

УДК: 1(091)(=950)

## Для всякой ли философии важна истина? Два взгляда на философию доханьского Китая

**Максим Евгеньевич Буланенко**,  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии  
Школы гуманитарных наук  
ДВФУ, Владивосток.  
E-mail: bulanenko@list.ru



Обзор статей: C. Hansen, *Language in the heart-mind* (p. 75—124), and C. Harbsmeier, *Marginalia sino-logica* (p. 125—166), из сборника: *Understanding the Chinese mind: philosophical roots* / ed. by R.E. Allinson. Hong Kong: Oxford University Press, 1991. 316 p. ISBN: 978-0-195-85022-2.

**Ключевые слова:** доханьская философия, китайское мышление, понятие истины, прагматистский подход и его критика

**Does every philosophy need the truth? Two views on the philosophy of Pre-Han China.**  
**Maxim E. Bulanenko**, Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor, Dept. of Philosophy, School of Humanities, FEFU, Vladivostok.

Review of C. Hansen, *Language in the heart-mind* (p. 75—124), and C. Harbsmeier, *Marginalia sino-logica* (p. 125—166), from: *Understanding the Chinese mind: philosophical roots* / ed. by R.E. Allinson. Hong Kong: Oxford University Press, 1991. 316 p. ISBN: 978-0-195-85022-2.

**Key words:** pre-Han philosophy, Chinese thought, concept of truth, pragmatist approach and its critique.

**В**опрос о том, насколько древнекитайская мысль доханьского периода (до 206 г. до Р.Х.) соответствует той форме знания, которая получила название философии в европейской традиции, был и остаётся одним из наиболее дискуссионных как в сравнительной философии, так и в исследованиях нефилософского характера, ставящих целью понять особенности китайского мышления. Поэтому можно предположить, что знакомство с работами известных зарубежных коллег, предлагающих свои ответы на этот вопрос, может оказаться для русского читателя небесполезным. Хотя статьи, обзор которых приводится ниже, были опубликованы около двадцати лет назад, они ни в коей мере не устарели и не утратили актуальности. Вернее будет сказать, что они зафиксировали два противоположных взгляда на древнекитайскую

философию, относительно которых так или иначе приходится определять свою позицию любому её исследователю.

Авторы обеих статей — авторитетные учёные, внёсшие значительный вклад в исследование китайской мысли. Профессор Гонконгского университета Чед Хансен (Chad Hansen) развил высказанные в статье соображения в своей книге «Даосская теория китайского мышления» [2], оказавшей немалое влияние на изучение китайской философии как в самом Китае, так и за его пределами. Профессор Университета г. Осло Кристоф Харбсмайер (Christoph Harbsmeier) — автор многочисленных работ по китайской философии, среди которых фундаментальная первая часть («Язык и логика») седьмого тома энциклопедии Дж. Нидэма «Наука и цивилизация в Китае» [3], где К. Харбсмайер на необычайно богатом материале обосновывает теоретические положения, в сжатом виде изложенные им в реферируемой ниже статье.

Изложение статей Ч. Хансена и К. Харбсмайера снабжено небольшими примечаниями. Поскольку позиции авторов достаточно ясно разъяснены ими самими, в заключении я ограничусь лишь кратким обобщением изложенного. При передаче на русский язык цитируемых китайских текстов я ориентировался на англоязычный вариант перевода, даваемый самими авторами, но также использовал стандартные русские и английские переводы, при необходимости обращаясь и к стандартным оригинальным китайским изданиям.

В статье «Язык в сердце-уме» Ч. Хансен попытался выявить лингвистические и логические основания китайской философии, в центре которых у него находится понятие *dao*. Однако он прямо выступает против традиционалистской (неоконфуцианской) интерпретации китайской философской традиции, считая её внутренне противоречивой, ибо она, делая своим исходным понятием *dao*, в то же время говорит о его невыразимости, а следовательно, не может объяснить, что оно собой представляет.

Хансен полагает, что эта проблема решается без труда, поскольку китайская философия — в первую очередь философия языка, и сквозь её призму понятие *dao* получает вполне понятную трактовку. Специфика китайского языка наложила отпечаток на китайскую философию языка, которая в свою очередь определила облик классической китайской философии. Таков, по Хансену, механизм влияния особенностей языка на характер философии. Китайской философии языка как *prima philosophia* свойственны прагматистское понимание языка как инструмента социализации и координации поведения и теория мышления и intersубъективности, наиболее близкой аналогией которой была бы компьютерная теория мышления как синтаксической машины, выполняющей запущенные на ней программы (вопреки тому, что, по мнению самого Хансена (p. 121, n. 20), именно синтаксис и был слабым местом китайской философии языка. — М.Б.). Он отмечает, что не всякие различия в языках влияют на философию языка в соответствующих культурах. По его мнению, ключевые особенности китайского языка, повлиявшие на китайскую философию языка и, соответственно, на философию вообще, таковы.

1. Не выделяются предложения как некоторое законченное выражение мысли или убеждения (*belief*), а центральным элементом языка выступает «имя» (*мин*, 名), которое может играть разные грамматические роли, по-разному произноситься в разных диалектах и охватывать разные области сущего в зависимости от соответствующей языковой перспективы или философской теории. Из имён складывается *шо* (說, «объяснение»), а высшим языковым уровнем является *дао* как «руководящий дискурс» (поскольку *дао* употребляется в значении не только ‘путь’, но и ‘говорить’). В *Лунь юй* Конфуций трактует *дао* как то, что может быть сообщено: его можно слышать, произносить, изучать, исправлять.

2. По мысли Хансена, все «имена» (*мин*) в китайском (за исключением личных) — неисчисляемые существительные (*mass nouns*) (примером чего в русском языке было бы слово «железо»)<sup>1</sup>. Они относятся к абстрактным объектам, включающим в себя все объекты данного сорта на протяжении прошлого, настоящего и будущего (р. 106: слово *у* (物) надо переводить не как «вещь», а как «вид вещей» (*thing-kind*), поскольку вещи, как они понимаются в китайском языке, это не обычные предметы, а рассеянные части единого состава или «вещества», *scattered stuffs*). По этим же правилам используются и такие «имена», как «лошадь» (*ма*) и *дао*.

3. Слабо различаются изъявительное и побудительное наклонения.

4. Использование языка: ориентация не на семантику, а на прагматику; научение правильно проводить различия (*бянь*), используя «имена» — не для установления их подлинных значений и поиска истины, а для правильного поведения и социального взаимодействия.

Китайская философия языка не может не учитывать этих принципиальных особенностей китайского языка, а потому исключает ряд понятий, считающихся основными в европейской философии: понятие истины, репрезентации, идеи (как мысленного представления. — *М.Б.*), убеждения (*belief*), знания, выразимого в форме предложений (*propositional knowledge*). «Имена» не считаются посредниками в репрезентации реальности в мышлении в форме внутренних идей. Их задача — различать и направлять. По причине отсутствия понятий идеи и репрезентации в китайской философии отсутствует также и понятие убеждения как внутренней установки мышления, содержание которой могло бы быть выражено в форме предложения («Я знаю, что *x*»), понятие которого также отсутствует. Поэтому и семантическая теория истины, разработанная А. Тарским и применяемая к пропозициям — мыслям, выраженным в предложении («*x* истинно, если и только если *x*»), в китайской философии не могла не только быть востребована, но даже и возникнуть, что мы, по мнению Хансена, и наблюдаем<sup>2</sup>. При прагматистском подходе к языку понятие истины попросту нерелевантно.

<sup>1</sup> Эту гипотезу Ч. Хансена, поддержанную выдающимся синологом А.Ч. Грэхемом, в настоящее время можно считать опровергнутой [3, р. 311—320].

<sup>2</sup> Теория Тарского принимается Хансеном как едва ли не единственная теория истины, но сам Тарский создавал её для формализованных языков с чётко установленными значениями терминов, а потому её приложение к естественным языкам проблематично. Кроме того, её создание даже в европейской философии относится лишь к XX в.

В силу социальной природы языка у «имён» нет постоянных значений, а потому возникает разнообразие философских направлений как трактовок *мин* и *янь* (言, «языка») и стремление найти постоянное дао, которым можно было бы руководствоваться всегда. Эта задача, однако, неосуществима (неясно, какое дао следует принять в качестве постоянного, и невозможно проконтролировать его осуществление у каждого человека в народе), отсюда релятивизм, в той или иной форме всегда сопровождавший китайскую философию.

Основные категории китайской философии, вытекающие из её прагматистского понимания, суть нижеследующие.

*Дао* (道, ‘путь’) как руководящий или предписывающий дискурс — поведенческий код, который можно выполнять по-разному (причём разные дао есть в то же время одно дао, ср. выше о неисчисляемых существительных). Дао в связке с *вэнь* (文, культурой, в первую очередь литературой, а также музыкой) — это средство, с помощью которого общество обучает человека правильно различать и тем самым культивирует его, давая осуществиться его природе.

*Синь* (心, ‘сердце-ум’) как центральный процессор, читающий и выполняющий программу (дао): путём интерпретации тех дискурсов, в которых участвует человек, он направляет тело на выполнение правильного действия (в том числе произнесение определённых слов). Сердце-ум реагирует на внешние раздражители, оценивая их с точки зрения возможной реакции *ши-фэй* (‘это/не это’, ‘принятие/отказ’, ‘да/нет’, ‘за/против’, ‘истинное/ложное’). Это — «ветвление программы».

*Дэ* (德, ‘сила’, ‘добродетель’, ‘внутреннее дао’) как врождённая программа, позволяющая усваивать дао, которым общество программирует человека. Так, научение человеческому языку (как, собственно говоря, языку программирования) состоит в научении следованию дао, которое произносится или кодируется с использованием соответствующего языка. Таким образом врождённое *дэ* надстраивает в человеке приобретённое *дэ*, или, что то же самое, интернализирует дао. Приобретённое *дэ* индивидуально, и человек вынужден загружать в себя культурное *дао* до тех пор, пока не станет мудрецом, и тогда он будет запускать программы (дао) в других.

*Ши-фэй* (是非, ‘принятие-отказ’) как бинарное ветвление программы, запускающее выполнение комплексных ситуативных программ. Обучение языку — правильному использованию «имён» — сопровождается корректировкой нашего поведения (в первую очередь лингвистического) в зависимости от реакции окружающих. Интерпретация — это непрерывная активность *ши-фэй*, сопровождающаяся изменениями во внутренней *дэ*. В ином случае следование намеченному дао будет невозможным.

*Мин* (名, «имя») как базовая единица регулятивной системы, «имена» — ядра дао, с помощью которых интернализируются различения, регулирующие поведение, и выполняется дао.

*Бянь* (辯, «различение») как основной вид лингвистического поведения, различение, выполняемое *синь*. *Бянь* — это не анализ и аргументация,

а указания на различия в *ши-фэй*, которые являются следствием проведения разных различий посредством разных «имён» или одних и тех же «имён» при разных *дэ* (интернализированных дао), что может сказываться на границах, проводимых тем или иным «именем». Овладеть «именем» — не значит понять значение или научиться узнавать соответствующий предмет, а уметь различать границу, за которой начинается тот или иной неисчисляемый объект (mass object), уметь выбрать, «то» это или «не то» (*ши-фэй*).

*Чжи* (知, «направляющая мудрость») как умение следовать предписывающему дискурсу (дао). Это «знание-как» (know-to), в первую очередь, умение использовать «имена» в качестве различений, руководящих действиями, а не констатирующее и выразимое в предложениях знание, направленное на репрезентацию (метафизической) реальности.

*Вэй* (為, «полагание») в конструкции *и-вэй* — не «думать (believe), что х», а иметь внутреннюю предрасположенность (*дэ*) приписать *мин* объектам.

*Кэ* (可, «допустимо») как прагматический эквивалент понятию семантической истины, применяемый не только к словам, но и к действиям.

*Чан* (常, «постоянный») — главное понятие для рефлексии относительно языка и дао, эквивалент понятия истины в европейской философии. Постоянное дао никогда не нуждалось бы в исправлении. Однако дао изменяется по причине как рефлексивной, так и практической нестабильности. С одной стороны, различные *синь* считают одно и то же *ли* («ритуал») или другую разновидность языкового дао по-разному и выдают разные поведенческие команды. С другой стороны, даже правильное исполнение дао необязательно приводит к стабильным практическим результатам — оно может привести к общественным волнениям, которые повлекут за собой изменения в дао. Поэтому даосы полагали, что постоянного дао, в силу его лингвистической природы, не существует, и некоторые исследователи полагали, что, согласно даосам, постоянно только врождённое, долингвистическое дао (= *дэ*), с чем Хансен не согласен. Не являются даосы и сторонниками метафизической доктрины непрерывного изменения или становления: не изменение для них главная философская проблема, а отношение «имён» и границ внутри действительности или вещей/видов вещей. Постоянство они понимают чисто прагматически: границы действительности со временем меняются в зависимости от того *способа* («пути», way), каким мы используем слово. Слово же может изменить накладываемые им границы в двух случаях: либо смещается и изменяется объект, так что демаркационная линия больше не охватывает его, либо люди начинают использовать слово иначе или же используют его несообразно. «*Что бы ни происходило в мире, язык не прикреплён к вещам сообразным способом. Социальные практики проведения различий непрерывно меняются*» (p. 105).

Начальный («конструктивный») период развития китайской философии определяется интересом к натуралистическим (= социально

обусловленным, т.к. Хансен указывает, что для китайских мыслителей природа человека социальна) теориям образования и приобретения культурных навыков. Основной вопрос: «Какое языковое дао постоянно, чтобы посредством него можно было культивировать наши умения?». *Традиционализм*: раннее конфуцианство в лице самого Конфуция никогда в явном виде не ставило вопроса о традиции и социальных конвенциях, оно признавало за традиционной литературой (а также ритуалом и музыкой) функцию позитивного изменения (= подлинного осуществления) человеческой природы через упражнение в исполнении социально признанных видов поведения. Две проблемы, с которыми столкнулись конфуцианцы: лингвистический скептицизм — разрыв между текстом и исполнением, что, например, может приводить к плохому ритуалу и что должно быть устранено путём «исправления имён», когда эталонное исполнение закрепляется социально авторитетными личностями и воспроизводится остальными; вторая проблема — понятие *жэнь* (仁, «человечность»), которое одновременно обозначает и цель образования, и способность, благодаря которой решается проблема правильной интерпретации (иначе говоря, *жэнь* недостижимо, если для его достижения уже не задействуется само *жэнь*). *Утилитаризм*: Мо-цзы отказывается от традиционного дискурса, призывая сделать «постоянными» (*чан*, 常) те практики, которые обеспечат благополучие каждого в масштабах всего общества. Как и Конфуций, Мо-цзы настаивает на изменении языка, но стремится сделать постоянным тот язык (и этим обеспечить постоянное дао), использование которого принесёт наибольшее благо и пользу, за что был обвиняем конфуцианцами в аморализме.

Антиязыковой период: отказ от теории языкового дао. *Иннатизм* (innatism): обосновывая конфуцианство против рефлексивной критики Мо-цзы, Мэн-цзы, вслед за протодаосом Ян Чжу, трактует естественное устройство человека как основу для дао. Это устройство уже предполагает полную оснащённость *синь* способностью *ши-фэй*, вследствие чего оно не нуждается в образовательном программировании. Моральное поведение полностью запрограммировано природой, а для вызревания морального потенциала, заложенного при рождении, нужны лишь благоприятные условия и отсутствие принуждения (традиционные конвенции конфуцианства — это только «заметки в моём сердце-уме (*синь*)»). Язык может воздействовать на поведение человека, но он способен лишь исказить природные задатки. При условии молчания моистов и даосов сам Мо-цзы вообще не прибегал бы к языку (ср. *Мэн-цзы* 3В: 9; но здесь говорится только о том, что он дискутирует с этими школами лишь потому, что они искажают правильный образ жизни, завещанный древними. — М.Б.).

*Примитивизм*: даосизм Лао-цзы наиболее ясно формулирует связь между дао и языком. Антисоциальный и антиполитический анархизм следует из лингвистического анархизма и мотивируется им: обучая нас языку, общество учит нас более или менее сложным различениям и реакциям на них; даже противясь этим различениям, мы из них исходим. Поэтому ес-

тественное поведение требует отказа от языка и, соответственно, различений, желаний и обдуманых действий в пользу *у-вэй* (無為) — «недеяния» как «неполагания» ничего посредством языка. Эта «естественность» глубже «врождённого программирования» Мэн-цзы, поскольку следование врождённому приводит только к грубому и примитивному поведению, тогда как подлинная естественность существует до всяких различений, в том числе и тех, которые можно отнести к области «врождённого». Отказ даосов от знания (как построенного на конвенциональных различениях) приводит к парадоксу: они сами призывают видеть различие между естественным и конвенциональным, принимать одно и отвергать другое, создавая тем самым конструктивистское дао.

Аналитический период: философский интерес непосредственно к языку и мышлению. *Идеальный изоморфизм (лингвистический идеализм)*: софист Гунсунь Лун придерживался конфуцианской мысли о том, что одному *мин* должна соответствовать одна вещь (вид вещей). Чтобы гарантировать успех в руководстве поступками, необходимо устранить все случаи перекрывающегося использования «имён»: вместо общих терминов применительно к вещам желательно употреблять наиболее специфические «имена» (если «человек», то уже не «живое существо»). Такое «исправление имён» будет способствовать правильному следованию дао. *Реализм обыденного языка*: поздние моисты (вторая половина III в. до Р.Х.) в противоположность Гунсунь Луну исходили из того, что если термины в естественном языке перекрываются, то устранять это не нужно, а потому не нужен ни идеальный язык, ни исправление имён. Кроме того, имена имеют определённый «охват» (scope) вследствие объективных различий между вещами, и именно эти реальные различия позволяют проверить правильность употребления языка. Составные «имена» просто имеют либо больший, либо меньший «охват», чем простые. Проблема «различения» (*бянь*) состоит в том, какие различия принять за существенные. Но у моистов не было теории о причинах того, почему между словами и вещами существуют соответствия (сходства и различия). Они смогли показать самопротиворечивость эксплицитного отказа от языка и различений (чем опровергли установку даосов): *фэй фэй фэй* («отрицать отрицание [как таковое] — противоречиво («отрицательно»)»). Сформулировали закон исключённого третьего (самое строгое утверждение в традиции семантического реализма), исследовали отношения вывода (логический синтаксис), но пришли к выводу, что обыденный язык не может гарантировать надёжных синтаксических форм, способных обеспечить возможность утверждения (assertability) (и при этом не использовали понятие истины). *Релятивистский мистицизм*: представитель «школы имён» Хуэй Ши, собеседник и оппонент Чжуан-цзы, сформулировал десять парадоксов, утверждающих относительность временных и пространственных «имён» в зависимости от перспективы и контекста. Главное достижение — критика общего положения относительно сходства и различия в вещах, на которое опирались моисты: как бы ни были похожи вещи,

между ними всегда есть различие, как бы они ни были различны, между ними всегда есть сходство (ср. Чжуан-цзы 17, «С осенними разливами»). Если же мир есть одно тело, нужно любить все вещи одинаково (сочетание даосизма и моизма).

Релятивистский период: завершение предшествующей философии, включающее в себя все предшествующие темы. *Скептицизм: Чжуан-цзы*. Вслед за моистами Чжуан-цзы признаёт самопротиворечивость установки на отрицание языка, но в то же время отвергает существование одного имени, способного охватить всё (возможный отголосок Гунсунь Луна), а потому отказывается следовать монизму Хуэй Ши. Естественность и языковую конвенциональность противопоставлять нельзя: овладение языком столь же естественно, как и питание. Все виды различений так или иначе выражают естественное дао независимо от противоречий, возникающих между ними. Абсолютной перспективы различения не существует, так как она не является безпредпосылочной и требует всё более глубоких обоснований («утверждений», *ши*). Природа позволяет как принять то или иное конвенциональное разграничение, так и отвергнуть его. Смена конвенциональной перспективы (приложения имён к видам вещей) может быть оправдана прагматически, поскольку может сулить иначе недоступные выгоды. Природа не устроена так, что выживание человеческого рода предпочтительно, возможна перспектива, при которой предпочтительнее его гибель.

*Прагматическое конфуцианство: Сюнь-цзы*. По словам самого Хансена, именно философия Сюнь-цзы послужила основой для его понятийной системы. Первичный интерес человека — выживание, и языковые конвенции должны служить этой цели. Если эта установка и является произвольной, то она, по крайней мере, отражает действительное стремление человека, поэтому Сюнь-цзы всё же релятивист, а не абсолютист. Конвенциональность языка непреодолима, а его реформы могут иметь непредсказуемые отрицательные последствия, особенно в столкновении с традиционными конвенциями, которые восходят к безошибочно прозорливым («brilliantly intuitive») царям-мудрецам и подтверждены многовековой историей. Любые дальнейшие теоретические обоснования изменения «имён» приведут к беспорядку в языке и анархии в обществе, а потому должны быть запрещены. Процветание гарантировано, если существует только одно дао, а исправление имён осуществляется только в соответствии с традицией. Хотя это дао не выводимо из естественного (*тянь дао*), а возникает из реального общественного контекста, оно всё представляет собой своего рода отклик на *тянь дао*. Восприятие людей различает схожим образом, что даёт основание для общих конвенций. Проверить соответствие этих конвенций природе нельзя, но они могут послужить базой для норм поведения и благополучия в обществе. Поэтому нужны авторитеты (учителя и учёные), устанавливающие приемлемое использование языка, способствуя тем самым преемственности и стабильности в обществе.

Общие выводы, к которым приходит Ч. Хансен в результате переосмысления доханьской философии в свете своего подхода, можно свести к нескольким положениям. Классическая китайская философия языка, мышления, общества и морали не мистична, а доступна пониманию. Она во многом противоположна соответствующим западным теориям. Она не решает философских проблем (в силу своей прагматистской, а не интеллектуалистской ориентации), но может побудить к их переосмыслению западными философами. Понятие истины, имеющее основополагающее значение для европейской философии, не только не имеет никакого значения, но попросту отсутствует в китайской философии: она стремится не познать истину, а провести правильное различение для результативного действия.

В «Синологических маргиналиях» (*Marginalia sino-logica*) Кристоф Харбсмайер предпринимает филологическое и философское опровержение теории Ч. Хансена на обширном материале древнекитайской философской и исторической литературы (как явствует из замечания К. Харбсмайера, он ознакомил Ч. Хансена с рукописью своей публикации до выхода их общего сборника). Харбсмайер полагает, что в связи с проблемой наличия или отсутствия понятия истины в древнекитайской философии необходимо различать два вопроса: применяли ли древнекитайские философы семантические предикаты истинности (например, «истинный») к предложениям, с одной стороны, и развивали ли они теоретическое понятие истины — с другой.

В китайском языке не существует точного соответствия греческому слову *ἀλήθεια* или английскому слову *truth*, что само по себе не означает отсутствия внимания к понятию истины. Однако интерес к понятию истины ради него самого, как у философа-материалиста Ван Чуна (27—100 гг.), или исследование истинности теоретических высказываний, предпринимавшееся поздними моистами, для китайской философии были явлением исключительным и не занимали такого места, как в античной философии. Китайцы были более заняты поиском правильного пути (*дао*) для того, чтобы делать нечто (*way of doing things*), а не истины об этом нечто (*what is true of things*), как европейцы.

Если сравнить следующие высказывания, то обнаружится, что (1) Аристотель даёт формальное определение правоте («истинствованию», *ἀληθεύειν*), тогда как Сюнь-цзы определяет, что значит говорить правду (истину, *truth*); (2) для Аристотеля истина высказывания определяется связью или разделением терминов, обозначающих субъект и предикат, а для Сюнь-цзы — приложимостью или неприложимостью предиката к вещи<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Следует отметить, что первое словарное значение слова *ἀληθεύειν* — «говорить истину», а за соотнесением терминов, обозначающих субъект и предикат, для Аристотеля, как и для Сюнь-цзы, стоит реальный предмет и его свойства. Чтобы убедиться в этом, достаточно дочитать приведённое Харбсмайером высказывание Аристотеля до конца: «...а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами (*ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα*)» [1, с. 250]. Таким образом, Аристотель и Сюнь-цзы, возможно, даже более близки, чем считает Харбсмайер.

Аристотель, *Метафизика* 1051b 3—4: «Истину говорит (ἀληθεύει) тот, кто считает разъединённое разъединённым и связанное — связанным».

Сюнь-цзы: «Мы утверждаем, что «быть прямым» («говорить правду») значит объявлять нечто «этим» (или «правильным»), если оно — «это» (или «правильное») и объявлять нечто «не-этим» (или «неправильным»), если оно — «не-это» (или «неправильное»)» (*Ши взй ши, фэй взй фэй юэ чжи*, 是謂是、非謂非曰直) (*Сюнь-цзы* 2.12).

Тем не менее в древнекитайском языке существует ряд слов, близких по значению семантическому понятию «истины» и употребляющихся в соответствующих контекстах:

- 1) *ши* (是): быть этим, быть правильным;
- 2) *фэй* (非): не быть этим, быть неправильным;
- 3) *ши* (實): быть прочным, быть реальным;
- 4) *сюй* (虛): быть пустым, непрочным, нереальным;
- 5) *жань* (然): быть таковым, иметь место;
- 6) *фу* (否): быть не таковым, не иметь места;
- 7) *ю* (有): иметь, существовать, имеется такое положение дел;
- 8) *у* (無): не иметь, не существовать, не имеется такого положения дел;
- 9) *чэн* (誠): быть честным, быть искренним, быть подлинно таковым;
- 10) *синь* (信): полагать (believe), быть преданным, заслуживать доверия, быть достоверно таковым;
- 11) *вэй* (偽): подделывать, создавать искусственно, быть поддельным;
- 12) *дан* (當): соответствовать, соответствовать фактам;
- 13) *го* (過): выходить за пределы, не соответствовать, не соответствовать фактам;
- 14) *чжэнь* (真): быть подлинным, быть подлинно таковым;
- 15) *цин* (情): имманентное состояние, сущность, подлинное положение дел;
- 16) *кэ* (可): быть способным, быть допустимым, быть логически приемлемым.

При этом Харбсмайер, в отличие от Хансена, справедливо полагает, что наличие семантической теории истины в духе Тарского — совсем не обязательный признак значимости понятия истины в той или иной философии. Вместе с тем он приводит показательные примеры того, что китайские философы, как и европейские, характеризовали высказывания предикатами, соответствующими по своему значению предикату «истинный». Само по себе наличие таких примеров уже является достаточным свидетельством против теории Хансена. В случаях, когда приводится стандартный русский перевод, в круглых скобках даются вставки и дополнения из английского перевода самого Харбсмайера, в квадратных скобках — слова, отсутствующие в оригинале, но необходимые для понимания текста.

*Конфуций*. «Учитель сказал: Сто лет у власти в государстве добрые люди — и нет жестокости и казни. Как верны (*чэн*, 誠) эти слова (*янь*, 言)!» (*Лунь юй* 13.11, пер. Л.С. Переломова). Конфуций цитирует предложение

и одобряет его, характеризуя как *чэн* (誠). Древний комментарий объясняет: «Это — древнее изречение, и Конфуций верил в него (или «считал его заслуживающим доверия») (*синь чжи*, 信之). (В данном случае имеет место выражение убеждения (belief) по отношению к предложению, играющему роль прямого дополнения в форме местоимения).

«Кун-цзы заметил: Трудно подобрать таланты, не так (*жань*, 然) ли?» (*Лунь юй* 8.20, пер. Л.С. Переломова). По мнению Харбсмайера, с учётом контекста следует признать верной передачу смысла в переводе Тинь Чхёк Лау (Din Cheuk Lau): «Сколь истинно то, что талант трудно найти».

По всей видимости, китайский язык может несколькими способами сообщить о том, что некоторое предложение истинно. Точно так же, как Платон иногда употребляет выражение ὀρθῶς λέγεις (*ортхос лйгейс*) «правильно говоришь», а иногда ἀληθῆ λέγεις (*алетхэ лйгейс*) «говоришь истинное», и различные другие выражения, в каждом из которых существенным образом задействовано семантическое понятие истины. В дальнейшем будут рассмотрены именно такого рода различные выражения в китайском языке.

*Моизм.* «Если смотреть на это с точки зрения того, что Вы говорите, тогда то, что все называют «приемлемым» (*кэ*, 可), не обязательно имеет место (*жань*, 然)» (*Мо-цзы* 49.24).

Иначе говоря, высказывание, которое субъективно кажется приемлемым (пусть даже всем людям), не всегда соответствует истинному положению дел.

*Ранний даосизм.* «Слова древних: «Ущербное становится совершенным...» — разве это пустые слова (*суй юй*, 虛語)?» (*Дао дэ цзин* 22, пер. Ян Хиншун).

Хэшан Гун (вероятно, древнейший комментатор «Дао дэ цзин», ок. II в. по Р.Х.) разъясняет: «Это — верные слова (*чжэн янь*, 正言), а не пустые слова (*суй янь*, 虛言)». «Верные (*синь*, 信) слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия (= ‘не «истинны», *синь*, 信)» (*Дао дэ цзин* 81, пер. Ян Хиншуна). Хэшан Гун недвусмысленно передаёт значение этого высказывания: «‘Истинные слова’ согласуются (correspond) с соответствующей действительностью (*синь янь чжэ жу ци ши е*, 信言者如其實也)». Нельзя ли здесь видеть зарождение теории истины как «соответствия» (correspondence) между мыслью и предметом мысли?

В «Чжуан-цзы» формулируется философский тезис и задаётся вопрос о том, соответствует ли он фактам: «Верно ли (= «таково ли достоверно действительное положение дел?»), *ши синь цин ху*, 是信情乎) говорят все те в мире, кто рассуждает: ‘Мельчайшая сущность не обладает формой, величайшее нельзя охватить?’» (*Чжуан-цзы* 17.21, пер. Л.Д. Позднеева). Это текст, который явно затрагивает проблему истины некоторого общего утверждения.

*Позднее конфуцианство.* В «Мэн-цзы» Сянь-цю Мэн пересказывает историю и в конце выражает сожаление: «Не знаю, насколько это

изречение (= этот рассказ, *цы юй*, 此語) правдиво (= «подлинно таково / подлинно истинно», *чэн жань*, 誠然)?» (*Мэн-цзы* 5A4, пер. В.С. Колоколова). Подобный же вопрос ставится и применительно к явно философскому тезису: «Все люди могут стать Яо или Шунем. Имеет ли место такое положение дел (*ю чжу*, 有諸)?» Мэн-цзы ответил: «Это так (*жань*, 然)» (*Мэн-цзы* 6B2).

Книга 5А содержит пространный ряд вопросов о том, являются те или иные приводимые утверждения истинными или неистинными. Этот ряд предоставляет решающее положительное свидетельство в пользу существования в древнекитайской философии семантического понятия истины. Сочинение Сюнь-цзы под названием «Рассуждение об исправлениях» («Чжэн Лунь-ай») представляет собой ещё один пространный ряд изысканий относительно того, истинны или ложны те или иные утверждения. Пример: «Обычные люди, занятые построением теорий (*шо*, 說), заявляют: ‘Цзе и Чжоу повелевали миром. Тан и У захватили трон’. Это не так (*ши бу жань*, 是不然). Если некто думает, что Цзе и Чжоу некогда формально находились в положении императора, что они лично занимали это положение, то это так (*жань*, 然). Если некто говорит о мире, что он был в руках Цзе и Чжоу, то это не так (*бу жань*, 不然)» (*Сюнь-цзы* 18.11). Выражение *ши*, 是 («это») относится к утверждению или заявлению только что процитированному Сюнь-цзы. Фраза *ши бу жань*, 是不然 («это утверждение неистинно») после цитаты повторяется в одной только этой главе восемь раз. В другом месте Сюнь-цзы обращается к теоретическому утверждению о природе человека.

«Мэн-цзы говорил: ‘Способность человека к учёбе объясняется тем, что он по своей природе добр’. Я говорю, что это не так (*жань*, 然)» (*Сюнь-цзы* 23.36, пер. В.Ф. Феоктистова). Выражение «это» (*ши*, 是) должно относиться к процитированному заявлению Мэн-цзы. В этой главе Мэн-цзы цитируется четырежды, и всякий раз его заявления прямо отвергаются как неистинные.

«Дадай Лици» (книга устоялась ок. 100 г. по Р.Х., но в ней много и раннего материала) содержит, к примеру, следующий отрывок: «Дань Цзюйли спросил Цзэн-цзы: ‘Что касается [утверждения] “Небо круглое, а Земля — квадратная”, то истинно ли имеется такое положение дел (*тянь юань эр ди фан чжэ*, *чэн ю чжи ху*, 天圓而地方者、誠有之乎)?’ Цзэн-цзы ответил: ‘Ли, ты слышал, что это так?’ Дань Цзюйли сказал: ‘Я, твой ученик, не исследовал этот предмет. Вот почему я осмелился спросить’» (*Дадай Цзили*, 58).

Таким образом, речь идёт о научном / философском тезисе, истина которого исследуется в этом в высшей степени конфуцианском тексте.

*Хань Фэй-цзы* (*легизм*): различие между истиной и убеждением (*belief*), между фактической истиной слов и психологической установкой (например, убеждением). «Природа слов такова, что их принимают за достоверные (*синь*, 信), когда их отстаивают многие люди. Возьми вещь,

которая не такова (*бу жань чжи у, 不然之物*). Когда её придерживаются десять человек, то сомневаешься. Когда сто человек придерживаются её, то думаешь, что это, вероятно, так (*жань, 然*). Когда тысяча человек придерживаются её, она неоспорима» (*Хань Фэй-цзы* 48.6.6). Под «вещью» (*у, 物*), которая «не такова», явно подразумевается не факт, поскольку, если всегда придерживаться только фактов, то ошибка будет невозможна. Эта «вещь», должно быть, некоторое утверждение или заявление.

«Слова двух владык (*У Ци* и повелителя *Шан*) полностью соответствовали фактам (*и дан и, 已當矣*), однако *У Ци* был расчленён, а повелитель *Шан* — разорван на куски двумя колесницами» (*Хань Фэй-цзы* 42.2.13).

Пример того, как *Хань Фэй-цзы* отвергает теоретический тезис, считая его неистинным: «Когда оппонент говорит: ‘Следует положиться на мудреца, тогда наступит добрый порядок’, то это не так (*бу жан и, 不然矣*)» (*Хань Фэй-цзы* 40.5.3).

«*Люйши Чуньцю*» (*энциклопедия китайской философской и политической мысли эпохи Цинь*): различение фактической истины и истины, на которую претендует то или иное объяснение фактов. «У хода вещей всегда есть основание (*ку, 故*), и если не знать этого основания, то хотя бы и поступал должным образом (= ‘думает / говорит’ «в соответствии с фактами», *дан, 當*), это всё равно, как если бы не знал» (*Люйши Чуньцю* 9.4, пер. Г.А. Ткаченко) (в отличие от Харбсмайера русский переводчик передаёт *дан, 當*, как «поступать должным образом», ср. оригинал: «雖當與不知同». — *М.Б.*)<sup>1</sup>.

«Со словами часто бывает так, что они кажутся бессмысленными («неправильными», *фэй, 非*), а на самом деле имеют смысл («правильны», *ши, 是*); но бывает и наоборот: вроде бы смысл в словах есть («слова «правильны», *ши, 是*), тогда как на самом деле его нет («слова «неправильны», *фэй, 非*)» (*Люйши Чуньцю* 22.6, пер. Г.А. Ткаченко) (вариант Харбсмайера и здесь существенно расходится с вариантом русского переводчика. — *М.Б.*).

Дух научного исследования подобающим образом выражен в следующем отрывке приведённого текста: «Слушая людские речи, непременно нужно их внимательно изучать» (*Люйши Чуньцю* 22.6, пер. Г.А. Ткаченко).

*Поздний моизм*: моисты превратили в специальный термин само слово *дан* (*當*), используя его для характеристики адекватности или истинности положений, содержащихся в других ранних текстах. В следующем отрывке моист приводит некоторое заявление и оправданно приходит к выводу о его неистинности, поскольку в диспуте противопоставляются друг другу два противоположных тезиса, один из которых должен быть

<sup>1</sup> Ср. Аристотель, Вторая аналитика (I 2, 71b 9—12): «Мы полагаем, что знаем каждую вещь (ἕκαστον) безусловно, а не софистически, приводящим образом, когда полагаем, что знаем причину (αἰτίαν), в силу которой она (τὸ πράγμα) есть, что она действительно причина её и что иначе обстоять не может (μὴ ἐνδέχεται τοῦτ' ἄλλως ἕξειν)» [1, с. 259].

истинным: «Некоторые указывают, что в споре нельзя прийти к концу ('в диспуте «не существует превосходства» (no one who gets it right)', *у шэн, 無勝*). [Но это в том случае, если оба] суждения не истинны (= 'это необходимым образом не «соответствует фактам»', *дан, 當*)» (В 35, пер. М.Л. Титаренко) (здесь вариант Харбсмайера вновь существенно расходится с вариантом русского переводчика и, возможно, с оригиналом «謂辯無勝、必不當». — М.Б.).

Ангус Чарльз Грэхем показал, что в данном контексте интересы моистов не имели социологического или политического характера, а лежали в области логики. Специальный термин *дан (當)* тщательно отграничивался моистами от термина *кэ (可)* («приемлемый», «допустимый»), который, как и слова «правильный» и «неправильный», может применяться и к высказываниям, и к действиям. При этом у моистов речь шла о применимости термина *кэ* к высказываниям в логическом контексте. Различие между терминами «могущий быть высказанным» (assertible) и «приемлемый» (acceptable) с логической точки зрения является принципиальным (на том, что *кэ (可)* следует переводить как «могущий быть высказанным» (assertible), настаивает Ч. Хансен. — М.Б.). Не существует свидетельств, которые позволяли бы утверждать, что поздние моисты заслуживают упрека в элементарном смешении этих двух различных понятий.

*Гунсунь Лун (софистика, «школа имён*): «Может ли белая лошадь не быть лошадейю («Является ли [утверждение] 'белая лошадь не есть лошадь' приемлемым?», *бай ма фэй ма кэ ху, 白馬非馬可乎*)?» (Гунсунь Лун-цзы, гл. 2, пер. Э.В. Никогосова) (по-видимому, искажение смысла со стороны русского переводчика. — М.Б.). Вопрос Гунсунь Луна не о том, возможно (assertible) ли такое утверждение (ведь он сам непосредственно его произносит), и не о том, является ли оно морально или социально приемлемым, а также не о том, является ли его произнесение образным с прагматической точки зрения, хотя все эти значения могут быть выражены *кэ (可)*. Вопрос о том, является ли оно логически приемлемым, можно ли отстаивать его с логической точки зрения. Приемлемость (*кэ, 可*) — это совсем не то же самое, что соответствие фактам (*дан, 當*). Нечто является *кэ* («приемлемым», «допустимым»), поскольку соотносится с правилами дискуссии. Нечто является *дан* («истинным», «соответствующим фактам»), если соотносится с реальностью, которую описывает.

*Ван Чун (27—100 гг.) (материализм)*: «Ещё я терзался тем, что в живых книгах и в пошлых сочинениях содержалось столь много того, что не было основано на фактическом и подлинном (*бу ши чэн, 不實誠*)» (*Лунь хэн*, гл. 85). В послесловии он объясняет написание своего выдающегося труда «Критические рассуждения» («Лунь хэн») тем, что хотел опровергнуть приводимые им ложные положения и утвердить истину.

«Объяснение и дискурс рассуждают о том, что таково, и что не таково (*бянь жань фоу, 辯然否*)... Неподлинное (*вэй, 偽*) отклоняют, подлин-

ное (*чжэнь*, 真) сохраняют» (*Лунь хэн*, гл. 85). Выражение *жань фоу*, 然否 («быть таковым, не быть таковым») вплотную приближается к абстрактному понятию истины. Рассуждение о том, «таково ли есть нечто или нет» — это, по сути, не что иное, как рассуждение о семантическом понятии истины. Понятия «подлинное» (*чжэнь*, 真) и «неподлинное» (*вэй*, 偽) Ван Чун применяет к заявлениям, утверждениям или предложениям, а не к фактам, поскольку «неподлинный» факт означает просто отсутствие факта.

«*Инь Вэнь-цзы*» (трактат III в. по Р.Х., имеющий значение для логики и при этом не обнаруживающий следов буддийского влияния): «Старое изречение гласит: ‘Можно не знать и оставаться благородным мужем. Знание не делает человека менее незначительным. Если рабочий не способен (к тому, что выходит за пределы его специализации), он может оставаться искусным. Если благородный муж не является знающим, он, тем не менее, может хорошо управлять’. Это истинно (*цы синь и*, 此信矣)».

Переходя ко второму вопросу своего исследования, т.е. к вопросу о том, существовало ли в древнекитайской философии абстрактное понятие истины, Харбсмайер отмечает, что проблема именных (выражаемых в форме существительных, *nominal*) понятий семантической истины осложняется тем обстоятельством, что подчас имеет место едва очевидное различие между «истиной» как «свойством» предложения, делающим это предложение истинным, и «реальностью, фактами, относящимися к предмету (*the facts of the matter*)». Недавно открытый текст из гробницы в Мавандуй предоставляет чёткое свидетельство о том, какое место китайцы уделяли истине в своём взгляде на вещи: «Только поняв соответствие между именами и предметами, только исчерпывающим образом поняв, что реально, а что неподлинно (*fake*) (*цин вэй*, 情偽), и будучи свободным от заблуждения (*confusion*), можно свершить путь императоров и царей» (*Цзиньфа*).

В классическом китайском языке абстрактное понятие истины передаётся парным выражением наподобие *цин фоу* (情否), «то, что реально, и то, что неподлинно». В приведённом тексте достижение Истины ставится в зависимость от обретения истины.

Проблема *ши фэй* (是非), «правильно ли нечто или нет», является важной для древнекитайской философии, подобно тому, как для Эпикура важно *κρίσις τοῦ ὀρθῶς ἢ μὴ ὀρθῶς* (*крисис ту ортхос э мэ ортхос*) — «различение (*бянь*, 辯) между тем, что верно (*ши*, 是) и неверно (*фэй*, 非)».

Считать нечто достоверным для Хань Фэй-цзы значит считать это достоверно истинным. По ходу всей своей книги он подчёркивает необходимость проверки надёжности или достоверности того, что слышишь. Он говорит об «установлении подлинных фактов, относящихся к предмету (*чэн*, 誠) путём проверки и сравнения» (Хань Фэй-цзы 47.2.31), о «...стремлении найти подлинные факты, относящиеся к предмету (*цю ци чэн*, 求其誠)» (Хань Фэй-цзы 32.2.20) и рекомендует «прислушиваться

к словам других и стремиться найти то, что соответствует фактам (*цю ци дан*, 求其當)» (Хань Фэй-цзы 46.6.12), а также «сравнивать и проверять слова, чтобы понять подлинные факты, относящиеся к предмету (*чжи ци чэн*, 知其誠)» (Хань Фэй-цзы 48.4.21).

Именное понятие *чэн*, 誠 («подлинные факты») не всегда относится только к фактам, поскольку Хань Фэй-цзы может спросить: «Кун-цзы и Мо-цзы не могут воскреснуть, так кто же установит [истинность или ложность] (= «действительную фактичность» (real facts of the case), *чэн*, 誠) [их] учений?» (Хань Фэй-цзы 50.1.31, пер. Е.П. Сеницына).

В данном случае вопрос о *чэн* явно включает в себя как фактическую, так и моральную сторону, точно так же, как это имеет место в связи с европейским понятием истины.

Важность семантической истины может быть передана и без непосредственного использования существительного «истина»: «Слушая людские речи, непременно нужно их внимательно изучать (*ча*, 察). [...] Изучение (*шэнь*, 審) того, что слышишь, может принести большую пользу. Когда же сообщение оставляют без проверки, лучше бы такого сообщения вовсе не было. [...] Так что, слушая людские речи о ком-либо, необходимо тщательно их изучать, проверяя (*янь*, 驗) их соответствие известным фактам (= «Всякий раз слыша слова, необходимо тщательно оценить человека (от которого они исходят) и необходимо проверить их в соответствии с принципами вещей (*ли*, 理)»)» (*Люйши Чуньцю* 22.6, пер. Г.А. Ткаченко) (по-видимому, перевод Харбсмайера синтаксически и лексически ближе к оригиналу «凡聞言必熟論其於人必驗之以理». — М.Б.).

Что может служить более блестящим свидетельством научного духа и интереса к научной истине в доханьскую эпоху, чем это программное утверждение? В эпоху Хань слово *ши* (實) («прочный, реальный») по большей части субстантивировалось (nominalized) и стало означать нечто вроде «прочных фактов, относящихся к предмету». Ван Чун, великий философ и учёный, делает программное заявление: «В научном рассуждении (*лунь*, 論) имеют значение именно прочные факты, относящиеся к предмету (*ши*, 實)» (*Лунь хэн*, гл. 85). Кроме того, в послесловии Ван Чун ясно даёт понять, что его целью при написании «Лунь хэн» было не что иное, как опровержение утверждений, не являющихся истинными, и проистекающее из этого утверждение истины. Он представляет собой наглядное опровержение того, что китайские философы не придавали главного значения понятию научной объективной истины.

В заключение Харбсмайер указывает причину, по которой приведённые им доказательства всегда будут оставаться уязвимыми. На его взгляд, вполне возможна позиция, при которой исследователь принципиально отказывается принимать какие-либо свидетельства в пользу того, что древние китайцы обладали представлениями о предложениях или значениях предложений, а также понятием их истинности (что, по всей видимости, предлагает Хансен): такой исследователь всегда сможет утверждать, что у ки-

тайцев просто получалось говорить или писать так, как если бы у них были соответствующие представления, хотя на самом деле их у них не было.

Серьёзную критику Харбсмайера можно было бы смягчить, отметив очевидное достоинство концепции Хансена: исходя из единой прагматистской и «компьютерной» интерпретации древнекитайской философии, он как будто подводит убедительное теоретическое основание под интуитивно осознаваемое различие между европейской и китайской философией и даёт легко обозримую и построенную на общих принципах классификацию разнообразных направлений доханьской философии. Но, к сожалению, не менее очевидно и то, что первая же тщательная проверка теории Хансена на материале философских и исторических текстов показывает её искусственность — это и было продемонстрировано Харбсмайером. Сюда следует добавить и неминуемо порождаемые теорией Хансена парадоксы. Так, например, в силу невозможности конструкции «я знаю, что х» китайские философы, согласно Хансену, не могли бы знать, что они имеют знание. Это означает, что мы должны были бы, по сути, приписать им рефлекторную, досознательную языковую установку. Призывая к правильности поведения, такие философы в то же время были бы неспособны понимать, за счёт чего эта правильность обеспечивается. Этот и похожие парадоксы не позволяют принять теорию Хансена и по логическим соображениям.

Если же попытаться извлечь общие выводы из статьи Харбсмайера, формулирующего их не так прямолинейно, как Хансен, то главным из этих выводов, пожалуй, будет тот, что китайская философия в принципе схожа с европейской. Она обнаруживает в себе такой же плюрализм направлений, имеющих разные теоретические основания. В ней, как и в древнегреческой философии, в разной степени имеет место понимание значения рациональной аргументации для обоснования тех или иных положений и доктрин. Понятие истины не только получило в ней вполне отчётливое выражение, но и имело основополагающее значение для философов с самыми разными взглядами, равно как и ряд других, связанных с ним понятий, характеризующих философское рассуждение в его специфике и отличии от других видов использования языка. Что же до существующих между китайскими и европейскими философами различий, присутствие которых отрицать невозможно и попытка выявить которые придаёт подходу Хансена известную привлекательность, то их поиск, по-видимому, следует осуществлять в иных направлениях.

#### ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аристотель. Соч. в 4 т. / ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. Т. 2.
2. Hansen C. A Daoist theory of Chinese thought: a philosophical interpretation. New York: Oxford University Press, 1992.
3. Needham J. Science and civilisation in China. Vol. 7, Part 1: Language and logic / by C. Harbsmeier; ed. by K. Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.