обзоры А. Л. Мышинским истории изучения даосизма в Российской

империи [Мышинский 2018] и Советском Союзе [Мышинский 2016]). В 70-е и 80-е гг. XX в. выходило множество работ по лингвистике и переводу текста, принадлежащих, например, А. И. Кобзеву и А. М. Карапетьянцу. В 1982 г. вышел сборник «Дао и даосизм в Китае» [Васильев 1982], куда вошли статьи многих позднесоветских экспертов по даосизму, таких как Е. А. Торчинов, А. И. Кобзев и В. В. Малявин. Так, Е. А. Горохова в статье «Универсализм раннего даосизма» отмечает концептуальное и порядкообразующее значение *дао*, в частности, у Чжуан-цзы, а также устранение в нём противоположностей [Горохова 1982: 16–22]. В статье «Философия Чжуан-цзы: забыть пробуждения, немое слово» В. В. Малявин рассматривает сложные отношения Чжуан-цзы с использованными им словами [Малявин 1982]. В 1998 вышел сборник эссе, посвящённый категории «дэ» в китайской культуре, в котором также было представлено много рассуждений о «Чжуан-цзы» [Борох 1998]. Последние переводы В. В. Малявина сопровождаются обширными комментариями, включающими в себя как статьи самого автора, так и переводы фрагментов из классических китайских комментариев текста [Малявин 2017а; 2017б]. В этих комментариях тема относительности активно упоминается, однако не очень структурированно. Наконец, отдельно стоит отметить единственную российскую кандидатскую диссертацию, упоминающую древнего философа в названии, защищённую в 2005 г. М. В. Тугарёвой и посвящённую роли иронии как смысловой стратегии в философии Чжуан-цзы [Тугарёва 2005].

За последние пару десятилетий вышло немало отечественных статей, касающихся философа, однако чаще они либо литературоведческие, либо упоминают его бегло, как часть некоего бóльшего контекста. В отечественных работах любопытно разбираются различные стороны философии в трактате, но они далеки от детальных интерпретационных дебатов о релятивизме и скептицизме, которыми полна западная литература. Именно это отличие делает важным подробно разобрать и описать все существующие позиции.

Самой близкой к нашему исследованию является статья Эвана Крейдера, в которой он рассматривает различные противоположные взгляды на релятивизм и скептицизм у Чжуан-цзы [Kreider 2021], включая работы Хэнсена, Аллинсона и Рафальс. Крейдер достаточно полно разбирает только несколько основных статей, в то время как нам бы хотелось учесть больше работ, включая ещё малоизвестные статьи последних лет, чтобы изучить широкий спектр существующих мнений. Для их поиска мы использовали метод «прямого снежного кома» («forward snowballing»), то есть смотрели все новые работы, ссылающиеся на уже изученные [Felizardo 2016: 1].

Несмотря на то, что Крейдер не вводит строгой классификации, он представляет работы в определённом порядке — сначала сторонников релятивизма, потом его противников, потом примирительные позиции, а потом более радикальные, — и мы вслед за ним представим их так же. Необходимо помнить, впрочем, что, как было раскрыто в параграфе 1.2, исследователи используют термины «релятивизм», «перспективизм», «скептицизм» и «плюрализм» в разных смыслах, и поэтому деление это не совсем точное. Некоторые учёные и вовсе не участвуют в этом споре напрямую, и не всегда легко сравнить их слова с другими авторами. Подобное деление нужно скорее для удобства повествования, а также для того, чтобы подчеркнуть широкий спектр различных мнений, к которым склоняются исследователи. Для каждого автора мы будем использовать их терминологию и подчёркивать, кому они оппонировали.

## **2.2. Релятивизм и скептицизм**

Сначала рассмотрим работы, которые описывают Чжуан-цзы именно как релятивиста или скептика. Как было указано выше, наиболее авторитетными именами во всём приведённом дискурсе являются Ангус Грэм и Чэд Хэнсен, поэтому начать имеет смысл с них.

Позиция **Ангуса Грэма**, ставшая, по мнению многих последующих учёных, традиционной, заключается в том, что Чжуан-цзы — мистический монист и антирационалист. *Дао*, по Грэму, — это мистический миропорядок, который проходит через всех нас и который нельзя познать в разуме и языке, и поэтому «Чжуан-цзы» нужно читать в первую очередь как критику рациональности и языка, пропагандирующую другое, интуитивное, знание.

По мнению Грэма, различные мыслители у Чжуан-цзы не находятся на самом деле в несогласии, они просто разделяют мир на «то» и «это» с разных точек зрения [Graham 1969: 144], каждая из которых имеет право на существование. Попытка точно и однозначно определить какую-либо идею или понятие отправляет нас в бесконечный регресс критериев, который никогда ни к чему не приводит. Рассуждая о сне бабочки, Грэм подчёркивает, что смысл этого пассажа не в иллюзорности нашего мира, а в относительности знания — то, что мы знаем во сне, противоречит тому, что мы знаем наяву, и обе позиции имеют равный вес. То же верно и про наши рациональные разграничения понятий в этом мире [Graham 1969: 149]. Разрешить любой спор может только независимый взгляд со стороны, но любой взгляд со стороны тоже субъективен [Graham 1969: 146].

Особенно важна критика Чжуан-цзы языка, и именно поэтому ключевым персонажем в тексте является Хуэй Ши — рационалист, софист, спорщик и мастер слова. Язык номиналистичен, и вещи в нашем мире названы произвольно, это и приводит к условности всех понятий и противоречий. Даже, казалось бы, верную мысль «всё едино» в нём высказать нельзя, потому что, высказав её, ты её тут же отделил от остального мира [Graham 1969: 144–145]. Об этом слова Чжуан-цзы: «Коль скоро мы составляем одно — что еще можно сказать? Но коли мы заговорили об одном, то можно ли обойтись без слов? Единое и слова о нем составляют два, а два и одно составляют три. Начиная отсюда, даже искуснейший счетовод не доберется до конца чисел, что уж говорить об обыкновенном человеке?» [Малявин 2017а: 161].

Именно поэтому, отвечая на рациональные аргументы Хуэй Ши в споре о радости рыб, Чжуан-цзы говорит просто: «А я это узнал, гуляя вот здесь у реки Хао», отрицая рациональное знание в пользу мистической интуиции. Именно это, по Грэму, — идеал мудреца и человека. Мудрец старается не проводить в мире чётких разделений, а вместо этого интуитивно чувствует *дао* и следует за ним, идеальным примером чего является повар из третьей главы, отдающийся потоку, разделявающий туши согласно *дао* и потому девятнадцать лет не тупящий свой нож.

Такова, в общих чертах, авторитетная позиция Ангуса Грэма, которую можно назвать умеренно, или конвенционально, релятивистской, так как она, действительно, делает большой акцент на относительности любых языковых разграничений, понятий, перспектив и знания. Вместе же с тем, однако, можно спросить — но разве позиция мудреца не выше других? Если Чжуан-цзы пропагандирует интуитивное знание абсолютного *дао*, разве это не делает позицию мудреца привилегированной или даже абсолютной?

**Чэд Хэнсен** идёт в своих рассуждениях дальше и критикует Грэма в том числе за это. Хэнсен пишет, что бесконечное количество способов, которыми можно разделить понятия, не означает, что верным является не разделять их вовсе [Hansen 1992: 270], это тоже только одно из мнений. Он называет буддийско-конфуцианскую традицию комментирования «Чжуан-цзы» абсолютистской, и относит Грэма к абсолютистам, которые считают, что мудрец должен принять «космическую перспективу *дао*» [Hansen 1992: 273].

По мнению Хэнсена, *дао* у Чжуан-цзы множественны и являются различными дискурсами, одинаково имеющими право на существование. Не существует абсолютного *дао* («*the* Тао»), как не существует и космического взгляда на вещи сверху. Не только малая птица не может понять большую, но и большая птица не может понять, каково это быть малой [Hansen 1992: 273]. Ось пути (道枢, *даошу*) — это не высшая позиция, откуда ничего нельзя сказать, напротив, это место, откуда сказать можно всё [Hansen 1992: 283].

Хэнсен также называет Чжуан-цзы *плюралистом*, и не считает, что тот выступал *против* чего-либо — какой у него для этого критерий? Чжуан-цзы не выступает против языка, потому что язык — вполне естественное явление нашего мира, такое же, как любые другие, более того, все языки одинаково естественны [Hansen 1992: 275]. Он не избегает языка, а лишь подчёркивает, что все способы разделять реальность имеют право на существование [Hansen 1992: 284]. Он также не выступает против рациональности, потому что, опять же, рациональность — это тоже дискурс, тоже *dao*, и не существует внешнего критерия, который позволил бы нам сказать, что мистическое единение с миром лучше, чем его рациональное познание [Hansen 1992: 298–299]. Как и любую другую перспективу, рациональность можно и нужно подвергать сомнению, но нет причины её огульно отвергать.

Что Чжуан-цзы предлагает — ясность (明, *мин*) — это мета-перспективу плюрализма лингвистических перспектив [Hansen 1992: 299], и именно поэтому Хэнсен считает философию Чжуан-цзы в первую очередь лингвистической. Философ, однако, понимает, что с этой мета-позиции он не может осуждать никакую другую позицию или конвенцию: уравнивание всех перспектив означает также уравнивание и обыденных, конвенциональных перспектив. Более того, конвенциональные, общепринятые парадигмы ведут к согласию между людьми и практической пользе — а чего ещё можно требовать от относительного *dao*? [Hansen 1992: 300]. Поэтический и противоречивый язык трактата — это исследование различных равных мнений без приверженности какому-либо из них.

В более поздней работе Хэнсен отдельно и глубоко проанализировал диалог о радости рыб [Hansen 2003b]. Подчёркивая важность перевода Грэма, Хэнсен опять с ним принципиально не соглашается — он считает, что Чжуан-цзы не мистически отбросил логику, а, наоборот, логически переспорил Хуэй Ши. Принимая перспективистскую установку Хуэй Ши — «чтобы делать любые суждения о перспективе, ты должен быть в ней», — Чжуан-цзы ловит

друга на противоречии, что в таком случае, Хуэй Ши тоже не знает ничего, кроме своей перспективы, и поэтому главный вопрос Чжуан-цзы — «откуда тебе знать, что я не знаю, в чем радость рыб?». Чжуан-цзы же считает все перспективы одинаково имеющими право на существование и признаёт право любой из них на суждение, в том числе на суждение о другой перспективе. Осознавая, что его перспектива относительна, он тем не менее остаётся в ней и делает суждения о радости рыб, отвергая попытки Хуэй Ши посмотреть на ситуацию «из ниоткуда» [Hansen 2003b: 159].

Чэд Хэнсен — достаточно сложный и противоречивый автор, который за многие десятилетия высказывал несколько разные идеи о Чжуан-цзы и называл его то «скептическим перспективистом», то «скептическим релятивистом». Вместе с тем, он остаётся без сомнения самым авторитетным сторонником более релятивистского прочтения Чжуан-цзы, и практически все зарубежные исследователи, описанные ниже, спорят именно с ним.

Позицию многих позднесоветских учёных можно сблизить со сдержанной позицией Ангуса Грэма. Так, **Е. А. Торчинов** подчёркивает, что мир у Чжуан-цзы разделён не онтологически, как, например, у Платона, а гносеологически, и истинно существующий мир — един, в нём «всё имманентно всему, всё причастно всему, ... субъект («это») уже заключен в объекте («том») и наоборот» [Торчинов 1993: 145]. Наше же представление о мире несёт на себе отпечаток этой неразделённости в виде релятивизма эмпирической реальности — когда мы видим, как что-то превращается во что-то другое, это означает, что на уровне истинно реального они всегда были одним и тем же. Так же, как Грэм, Торчинов трактует сон бабочки как иллюстрацию релятивизма мира — сон и бодрствование онтологически уравновешены, так же, как и жизнь со смертью [Торчинов 1993: 148–149].

**В. В. Малявин**, сторонник более мистического прочтения китайской философии, также подчёркивает, что Чжуан-цзы стремится уравнивать все существующие суждения и найти что-то незамеченное в выстраиваемых нами умозрительных системах [Малявин 1982: 42]. Его позиция тоже подразумевает

*дао* как имманентную всему миру общность, и 明 (*мин*, «сияние природы» в переводе Малявина) он трактует как «равенство всех вещей в их изначальной природе, ... одинаковую истинность и ложность всяких суждений о них» [Малявин 1982: 45]. Так же, как и Грэм, Малявин описывает идеал Чжуан-цзы как интуитивное, нерациональное постижение «чистого присутствия бытия».

### 2.3. Позитивное высшее знание

Учитывая то, как широко представлена тема относительности в «Чжуан-цзы», что было раскрыто нами в параграфе 1.2, не удивительно видеть такую релятивистскую трактовку текста, как у Чэда Хэнсена. Однако, как нами было отмечено в том же параграфе, тема эта в тексте далеко не единственная, и в нём присутствуют общие для всего даосизма темы духовного роста, мудрости, а также вполне конкретные советы. Мнение Хэнсена, что Чжуан-цзы исследует различные перспективы, не принимая ни одну из них, устроило не всех, и некоторые исследователи считают, что Чжуан-цзы в своём тексте пропагандировал конкретные позитивные (т. е., нормативные) идеи.

**Роберт Аллинсон** является ярчайшим из таких исследователей, он писал почти так же резко и вызывающе, как Хэнсен, и так же страстно с ним спорил. По мнению Аллинсона, в «Чжуан-цзы» ключевой является конкретная тема — тема духовного превращения («*spiritual transformation*»), без которой, как было отмечено нами во введении, текст, по Аллинсону, превращается в бессмысленный набор противоречий. Чжуан-цзы действительно регулярно призывает не привязываться к жёстким установкам, но не просто так, а ради перехода на более высокие уровни знания.

С этого перехода, по мнению Аллинсона, и начинается текст — сюжетом о том, как рыба превращается в птицу, который Аллинсон выделяет как ключевой в трактате. Он считает, что текст не поддерживает относительность их перспектив, а однозначно говорит: из существа с ограниченным видением



рыба превратилось в существо, парящее по небу и обозревающее много больше. Цикаду и горлицу, сидящих и обсуждающих полёт великой птицы, которых Хэнсен считал представителями других перспектив, Аллинсон интерпретирует как узколобых скептиков и уравнилелей, не способных принять высшее знание [Allinson 2015: 240].

Другим аргументом Аллинсона является то, как часто Чжуан-цзы обращается к мудрости древних. В начале шестой главы Чжуан-цзы много пишет о «настоящих людях древности», перечисляя их множественные достижения и практики. Как ёмко и провокативно замечает Аллинсон: «Слово “настоящий” (“true”) здесь выражает почтение, а не оскорбление. Люди древности обладали истиной (“truth”, “настоящность”), они не были релятивистами» [Allinson 2015: 241]. Он также приводит следующие строки из первой главы: «Со слепым не будешь любоваться красками узоров. С глухим не станешь наслаждаться звуками музыки. Но разве слепым и глухим бывает только тело? Сознание тоже может быть слепым и глухим. Это как раз относится к тебе» [Малявин 2017а: 136]. По мнению исследователя, Чжуан-цзы здесь прямо и конкретно даёт понять, что абсолютные идеалы (красота узоров и музыки) существуют, до них надо только дойти. Аллинсон не согласен не только с Хэнсеном, но и с Грэмом, считая, что Чжуан-цзы призывает не к мистической иррациональной интуиции, а ко вполне определённом высшему знанию, которым, как он доказывает, обладал и повар из третьей главы [Allinson 2015: 243–244].

Пожалуй, наиболее радикальна трактовка автором второй главы текста. Ключевым сюжетом там Аллинсон считает первый сон (не сон бабочки), а именно строчку «Но есть еще великое пробуждение, после которого узнаешь, что в мире есть великий сон», которую он считает анти-релятивистской и анти-скептической. Что же касается сна бабочки, тут Аллинсон и вовсе считает, что в нынешней версии текст некорректен, и предлагает поменять местами строчки [Allinson 1989: 89]. Он считает, что непонимание того, кем является рассказчик — Чжуан Чжоу или бабочкой, — должно находиться до

пробуждения. Тогда, когда Чжуан-цзы просыпается и оказывается Чжуан Чжоу, реальность встаёт на свои места, и вот это-то и есть «*превращение вещей*», упоминаемое в последней строчке. По мнению Аллинсона, дошедший до нас текст «Чжуан-цзы» был скомпилирован Го Сяном, который сам был релятивистом, а в «исправленном» порядке сон лучше соответствует мотивам первой главы и мотиву великого пробуждения. Сны являются для Аллинсона важнейшим элементом повествования, так как, по его мнению, существуют и другие сюжеты для выражения скептицизма и релятивизма, а сны показывают именно *позитивную* трансформацию, пробуждение. Как нетрудно догадаться, многие учёные не согласились с таким радикализмом Аллинсона и его прямыми изменениями в тексте.

Другое крайне необычное позитивное видение трактата представляет **Дэн Ластхаус** в своём эссе «Апоретическая этика в “Чжуан-цзы”» [Lusthaus 2003]. Как и Аллинсон, Ластхаус подчёркивает, что рассматривать Чжуан-цзы как скептика или релятивиста в корне неверно, и называет его «эпистемическим этиком» («epistemic ethicist»), который провозглашает для человека конкретные неизбежные пределы [Lusthaus 2003: 163].

Ластхаус считает Чжуан-цзы не скептиком, а всего-навсего критически настроенным мыслителем, и приводит тому два аргумента. Во-первых, его сомнения следуют принципам логики: он подвергает сомнению не всё подряд, а только определённые явления. Во-вторых, он предлагает позитивные утверждения: настоящий скептик *заканчивает* рассуждение скепсисом, а не использует скепсис как предтечу конкретной мысли. В качестве примера он подробно разбирает сон с бабочкой и подчёркивает, что в то время как все фокусируются на скептическом третьем предложении: «И он не мог понять, то ли он Чжуан Чжоу, которому приснилось, что он — бабочка, то ли бабочка, которой теперь снится, что она — Чжуан Чжоу», к концу пассажа весь его скепсис рассеивается позитивным утверждением: «Вот что значит превращение вещей!» [Lusthaus 2003: 166–172].

Чжуан-цзы действительно отвергает конкретные нормы, например, конфуцианцев и моистов, и именно поэтому текст полон их критики, однако он не просто устраняет их позиции, не заменяет их скептицизмом. Вместо этого, по Ластхаусу, он «релятивизирует» любые крайности и определяет границу эпистемологических апорий, чтобы на их основании построить свою этику [Lusthaus 2003: 164], которую автор поэтому называет «апоретической», то есть построенной на противоречиях. Он считает, что Чжуан-цзы превращает негативные суждения в позитивные установки: человек действует согласно тому, чего *не* знает, чего *не* контролирует. Нас ограничивает как раз отсутствие ограничений — сомнение, связанное с отсутствием твёрдых границ. Позитивным советом в такой ситуации является учение о том, как реагировать на условия, выбирать которые мы сами не вольны [Lusthaus 2003: 185].

**Фэн Юлань** в своём описании «Чжуан-цзы» также фокусируется на способности человека достичь истинного познания реальности. В своём разборе второй главы он сравнивает её со школой имён, однако подчёркивает, что Чжуан-цзы пошёл в мысли дальше. Наши тривиальные мнения в миру, такие как споры конфуцианцев и моистов, действительно относительно, однако их можно преодолеть. «То» и «это» — как вечно проворачивающийся круг, но мудрец может увидеть их с позиции *дао*, из центра круга, принимая вращение, но не участвуя в нём [Fung 1958: 112].

Примечательно, какой метод Фэн Юлань выделяет для достижения этого состояния. Он обращает внимание на сюжет из шестой главы, где Янь Хой описывает Конфуцию, чего он достиг: «Мое тело будто отпало от меня, а разум как бы померк. Я словно вышел из своей брэнной оболочки, отринул знание и приобщился к Великой Сообщительности. Вот что значит “сидеть в забытьи”» [Малявин 2017а: 284]. Автор подчёркивает использование даосами именно слова «забыть» — мудрец когда-то обладал знанием, проводил разграничения, но *забыл* их и слился с единством [Fung 1958: 116]. Такое мудрое забвение, тем не менее, далеко от изначального невежества, и эта мысль получит важное развитие в более поздней традиции чань-буддизма.

## 2.4. «Терапевтический» и методологический скептицизм

Другим возможным прочтением Чжуан-цзы является признание в нём скептицизма, однако не эпистемологического, то есть всё отрицающего из принципа, а, скорее, методологического, подвергающего явления сомнению ради чего-то другого. Это прочтение не противоречит предыдущему: возможно подвергать вещи сомнению как раз на пути к определённом высшему знанию. Действительно, в самом конце своего эссе об апоретической этике Дэн Ластхаус тоже назвал скептицизм Чжуан-цзы «терапевтическим приёмом» («therapeutic device») [Lusthaus 2003: 200], однако в основном его эссе было всё же посвящено разработке новой оригинальной позитивной интерпретации текста. В данном же параграфе мы выделим работы, разбирающие метод и риторику Чжуан-цзы.

Термин «терапевтический» впервые появился в работах **Филипа Айвенго**. Айвенго согласен с тем, что у Чжуан-цзы сложные отношения с языком, но не считает, что из этого можно сделать вывод, будто он релятивист или скептик. Действительно, нельзя *сказать*, что такое *дао*, но можно *говорить о нём*, например, приводя примеры мудрецов и мастеров [Ivanhoe 1993: 640]. Автор выделяет четыре типа потенциального скептицизма в тексте и по очереди их опровергает. Как и Аллинсон, Айвенго подчёркивает важность первого сна во второй главе и тоже уделяет внимание последней строчке сна бабочки — различие между сном и явью существует, и его можно узнать, если духовно себя развить [Ivanhoe 1993: 643].

Что касается этического скептицизма, Чжуан-цзы постоянно делает положительные утверждения и приводит в тексте примеры конкретных людей — повара, колёсника, столяра, — подчёркивая, что все они имеют доступ к *дао*. Именно поэтому Айвенго не считает его ни скептиком, ни релятивистом, а его использование релятивизма называет «духовной терапией» («spiritual therapy»), призванной только ослабить нашу убеждённость в конкретных интеллектуальных построениях, но не в возможности постижения мира

вообще [Ivanhoe 1993: 645]. Чжуан-цзы верит в высшее знание — спонтанную интуицию, — и верит, что, если аккуратно разбирать традицию с помощью различных перспектив, можно прийти к истине.

Хотя Чжуан-цзы и не знает, как в языке можно выразить истину, и потому использует юмор как способ преподнесения своих мыслей, он не сомневается в первичной интуиции *дао*, и не является также эпистемологическим скептиком. Более того, язык для Чжуан-цзы — такой же навык, как и разделка туш поваром, им тоже можно пользоваться естественно и согласно *дао*. Айвенго отмечает, что все приводимые в пример Чжуан-цзы мастера — *простые* люди. Философ считал, что если все отбросят интеллект и займутся простым интуитивным ремеслом, мир вернётся ко своей гармонии. Айвенго подчёркивает, что такие утверждения Чжуан-цзы делает не перспективистски, а «со взгляда Неба», подтверждая, что конкретное правильное видение мира всё-таки существует [Ivanhoe 1993: 652].

**Эрик Швитцгебель** выражает похожую мысль ещё более провокативно: «Хотя Чжуан-цзы проповедует радикальный скептицизм, он сам в него не верит» [Schwitzgebel 1996: 69]. Идея Швитцгебеля тоже радикальна: он считает, что центральной идеей Чжуан-цзы является призыв читателя *менее серьёзно относиться к словам*. В противовес Роберту Аллинсону, он считает открывающий сюжет первой главы про превращение рыбы в птицу иронией, подчёркивая, что в тексте этого сюжета написано: «Есть Книга всякой всячины, в ней много удивительных рассказов...» [Малявин 2017а: 131]. Швитцгебель думает, что рассказ этот призван поиздеваться над историями и притчами старины, а люди, которые всерьёз им верят, снисходительно уподобляются цикаде и горлице.

Так же интересно автор трактует вторую главу — он вообще не считает необходимым её последовательно защищать или объяснять, признавая её просто нелогичной и намеренно противоречивой. Швитцгебель приводит в пример следующие труднопереводимые строчки: «Положим, есть “начало” и есть “то, что еще не начало быть началом”. Тогда есть “то, что еще не начало

быть тем, что еще не начало быть началом”» [Малявин 2017а: 161], и трактует их как откровенную издёвку над читателем, так же, как и постоянное упоминание очевидных противоречий [Schwitzgebel 1996: 73].

Зачем же тогда Чжуан-цзы пишет именно как скептик? Швитцгебель выделяет два типа скептицизма: *философский*, или *радикальный*, представляющий собой философское сомнение в возможности знания, и *бытовой*, представляющий собой просто высокие требования к выдвигаемым доказательствам. По мнению исследователя, Чжуан-цзы пишет как радикальный скептик, но на самом деле придерживается скепсиса бытового. Именно поэтому Грэм, Хэнсен и Айвенго, позиции которых автор разбирает, в своих работах всё пытаются как-то собрать его мнения в единое целое, но ни у кого это не получается до конца. Сам же Чжуан-цзы просто любит жизнь и придерживается конкретных, понятных любому человеку позиций — призывает не бояться смерти и меньше верить государству. Манеру писать как радикальный скептик Швитцгебель тоже называет *терапевтической*, то есть призванной встряхнуть читателя, подтолкнуть к обычной бытовой открытости мысли. Как иронично и проникновенно пишет автор, Чжуан-цзы прекрасно понимал, что люди не становятся радикальными скептиками, вычитав эту позицию в книжках [Schwitzgebel 1996: 91].

Похожую мысль в недавней статье высказал Пол д’Амброзио. По мнению автора, чтобы понять Чжуан-цзы, нужно несколько отступить от тяжеловесного образа глубокой древней мысли и прочитать его «игриво». Эту «игривость» («playfulness») д’Амброзио считает не только формой, манерой, стилистикой, но и главным содержанием текста. По его мнению, научный дискурс вокруг произведения так глубоко погряз в серьезных обсуждениях скептицизма, релятивизма, перспективизма и жизненных уроков Чжуан-цзы, что разбирает на философские позиции даже самые откровенно юмористические фрагменты текста, тем самым потенциально теряя его истинный смысл [D’Ambrosio 2020: 214].

**Кен Бертель** развивает идеи Айвенго и Швитцгебеля. По мнению Бертеля, Чжуан-цзы верит во вселенную, состоящую из «реальных, постоянно трансформирующихся актуальностей», которые невозможно выразить в терминах логики и языка, а его скептицизм и релятивизм — риторические приёмы, а не философские позиции [Berthel 2015: 562].

Анекдоты, которые рассказывает Чжуан-цзы, — в частности, притча про рыбу и птицу, — показывают, насколько разными бывают жизненные обстоятельства, и как важно в них обладать более высокой перспективой. Манера повествования трактата помогает нам перешагнуть наше эгоцентричное, субъективное мировосприятие, которое мешает нам понять мир вокруг. Бертель называет эту манеру *анофатической*, считая, что Чжуан-цзы вводит некоторые позиции так, как будто он искренне их разделяет, только чтобы тут же следом их развернуть и опровергнуть, и таким образом расшатать конвенциональные представления читателя и подготовить его к новому знанию [Berthel 2015: 564].

В качестве ключевой мысли Бертель подчёркивает то, как плохо наша реальность поддаётся лингвистическому описанию: в мире вечно трансформирующихся сущностей язык «мёртв», он способен установить новые различия только *после* трансформации (когда рыба уже стала *птицей*), потеряв в процессе первичную динамику мироздания [Berthel 2015: 567]. Именно на это направлена риторика Чжуан-цзы: не утверждать релятивизм реальности, а просто привлекать внимание к соотношению с ней наших чувств. Автор считает, что корректно называть Чжуан-цзы не «терапевтическим скептиком», а искренним скептиком разума и языка, который использует *терапевтический релятивизм* как риторический приём, чтобы подготовить собеседника к его высшему, не-языковому и не-рациональному восприятию конкретной реальности [Berthel 2015: 569].

С другой стороны к проблеме подходит **Лиза Рафальс** в своём авторитетном эссе, сравнивающем Чжуан-цзы с Сократом в «Теэтете» Платона [Raphals 1994]. Действительно, напрашивается сравнение снов во

второй главе со следующим рассуждением Сократа в первой части диалога: «Ты видишь, стало быть, что для сомнения есть основания, когда существует сомнение даже в том, во сне или наяву что-нибудь случается, и, поскольку время, когда мы спим, равно времени, когда мы бодрствуем, наша душа в каждом из этих состояний стремится признавать наиболее истинными мнения данного момента, так что в течение одного промежутка времени мы говорим одно, а в течении другого, равного первому, говорим другое и с одинаковой силой убеждения утверждаем и то, и другое» [Платон 1936: 47].

В параграфе 1.2 мы уже разбирали предлагаемое Рафальс деление скептицизма на *доктрину*, *рекомендацию* и *метод*, а также упоминали, что, по её мнению, учёные часто путают эти типы и приписывают философам доктрину скептицизма там, где на самом деле описывается метод или, максимум, рекомендация. Рафальс кратко упоминает позиции Грэма, Хэнсена, Аллинсона и Айвенго, и подчёркивает, что ровно эта путаница в скептицизме определяет научный дискурс вокруг «Чжуан-цзы». Внимательно проходя вторую главу, Рафальс показывает, что Чжуан-цзы предлагает не доктрину, но скептический метод. Именно поэтому, как и Сократ, Чжуан-цзы чаще формулирует мысли как вопросы, а также часто опровергает свои же собственные построения. Чжуан-цзы не предлагает свою собственную позитивную теорию знания, но этот *метод*, по Рафальс, и есть «великое знание» (大知, *дачжи*), и есть ясность (明, *мин*). Рафальс также подробно разбирает конкретные техники, которыми Чжуан-цзы и Сократ достигают своей цели, и определяет важной среди них иронию [Raphals 1994: 516].

Иронии у Чжуан-цзы целиком посвящена диссертация **М. В. Тугарёвой**. Тугарёва считает, отчасти напоминая позицию Швитцгебеля, что вторая глава канона задумывалась как шутка, что за сложными наслоениями философии в первую очередь стоят ирония и метафора [Тугарёва 2005: 69]. Язык — источник разграничений, а ирония — это способ выйти за их пределы. Особенности стиля Чжуан-цзы имеют *стимулирующую* функцию, заставляют



читателя самостоятельно всё обдумать, чтобы через противоречия увидеть «существование объективного положения вещей вне сознания человека» [Тугарёва 2005: 106]. Реальность едина и неделима, и любопытно, как Тугарёва противопоставляет Сократа и Чжуан-цзы: «...если Сократ покидает нас в полной темноте и безмолвии, то ирония “Чжуан-цзы” добавляет к этому: во мраке прозреешь свет, в тишине услышишь звуки, потому что мир сможет стать для нас целостным, только когда все противоположности обнаружат своё единство» [Тугарёва 2005: 174]. В чём-то схожая с ролью коанов в практиках чань-буддизма, роль иронии в тексте состоит в том, чтобы способствовать скачкообразному переходу от слов к смыслу [Тугарёва 2005: 122]. Именно осознание единства реальности позволяет Чжуан-цзы чувствовать радость рыб.

В настоящее время тема иронии в творчестве Чжуан-цзы продолжает активно исследоваться **И. В. Черданцевой**. В своих недавних статьях автор разбирает то, как ирония Чжуан-цзы направлена на формирование правильного образа жизни философа [Черданцева 2021], а также сравнивает представление иронии в «Дао дэ цзине» и «Чжуан-цзы», подчёркивая, что ирония в «Дао дэ цзине» посвящена больше внутреннему миру человека и его психопрактикам, в то время как в «Чжуан-цзы» она представляется способом ориентации во внешнем мире [Черданцева 2022].

## 2.5. Реализм и перспективизм

Некоторым исследователям обе представленные выше парадигмы — сильного релятивизма и скепсиса исключительно как метода — кажутся крайностями, и они стараются найти между ними какое-то промежуточное звено. Как ёмко описал в своём обзоре некоторые из таких позиций Эван Крейдер, «пусть Истина с заглавной “И” людям и недоступна, но мы способны достигать истины внутри конкретной перспективы и можем сравнивать перспективы между собой» [Kreider 2021: 4].

**Эвин Чинн** спорит с Чэдом Хэнсеном и называет Чжуан-цзы реалистом-перспективистом («perspective realist») [Chinn 1997: 207]. Чинн также разбирает сны во второй главе, но обращает внимание на нечто совершенно новое, не упоминаемое предыдущими исследователями: в традиционном скептическом аргументе через сон (у Сократа или Декарта, например) вся суть заключается в том, что во сне и в реальности находится один и тот же субъект, один и тот же человек, и именно поэтому он и не может быть уверен, в каком из двух состояний он пребывал в реальности. Чжуан-цзы же был *бабочкой*, поэтому, проснувшись в теле Чжуан Чжоу, он уже не сомневается, что бабочка — это что-то другое. Пробуждение всегда ощущается как *превращение*; проснувшись, мы уже не сомневаемся, что то, что мы оставили позади, — всего лишь сон, а теперь мы оказались на более высоком уровне знания, в более верной перспективе. В чём мы сомневаемся, так это в том, что реальность, в которой мы проснулись, — объективна, а не является ещё одним уровнем сна, однако только она нам и открыта для познания.

Для *релятивиста*-перспективиста (такого, как Хэнсен) существует различие между реальностью и тем, что мы воспринимаем, а *дао* — это нечто вроде концептуальной сетки («conceptual grid»), накладываемой на реальность, сетки, которая относительна и которую можно менять. Для *реалиста*-перспективиста это различие не имеет смысла: реальность — это всего-навсего ровно то, с чем мы взаимодействуем день ото дня, в быту. Смысл сюжета со сном, по Чинну, состоит в том, что реальность — это только то, что ты сам можешь увидеть и прочувствовать, в то время как та реальность, что видна из других глаз (например, глаз бабочки), — это перспективы, которые тебе принципиально недоступны и которые ты никогда не сможешь понять.

Совершенно другой перспективистский взгляд представляет **Крис Фрейзер**. Предлагая ощутимо политическую интерпретацию, Фрейзер считает Чжуан-цзы неким прото-либералом, который в первую очередь отвергает авторитаризм и выступает за открытость [Fraser 2009: 439]. Автор не согласен с «абсолютистами», которые говорят, что *дао* — это космический

взгляд сверху, так как, по его мнению, количество скептических пассажей в тексте слишком велико для такого прочтения. Не согласен он и с Хэнсеном, так как тот считает скепсис *нормативной* позицией текста, считает, что нужно принимать всё в мире одинаково, так как всё относительно. Фрейзер подчёркивает, что одно лишь наличие разных позиций ещё не означает необходимость их всех принимать — для этого их надо считать равными, то есть всё-таки тем самым выносить какое-то суждение.

Вместо этого исследователь предлагает то, что он называет «метаэтической теорией ценностей» [Fraser 2009: 439]. Основой умеренного скепсиса Чжуан-цзы он считает не перспективизм как таковой, а взаимозависимость завершенности и недостатка («completion and deficiency») [Fraser 2009: 449]. Высшее *Дао*, *дао* природы, не даёт нам никакого нормативного способа проводить разделения, но все способы имеют плюсы и минусы — все они что-то завершают и всем им чего-то недостаёт. Ценности гетерогенны, и поэтому в любой перспективе ты что-то получаешь и что-то теряешь относительно других. Из-за этого любой выбор изначально неполон.

Важнее всего то, что, по Фрейзеру, Чжуан-цзы предлагает исходя из этого позитивную программу: так как все перспективы равноправны, нам *выгодно* понять как можно больше разных перспектив. Они равны не только в каком-то абстрактном смысле, но и самом прикладном: действия, мнения, познанные в других перспективах, могут быть полезны и с нашей конкретной точки зрения [Fraser 2009: 455]. Даже в нашей ограниченной перспективе нам выгодно узнавать другие: какие-то из них, скорее всего, окажутся бесполезны, но какие-то могут оказаться полезными, когда обстоятельства вдруг неожиданно поменяются (и именно это изменение обстоятельств, по мнению Фрейзера, символизируют сны в тексте). Настоящий мудрец — это тот, кто может гибко принимать различные разделения в зависимости от меняющихся условий вокруг [Fraser 2009: 445]. Эта метаэтическая установка множественности и гетерогенности ценностей ведёт к политическому либерализму и отрицанию любой тирании.

Дональд Стёрджин развивает мысли Фрейзера, переводя их из политической сферы в более эпистемологическую. В качестве ключевого термина Стёрджин вводит понятие «эпистемической силы», силы знания — знание может быть слабее или сильнее, причём в разных смыслах слова: точнее, детальнее, глубже. Анализируя текст, автор делает вывод, что Чжуан-цзы действительно предпочитает высшее знание низшему, однако, в отличие от Аллинсона, который воспринимал высшее знание как что-то конкретное, Стёрджин считает, что высшее знание — это знание, верное из большего количества перспектив [Sturgeon 2015: 898–899]. Это и есть позитивный посыл Чжуан-цзы: как и у Фрейзера, тот, кто не узнал другие перспективы, не только упустил новое, но и допустил ошибки в *своей* перспективе. Вспоминая конец первой главы, где обсуждается польза бесполезного, Стёрджин подчёркивает: даже если ты ищешь только бытовой выгоды, тебе *выгодно* узнать другие позиции, иначе ты можешь упустить какую-то неизвестную тебе пользу.

Автор приводит один очень простой, но наглядный пример. Может показаться, что «Земля круглая» — это тривиальная истина, а «Земля плоская» — это тривиальная ложь. На самом деле, высшим знанием будет сказать, что с определённой перспективы Земля плоская, с определённой — круглая, а из далёкого космоса она и вовсе — точка; это утверждение и более корректно, и более полезно. Учитывание других перспектив делает твоё знание *больше*, особенно если ты хорошо понимаешь ограниченность применения каждой из них [Sturgeon 2015: 896]. Так же, как у Фрейзера, ясность (明, *мин*) и ось пути (道枢, *даошу*) — это умение учитывать все перспективы сразу и выбирать их по обстоятельствам [Sturgeon 2015: 906].

Такой сдержанный подход позволяет, например, избежать сильного морального релятивизма, в котором многие упрекают Хэнсена. Если все *дао* относительны, то почему нельзя убивать людей? Потому что перспектив, в которых убивать людей плохо, — большинство, и следовательно эта позиция обладает большей эпистемической силой [Sturgeon 2015: 909–910].

**Тим Конноли** представляет похожую точку зрения. В своей работе автор обобщает перспективистские исследования творчества Фридриха Ницше и сравнивает философа с Чжуан-цзы [Connolly 2011: 487]. Конноли приводит следующую цитату из «К генеалогии морали»: «...чем больше глаз, различных глаз, сумеем мы для этого мобилизовать, тем полнее окажется наше “понятие” об этом предмете, наша “объективность”» [Ницше 2012: 339].

Если у Ницше перспективизм направлен на связь с наукой, то у Чжуан-цзы целью является выживание, безопасность и процветание людей. Философ не выступает против знания как такового, он выступает только против знания, которое претендует на независимую от перспектив объективность. Важнейшим Конноли считает даже не само знание различных перспектив, а *направленность* на них, открытость им — новые ценности несут практическую мудрость, необходимую для политических решений, самопознания и, в конце концов, простого человеческого счастья. Именно поэтому, по мнению учёного, Чжуан-цзы осуждает цикаду и горлицу, высмеивающих большую птицу, — не за узость мысли как таковую, а за то, что они упиваются своей узостью и не хотят меняться [Connolly 2011: 498].

Одну из самых авторитетных интерпретаций в этой категории представил **Дэвид Вонг**. Среди учёных он острее всего чувствует и описывает противоречие различных трактовок «Чжуан-цзы». Релятивизм Хэнсена его не устраивает, потому что он, в каком-то смысле слова, обвиняет Хэнсена в том же, в чём тот обвинял Грэма, — что он невысказанно признаёт высшую позицию, а именно одинаковое отношение ко всем перспективам. Как и любой сильный релятивизм, система Хэнсена натывается на противоречия. Вместе с тем, идеи «методологического» скептицизма кажутся ему плоскими, разочаровывающими и обесценивающими текст. В противовес Швитцгебелю, который считал, что скептиками не становятся из книжек, он пишет, что «если целью Чжуан-цзы было только убедить нас в бытовом скептицизме, то он выбрал стрелять по фазанам из пушки» [Wong 2005: 97]. Своей задачей Вонг считал примирение этих крайностей.

Как и у д'Амброзио, его фокус лежит на юморе и игривости Чжуан-цзы. По Вонгу, скептицизм Чжуан-цзы — это «постоянная готовность быть удивлённым, открытость к встряскам и, более того, наслаждение встрясками» [Wong 2005: 99]. Вонг называет скептицизм Чжуан-цзы *вопросительным* («interrogative skepticism») в противовес скептицизму *утвердительному*. Каждый абзац книги заканчивается не утверждением, даже не скептическим утверждением, а вопросом. Любопытно, что автор считает скептицизм этот вполне радикальным, так как он подвергает сомнению сами основы нашего знания, но при этом ничего не утверждающим. Чжуан-цзы, по его мнению, вообще ничего не декларирует, не предлагает никакой установки — ни скептической, ни антискептической, — он предлагает поиск и открытость, которые дальше могут завести нас куда угодно. Чем больше мы узнаём про мир, тем больше это ослабляет уверенность в наших системах познания мира, но тем же больше это доставляет нам радость. Именно радость является центральным мотивом Вонга — в отличие от тех, кто считает, что Чжуан-цзы призывает *отбрасывать* знание, путь мудреца, согласно его мнению, — это диалектическое желание поиска всё новых перспектив и счастье их узнать.

В похожей парадигме, сочетая идеи Чинна и Фрейзера, в недавней статье **Данеш Сингх** подчёркивает конкретно скромность и открытость («humility and open-mindedness») как мета-ценности в философии Чжуан-цзы. Он отмечает «эпистемический перспективизм» философа и рассуждает, что принятие всех перспектив как ограниченных ведёт к осознанию мета-ценности скромности, то есть к признанию своих эпистемологических ограничений. Это, в свою очередь, развивает открытость как средство преодолеть личную перспективу и узнать другие [Singh 2023: 1]. Особенностью данной работы является её фокус на *пороках*, которым Чжуан-цзы уделяет не меньше времени в тексте, чем достоинствам. Сингх подчёркивает, как скромность и открытость выступают в роли «поправочных» ценностей («corrective values»), исправляя наши эпистемологические недочёты.

## 2.5. Нестандартные интерпретации

Завершая обзор различных позиций, уделим немного внимания нескольким работам, которые по той или иной причине сложно включить даже в широко определённые выше категории. Некоторые исследователи представляют видение Чжуан-цзы, которое противоречит всем сразу, а некоторые просто подходят к вопросу с совершенно неожиданной стороны.

Можно отметить, что в работах, описанных выше, Чжуан-цзы назывался многими словами — релятивист, скептик, перспективист, плюралист, реалист, интуитивист, — но никогда не *нигилист*. Именно так его называют **Дебора и Дэвид Соулс**. Конфуцианцы, моисты и школа имён, согласно авторам, яростно спорили о разделении вещей, однако они, при всём отличии их позиций, соглашались в следующих ключевых аспектах языка, мысли, истины и реальности: (1) правильные имена — это те, что подчиняются концепту, верно отражающему реальность; (2) правильные имена можно соединять в предложения, которые будут отражать реальность; (3) предложения, отражающие реальность, истинны. По мнению исследователей, Чжуан-цзы спорил с этими самыми базовыми посылками [Soles 1998: 156].

Согласно Чжуан-цзы, у нас нет оснований считать, что сама такая парадигма соответствует реальности. Авторы так описывают его позицию:

1. Не факт, что наши имена вообще верно отражают реальность, возможно, они «не вернее щебетания птиц».
2. Все наши слова, без исключения, зависят от других слов и образуют неразрывную сеть классификаций.
3. Несовместимые суждения в различных системах классификации одинаково верны или неверны.
4. «Это», которое может быть «тем», не является на самом деле «этим».

Осознание, что то, что мы называем «этим» может так же называться «тем», означает, что это разделение не отражает реальность.

5. Просветление — это понять, что сама идея разделять реальность в *любой* парадигме является ошибочной [Soles 1998: 157].

Не существует способа ничего узнать о не зависящей от нас реальности. Даже признать все разделения релятивистски равными означает уже предположить категории «реальности», «истины» и «разделения», которые на самом деле тоже не объективны, а являются частью нашей перспективы [Soles 1998: 5]. Просто рассуждать о соотношении концепта реальности и реальности как таковой означает уже предположить категории «реальности», «существования», «зависимости» и «соответствия». По Чжуан-цзы, у нас нету оснований устанавливать *любые* правила для рассуждения. Такая позиция радикальнее релятивизма, радикальнее скептицизма, потому что устраняет все понятия вообще. Авторы вспоминают фразу философа: «Словами пользуются для того, чтобы выразить смысл. Постигнув смысл, забывают про слова» [Малявин 2017б: 333]. Позиция исследователей в чём-то близка позиции М. В. Тугарёвой: Чжуан-цзы использует сказки и иронию, потому что старается использовать слова не декларативно — чтобы не попасть в ловушку их определений. В недавней работе те же авторы в похожей манере доказывают уже этический, а не эпистемологический, нигилизм Чжуан-цзы [Soles 2024].

Крайне необычно в наше время читается глава о Чжуан-цзы в учебнике по философии, написанном **коллективом китайских учёных** в 1980 г. и переведённом на русский язык в 1989 г. [Титаренко 1989]. Данная книга написана с позиций марксизма-ленинизма и потому совершенно не пытается быть непредвзятой, однако, следуя философии самого Чжуан-цзы, любая перспектива имеет право на существование. Во многом резко негативным отношением эта книга и заслуживает внимания (учебник называет философию Чжуан-цзы, в частности, «сумасшедшим бредом» [Титаренко 1989: 109]).

Авторы описывают Чжуан-цзы как радикального релятивиста и притом, в отличие от всех исследователей выше, считают его субъективным идеалистом [Титаренко 1989: 103]. Споры об идеализме и материализме Чжуан-цзы были вообще популярны в марксистско-ленинской парадигме, в



том числе и в Советском Союзе 1950-х – 1970-х гг., когда, например, Л. Д. Позднеева старательно доказывала, что Чжуан-цзы, наоборот, является убеждённым материалистом [Мышинский 2016: 123–130]. Одновременно со всем этим китайские авторы считают его ещё и абсолютным скептиком [Титаренко 1989: 102]. По их мнению, философия Чжуан-цзы — это эскапизм в условиях краха рабовладельческого общества, призванный защитить гибнущий класс от ответственности. С позиции современного научного дискурса эти работы прошлого века кажутся необычными, но зато наглядно показывают, насколько по-разному можно провести разделения.

Наконец, **Лея Кантор** предложила новую и ни на что не похожую трактовку диалога о радости рыб в 17-й главе. Свою интерпретацию позиции Чжуан-цзы она назвала *видовым релятивизмом* («species relativism»), так как в её прочтении диалог обсуждает не столько стандарты человеческих суждений, сколько проблемы переноса перспектив между биологическими видами [Cantor 2020: 216]. Мнение Чжуан-цзы о радости рыб исходит не с абсолютной небесной перспективы, а с его собственной, однако оно всё равно воспринимается нами более «объективно», так как нам по умолчанию известно только *человеческое* мнение. Даже в трактовке Хэнсена *дао* — это дискурс, но дискурс — явление человеческое [Cantor 2020: 220]. Раскрывая свою позицию, Кантор отмечает и доказывает значимость любопытной особенности текста, изрядно теряющейся в переводах: прогулка друзей вдоль реки описывается тем же глаголом, что и игра рыб в воде (游, ю), но при этом диалог происходит на *мосту* (или дамбе, в зависимости от перевода), то есть на построенной человеком преграде, что проводит непреодолимую символическую черту между перспективами спорящих друзей и рыб в воде.

Подводя итоги данной главы, можно отметить следующее. Чжуан-цзы, в той или иной степени, был скептически настроен к проведению разграничений между вещами, особенно в разуме и языке. Различные представленные нами исследователи по-разному проводили разграничения в

философии самого Чужан-цзы. Мы же, в свою очередь, постарались провести разграничения в том, как эти исследователи проводили разграничения в философии Чжуан-цзы. Сложно не отметить в этом изрядную долю иронии. Учитывая неполноту представленного обзора позиций и краткость, с которой мы вынуждены были их описать, одно остаётся ясным — существует множество самых различных, ярких и противоречивых трактовок релятивизма и скептицизма у Чжуан-цзы. Само данное разнообразие не вызывает сомнения. Нам предстоит выяснить, как можно интерпретировать само это наличие множества интерпретаций.

### ГЛАВА 3. «ЧЖУАН-ЦЗЫ» В СВЕТЕ РАЗЛИЧНЫХ ТРАКТОВОК

Сравнивая различные трактовки, представленные в предыдущей главе, нам необходимо быть аккуратными и учитывать, что не все они относятся к одному и тому же корпусу идей, не все ставят перед собой одну и ту же цель. Как мы артикулировали в параграфе 1.1, необходимо разделять позиции философа Чжуан-цзы и позиции «чжуанистского» взгляда на мир в целом. К исследователям, занимающимся преимущественно первой задачей, можно отнести Ангуса Грэма, именно поэтому его перевод включал в себя не все пассажи и переставлял их местами — его работа во многом была лингвистическим анализом, сравнением аутентичности разных фрагментов. Для Роберта Аллинсона, как мы помним, также важно учитывать текстологические доказательства, только если они не противоречат центральной теме и аутентичным внутренним главам. Такого рода строгая, лингвистическая работа является, без сомнения, важной и интересной.

Вместе с тем трудно отрицать, что интерпретация более широкого корпуса идей в тексте также является невероятно привлекательной философской проблемой. Кроме того, что это просто интересно, у данной задачи есть и более прикладная цель, ведь, как мы уже отмечали, именно в нынешнем виде текст был принят китайской культурой и повлиял на неё. Роберт Аллинсон может считать, что перестановка строчек делает сон бабочки более логичным или что в исправленном виде он лучше отражает идеи первой главы, но, независимо от того, прав он или нет, независимо от того, какие иероглифы действительно вышли из-под пера Чжуан-цзы две с лишним тысячи лет назад, в философский дискурс сон вошёл именно таким, какой он есть сейчас, — ярким, непонятным и провоцирующим на эмоции.

Рассуждая таким образом, мы приходим к необходимости применить к «Чжуан-цзы» герменевтический метод, отложить на время личность автора и вместо этого посмотреть на то, что и как сам текст говорил своим читателям.

В этой мысли, конечно, нет ничего нового или оригинального: мы первый раз применили здесь слово «герменевтика», но, на самом деле, вся предыдущая глава представляет собой герменевтическое исследование, именно поэтому мы избегали любых оценочных суждений о позициях авторов и аккуратно подчёркивали, с кем они спорили и кому отвечали. Го Сян отталкивался от Чжуан-цзы и его непосредственных последователей, Ангус Грэм отталкивался от Го Сяна, Чэд Хэнсен отталкивался от Ангуса Грэма, сторонники методологического скептицизма отталкивались от Чэда Хэнсена, сторонники более сложных перспективистских взглядов пытались примирить всех вышеупомянутых, и все всем отвечали на сотнях страниц. Может показаться, что неискушённый читатель может просто взять «Чжуан-цзы» и прочитать текст без груза этого существующего научного дискурса, но даже он будет находиться в более широком дискурсе «мистической восточной мысли».

Упоминание герменевтики заставляет нас подчеркнуть следующую любопытную мысль: герменевтика существует не только *над* «Чжуан-цзы», она присутствует также *внутри* «Чжуан-цзы», чему посвящено множество научных работ. Например, Алексис Итао находит в тексте «Чжуан-цзы» описание герменевтических методов, близких к теориям Поля Рикёра и Ганса-Георга Гадамера [Itao 2020: 565]. Вольфганг Товбрет не только разбирает, как Чжуан-цзы учит нас переходить от текста к герменевтической интерпретации, но пишет также, что сам «Чжуан-цзы» подтолкнул его читать этот же текст как непредсказуемый обмен перспективами. Автор заключает: «Пока продолжаются интерпретации, значение “Чжуан-цзы” всегда будет предварительным» («will remain provisional») [Teubert 2015: 441].

Данный пример, как мне кажется, наглядно демонстрирует явления, которые снова и снова появляются в обсуждениях «Чжуан-цзы», — рекурсия, спиралеобразность, фрактальность. Сами эти образы являются чрезвычайно важными для Чжуан-цзы и даосизма в целом: единение противоположностей, возвратный ход мысли и регрессия понятий, как, например, в том самом фрагменте «Чжуан-цзы», который некоторые исследователи кропотливо

разбирают, а некоторые признают только шуткой: «Положим, есть “бытие” и есть “небытие”. Тогда есть “то, что еще не есть бытие”, и есть “то, что еще не есть то, что еще не есть бытие”» [Малявин 2017а: 161]. Постоянное рекурсивное закручивание мысли внутри текста заставляет нас так же «раскрутить» мысль из текста наружу и задуматься: а как философия Чжуан-цзы применима к самой философии Чжуан-цзы, к его тексту?

С этой точки зрения весь предмет настоящей работы можно выразить как проблему *мета*-релятивизма, или *над*-релятивизма, в «Чжуан-цзы»: после прочтения такого большого количества убедительных интерпретаций кажется, что даже сама относительность в тексте относительна. Как тогда сдвинуться с мёртвой точки, как хотя бы подступиться к восприятию текста и понять хоть что-либо в нём, когда всякая земля начинает уходить из-под ног? Кажется, что этот выбор делается с самого начала, так как, в словах Хэнсена, «если мы считаем, что Чжуан-цзы говорит А, мы переводим фрагменты не так, как если бы считали, что он говорит Б» [Hansen 1992: 266].

Многие исследователи и комментаторы выражают эту растерянность, и её причина может скрываться в том общем подходе, который предлагает западная философия. Для Роберта Аллинсона крайне важна *согласованность* текста, системность, логичность его мысли. Именно согласованность является его аргументом для перестановки местами строчек во сне бабочки, согласованность же является одним из его аргументов для того, чтобы признать 17-ю главу с беседой о радости рыб неаутентичной. Общая *последовательность* мысли является для западных учёных предположенной мета-ценностью, в рамках которой уже обсуждаются все остальные ценности.

Но кто сказал, что рассуждать о тексте надо обязательно с такой точки зрения? Чэд Хэнсен пишет в своей книге, пересказывая позицию, с которой он не до конца согласен: «Проблемой является не какая-то конкретная концепция согласованности (“coherence”), а сам концепт рациональной согласованности вообще. Стандарт апелляции к согласованности — это фетиш Запада, китайские интерпретаторы используют другую практику интерпретации. Они

могут апеллировать к влиянию интерпретации на моральное поведение сообщества или к её согласию с уже существующей интерпретационной традицией» [Hansen 1992: 266]. Эта мысль кажется важной для герменевтического круга: будь то ради риторического упражнения или поиска более глубокой истины, может быть полезно, как ребёнку, задавать вопрос «почему» на каждое утверждение своей интерпретации — «а почему текст вообще должен быть последовательным?». Схожую мысль высказал Вайвай Чиу: по его мнению, Чжуан-цзы использует «слова-кубки», которые не отражают конкретных различий, и потому в тексте может вовсе не быть центральной идеи. Философ представляет нам калейдоскоп различных перспектив, не придерживаясь ни одной из них [Chiu 2015: 270].

Если же мы считаем парадигму несогласованности редукционистской и хотим остаться в рамках последовательности, то тогда нам необходимо признать и как-то ответить на тот факт, что отношение к релятивизму в «Чжуан-цзы» действительно можно воспринять очень по-разному. Ключом здесь мне, опять же, кажется вторая глава, но не только из-за силы её образов, но ещё и из-за того, что она находится в начале достаточно длинного текста. Что-то в «Чжуан-цзы» выглядит очевидно посторонним, что-то в нём аутентично, но независимо от того, какой именно срез мысли анализируется, в него входит много нормативных утверждений и притч с более-менее однозначно понятной моралью. Здесь читатель встаёт перед выбором: принять сильный релятивизм второй главы и читать всё дальнейшее как примеры равноправных перспектив, демонстрирующих этот релятивизм, или же признать эту главу только упражнением на пути к чему-то ещё.

В изучении согласованности различных интерпретаций можно заметить некоторое их отличие, которое я бы артикулировал как бóльшую и меньшую *замкнутость*. Замкнутые интерпретации утверждают, что Чжуан-цзы доносил какую-то более-менее конкретную мысль, и тогда задача интерпретатора — показать, как она выражена, и как ей ничего не противоречит. Так делает, например, Роберт Аллинсон — он ограничивает спектр того, что он считает

аутентичным, и защищает центральную позицию от неверных, по его мнению, трактовок. Менее же замкнутые интерпретации — рекурсивны, они утверждают такую идею в тексте, которая соприкасается с этим же самым текстом — она влияет на сам факт его написания и интерпретации, или же подвергается их влиянию. Если не вставать в строгую нормативную позицию, у нас нет аргументов, чтобы сказать, что какая-то из этих категорий лучше или хуже, но можно отметить, что споры о рекурсивных позициях обычно концептуальнее и сложнее. Именно поэтому больше половины описанных нами статей начинаются с критики Чэда Хэнсена, порой весьма развёрнутой. С точки зрения развития научного дискурса рекурсивные позиции кажутся выгоднее, в том смысле, что порождают больше интересных споров.

Рекурсивной является позиция Эрика Швитцгебеля, который утверждает, что Чжуан-цзы пишет свой текст, чтобы призвать читателя не доверять словам, — так как сам факт добавления в текст всё более противоречивых историй и усложнения интерпретации работает на эту задачу. В чём-то рекурсивной является позиция Дональда Стёрджина, который считает высшим знанием такое, которое верно из бóльшего количества перспектив, — так как Чжуан-цзы показывает это, добавляя в текст всё новые перспективы. Рекурсивной является позиция Деборы и Дэвида Соулс о том, что Чжуан-цзы — нигилист: ведь на это хочется возразить, что сам факт написания связного текста этому противоречит. Эти позиции не лучше и не хуже других, но они подсвечивают больше различных аспектов текста, провоцируют на яркие ответы и углубляют его обсуждение.

Конечно, наиболее интересной с этой точки зрения, самой противоречивой и самой же авторитетной является релятивистская и скептическая интерпретация Чэда Хэнсена. Так как сильная релятивистская и скептическая позиции противоречивы сами по себе, остальные исследователи только и делают, что подмечают неточности в логических построениях Хэнсена. Крис Фрейзер и Дэвид Вонг оба начинают свои рассуждения с того, что обвиняют Хэнсена в том, что он не придерживается постулированного им

же релятивизма и, эксплицитно или нет, всё же предполагает в «Чжуан-цзы» какую-то нормативную установку, пусть даже равенства всех позиций. Ярче всего подобную критику выражает Стив Кутино: «Хэнсен пишет так, как будто открыл настоящий смысл “Чжуан-цзы”, но так как его интерпретация — это форма плюрализма, скептическая по отношению к утверждениям о нахождении реальности за пределами интерпретативного *дао*, задаёшься вопросом: почему же он не применяет эту же скептическую плюралистическую установку к интерпретации текста?» [Coutinho 2014: 169].

Чэд Хэнсен несколько менял свою позицию за прошедшие десятилетия, по-разному характеризовал философию Чжуан-цзы и по-разному отвечал на критику. Не вдаваясь в подробности этого обширного дискурса, можно отметить, например, насколько интересно читать его эссе «Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the Zhuangzi», где он на протяжении девятиста сносков спорит с практически всеми упомянутыми нами авторами, кто был на тот момент уже опубликован [Hansen 2003a]. Но, как мне кажется, в том самом первом эссе 1983 г., с которого этот спор начался, Хэнсен всё-таки смог учесть рекурсивность своей позиции и в процессе её артикулирования как никто другой понял, прочувствовал и описал это явление *мета*-релятивизма в «Чжуан-цзы», относительность его относительности. Я позволю себе перевести здесь всё окончание его эссе, так как этот фрагмент кажется мне самым глубоким и красивым, что я читал об интерпретации данного трактата:

«В своей работе я предложил метод понимания *дао*. Интерпретация сама по себе является *дао* — способом что-либо делать, в данном случае, читать текст с определённой перспективы. Эта перспектива принимает (是, *ши*) стандарты объективности западной науки. Она не предполагает абсолютных утверждений о реконструкции недоступного внутреннего ментального состояния того давно умершего человека, что написал главу “Как всё уравнивается”. Она являет собой попытку максимально последовательно объяснить, как перспектива Чжуан-цзы выглядит из нашей перспективы.



С точки зрения самого Чжуан-цзы, в разговоре об этой главе я принял (是, *ши*) одну сторону разделения — релятивизм — и отверг (非, *фей*) другую — абсолютизм. Для моего понимания Чжуан-цзы важно отметить, что это не нуждается в защите. Разумеется, данная интерпретация предполагает стандарты выбора между различными интерпретационными теориями. Если, как утверждает Чжуан-цзы, такие предположения неизбежны, то нельзя критиковать человека за то, что они у него есть. Любое конкретное предположение может, конечно, быть подвержено критике, но критика эта сама будет исходить из какой-то другой перспективы.

Простое принятие той или иной перспективы не нуждается в защите — точно так же, как изначально не нуждается в защите и текст Чжуан-цзы. Для меня так же естественно предпочитать и предлагать интерпретации того, что написал Чжуан-цзы, мотивированные западной теоретической рациональностью, как для него было естественно писать с перспективы классических китайских прагматичных взглядов на язык. С точки зрения вселенной, оба эти занятия так же естественны, как пение птиц или землетрясение» [Hansen 1983: 51].

Мне кажется, в этом рассуждении и в некоторых других местах своих текстов Хэнсен очень хорошо подчёркивает то, как его релятивизм тем не менее не запирает нас в бездействии — наличие бесконечного числа перспектив не означает, что мы должны признать свою неверной; абсолютно нормально делать то, что для тебя естественно, и не оправдываться за это. Естественным будет трактовать текст релятивистки, естественным будет и трактовать его не-релятивистки — это и есть *мета*-релятивизм Хэнсена.

Такая открытость призывает и побуждает любого человека предлагать свою интерпретацию. Можно вспомнить работу Дэвида Вонга, который подчёркивал как ключевое именно чувство *радости* у Чжуан-цзы, открытость ещё не известному знанию, постоянное желание узнавать что-то новое [Wong 2005: 101]. Почему, например, именно вторая глава — самая важная в тексте?

В ответе на этот вопрос можно привести лингвистический аргумент о её датировке, можно сравнить «Чжуан-цзы» с другими даосскими трактатами и подчеркнуть её новизну, можно проанализировать её текстологическую роль и показать, как её темы являются ключевыми для всего произведения. Но точно так же можно просто сказать, что эта глава трогает сильнее любых других, что она заставляет по-новому увидеть всё вокруг, что больше всего провоцирует на рассуждение. Вспоминая снова слова Ангуса Грэма, в этой главе заключён самый сильный *экзистенциальный потенциал*, чувство живой, зарождающейся, ещё противоречивой мысли [Graham 1969: 137].

Это ощущение можно распространить и на весь текст, сочетая живое движение мысли, его плюралистические идеи и огромный экзистенциальный потенциал, чувство того, что Чжуан-цзы всегда пытается сказать что-то простое и настоящее, имеющее отношение непосредственно к каждому из нас. Как писала М. В. Тугарёва, «...жизнь — это такое создание, которое не может быть поймано живьём; а если же оно поймано, то тут же скоростно умирает. “Чжуан-цзы” же имеет дело с живой жизнью, а не препарировать трупы...» [Тугарёва 2005: 70]. Даже если этот текст написан не одним человеком, а традицией, даже если он не строго последователен, — в живой жизни каждый из нас не строго последователен. Иногда нам кажется, что всё можно уравнивать и что мы видим за всем какую-то имманентную общность, иногда нам нужен простой мудрый житейский совет, иногда мы спорим ради спора, иногда мы беззаботно смеёмся, а иногда рыдаем на чьих-то похоронах. Когда нам хорошо — мы позволяем себе быть релятивистами, а когда нам страшно — мы прячемся за простыми истинами.

Как бы то ни задумывал сам Чжуан-цзы, в нём точно чувствуется огромная любовь ко всему в мире, желание подсветить незаметную красоту вещей, увидеть что-то хорошее во всём, подчеркнуть все краски нашей жизни — именно потому у него настолько особенный, живой и неповторимый язык. Чжуан-цзы любит жизнь не вопреки всем её противоречиям, он любит жизнь в её неотделимости от этих противоречий, и так же можно любить этот текст.

Дэвид Вонг иронично писал про дискурс вокруг произведения: «Учитывая то, как Чжуан-цзы сетовал на человеческую одержимость всегда быть правым, он бы очень позабавился академической одержимости правильно трактовать его текст» [Wong 2005: 91]. Исследования, посвящённые правильной интерпретации «Чжуан-цзы» являются, несомненно, полезными, и это замечательно, что их выходит всё больше. Представленный спектр мнений подсказывает, что вряд ли мы когда-либо сможем установить, был ли Чжуан-цзы действительно релятивистом, но это и не обязательно, чтобы данный вопрос приносил пользу, чтобы он помогал глубже понимать текст, и чтобы у людей был повод продуктивно спорить.

Отдельно радует то, что до сих в литературе выдвигаются абсолютно новые видения: несмотря на то, что тексту больше двух тысяч лет, а активная научная дискуссия идёт по меньшей мере полвека, тема эта совершенно себя не изжила. Каждая новая интерпретация добавляет в текст что-то своё, продолжают продуктивные сравнения «Чжуан-цзы» с западными философами из самых разных эпох, и к тексту применяется всё больше различных интерпретационных методов. Много раз мы подчёркивали проблему перевода «Чжуан-цзы», но и эта проблема имеет обратную позитивную сторону — свежие переводы продолжают активно выходить и подсвечивать новые, доселе незамеченные, аспекты текста. Не представляется никакой причины, по которой дискурс вокруг «Чжуан-цзы» прекратился бы или начал сходиться на нет. Можно надеяться, что это философ бы одобрил.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Возвращаясь к цитате Роберта Аллинсона, которую мы привели во введении [Allinson 2015: 238], я не могу с ней согласиться. Я не согласен не с его интерпретацией текста, крайне оригинальной и необычной, а с его мнением, что без неё произведение становится бессмысленным и философски неинтересным. Я не могу представить себе ни одной трактовки этого текста, в которой он не был бы важным, причём именно *философски* важным. «Чжуан-цзы» интересен в каждой из представленных интерпретаций, он интересен при столкновении их друг с другом, и он интересен при непринятии ни одной из них. Повторим кратко основные ответы на поставленные нами задачи.

«Чжуан-цзы» — крайне сложное для изучения произведение. Дошедший до нас текст принадлежит не одному автору, но традиции, он перенимает на себя всю сложность китайской философской формы и добавляет к тому оригинальные стилистические особенности, противоречивую структуру, а также афористическую и анекдотическую манеру письма. Его исследование дополнительно усложняется свойствами древнекитайского языка, любой перевод с которого на западные неизбежно сам по себе превращается в интерпретацию и дописывание.

Относительность является основополагающей темой в произведении. Она представлена как в ключевых образах и сюжетах «Чжуан-цзы», так и в самой структуре текста — противоречивой и разнородной. Парадокс и ирония являются важнейшими стилистическими приёмами Чжуан-цзы, и именно более релятивистские фрагменты текста стали самыми цитируемыми и изучаемыми. Смысловым центром книги является вторая глава, практически целиком посвящённая условности любых разграничений и дифференциаций; данная тема также обширно раскрыта в 17-й главе внешнего раздела. Анализ произведения затрудняется тем, что релятивистские фрагменты чередуются в нём с более традиционными и нормативными указаниями и притчами.

Позиции исследователей по интерпретации относительности в «Чжуан-цзы» разнятся настолько, насколько это вообще возможно. В нашем исследовании мы — несколько условно — выделили пять широких категорий трактовок, в каждой из которых представлены авторитетные учёные. Некоторые авторы считают сильный релятивизм и (или) скептицизм основой текста и трактуют его соответствующе. Другие исследователи, напротив, находят у Чжуан-цзы конкретные позитивные установки и считают текст направленным на них. Не вынося настолько сильных утверждений о мировоззрении философа, некоторые учёные считают, что Чжуан-цзы пропагандировал скептицизм как метод, то есть призывал более критично смотреть на окружающий нас мир или на язык. Многие исследователи остались неудовлетворены крайностями вышеописанных позиций и предлагали сложные промежуточные варианты, ставящие в центр внимания совместимость или несовместимость различных перспектив. Наконец, всегда находятся авторы, позиции которых ускользают от любой категоризации и представляют более радикальные или необычные взгляды на текст.

В качестве же основного результата нашего исследования можно подчеркнуть ключевую роль относительности и релятивизма не только в самом произведении, но и в дискурсе вокруг него. Так как тема эта определяет фундаментальную позицию текста, она непосредственно влияет на все остальные аспекты его интерпретации. Диалог активно продолжается — у ключевых работ в данной области сотни цитирований, а новые статьи выходят каждый год. Развитие этого дискурса не только углубляет наше понимание самого «Чжуан-цзы», но и ведёт к проникновению его идей в анализ других произведений, школ и парадигм мышления. Парадоксальным образом именно сложность понимания центральной мысли в тексте ведёт к её продолжающемуся и раскрывающемуся пониманию.

Лу Сисин, даос XVI в., писал, комментируя трактат: «От главы к главе смысл претерпевает изменения, словно формы облаков, гонимых ветром. Он принимает самые разные обличья, заставляя людей постоянно быть начеку,

чтобы соответствовать им. Поэтому я говорю: читать Чжуан-цзы — все равно, что наблюдать представление фокусника. Но если знать, что все видимое — иллюзия, тогда поймешь, что все мириады образов рождаются из одного источника. Тогда не позволишь себе увлечься представлением» [Малявин 2017б: 109]. Мне кажется, пользу от прочтения «Чжуан-цзы» можно получить, даже если представлением всё-таки увлечься.

У данного исследования можно выделить несколько ключевых направлений для продолжения. Во-первых, как было указано вначале, важным ограничением представленной работы является отсутствие в ней статей на китайском языке. В последние несколько десятилетий собственно китайская синология продвинулась так далеко, что нет оснований сомневаться, что многие лучшие и самые оригинальные статьи выходят непосредственно в Китае. Их сопоставление с богатыми наработками западной науки без сомнения будет продуктивно, поспособствует развитию межкультурного диалога и обогатит исследователей с обеих сторон.

Во-вторых, необходимо продолжать и развивать изучение трактата на отечественной почве. Было бы интересно увидеть перспективы российских учёных на представленную в данном исследовании проблему, присоединиться к мировому диалогу, используя наши наработки в эпистемологии и этике. Наша страна обладает одной из сильнейших синологических традиций в мире, и сейчас её развитие представляется особенно актуальным. Можно отметить, например, как часто в нашей работе мы упоминали диссертацию М. В. Тугарёвой, как продуктивно сопоставление и диссеминация её идей с идеями зарубежных исследователей. Хочется надеяться, что для такой перспективы настоящая работа может предложить начальную основу и подспорье. Говоря шире, русская культура исторически так тесно связана с Востоком, что невероятно интересно исследовать пересечение мотивов у Чжуан-цзы и у представителей русского искусства. В качестве замечательных примеров можно подчеркнуть работы, выполненные китайскими студентами на русском языке и изучающие темы даосизма и, в частности, «Чжуан-цзы» в

творчестве таких русских писателей и поэтов, как Даниил Хармс [Шэнь 2019], Иван Бунин [Цзоу 2024] и Константин Бальмонт [Бай 2025]. Потенциал подобного рода исследований только начинает раскрываться, и в диалоге России и Китая виднеется ещё множество прекрасных достижений.

В-третьих, и, возможно, важнее всего, нужно продолжать предлагать новые интерпретации текста. Все те особенности произведения, что мы подчёркивали выше — изолирующий древнекитайский язык, суггестивный формат китайской философии, особенности стиля Чжуан-цзы — гарантируют практически бесконечный смысловой потенциал трактата. Последние годы задают тренд на междисциплинарные, кросс-культурные исследования, и, учитывая нынешний богатый дискурс, существует возможность и необходимость обогатить его новыми взглядами. Исследователям следует не бояться предлагать свои оригинальные перспективы, какими бы, возможно, неожиданными или провокационными они ни казались на первый взгляд. В конце концов, ведь и сам Чжуан-цзы «в речах необыкновенных и неистовых, в сумасбродных выражениях, в словах дерзновенных и непостижимо-глубоких ... давал себе волю, ничем не стесняя себя, и не держался определенного взгляда на вещи» [Малявин 2017б: 434].

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Бай Я. Эстетика даосизма в творчестве К. Д. Бальмонта / Я. Бай // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2025. – Т. 18. – № 1. – С. 194-199.
2. Гайсина А. В. Социально-политические аспекты конфуцианства, даосизма и буддизма в Китае / А. В. Гайсина // Известия Уральского государственного университета. Сер. 1: Проблемы образования, науки и культуры. – 2010. – Т. 4. – № 81. – С. 155-162.
3. Горохова Г. Э. Универсализм раннего даосизма / Г. Э. Горохова // Дао и даосизм в Китае / ред. Л. С. Васильев, Е. Б. Поршнева. – М. : Наука, 1982. – С. 3-11.
4. Дао и даосизм в Китае / ред. Л. С. Васильев, Е. Б. Поршнева. – М. : Наука, 1982. – 289 с.
5. История китайской философии / ред. М. Л. Титаренко. – М. : Прогресс, 1989. – 552 с.
6. Кейдун И. Б., Кладь Е. Б. Некоторые особенности философии раннесредневекового китайского мыслителя Го Сяна (по материалам текста «Чжуан-цзы чжу») / И. Б. Кейдун, Е. Б. Кладь // Вестник Амурского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2016. – № 74. – С. 17-23.
7. Кобзев А. И. Чжуан-цзы / А. И. Кобзев // Духовная культура Китая / ред. М. Л. Титаренко. – М. : Восточная литература РАН, 2006. – Т. Философия. – С. 584-589.
8. Кулишкина О. Н. Афоризм на русской культурной почве XIX – начала XX вв. / О. Н. Кулишкина // Новый филологический вестник. – 2011. – Т. 16. – № 1. – С. 105-113.



9. Малявин В. В. Философия Чжуан-цзы: забытые пробуждения, немое слово / В. В. Малявин // Дао и даосизм в Китае / ред. Л. С. Васильев, Е. Б. Поршнева. – М. : Наука, 1982. – С. 39-59.

10. Малявин В. В. Даосские каноны. Философская проза. Книга 2. Часть 1. «Чжуан-цзы». Внутренний раздел / В. В. Малявин. – СПб. : Роща, 2017. – 388 с.

11. Малявин В. В. Даосские каноны. Философская проза. Книга 2. Часть 2. «Чжуан-цзы». Внешний раздел, смешанный раздел / В. В. Малявин. – СПб. : Роща, 2017. – 452 с.

12. Малявин В. В. Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни / В. В. Малявин. – М. : Феория, 2019. – 704 с.

13. Манерко Л. А., Мэнмэн В. Пространственный контраст в китайской мифологической картине мира (на примере взаимного превращения птицы и рыбы) / Л. А. Манерко, В. Мэнмэн // Филология и культура. – 2021. – Т. 63. – № 1. – С. 61-68.

14. Мышинский А. Л. Изучение раннего даосизма в СССР: историографический очерк / А. Л. Мышинский // Китай: история и современность — материалы IX международной научно-практической конференции. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2016. – С. 105-159.

15. Мышинский А. Л. Изучение даосизма: развитие отечественного китаеведения до 1917 года / А. Л. Мышинский // Уральское востоковедение. – 2018. – № 7. – С. 41-58.

16. Ницше Ф. К генеалогии морали / Ф. Ницше // Полное собрание сочинений: в 13 томах. – М. : Культурная революция, 2012. – Т. 5. – С. 229-381.

17. От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре / ред. Л. Н. Борох, А. И. Кобзев. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 422 с.

18. Платон. Теэтет / Платон; пер. В. К. Сережников. – Л.-М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1936. – 195 с.
19. Родичева И. С. Учение о «сокровенном Едином» древнекитайской школы «Сюань-Сюэ» / И. С. Родичева // Гилея: Научный вестник. – 2012. – № 63. – С. 346-350.
20. Сюй Ц. Современное состояние исследований «Чжуан-цзы» в Китае / Ц. Сюй // Современные востоковедческие исследования. – 2024. – Т. 6. – № 3. – С. 6-21.
21. Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 309 с.
22. Тугарёва М. В. Ирония как смысловая стратегия даосского канона «Чжуан-цзы» : кандидатская диссертация / М. В. Тугарёва. – М. : Российский Государственный Гуманитарный Университет, 2005. – 256 с.
23. Цзоу И. Художественное воплощение китайской философии в рассказе И. А. Бунина «Сны Чанга» / И. Цзоу // Материалы международной научно-практической (заочной) конференции молодых ученых «Азиатско-тихоокеанский регион: история и современность — XVII». – Улан-Удэ : Издательство Бурятского госуниверситета имени Доржи Банзарова, 2024. – С. 70-72.
24. Черданцева И. В., Сапега Е. С. Ирония как образ жизни философа в трактате «Чжуан-цзы» / И. В. Черданцева, Е. С. Сапега // Философские дескрипты. – 2021. – № 23.
25. Черданцева И. В. Ироническая специфика даосских трактатов Дао Дэ Цзин и Чжуан-цзы: Общее и особенное / И. В. Черданцева, А. А. Тузова, П. М. Серединский // Философские дескрипты. – 2022. – № 26.
26. Шуцкий Ю. К. Дао и Дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы / Ю. К. Шуцкий // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре / ред. Л. Н. Борох, А. И. Кобзев. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – С. 329-339.

27. Шэнь Я. Даниил Хармс и Чжуан-цзы об эстетическом восприятии мира / Я. Шэнь // *Litera*. – 2019. – Т. 2. – № 2. – С. 110-117.
28. Allinson R. E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters* / R. E. Allinson. – Albany : SUNY Press, 1989. – 210 p.
29. Allinson R. E. Of Fish, Butterflies and Birds: Relativism and Nonrelative Valuation in the Zhuangzi / R. E. Allinson // *Asian Philosophy*. – 2015. – Vol. 25. – Iss. 3. – P. 238-252.
30. Berthel K. Language in Zhuangzi: A Theme That Reveals the Nature of Its Relativism and Skepticism / K. Berthel // *Journal of Chinese Philosophy*. – 2015. – Vol. 42. – Iss. 5. – P. 562-576.
31. Cantor L. Zhuangzi on 'Happy Fish' and the Limits of Human Knowledge / L. Cantor // *British Journal for the History of Philosophy*. – 2020. – Vol. 28. – Iss. 2. – P. 216-230.
32. Carr K. L., Ivanhoe P. J. *The Sense of Antirationalism: The Religious Thought of Zhuangzi and Kierkegaard* / K. L. Carr, P. J. Ivanhoe. – Scotts Valley : CreateSpace Independent Publishing Platform, 2010. – 216 p.
33. Chinn E. Y. Zhuangzi and Relativistic Scepticism / E. Y. Chinn // *Asian Philosophy*. – 1997. – Vol. 7. – Iss. 3. – P. 207-220.
34. Chiu W. W. Goblet Words and Indeterminacy: A Writing Style That Is Free of Commitment / W. W. Chiu // *Frontiers of Philosophy in China*. – 2015. – Vol. 10. – Iss. 2. – P. 255-272.
35. Connolly T. Perspectivism as a Way of Knowing in the Zhuangzi / T. Connolly // *Dao*. – 2011. – Vol. 10. – Iss. 4. – P. 487-505.
36. Coutinho S. Conceptual Analyses of the Zhuangzi / S. Coutinho // *Dao Companion to Daoist Philosophy* / ed. by X. Liu. – Dordrecht : Springer, 2014. – P. 159-192.
37. D'Ambrosio P. J. Reading the Zhuangzi Playfully: Stepping Back from 'Ancient Chinese Wisdom' / P. J. D'Ambrosio // *Asian Philosophy*. – 2020. – Vol. 30. – Iss. 3. – P. 214-229.

38. Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi / ed. by P. Kjellberg, P. J. Ivanhoe. – Albany : SUNY Press, 1996. – 260 p.
39. Experimental Essays on Chuang-tzu / ed. by V. H. Mair. – Honolulu : University of Hawaii Press, 1983. – 171 p.
40. Felizardo K. R. Using Forward Snowballing to Update Systematic Reviews in Software Engineering / K. R. Felizardo, E. Mendes, M. Kalinowski et al. // Proceedings of the 10th ACM/IEEE International Symposium on Empirical Software Engineering and Measurement. – 2016. – P. 1-6.
41. Fraser C. Skepticism and Value in the Zhuāngzi / C. Fraser // International Philosophical Quarterly. – 2009. – Vol. 49. – Iss. 4. – P. 439-457.
42. Fraser C. Paradoxes in the School of Names / C. Fraser // Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic / ed. by Y. Fung. – Cham : Springer, 2020. – P. 285-308.
43. Fung Y. A Short History of Chinese Philosophy / Y. Fung. – N. Y. : The MacMillan Company, 1958. – 394 p.
44. Graham A. C. Chuang-tzu's Essay on Seeing Things as Equal / A. C. Graham // History of Religions. – 1969. – Vol. 9. – Iss. 3. – P. 137-159.
45. Graham A. C. Chuang-Tzu: The Inner Chapters / A. C. Graham. – Indianapolis : Hackett Publishing Company, 2001. – 304 p.
46. Graham A. C. How Much of Chuang Tzu Did Chuang Tzu Write? / A. C. Graham // A Companion to Angus C. Graham's Chuang Tzu. The Inner Chapters / ed. by H. D. Roth. – Honolulu : University of Hawaii Press, 2003. – P. 58-103.
47. Haack S. Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction / S. Haack // Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays / ed. by S. Haack. – Chicago : The University of Chicago Press, 1998. – P. 149-166.
48. Hansen C. A Tao of Tao in Chuang-tzu / C. Hansen // Experimental Essays on Chuang-Tzu / ed. by V. H. Mair. – Honolulu : University of Hawaii Press, 1983. – P. 24-55.

49. Hansen C. A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation / C. Hansen. – N. Y. : Oxford University Press, 1992. – 464 p.
50. Hansen C. Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the Zhuangzi / C. Hansen // Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi / ed. by S. Cook. – Albany : SUNY Press, 2003. – P. 128-162.
51. Hansen C. The Relatively Happy Fish / C. Hansen // Asian Philosophy. – 2003. – Vol. 13. – Iss. 2-3. – P. 145-164.
52. Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi / ed. by S. Cook. – Albany : SUNY Press, 2003. – 327 p.
53. Huang Y. Patient Moral Relativism in the Zhuangzi / Y. Huang // Philosophia. – 2018. – Vol. 46. – Iss. 4. – P. 877-894.
54. Itao A. D. S. The Zhuangzi and Hermeneutics / A. D. S. Itao // Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy. – 2020. – Vol. XII. – Iss. 2. – P. 565-580.
55. Ivanhoe P. J. Zhuangzi on Skepticism, Skill, and the Ineffable Dao / P. J. Ivanhoe // Journal of the American Academy of Religion. – 1993. – Vol. 61. – Iss. 4. – P. 639-654.
56. Kreider S. E. Epistemology and Ethics in Zhuangzi / S. E. Kreider // Philosophies. – 2021. – Vol. 6. – Iss. 58. – P. 1-8.
57. Lusthaus D. Aporetic Ethics in the Zhuangzi / D. Lusthaus // Hiding the World in the World: Uneven Discourse on the Zhuangzi / ed. by S. Cook. – Albany : SUNY Press, 2003. – P. 163-206.
58. Machek D. “Emotions that Do Not Move”: Zhuangzi and Stoics on Self-Emerging Feelings / D. Machek // Dao. – 2015. – Vol. 14. – P. 521-544.
59. Mair V. The Zhuangzi and Its Impact / V. Mair // Daoism Handbook / ed. by L. Kohn. – Leiden, Boston, Koln : Brill, 2000. – P. 30-52.
60. Raphals L. Skeptical Strategies in the «Zhuangzi» and «Theaetetus» / L. Raphals // Philosophy East and West. – 1994. – Vol. 44. – Iss. 3. – P. 501-526.
61. Schwitzgebel E. Zhuangzi's Attitude Toward Language and His Skepticism / E. Schwitzgebel // Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the

Zhuangzi / ed. by P. Kjellberg, P. J. Ivanhoe. – Albany : SUNY Press, 1996. – P. 68-96.

62. Singh D. Zhuangzi's Epistemic Perspectivism: Humility and Open-mindedness as Corrective Virtues / D. Singh // *Asian Journal of Philosophy*. – 2023. – Vol. 2. – Iss. 26. – P. 1-18.

63. Soles D. E., Soles D. H. Zhuangzi's Ethical Nihilism / D. E. Soles, D. H. Soles // *Asian Philosophy*. – 2024. – Vol. 34. – Iss. 1. – P. 87-97.

64. Soles D. H., Soles D. E. Fish Traps and Rabbit Snares: Zhuangzi on Judgement, Truth and Knowledge / D. H. Soles, D. E. Soles // *Asian Philosophy*. – 1998. – Vol. 8. – Iss. 3. – P. 149-164.

65. Sturgeon D. Zhuangzi, Perspectives, and Greater Knowledge / D. Sturgeon // *Philosophy East and West*. – 2015. – Vol. 65. – Iss. 3. – P. 892-917.

66. Teubert W. The Zhuangzi, Hermeneutics and (Philological) Corpus Linguistics / W. Teubert // *International Journal of Corpus Linguistics*. – 2015. – Vol. 20. – Iss. 4. – P. 421-444.

67. Waley A. The Way and Its Power, A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought / A. Waley. – L. : George Allen & Unwin Ltd., 1934. – 262 p.

68. Waley A. Three Ways of Thought in Ancient China / A. Waley. – L. : Stanford University Press, 1939. – 240 p.

69. Wong D. B. Zhuangzi and the Obsession with Being Right / D. B. Wong // *History of Philosophy Quarterly*. – 2005. – Vol. 22. – Iss. 2. – P. 91-107.

70. Zhao Z. A Study of Balfour's English Translation of the Zhuangzi in Light of Comparative Religion / Z. Zhao // *Humanities and Social Sciences Communications*. – 2024. – Vol. 11. – Iss. 1. – P. 1-8.

71. Zhuangzi / tr. by X. Qin, Y. Sun. – Changsha : Hunan Publishing House, 1999. – 630 p.