

Рыков С.Ю.

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
E-mail: stasrykov@mail.ru.

Лики китайской рациональности

Аннотация: В данной статье анализируются крупнейшие теории китайской рациональности и особенностей китайской мысли в современной зарубежной и российской синологии. Разбираются дискуссии об аргументативности китайской мысли, осмысление сущности и роли «нумерологии» в китайской мысли, а также концепции влияния китайского языка на китайскую мысль. Подробно рассматриваются теории китайской мысли как «мудрости» таких авторов, как М. Гране и Ф. Жюльен, приводятся идеи Дж. Нидэма, А. Грэма, Ч. Хансена, описывается концепция китайской рациональности и китайского языка К. Харбсмайера, дается представление о методе «структурного анализа китайской классики» В.С. Спирина и А.М. Карапетянца, упоминается концепция «конструктивизма» китайской логики А.А. Крушинского, детально описывается теория «нумерологичности» китайской рациональности А.И. Кобзева. Анализ позволяет сделать выводы, что 1) китайская мысль фундаментально многообразна; 2) китайская мысль аргументативна и полемична; 3) в классическом китайском письменном языке есть потенциал для многих форм рациональности.

Ключевые слова: китайская философия, рациональность, логика, нумерология, язык, коррелятивизм, аргументация.

Первой целостной теорией «китайской мысли», имевшей огромное влияние как на мировую синологию XX–XXI вв., так и на специалистов, стала концепция Марселя Гране, наиболее полно выраженная в работе «Китайская мысль» (1934 г.)¹. Остальной спектр мнений относительно древнекитайской² рациональности в среде сиологов XX–XXI в. удобно представлять в качестве развития или критики главных пунктов этой концепции.

Теория китайской мысли Марселя Гране

Суть концепции М. Гране состоит в том, что в древнем Китае была не столько философия в строгом смысле³ или наука в современном понимании этого слова (С. 18), но скорее то, что можно назвать «мудростью» (С. 5). На это влияли особенности древнекитайского языка⁴ (грамматическая аморфность), а также эволюция древнекитайской социальной системы⁵.

Развернутого определения «мудрости» М. Гране не дает, однако на основании противопоставлений «ученым трактатам» (С. 6), «схоластике» (С. 22), «доктрине», связности с учителями и традицией (С. 287–288), а также исходя из анализа связи «мудрости» и особенностей древнекитайского языка и эволюции социальной структуры, можно сделать вывод, что эта китайская «мудрость»:

1) отличается «действенностью» (С. 8), т.е. свойством быть убедительной не через логическую связность, системность и детализированную аргументативность своих частей, а через иные риторико-стилистические и психологические механизмы: образность, символичность, ассоциативность эмоциональность, энергичность, власт-

¹ *Granet M. La pensée chinoise. Paris: La Renaissance du livre, 1934.*

² Я использую более узкий термин «древнекитайский», поскольку большинство рассматриваемых в данной статье авторов фактически говорят о философии Древнего Китая (приблизительно VI в. до н.э. – III в. н.э.). Но во многих случаях не будет ошибкой делать те или иные утверждения о «Китае» всего традиционного периода в целом (до сер. XIX в. н.э. – нач. XX в. н.э.), без спецификации времени.

³ *Гране М. Китайская мысль / Пер. В.Б. Иорданского, общ. ред. И.И. Семененко. М.: Республика, 2004. С. 5.* В нестрогом смысле М. Гране вполне спокойно применяет это слово к творениям классических древнекитайских мудрецов.

⁴ *Гране М. Китайская мысль. С. 24.*

⁵ *Гране М. Китайская мысль. С. 20–21.* В этом обычно видят влияние на М. Гране идей социальной философии Э. Дюркгейма.

ность, авторитет, ритмику, ребусность (С. 35), традиционность и др. – то, что у М. Гране собирательно называется «символическими ассоциациями». Поэтому она часто выражающаяся в литературно-поэтическом виде;

2) имеет практическую ориентацию, т.е. направленность на этико-политические задачи: установление всеобщего и действенного порядка и изменение человеческого поведения (С. 14; 23), что влечет за собой смешение или неразделение ею человеческого, природного и сверхприродного, а вместо системности – тотальный классификационизм;

3) ее квинтэссенция – совмещающий символические ассоциации и универсальный классификационизм «игра с числами» (которая в дальнейшей истории проблемы получит название «коррелятивного мышления» или «нумерологии»).

Такие качества древнекитайского языка, как фонетическая бедность, тенденция к моносиллабичности (слог=слово) и факультативность грамматических частиц, влекущие за собой факультативность частей речи в древнекитайском предложении, делали, по мысли Гране, древнекитайский язык мало удобным для выражения отвлеченных идей (абстракций) или даже простых понятий (обобщений) (С. 26–28), зато удобным для выражения ассоциативной связи отдельных конкретных образов (среди которых мог выделяться самый яркий), отлично передающих волю или эмоцию, которые должны были побуждать к действию или поведению (С. 27; 30; 32).

В древнекитайском языке М. Гране не видел точного и ясного синтаксиса, поэтому единственный способ сочинять на этом языке – использовать ритмы (С. 55; 57). Это связано с отсутствием у китайцев интереса к логическому или грамматическому анализу (С. 55) и привычкой передавать мысль не аналитически, излагая деталь за деталью, а музыкально и поэтически (С. 59).

Китайский иероглиф членится на графические элементы, которые вносят вклад в понимание его смысла, поэтому есть соблазн видеть в иероглифе графическое выражение аналитически расчлененного понятия, а в иероглифической письменности – прообраз «анализа мыслей» Лейбница. Но это не так в виду *фонетико-идеографической* природы иероглифов и описанной выше природы древнекитайского языка в целом (С. 33–34). Иероглиф – вообще не рисунок (sic! – С.Р.) (не важно, расчленяющийся на значимые части или нет), потому что он тесно связан со своей фонетической составляющей (С. 38). В со-

четании рисунка и звучания он обретает изобразительность, которая позволяет ему передать не просто понятие, но богатый образами и ассоциациями живой и энергичный (вплоть до магического понимания, С. 39–40) *опыт*, способный властно мотивировать наше поведение (С. 35).

Стиль китайской литературы – это стиль поэтических цитат и исторических анекдотов (С. 43), по самой своей природе малосовместимый с новизной, свежестью и оригинальностью (С. 44).

Выделяя общие и одинаковые (С. 18) для всей древнекитайской мысли «направляющие идеи», М. Гране прослеживает их заимствование или зависимость от эволюции китайской социальной системы (в т. ч. обрядово-религиозной, С. 61). Из-за своих социальных корней и социального кризиса начала периода философских школ китайская мысль и проблематика с самого начала оказалась по преимуществу этико-политически направленной (С. 284), поэтому в ней доминировали взаимосвязанные представления о «порядке», «всеобщности» и «действенности», которые не дали развиваться в Китае стремлениям устанавливать различия между царствами природы (типа мира идей и мира вещей), природой и социумом, материальным и нравственным, мыслью/душой/идеальным и телом/материей (С. 235), макрокосмом и микрокосмом. В качестве обратной стороны медали китайская мысль сочетает с европейской точки зрения мало сочетаемое: физиологию и гигиену – с историей и искусством составления календаря, анатомию и психологию (или логику) – с космографией, географией или политикой, а последнюю – с геомантией (С. 265). Китайская мысль переносит социально-нравственное на остальные области бытия, в том числе и саму себя: гносеология или эпистемология сама по себе никого не интересуется (С. 283), китайская «логика» – это логика, обходящаяся без дедуктивных и индуктивных рассуждений, силлогизмов и т. п. – это логика порядка, иерархии и действенности (С. 233), искусства и науки обязаны трудиться над оснащением княжеской добродетели, обустроивающей вселенную, протокольный указ значим как для мысли, так и для жизни, царство этикета всеохватно, в осмыслении мира используются не законы, а образцы (С. 235), не причины, а соответствия (С. 265), не противоречия, а контрасты и соотношения (С. 248), не выделение общего, а кажущееся беспорядочным полное перечисление отдельного и странного (С. 229–230, 234) – ибо китайцам не нужны все эти сложности, чтобы почувствовать вселенную умопостигаемой (С. 230–231).

Важным следствием и анализа особенностей древнекитайского языка, и анализа социальных корней древнекитайской мысли явились выводы М. Гране относительно сущности фундаментальных категорий китайской мысли (конкретно он говорит о пространстве и времени, *инь* 陰 и *ян* 陽, числах и у *син* 五行 «пяти стихиях», *дао* 道). Неверно представлять их онтологически как субстанции или силы, ибо они – классификаторы, вырастающие из правил социальной организации (С. 265). Но неверно понимать их и как общие категории, роды и виды (под которые тоже можно подводить разнообразные явления), поскольку они – *символические* рубрикаторы (С. 101–104) (ввиду не-теоретичности и, напротив, символичности китайского языка). Символичность здесь следует понимать как указание на ассоциативность и отсутствие онтологического единства рубрикатора и подводимого под него явления (прежде всего в современном автору европейском научном смысле).

Особенно сильно М. Гране подчеркивает символическую рубрикативность чисел. Количественное, порядковое и распределительное использование чисел меньше всего волновали китайцев. Числа они применяли для описания и классификации вещей. Для этого числа оказывались много более удобными, чем любые другие символы, поскольку позволяли производить с собой разного рода квазиматематические операции (С. 104) или «числовые игры» (С. 142; 283).

В дальнейшей китаеведческой литературе вышеописанная форма рациональности получила название «нумерологии»⁶, или «коррелятивного мышления».

М. Гране осторожно высказывается о «дологическом», «архаическом», «мифическом» или «мистическом» характере китайской мысли. Отмечая, что подобные сравнения напрашиваются, он призывает аккуратнее относиться к перенесению терминов западного философского языка на китайский материал, а также помнить, что выделенные им свойства китайской мысли не вполне верно считать уникальными для Китая и единственными в своем роде, и что они, порожденные социальной организацией, которая сумела просуществовать дольше, чем любая другая, каким-то образом, видимо, отвечают при роде вещей (С. 22; 61).

⁶ Источником этого названия послужило т. наз. «учение о символах и числах» (*сян-шу-чжи сюэ* 象數之學), развиваемое в средневековой конфуцианской философии.

Гране осведомлен о контрпримерах для своей концепции (наиболее яркий из них – с китайскими софистами, С. 295–296), но толкует их в парадигме «общее правило – исключение» именно как исключения, подтверждающие правило, например, как «ереси», не принятые китайской ментальностью и не оставившие в ней существенного следа (С. 288).

Позднейшие китаеведы развивали или критиковали теорию китайской мысли М. Гране по многим направлениям, среди которых можно выделить:

- 1) дискуссии о наличии логики в древнекитайской мысли;
- 2) осмысление сущности и роли «нумерологии» в древнекитайской мысли;
- 3) концепции влияния древнекитайского языка на древнекитайскую мысль.

Дискуссии о наличии логики в древнекитайской мысли

Предыстория этой дискуссии – в попытках немецких философов XVII–XVIII вв. интерпретировать текст «Канона перемен» («И цзин» 已經) с позиции современных им математики и логики (например, в чертах триграмм и гексаграмм этого памятника Г.В. Лейбниц нашел арифметический способ двоичного исчисления, которое сам и разрабатывал, и т.д.⁷). Уже в новейшее время Ху Ши выдвинул концепцию, согласно которой в китайской древности существовали две самобытные «логики» – конфуцианская, выраженная в «И цзине», и моистская, изложенная в «Мо-цзы» 墨子 («[Трактате] Учителя Мо») ⁸. Эта концепция вызвала критические отклики – ряд исследователей высказали обоснованные сомнения, что китайские учения, о которых говорит Ху Ши, можно считать «логиками». Например, А. Форке⁹ и А. Масперо¹⁰ стремились показать, что разработки позднейших мои-

⁷ Шуццкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 2003. С. 91–92, 112.

⁸ Hu Shih. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922.

⁹ Forke A. The Chinese Sophists // Journal of the Royal Asiatic Society, North China Branch. 1901. №34; Forke A. Mo-Ti des Sozialethikers und seiner Schüler Philosophische Werke. Berlin, 1922.

¹⁰ Maspero H. Notes Sur la Logique de Mo-Tseau et de Son Cole // T'oung Pao. 1927. Vol. 25.

стов следует трактовать скорее как эристику, искусство спора, нежели в собственном смысле логику. Однако «логицистские» трактовки продолжились и после Ху Ши. Я. Хмелевский, будучи профессиональным логиком, начал применять формализацию к китайским логическим сентенциям¹¹, и после также подвергся критике¹². Другой синолог и по совместительству логик, ученик известного аналитического философа Куайна, Чэн Чжунъин предпринял попытку написать о китайской логике с точки зрения современной аналитической философии¹³. В российском китаеведении наиболее ярким сторонником трактовки древнекитайского наследия в качестве логики – и более того, математической, – был В.С. Спирин. Ему вторят А.М. Карапетьянц и А.А. Крушинский (о всех троих более детально см. в следующем разделе). В целом же мировое китаеведение развивалось в сторону ограничения валидности математико-логического подхода в трактовке древнекитайских учений.

Весьма двойственной позиции по поводу «логического» наследия поздних моистов – постоянного камня преткновения для каждого историка китайской мысли, который хочет свести китайскую мысль к не аргументирующей «мудрости», придерживался А. Грэм¹⁴. С одной стороны, он называет моистов «логиками» (logicians)¹⁵, считая, что они «имеют совершенно ясное представление о логической строгости (logical rigour)»¹⁶. С другой стороны, он говорит: «если данное моистское искусство и следует называть логикой, то это логика последовательного описания» (Р. 337), вырабатывающая «правила не для выведения из известных неизвестных фактов, но для описания известных

¹¹ *Chmielewski J. Notes on Early Chinese Logic // Rocznik Orientalistyczny. 1962, т. 26, з. 1; 1963, т. 26, з. 2; т. 27, з. 1; 1965, т. 28, з. 2; т. 29, з. 2; 1966, т. 30, з. 1; 1968, т. 31, з. 1; 1969, т. 32, з. 2.*

¹² Например, он считал, что в китайской логике у моистов и у Гунсунь Луна было четкое представление о логическом классе, за что его критиковали А. Грэм и Ч. Хансен. О них см. далее.

¹³ *Cheng Chung-ying. Inquiries into Classical Chinese Logic // Philosophy East and West. 1965. №15; Cheng Chung-ying. Logic and ontology in the Chih Wu Lun of Kung-Sun Lung-Tzu Logic // Philosophy East and West. 1970. №20(2); Cheng Chung-ying. On Implication (tse) and Inference (ku) in Chinese Grammar and Chinese Logic // JCP. 1975. №2(3). См. также Moritz R. Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China. Berlin, 1974.*

¹⁴ Предложивший фактически до сих пор единственную цельную и системную трактовку философии поздних моистов.

¹⁵ *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong, 2003. P. 116.*

¹⁶ *Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 43.*

фактов последовательно» (Р. 35). Видимо, поэтому А. Грэм иногда употребляет термин «протологика»¹⁷.

Особенно интересна позиция по поводу поздних моистов **Ч. Хансена**. Хотя позднемоистские лингвистические построения автор тоже определяет как «последнее слово логики в древнем Китае»¹⁸, он пишет, что моисты были озабочены не выработкой правильных форм вывода, верных независимо от какого-либо содержания, но наоборот, пытались указать *границы* логического вывода, и, таким образом, тон моистских текстов – пораженческий. Моисты фактически согласились с Чжуан-цзы (главным древнекитайским критиком эффективности спора и полемики в отыскании истины) в том, что язык капризен, безоснователен и всего лишь результат договоренности и традиции. По Хансену китайская «логика» – это скорее китайская «философия языка».

Ф. Жюльен в некотором смысле довел «антилогицистскую» тенденцию до конца, детально разработав учение М. Гране о китайской мысли как о «мудрости», которая не только нелогическая, но и вообще не аргументативна¹⁹. «Мудрость» отлична от софистики, религии и теологии (она – не через откровение), а также мистики (она не иррациональна). Но наиболее она противопоставлена философии. «Мудрец» отличается от «философа» тем, что у мудреца «нет идеи», т.е. он не стремится утверждать что-то фиксированное о чем бы то ни было или пытаться вывести все знание из каких-либо фиксированных начальных принципов. «Идея» парциальна и слишком абстрактна, не ухватывает конкретного или ухватывает слишком разное конкретное. Мудрец же уживается в гармонии идей, не дает никакой преимуществу, никакую не отбрасывает, никакую не оставляет за бортом, даже чужую точку зрения. Мудрость не нацелена на истину, она нацелена на соответствие. Она видит как видит каждый, но с той стороны, с которой удобно. Ее образ – весы без фиксированной позиции, постоянно колеблющиеся в зависимости от положенного веса. Ее идеал –

¹⁷ *Graham A. C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China. La Salle (Ill), 1989.*

¹⁸ *Hansen Ch. Language and Logic in China. Ann Arbor, Michigan, 1983. P. 139.*

¹⁹ Далее концепция Франсуа Жюльена излагается по книге: *Jullien F. Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie. P., 1998.* Я пользовался неопубликованной рукописью русского перевода, любезно предоставленной мне В.Г. Лысенко. Поскольку читатель не будет иметь возможность меня проверить, ссылки на конкретные страницы опущены

золотая середина. Противоположность мудрости – не ложное, а предвзятое (одностороннее). Мудрость не различает мнение и истину, а отсюда субстанцию и атрибуты, видимость и реальность, явление и сущность; мудрость не поднимает проблему недоверия чувственным данным, не постулирует интеллигибельного мира, не ставит вопрос о смысле. Для мудрости все просто таково и с таковою всего мудрость сообразовывается. Коль скоро мудрец не выдвигает никакой «своей» идеи, а только сообразовывается со всем, он оказывается «без я», «без моего».

Поскольку мудрость, в отличие от философии, не выдвигает никакой идеи, внутри себя она свободна от споров: если у мудреца нет «моего», у него нет желания вопрошать, сомневаться, доказывать, показывать и спорить; в связи с этим он не конструирует, абстрагирует, систематизирует, обобщает, да и нет у него самого предмета, с которым можно было бы все это производить. При своем зарождении философия на Западе оказывается тесно связана с агонем и агорой (трибуналом, собранием, театром, игрищами). При дворе же китайских князей, где зарождалась китайская «мудрость», дискурс необходимо уклончивее, обходнее, суггестивнее, манипулятивнее, спор менее развит. Мудрец не соперничает, а стремится примирить в своей все точки зрения. Философия диалогична, мудрость монологична (полемика в Китае понималась только как борьба, а не как плодотворный диалог).

Недискурсивность мудрости связана еще и с тем, что то, о чем она говорит, невозможно достойно выразить. Полемика по своей сути поверхностна, ибо оставляет в стороне нечто, что в ней не улавливается, общий фон, основу, почву, на которой только и возможна дискуссия, то, что не допускает споров и ускользает от них в очевидности. В отличие от философии, мудрость концентрируется именно на этом фоне. И философия, и мудрость имеют дело в сокрытым, но философия – с сокрытостью тайны, а мудрость с сокрытостью очевидности, и поэтому в отличие от философии, она неинтересна, неоригинальна, сера, банальна, плоска, аморфна. Философ неординарен, мудрец же ординарен, он полностью открыт, хотя может казаться, что он говорит о тайном, но это только потому, что заурядное труднее всего выразить. Поэтому мудрость ищет слов, которые не говорят, упоминают, но не обозначают, не создают представления, а наводят на осознание.

Мудрец на равной ноге со всем, у него нет того, что он мог бы точно высказать, поэтому он предпочитает молчание. Но если он все же говорит, его речь либо плоская, банальная, не уклоняющаяся ни в какую сторону, не утверждающая ничего точно, либо переменчивая, непостоянная, сиюминутная, фрагментарная, не целостная и не системная, пунктирная, отчего речи мудреца похожи на афоризмы, однако не являются пословицами (являющимися общим) или максимами (оригинально-частное), они, как и во всем, посередине и слитно.

Поскольку мудрость, в отличие от философии, не дискурсивна и не доказывает, она влияет на нас по-другому: дает пищу (повод) для мысли, поэтому ее можно только «впитывать». Мудрость – побуждает и указывает, но аллюзией и суггестией, не уча, а тихо просачиваясь в мысль и как бы заражая ее. Указать для мудрости – не значит определить в роде и виде, зафиксировать сущность или сделать еще что-либо, что обычно делает философия, но значит навести на глубину и глобальность целого и через обращение внимания на какую-нибудь поверхностную и локальную черту.

Поэтому, если философия приводит к пониманию, то мудрость – к осознанию. Все понимают, что состарятся и умрут, но осознавать это начинают много позднее. Осознание – это практическая реализация знания. К осознанию же по существу бесполезно стремиться прямым путем (целенаправленно), только «в обход» (оно приходит само как следствие того, что с нами происходит в жизни). Поэтому мудрость нельзя передать.

Раз в мудрости нет споров, в отличие от философии, нет и истории ее развития (ибо развитие философии – это выдвигание точки зрения в ответ на другую точку зрения, и так без конца). Кроме того, мудрость оказывается интернациональна. Но хотя в ней нет развития и разнообразия, она все же допускает внутри себя варьирование одного и того же.

С точки зрения западной философии мудрость – это детство мысли. Но это не вполне так: у китайцев была возможность перейти к философии (это видно в деятельности поздних моистов, китайских софистов, академиков Цзися, неоконфуцианцев), да и на Западе была не только философия (например, стоики эпохи эллинизма, скептики и греческие софисты, хотя и не в такой мере, как в Китае).

В том же 1998 году, что и фундаментальное эссе Ф. Жюльена о «мудрости», в серии Дж. Нидэма «Наука и цивилизация в Китае» было опубликовано суммирующее исследование **К. Харбсмайера** по

китайской логике и китайскому языку²⁰. Во многом это очень вдумчивая и умеренная критика «мудрого» характера древнекитайской мысли и отстаивание тезиса о ее ограниченной «логичности».

Автор детально анализирует конкретные свойства китайской аргументативной мысли, в отсутствии которых предыдущие авторы часто ее упрекали. В источниках китайской классической мысли находятся эксплицитно выраженные силлогизмы, сориты (особенно), *modus tollens*'ы, *modus ponens*'ы, аргументы *a fortiori* (Р. 278–286). И эти логические ходы мысли мы вполне способны понять и счесть вполне рациональными, Р. 261–262). Древние китайцы имели рабочее понятие «истины», т.е. различали ли между истинными и неистинными предложениями или заявлениями с предикатами «– истинно» или «– не истинно», и делали эти различия весьма часто. У них для этого было больше пятнадцати способов (Р. 201), хотя в классическом китайском нет стандартного существительного для значения «истина». Они, как и мы, приписывали истину утверждениям (а не только говорящим), но не в той степени, как мы могли бы ожидать. Они имели обычное рабочее понятие фактуальной истины и истины, применимой к философским обобщениям, они имели рабочее понятие семантической истины, хотя интересовались больше не объективной истиной или фактуальными или философскими утверждениями как таковыми, но правильным путем (*dao* 道) личной и политической жизни. Они были всегда заинтересованы в практическом аспекте истины, ибо скорее спрашивали, не истинно ли утверждение, но что случится, если мы будем осуществлять его, будто оно истинно. Объективная истина заявления была неразрывно связана с его политической пригодностью и практической полезностью для организации общества и личной жизни. Те, кто пытался отвязать истину от ее политического, общественного и личного контекста (как то делали мои-сты), были обречены на маргинальное место в китайской культуре. Древние китайцы обсуждали свои понятия «истины», но не в строго теоретическом ключе, и не гипостазировали их, хотя и субстантивировали. Наиболее общее отличие в отношении к истине у китайцев и у греков проистекает из прагматического отношения первых к своему языку против теоретического отношения последних (Р. 193–209). Китайцы задумывались над понятием «необходимости»; они замечали

²⁰ Harbsmeier Ch. Language and Logic // Needham J. Science and Civilization in China. Vol. VII. Pt. 1. Cambr., 1998.

и были озабочены несовместимыми предикатами и утверждениями, но их теоретический интерес к понятию «противоречия» был слабым (Р. 212–213). Древнекитайские философы различали непоследовательность в действиях, несовместимость слов и дел, несовместимость психических настроений, несовместимость между желаниями и действиями, несовместимость между терминами и несовместимость между утверждениями. В большинстве своем не различали между контрадными и контрадикторными противоположностями, но моисты развили понятие контрадикторных противоположностей (Р. 213–217). Древние китайцы имели понятие «класса», но с оговорками. Понятия упорядоченной иерархии категорий или категории категорий не отмечались древними китайцами, что, впрочем, не помешало им в их тонкой биологической таксономии (Р. 228). В классическом китайском есть по природе абстрактные понятия, и китайские мыслители ими интересовались. Но одновременно имелась сильная тенденция стили к неабстрактному использованию слов. Абстракции вводятся (разными способами, в т.ч. лексическим и грамматическим) только там, где необходимо. Древние китайцы имели более пяти слов для абстрактного понятия «свойства», противопоставленного «вещи», но ни одного общего и стандартного (Р. 229–240). В древнекитайском нет существительного, соответствующего «верополаганию» или «мнению» как противопоставленного «знанию» (Р. 245). Знание ради самого знания в древнем Китае ценилось мало. Знание для китайских мыслителей ценилось настолько, насколько оно вело к успешному действию (Р. 247). Они имели понятие пропозиционального знания (как знания о суждениях, а не знания о вещах, о которых говорится в этих суждениях, Р. 251). Имелся в древнем Китае и эпистемологический скептицизм, четко отличный от анти-интеллектуализма (негативного отношения к пустой учености), например, у Чжуан-цзы (Р. 256–260).

К. Харбсмайер делает заключение, что древние китайцы были логически, грамматически и риторически снабжены всем необходимым, чтобы практиковать логику. В принципе, все основные формы логической аргументации в китайской литературе присутствуют. Китайцы постоянно обосновывали свои тезисы и положения, выстраивали эксплицитную аргументацию, и имели эксплицитные теории обоснования (Р. 265). Но, с другой стороны, внутренняя структурная сложность аргументации и ее роль в китайских источниках меньше, чем в сходных по времени греческих и римских источниках (Р. 261–262).

Для древних китайцев характерна маргинальность требований формального доказательства в неформальных контекстах (Р. 266). Это значит, что у китайцев не «другая логика», просто их аргументы имеют тенденцию быть короче и проще (Р. 412–413). Эксплицитный логический дискурс оставался маргинальным явлением в китайской культуре (связанным с софистами и поздними моистами в период «Борющихся царств» (Р. 267; 271), и на развитие науки оказал ограниченное влияние. Подобная история была и с китайской буддийской логикой (Р. 414). Если резюмировать, китайская мысль вполне рациональна и аргументативна, хотя (с исключениями) не стремится к строгой формальной логичности.

А.И. Кобзев в России как бы синтезировал и подвел итог позициям А. Форке, А. Масперо, Ч. Хансена и А. Грэма, написав: «Широко используемый в китайской и более осторожно в западной литературе термин “китайская логика” в действительности обозначает не логические в строгом смысле, а ориентированные на целостный лингвистический анализ и эристическую проблематику общеметодологические построения древнекитайских философов, главным образом представителей “школы имен” (*мин-цзя*), моистов и Сюнь-цзы. Данное направление должно быть квалифицировано как протологическое, поскольку даже на высшем уровне своего развития, в школе Мо-цзы (*мо-цзя*), оно не достигло точной спецификации логики как таковой»²¹.

По А.И. Кобзеву, моистское учение – это «методологизированная теория правильного употребления языка»²². «Логикой» в строгом смысле моистские и чьи-либо иные китайские построения не могли быть в принципе, поскольку китайские мыслители не создали ни формальной, ни формализованной²³ логической системы, сопоставимой с аристотелевской, в связи с чем в древнекитайском философском лексиконе отсутствовал целый ряд важных различий, ключевых для западной логики, а именно:

- 1) между тождеством и сходством/подобием²⁴.
- 2) между контрадикторной и контрарной оппозициями. Более то-

²¹ Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая: Энциклопедия в 6 т. Т. 1. М., 2006. С. 82.

²² Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае. С. 85.

²³ Кобзев. А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 15–16, ср.: С. 167.

²⁴ Кобзев. А.И. Учение о символах и числах. С. 89–92.

го, общим для них было признание главенствующей роли не противоречия, ключевого для развития логической мысли, но противоположности (С. 92–101; ср. с мнением К. Харбсмайера).

3) между общим и главным/единым. Древние китайцы оперировали понятием «репрезентативной абстракции» (С. 102–117), когда в некотором классе выделяется главный-центральный элемент, а его обозначение как наиболее репрезентативного переносится на все остальные элементы класса, а затем и на сам класс (С. 190) (т.е. подбор таких частных случаев, которые могли играть роль общих правил, С. 80).

Нумерология и проблема методологии древнекитайской философской мысли

Особенное обсуждение получила в современной синологии подмеченная М. Гране «нумерологичность/коррелятивность» древнекитайской мысли как альтернатива китайской «протологике».

Дж. Нидэм, подробно развивший концепцию «коррелятивного мышления» после М. Гране, жестко разделил «коррелятивное мышление» и «нумерологию» («нумерологический символизм»). Первое он полагал подлинной плодотворной методологией древнекитайской науки, связывая его с «диалектической», «динамической», многозначной логикой «послегегелевского мира»²⁵. Вторую он считал не имеющей методологического статуса ненаучной мистикой чисел, тормозившей истинно научные интерпретации природы²⁶. Дж. Нидэма критиковал Н. Сивин. Он возражал против подобного двойного разделения и показывал органичность нумерологических построений для Китая. Эту же линию, согласно которой «нумерология» все же была органично присуща традиционной китайской мысли, но являлась скорее не наукой, а протонаукой, выражением общей рациональности и т.п., продолжают А. Грэм, Ч. Хансен²⁷ и даже К. Харбсмайер²⁸. Но, например, А. Грэм показывает всечеловеческую универсальность нумерологического мышления, которое, по его словам, не является одним лишь китайским феноменом. Также он пытается доказать ограниченность нумерологии в рамках самой китайской фило-

²⁵ *Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambr., 1956. P. 201.*

²⁶ *Ibid. P. 272, 273, 287, 443.*

²⁷ *Hansen Ch. Language and Logic in China. Ann Arbor, Michigan, 1983*

²⁸ *Harbsmeier Ch. Language and Logic. P. 265.*

софско-научной традиции²⁹. Он обращает внимание на ее позднюю фиксацию в текстах и напоминает о параллельном наличии моистской «протологической» традиции.

Серьезное продолжение дискурс о месте «нумерологии» и «коррелятивного мышления» в древнекитайской мысли получил в российской синологии, которая внесла в формулировку проблемы «качества» традиционной китайской мысли особый нюанс. Она поставила вопрос немного иначе – какова методология (т.е. метод и теория метода) китайской мысли? Школа, исследующая методологию китайской мысли, получила название школы «структурного анализа древнекитайской классики».

Метод «структурного анализа» впервые был разработан и описан во второй половине XX в. (на протяжении 1960–1970-х гг.) В.С. Спириным³⁰, который болезненно реагировал на то, что многие ученые синологи начала–середины XX в. лишают китайскую классическую мысль статуса логичности, теоретичности и рационализма³¹. Однако он эксплицитно переформулировал проблему описания особенностей китайской мысли в проблему описания особенностей ее метода³² – и метод этот (который он посчитал имеющим логико-математическую природу) он увидел не в содержании китайских теорий, а в форме построения китайских текстов.

Специфической особенностью построения древнекитайских текстов является то, что они «нашпигованы» фразовыми параллелизмами. Филологи-китаеведы были давно осведомлены о подобных особенностях древнекитайских текстов, но рассматривали параллелизмы лишь в качестве специального механизма древнекитайского письменного языка *вэньянь*, лингвистического по своему характеру, который был нужен в основном для нейтрализации многозначности и облегчения запоминания наизусть. В.С. Спирин же посмотрел на параллелизм как на особый метод китайской философии.

²⁹ *Graham A.C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore, 1986.

³⁰ *Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов*. СПб., 2006 (перезд. 1976).

³¹ Сам В.С. Спирин ссылается на Э.Р. Хьюза как на своего предшественника, который отмечал, что параллелизм (см. далее) китайских текстов времен династии Хань является выражением логического мышления. См. *Hughes E.R. Epistemological Method in Chinese Philosophy // Essays in East-West Philosophy*. Honolulu, 1951. P. 60.

³² *Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов*. С. 7.

Он обобщил все известные типы простого параллелизма в древнекитайских текстах с помощью понятия «универсального» или «структурного» параллелизма, т.е. единства двух или более фрагментов текста по какому-либо критерию, следующих друг за другом линейно. Он выдвинул идею, что простые параллелизмы составляют более сложные схемы, которые могут быть сопоставлены с искусственной системой знаков, построенной над естественным языком, т.е. являются особым искусственным языком китайской идеологии³³. В качестве рабочей гипотезы В.С. Спириным предположено, что синтаксис этого языка в общем логический (подобный современной символической логике), а также что все основные структурные особенности китайских текстов легко объясняются, если мы признаем, что у китайцев имелась развитая логическая и эпистемологическая теория, поскольку структура их текстов – это прямое проявление этой теории³⁴.

Следующим крупным шагом вперед после опубликованной В.С. Спириным в 1976 г. обобщающей работы, посвященной «структурному анализу» и переизданной в 2006 г.³⁵ стали разработки и отдельные публикации (с 1980-х), а затем и обобщающие работы А.И. Кобзева³⁶, А.А. Крушинского³⁷ и А.М. Карапетьянца³⁸. В.С. Спириным при разработке своего метода не обсуждал «нумерологию» или «коррелятивное мышление» и свою теорию параллелизмов прямо с ними не связывал. Вышеперечисленные же авторы в конце XX – начале XXI вв. начали обращать пристальное внимание на «нумерологию» и «коррелятивное мышление», и, в сущности, предложили различные «структуралистские» интерпретации китайской «нумерологии».

А.А. Крушинский и А.М. Карапетьянец продолжили логико-математический уклон В.С. Спирина. Главное отличие подхода А.А. Крушинского от подхода В.С. Спирина состоит в том, что он считает, что древнекитайская методология была в сущностном смысле очень похожей на современную конструктивистскую логику и математи-

³³ *Спиринов В.С.* Построение древнекитайских текстов. С. 15.

³⁴ Там же. С. 39, 218.

³⁵ Там же.

³⁶ *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. *Кобзев А.И.* Логика и диалектика в Китае // *Духовная культура Китая*. Т. 1. М., 2006.

³⁷ *Крушинский А.А.* Логика «И цзина»: Дедукция в древнем Китае. М., 1999; *Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. Дисс. д.ф.н. М., 2006; *Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. М., 2013.

³⁸ *Карапетьянец А.М.* Раннекитайская системология. М., 2015.

ку³⁹. А.М. Карапетьянц же пытается реконструировать некую прото-нумерологию (доциньскую), которую он называет «ранней китайской системологией» и считает имеющей вполне естественно-научную природу⁴⁰ в духе Дж. Нидэма. Основной вклад А.М. Карапетьянца в развитие метода «структурного анализа» состоит в том, что он проиллюстрировал работу этого метода на широчайшем спектре примеров, начиная от классических памятников китайской мысли (среди которых «Дао дэ цзин», «Вэнь фу» Лу Цзи, «Вэнь синь дяо лун» Лю Се и др.) и заканчивая особенностями системы китайского звукоряда и орнаментов.

А.И. Кобзев же продолжает умеренно-«антилогицистский» взгляд на методологию китайской мысли. Он был первым в отечественной синологии, кто в явном виде высказал тезис, что именно «нумерология» и является и универсальным методом, и одновременно методологией (осознанной теорией метода) для всей классической китайской духовной культуры (и философии, и науки, и искусства) (до этого нумерология обычно связывалась с философией). Но он не согласен с позициями В.С. Спирина, А.М. Карапетьянца и А.А. Крушинского. По А.И. Кобзеву китайская «нумерология» – «ни логика, ни наука вообще»⁴¹. В древнем Китае боролись две методологические системы – нумерология и протологика поздних моистов (здесь А.И. Кобзев поддерживает мысль Ху Ши и одновременно расходится с ним, трактуя эти системы не как «логики»), подобно тому, как в античности боролись пифагореизм и аристотелизм, – с тем отличием, что если на Западе выиграл аристотелизм, то в Китае – китайский пифагореизм, т.е. «нумерология»⁴².

Метод В.С. Спирина не предполагает изучение числовой стороны структуры текста: он не анализирует общее количество иероглифов (любых или определенных) в тексте/главе/фрагменте, количество самих глав/параграфов/фрагментов/строк количество стилистически разных мест в тексте (цитат/нарративов/общих правил и т.п.) и т.д. А между тем, это могут быть нумерологически значимые величины, вскрывающие «нумерологическую» основу текста. Поэтому А.И.

³⁹ Крушинский А.А. Логика древнего Китая. Дисс. С. 15–16 и везде; Крушинский А.А. Логика древнего Китая. М., 2013. С. 30–48 и везде.

⁴⁰ Карапетьянц А.М. Раннекитайская системология. С. 17–18, 438–439.

⁴¹ Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. С. 31.

⁴² Кобзев А.И. Учение о символах и числах. С. 10, 143–144.

Кобзев стал уделять пристальное внимание прежде всего подобным числовым характеристикам.

Дискуссии о влиянии древнекитайского языка на древнекитайскую мысль

В качестве одной из причин, определяющих особенности древнекитайской мысли, М. Гране указывал природу самого древнекитайского языка. Это объяснение стало впоследствии в китаеведении весьма популярным, хотя конкретные детали у конкретных исследователей разнятся вплоть до противоположности.

Объясняя зарождение, развитие и победу над «протологикой» «нумерологической методологии», А.И. Кобзев выдвигает довольно обширный ряд аргументов от особенностей китайского классического языка, в некотором роде дополнительные к тем, которые указывал М. Гране. 1. **Отсутствие буквенного алфавита.** «Не имея под рукой удобных практических средств для логической формализации и не располагая понятием буквы, потенциальной переменной, китайские мыслители не создали формально-логической системы, сопоставимой с аристотелевской»⁴³. 2. **Отсутствие эксплицитной связки «быть».** (вслед за А. Грэмом⁴⁴). Не имея связки «быть», китайский язык не имел и субъектно-предикатной структуры предложения, которая, в свою очередь, является «лингвистически адекватной формой выражения логического закона тождества», а отсюда оказывались не выработаны и не отделены от подобия и противоположности понятия «тождества» и «противоречия»⁴⁵; не было из-за этого и «сущности/субстанции» как «субъекта отождествления», производной от «быть». А раз не было «сущности/субстанции», – то внимание китайские мыслители уделяли не объектам и их свойствам, а процессам и отношениям (изменениям и структурах), для которого как раз и были важны именно подобие и противоположность, а не тождество и противоречие, и которое напрямую связано с «коррелятивным мышлением» в духе трактовки Дж. Нидэма⁴⁶. Грамматическая структура китайского предложения показывала лишь взаимосвязь объектов, не

⁴³ Кобзев А.И. Учение о символах и числах. С. 140.

⁴⁴ Graham A.C. "Being" in Western philosophy Compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy // Asia Major. Vol. 7. L., 1959.

⁴⁵ Кобзев А.И. Учение о символах и числах. С. 158.

⁴⁶ Учение о символах и числах. С. 149.

говоря о соотношении объемов их понятий, откуда – неэсклюзивность их классификаций и традиция определения с помощью антонимов (и синонимов), а не через род и видовое отличие. 3. **Отсутствия грамматического числа и частей речи.** Поскольку нет грамматического числа, нет дифференцирования мира на индивиды и множества. Отсюда не было принципиального различия единичного и общего (между ними не полагали онтологической пропасти) (сходным образом с А. Блумом, Ч. Хансеном⁴⁷, Д. Холлом и Р. Эймсом⁴⁸). Классы объектов мыслились как математизированные множества, а не идеальные наборы абстрагированных признаков,⁴⁹ и не было разграничения индивидов и множеств, но было разграничение множеств и подмножеств.

Все эти особенности китайского классического языка, на взгляд автора (а также указанных выше), приводят к «натурализму» китайской мысли. «Натурализм» определяется как отсутствие развитых идеалистических доктрин, которое и остановило в древнем Китае развитие собственно логического. Это вкупе с иконическим характером китайской письменности влекло за собой визуализацию и геометризацию представлений о взаимных соотношениях слов, а это как раз означает, что общеметодологическая структурно-организующая роль, которой в Европе обладала логика, в Китае принадлежала «геометризированной комбинаторике», т.е. нумерологии⁵⁰. Традиционно-китайский «натурализм» автор связывает с аксиологичностью и нормативностью китайской философии. Ну а поскольку «построение модальных логик оценок и норм оказалось доступно лишь современной логической мысли, трудно предположить, чтобы именно в такой форме могла зародиться наука логики в традиционном Китае, хотя именно эта форма, быть может, наиболее близка духу китайской классической философии. Напротив, более простая логика истинностных значений не соответствовала ценностно-нормативным установкам китайских мыслителей и не была ими создана»⁵¹.

С подобным же пониманием (в лице А Блума, Д. Холла и Р. Эймса) подробно полемизирует А. Грэм⁵². Его собственная позиция весь

⁴⁷ Hansen Ch. Language and Logic in China. Ann Arbor, Michigan, 1983.

⁴⁸ Hall D.L., Ames R.T. Thinking Through Confucius. N. Y., 1987.

⁴⁹ Кобзев А.И. Учение о символах и числах. С. 98–99.

⁵⁰ Учение о символах и числах. С. 24, 192.

⁵¹ Учение о символах и числах. С. 214.

⁵² Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle

ма оригинальна. Если все ранее указанные авторы пытаются найти «нелогичности» в грамматике китайского классического языка и через них вывести «нелогичность» китайской мысли, то А. Грэм переворачивает эту формулу. Развитых логических исследований в древнем Китае не возникло именно потому, что китайский классический язык был предельно логичен и прозрачен. «Дело не в том, – пишет А. Грэм, – что наши языки в основе своей более логичны, чем китайский. Классический китайский язык, с его неизменяемыми словами, организованными одним лишь синтаксисом, имеет прекрасную логическую структуру, конечно, искаженную идиомами, но, вероятно, настолько близкую к символической логике, насколько не был никакой другой язык. Но логика как дисциплина будет развиваться только при сознании того, как мыслить нелогично. И не есть ли так, что индоевропейские языки, которые одевают мысль в смиренную рубашку, навязывая подлежащее, грамматическое число, грамматическое время [и т.п.] даже тогда, когда логически ничего этого не должно быть... своими многими иррациональностями напоминают нам о том, что есть рациональность? В классическом китайском, с другой стороны, ничто не вынуждает мыслителя поднимать логические вопросы; не осознающий собственную грамматику, свободный в том, чтобы темнить или прояснять [смысл] дальнейшим употреблением частиц, если только возникнет нужда, он, кажется, смотрит на мир сквозь язык как сквозь совершенно прозрачную среду. Следовательно, насколько логично китаец мыслит – этот вопрос должен быть всегда приписан экстра-лингвистическим причинам, – например... степени [углубления] полемических споров между враждебными школами»⁵³.

К. Харбсмайер продолжает линию А. Грэма, детально критикуя идею грамматической аморфности и, соответственно, неспособности (древне)китайского языка для выражения логических отношений и концептов. Его основные выводы – следующие. «Идеографическая» (=иконическая) концепция значения китайских иероглифов (иероглифы есть знаки понятий и лишь после этого связаны со словами разговорного языка) не подтверждается ни данными современных лингвистических исследований, ни наблюдениями в рамках собственно китайской лингвистической традиции (т.е. в рамках фонетики и лексикографии). Китайский иероглиф «логографичен» (иероглифы суть, прежде всего, знаки слов разговорного языка, и лишь

(III), 1989. P. 389–406.

⁵³ Ibid. P. 403–404.

через слова разговорного языка связаны с понятиями)⁵⁴. Китайский иероглиф радикально ближе к сути морфемы, им обозначающейся, чем, например, греческое написание (хотя некоторую правду идеографической концепции автор все же признает) (Р. 39–40).

Доминирующий интерес китайцев к языку был не чисто теоретическим, но с практической стороны и социально ориентирован (Р. 46–47). Из-за подобного практического подхода к языку древний Китай имеет богатую традицию искусства определения слов, но с той спецификой, в ней нет точного термина для понятия «дефиниции» и они скорее проводят значимые различия, проясняют и описывают слова, важные как инструменты по социальному контролю поведения, нежели чем определяют термины в сугубо теоретическом ключе. Концептуальная ясность в прояснении понятий не всегда была достаточна, но в этом, как показывают современные исследования, древние китайцы ничем не отличаются от древних греков (Р. 62). Однако мы имеем и такие выдающиеся достижения лексикографии Китая, как словарь «Шо вэнь цзе цзы» 說文解字 Сюй Шэня, который объясняет не слова, но иероглифы через значения, релевантные для достаточного объяснения структуры иероглифов, т.е. сознательно и последовательно занимается семиотикой китайских иероглифов (зادолго до того, как она была осознана таковой на Западе), Р. 73. На основе обилия значений, приписанных китайским словам в словарях китайского языка может сложиться впечатление, что китайский семантически более расплывчатый, чем, например, греческий. Но это не сопоставимые вещи, поскольку современные словари китайского охватывают более 3 тыс. лет истории изменения значений, в то время как словари классического греческого – самое большое чуть более 1 тыс. лет. Если проследить эволюцию значений греческих слов от древнегреческого к современному и соединить ее в одном словаре, ситуация была бы похожа на ситуацию с китайскими словарями.

Из-за практического отношения к языку синтаксис в древнем Китае получил весьма слабое теоретическое осмысление, в то время как в позднее время значительное внимание было уделено составлению словарей грамматических частиц. С другой стороны, китайская фонология добилась непревзойденных успехов.

Стиль китайского письма в целом характеризуется краткостью, имплицитностью, широким привлечением аллюзий, требованием ритмического благозвучия и параллелизма (все это автор объединяет

⁵⁴ Harbsmeier Ch. Language and Logic. Р. 34 и везде.

в одно, называя принципом «экономии языка», Р. 96–107). Стилистика китайского классического языка показывает разительный контраст с греческим или латынью. Китайская риторика направлена на то, чтобы давать правильные советы правителям, в то время как в Греции это было ритуализированное спортивное состязание аргументаций (Р. 95). Если стиль греческого или латыни нацелен на запись внутренних процессов мысли и внутренней аргументации, то стиль классического китайского характеризуется «писчей немногословностью и конспективной манерой письма», когда мысли, речь и аргументация выражаются не прямо, а в суммирующем ключе (Р. 415–418).

Что касается механизмов логического выражения в древнекитайском языке, то здесь складывается следующая картина. Классический китайский язык характеризуется богатством отрицательных частиц (а значит, проводит грань между утверждением и отрицанием и не смешивает их) (Р. 108). Закон двойного отрицания в древнекитайском соблюдается жестче, чем в греческом или большинстве современных европейских языков (Р. 112–114). Древние китайцы могли делать эксплицитные контрфактуальные условные обороты (Р. 116–118). Древнекитайский язык также обладал всеми необходимыми средствами для выражения импликаций, следования, конъюнкции и квантификации объектов.

Не верно, что в древнекитайском языке не выражены части речи или какие-либо другие классы слов. Не все слова классического китайского имеют одни и те же функциональные возможности. «Именная», «глагольная» и «прилагательная» грамматические функции внутри древнекитайского предложения могут быть синтаксически определены по использованию порядка слов и возможной распространенностью грамматических частиц. Можно также установить лексические различия между словами классического китайского языка на основе их синтаксического и семантического взаимодействия с грамматическими частицами, числовыми фразами и друг с другом. Поэтому они ни в коем случае не «грамматически не выражены» (Р. 129–130). Но свойства слов древнекитайского языка не принимают форму твердой и полной функциональной специализации. Скорее они принимают форму условных регулярностей и структур функционального предпочтения или тенденций играть определенный грамматические роли и создавать определенный спектр синтаксических ожиданий. Греческие слова похожи на шахматные фигуры с определенными формами и ролями. Китайские слова – это футбольные иг-

роки (Р. 138–139). Но функциональная пластичность китайских слов – явление не уникальное. В некотором отношении даже большую пластичность мы имеем в английском времен Елизаветы I (в языке Шекспира) (Р. 125–127).

Из-за принципа «экономии языка» древнекитайские предложения часто построены не так, чтобы сделать более эксплицитным, но чтобы сообщить. Следует, однако, подчеркнуть, что в китайском есть все средства для того, чтобы эксплицировать смысл, и его имплицитность – это сознательный выбор носителей культуры (Р. 145–146).

Китайские авторы показали заметно меньшую тенденцию к использованию риторической или семантической сложности, чем греческие или римские (Р. 171–172).

Древнекитайский язык имел возможности недвусмысленно маркировать границы предложения. Древние китайцы маркировали их, хотя делали это менее эксплицитно, чем нам бы этого хотелось, что, впрочем, не делает письменный язык непостижимым (Р. 175). Пунктуация в китайской культуре текста считалась вульгарной, эстетическая реакция на нее была негативной, поэтому она не получила столь сильного развития, как на Западе (Р. 181). Китайцы имели рабочее понятие утверждения (*янь* 言), однако оно, подобно греческому *logos* или санскритскому *vāku* так и осталось многозначным, включая в себя и смысл «слово, речь» и смысл «предложение», слово *цзы* 辭 также могло иметь смысл «предложение», но имело и смысл «формулировка» и даже «утверждение защищаемое пропонентом» в судопроизводстве III в. до н.э. Больше всего под это понятие подпадает *цзюй* 句, начиная с ханьского времени противопоставляющееся параграфам (*чжан* 章) и главам (*пянь* 篇) (Р. 181–184).

В традиционном Китае не было понятия «значения», свободного от контекста (словарное значение слова – это собрание глосс разных авторитетных комментаторов, словари – это компендиумы глосс), более того, для древних китайцев значение – это скорее значение не предложения, но значение говорящего, которое к тому же язык *не* обязательно передает полностью и буквально (Р. 185). Предложение в понимании древних китайцев не нацелено на точную передачу слепок реальности, но скорее понимается как контекстуально достаточный индикатор направления аудитории на значение, подразумеваемое говорящим. Это связано с эллиптичностью китайского языка (Р. 193). Моисты, однако, близко подошли к значению как передающему реальность, а не мысль автора (Р. 185–187, 190).

Структура и природа китайского языка – со всеми его ограничениями для китайской риторики – не может считаться причиной недостаточной развитости логических теорий в Китае, ибо весь предыдущий анализ языка и переводов индийской логики и сочинений греческих классиков показал обратное: китайские современники усваивали логические идеи Индии и Европы настолько же правильно, насколько и их западные коллеги (Ibid.).

Ответ К. Харбсмайера – на ограниченное развитие логики как маргинального явления оказали влияние стиль китайского языка и отношение к чисто академической деятельности в прагматически ориентированной культуре. По его выражению, «писчая немногословность и конспективная манера письма» виноваты в том, что внутренняя осознанность и аргументация не входят в привычку экстернализоваться и воплощаться в письме, и их становится намного труднее делать объектом научного анализа. Если культура письма способствует суммированию и систематизации научных результатов в противовес очерчиванию линии интеллектуального пути, на котором они были достигнуты, то нет никакого объективного текстового материала, который мог бы анализировать логик. Этот общий эффект от стиля письма влияет и на уровень научной прозы в Китае. Однако подобный стиль «экономии языка» К. Харбсмайер наотрез отказывается связывать с грамматическими особенностями древнекитайского языка (скорее наоборот, первый повлиял на осмысление и в какой-то степени на построение последней): «писчая немногословность» – это не неспособность языка или авторов, на нем говорящих, говорить развернуто, ибо есть примеры совершенно другого стиля (например, Чжуан-цзы⁵⁵), только он оставался маргинальным явлением, а вот конспективность стиля всех остальных авторов продолжала влиять на развитие китайской логики и, следовательно, науки⁵⁶.

Выводы

Как показывает представленный в настоящей статье обзор, в современном китаеведении нет общепринятой теории китайской мысли, а существующие концепции сильно разнятся в деталях. Но и из них можно сделать некоторые общие выводы.

⁵⁵ А также моистский материал.

⁵⁶ *Harbsmeier Ch. Language and Logic*. P. 418–419.

1. Китайская мысль фундаментально многообразна.

Многие авторы пытаются реконструировать некоторую «главную линию» китайской мысли, трактуя несоответствия этой линии как «отклонения», «ереси», «исключения» и т.п. При этом, однако,

А) все эти авторы признают факты, идущие против их концепции. Если они говорят о китайской мысли как о «мудрости», или о «нумерологии», они сталкиваются с китайскими софистами и моистами, если они отказывают китайской мысли в схоластике, им приходится как-то объяснять неоконфуцианство, и т.п.

Б) Кроме того, по крайней мере в начальный период развития китайской мысли эти «отклонения» от «главной линии» – не маргинальные по значимости явления. Да, моисты исчезли к началу–середине правления династии Хань, но никто не спорит, что их вклад в древнекитайскую мысль своего времени был огромен.

Таким образом, даже стремясь представить китайскую мысль как нечто цельное и однородное, сами авторы показывают ее (в худшем случае локальную) неоднородность.

Кроме того, В) китайская мысль дошла до нас не целиком, а в более-менее сознательной выборке последующих китайских ученых – особенно это касается древнекитайского периода. Поэтому каждая новая археологическая находка имеет большой шанс скорректировать наши представления о «главной линии» китайской мысли по крайней мере в тот период, к которому эта находка принадлежит⁵⁷.

Г) Ощущение «цельности» и «единообразия» китайской мысли часто возникает от невнимания к грамматике древнекитайского языка, а также тонким деталям и герменевтике китайского текста. Как только они становятся предметом специального исследования, обнаруживается разнообразие мнений и подходов среди китайских мыслителей⁵⁸.

⁵⁷ Так в пикку тем, кто придерживается концепции древнекитайской философии как «мудрости», К. Харбсмайер видит в одном из недавно откопанных годяньских текстов «шедевр ранней китайской аналитической философии и концептуального анализа», см.: *Harbsmeier Ch. A Reading of the Guōdiàn 郭店 Manuscript Yǔcóng 語叢 1 as a Masterpiece of Early Chinese Analytic Philosophy and Conceptual Analysis // Studies in Logic. 2011. Vol. 4. № 3.*

⁵⁸ Блестящие исследования с целью показать внутреннюю разнородность и полемичность древнекитайской мысли проводит М. Пуэтт. Он исследует отношение древних китайцев к инновациям и традиции, показывая, что, вопреки шаблонному представлению, китайская мысль далеко не всегда традиционалистична (см. *Puett M. The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innova-*

2. Китайская мысль аргументативна и полемична.

В связи с вышесказанным, видимо, проваливается наиболее радикальная теория китайской мысли как «мудрости» (отказывающая последней не только в логике, но и в аргументативности и полемичности вообще). Китайская мысль была разная, и какая-то ее часть была вполне аргументативна, полемична и даже, возможно, приближалась к формализациям в духе «аналитической философии». «Нумерологические» обоснования древних китайцев – тоже обоснования и тоже аргументы, хотя, с современной научной точки зрения, ложные. Можно спорить, насколько формальной, формализованной, логичной и т.п. была китайская аргументация, но даже те исследователи, которые отказывают древнекитайской мысли в полноценной логике, признают, что тенденции к логике в ней были.

3. В древнекитайском языке есть потенциал для многих форм рациональности.

Хотя идея влияния грамматики китайского языка на китайскую мысль весьма популярна, видимо, мы должны пересмотреть саму нашу теорию грамматики китайского языка. Как показывают исследования К. Харбсмайера, большая часть грамматической «аморфности» китайского классического письменного языка – это не неспособность языка, но сознательный выбор его носителей в практически ориентированной культуре (и, добавим, с ограничениями писчего материала и дошедших до нас текстов). А это заставляет нас искать причины не столько в особенностях языка, сколько в сфере культурных предпочтений – и склоняет задуматься об еще одной, несколько подзабытой, идее М. Гране о социальных корнях китайской мысли.

tion and Artifice in Early China. Stanford, 2001). Также он исследует космогонические концепции в древнекитайской мысли и концепции самообожествления, показывая, что, опять же, вопреки шаблонному представлению, понятие «натурализма» китайской мысли следует если не отменить, то подвергнуть доработке (см. *Puett M. To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China. Cambr.; L., 2002*).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гране М.* Китайская мысль / Пер. В.Б. Иорданского, общ. ред. И.И. Семенко. М.: Республика, 2004.
- Духовная культура Китая. Т. 1. Философия / Ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. 723 с.
- Карапетьяну А.М.* Раннекитайская системология. М.: Восточная лит., 2015.
- Кобзев А.И.* Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая: Энциклопедия в 6 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 82–125.
- Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Восточная литература, 1993.
- Крушинский А.А.* Логика «И цзина»: Дедукция в древнем Китае. М.: Восточная литература, 1999.
- Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. Дисс. д.ф.н. М., 2006.
- Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. М: ИДВ РАН, 2013.
- Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006.
- Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 2003.
- Cheng Chung-ying.* Inquiries into Classical Chinese Logic // *Philosophy East and West*. 1965. № 15. P. 195–216.
- Cheng Chung-ying.* Logic and ontology' in the Chih Wu Lun of Kung-Sun Lung-tzu Logic // *Philosophy East and West*. 1970. № 20(2). P. 137–154.
- Cheng Chung-ying.* On Implication (tse) and Inference (ku) in Chinese Grammar and Chinese Logic // *Journal of Chinese Philosophy*. 1975. № 2(3). P. 225–244.
- Chmielewski J.* Notes on Early Chinese Logic // *Rocznik Orientalistyczny*. 1962, т. 26, з. 1; 1963, т. 26, з. 2; т. 27, з. 1; 1965, т. 28, з. 2; т. 29, з. 2; 1966, т. 30, з. 1; 1968, т. 31, з. 1; 1969, т. 32, з. 2.
- Forke A.* Mo-Ti des Sozialethikers und seiner Schüler Philosophische Werke. Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922. P. 1–158.
- Forke A.* The Chinese Sophists // *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*. 1901. № 34. P. 1–100.
- Graham A.C.* “Being” in Western philosophy Compared with *Shih/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy // *Asia Major*. 1959. Vol. 7. P. 79–112.
- Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989.
- Graham A.C.* Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986.
- Graham. A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2003.
- Granet M.* La pensée chinoise. Paris: La Renaissance du livre, 1934.
- Hall D.L., Ames R.T.* Thinking Through Confucius. New York: State University of New York Press, 1987.
- Hansen Ch.* Language and Logic in China. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1983.
- Harbsmeier Ch.* A Reading of the Guōdiàn 郭店 Manuscript Yǔcóng 語叢 1 as a Masterpiece of Early Chinese Analytic Philosophy and Conceptual Analysis // *Studies in Logic*. 2011. Vol. 4. № 3. P. 3–56.

Harbsmeier Ch. Language and Logic / Needham J. Science and Civilization in China. Vol. VII. Pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hu Shih. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.

Hughes E.R. Epistemological Method in Chinese Philosophy // Essays in East-West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis. Edited and with an introduction by Charles A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press, 1951.

Jullien François. Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie. P.: Seuil, 1998.

Maspero H. Notes Sur la Logique de Mo-Tseu et de Son Cole // T'oung Pao. 1927. Vol. 25. P. 1–64.

Moritz R. Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China. Berlin: Akademie Verlag, 1974.

Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Puett M. The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Puett M. To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China. Cambridge, London: Harvard University Press, 2002.

Stanislav Rykov

PhD in Philosophy, Senior research fellow, Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. E-mail: stasrykov@mail.ru

Faces of Chinese Rationality

Summary: This article analyses several major theories of Chinese rationality and features of Chinese thought in contemporary sinology. It analyses the discussions about the forms of Chinese reasoning, understanding the role of “numerology” in Chinese thought, as well as the ideas of the influence of Chinese language on Chinese thought. The article considers in detail theories of Chinese thought as “wisdom” of such authors as M. Granet and F. Jullien. It also mentions some ideas of J. Needham, A. Graham, Ch. Hansen, describes the results of reflection on Chinese rationality and Chinese language by Ch. Harbsmeier, gives an idea of the method of "Structural Analysis of Chinese Classics" by V.S. Spirin and A.M. Karapetyants, as well as the idea of Chinese ‘constructivist’ logic by A.A. Krushinsky. It also considers in detail the theory of Chinese "numerological" rationality by A.I. Kobzev. The analysis shows that 1) Chinese thought is fundamentally diverse; 2) Chinese thought is argumentative and polemical; 3) classical Chinese language has a potential for many diverse forms of rationality.

Keywords: Chinese philosophy, rationality, logic, numerology, language, correlativism, argumentation.

References

- Granet, M. *Kitayskaya mysl* [The Chinese Thought], trans. by V.B. Iordansky, Moscow: Respublika, 2004 (in Russian).
- Dukhovnaya kul'tura Kitaya* [Chinese Spiritual Culture]. Vol. 1. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006 (in Russian).
- Karapet'yants, A.M. *Rannekitayskaya sistemologiya* [Early Chinese Systemology]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2015 (in Russian).
- Kobzev, A.I. “Logika i dialektika v Kitae” [Logic and Dialectics in China] in *Dukhovnaya kul'tura Kitaya* [Chinese Spiritual Culture]. Vol. 1. *Filosofiya* [Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 82–125 (in Russian).
- Kobzev, A.I. *Uchenie o simvolakh i chislakh v kitayskoy klassicheskoy filosofii* [The Doctrine of Symbols and Numbers in Chinese Classical Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1993 (in Russian).
- Krushinsky, A.A. *Logika “I tszina” : Deduktsiya v drevnem Kitae* [The Logic of *I-jing*: Deduction in Ancien China]. Moscow: Vostochnaya literat., 1999 (in Russian).
- Krushinsky, A.A. *Logika drevnego Kitaya* [Ancient Chinese Logic]. PhD Thesis. Moscow, 2006 (in Russian).
- Krushinsky, A.A. *Logika drevnego Kitaya* [Ancient Chinese Logic]. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, 2013 (in Russian).
- Spirin, V.S. *Postroenie drevnekitayskikh tekstov* [The Construction of Ancient Chinese Texts]. St.Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2006 (in Russian).
- Shchutsky, Yu.K. *Kitayskaya klassicheskaya «Kniga peremen»* [The Classical Chinese “Book of Changes”]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2003 (in Russian).
- Cheng Chung-ying, “Inquiries into Classical Chinese Logic”, *Philosophy East and West*, 1965, № 15, pp. 195–216.
- Cheng Chung-ying, “Logic and ontology' in the Chih Wu Lun of Kung-Sun Lung-Tzu Logic”, *Philosophy East and West*, 1970, № 20(2), pp. 137–154.
- Cheng Chung-ying, “On Implication (tse) and Inference (ku) in Chinese Grammar and Chinese Logic”, *Journal of Chinese Philosophy*, 1975, № 2(3), pp. 225–244.
- Chmielewski, J. “Notes on Early Chinese Logic”, *Rocznik Orientalistyczny*, 26.1 (1962): 7–22; 26.2 (1963): 91–105; 27.1 (1963): 103–21; 28.2 (1965): 87–111; 29.2 (1965): 117–38; 30.1 (1966): 31–52; 31.1 (1968): 117–36; 32.2 (1969): 83–103.
- Forke, A. *Mo-Ti des Sozialethikers und seiner Schüler Philosophische Werke*. Berlin: Kommissionsverlag der Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1922.
- Forke, A. “The Chinese Sophists”, *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1901, № 34, pp. 1–100.
- Graham, A.C. ““Being” in Western philosophy Compared with *Shih/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy”, *Asia Major*, 1959, Vol. 7, pp. 79–112.
- Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China*. La Salle (Ill), 1989.
- Graham, A.C. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore, 1986.
- Graham, A.C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2003.
- Granet, M. *La pensée chinoise*. Paris: La Renaissance du livre, 1934.

Hall, D.L. Ames, R.T. *Thinking Through Confucius*. New York: State University of New York Press, 1987.

Hansen, Ch. *Language and Logic in China*. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1983.

Harbsmeier, Ch. “A Reading of the Guōdiàn 郭店 Manuscript Yǔcóng 語叢 1 as a Masterpiece of Early Chinese Analytic Philosophy and Conceptual Analysis”, *Studies in Logic*, 2011, Vol. 4, № 3, pp. 3–56.

Harbsmeier, Ch. “Language and Logic”, in: Needham, J. *Science and Civilization in China*. Vol. VII. Pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hu Shih. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.

Hughes, E.R. “Epistemological Method in Chinese Philosophy”, *Essays in East-West Philosophy: An Attempt at World Philosophical Synthesis*, ed. and with an introduction by C.A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press, 1951, repr. in: *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, ed. Charles A. Moore. Honolulu: University of Hawaii Press, 1967–1968, pp. 77–103.

Jullien, F. *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*. Paris: Seuil, 1998.

Maspero, H. “Notes Sur la Logique de Mo-Tseu et de Son Cole”, *T'oung Pao*, 1927, Vol. 25, pp. 1–64.

Moritz, R. *Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China*. Berlin: Akademie Verlag, 1974.

Needham, J. *Science and Civilisation in China*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Puett, M. *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Puett, M. *To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2002.