С.Ю. Рыков
ИФ РАН

Учение о знании у поздних моистов

Вплоть до настоящего времени в синологии преобладала точка зрения, отводящая гносеологической проблематике в древнекитайской философии весьма незначительное место. В качестве примера подобной позиции можно привести мнение крупнейшего историка китайской философии Фэн Юланя, который уже во введении к своей «Истории китайской философии» пишет о несформированности эпистемологии как части китайской философии, связывая ее с отсутствием у китайцев установки на чистое знание и т.д. (см. [9, с. 1–2]). С этого времени в китаеведении произошли существенные изменения, прежде всего в разработке проблем (прото)логики и методологии китайской классической философии[1], что повлекло за собой обращение интереса и к древнекитайскому учению о знании и познании. Однако и поныне, во всяком случае, в российском китаеведении, наблюдается недостаток работ именно по этой тематике. Настоящая статья призвана внести свою лепту в восполнение этого недостатка.

Здесь, однако, есть один нюанс. В позиции Фэн Юланя (и во всех сходных), – хотя она в целом и не верна, – есть свой резон. Действительно, если смотреть на всю историю китайской философии, то гносеологическая проблематика в ней прослеживается как вторичная по отношению к этической – это в частности означает, что учение о знании рассматривается через призму этических вопросов и в связи с ними. Данная специфичность китайской гносеологии проистекает из утверждения конфуцианской парадигмы философствования в качестве основной, и ее статус не поколебал даже пришедший чуть позже буддизм.

Конфуцианская гносеология предельно специфична, и может служить одним из примеров, в которых выражается особенность всей китайской философии в целом, но если брать период классической китайской философии, когда конфуцианство еще не стало доминирующим видом мышления, мы увидим несколько иную картину: в области, которая наиболее близка западному типу мышления, – в области вопросов

© Рыков С.Ю., 2009

о знании и познании, об истине, заблуждении, их критериях и т.д. – «моду» задавали не конфуцианцы, а поздние моисты. В учении Конфуция и Мэн-цзы есть отдельные гносеологические элементы, и они сосредоточены на описании типов знания и выделении среди них знания нормативного. В «отрицательной эпистемологии» (тоже представленной элементами) Чжуан-цзы и Лао-цзы это нормативное знание критикуется, и она есть скорее учение не о знании, но о незнании. Представители «школы имен» (и Чжуан-цзы в интерпретации Ч. Хансена[2]) прямо не затрагивали тему знания, а скорее поднимали проблемы, связанные с употреблением языка, т.е. занимались философией языка. У Сюнь-цзы, единственного конфуцианского мыслителя, который более-менее подробно занимался проблемами знания и познания, есть стройная и законченная теория, включающая в себя вопросы о знании, познании, истине, заблуждениях и т.п., но он явно был вдохновлен построениями поздних моистов. *Учение же поздних моистов и достаточно разработано, сложно и разносторонне, чтобы не быть просто набором гносеологических элементов, и в то же время достаточно самобытно.* Это первая причина, по которой их гносеология заслуживает пристального изучения.

Школа моистов – это школа парадоксов. Парадоксальность ее начинается уже с «нестандартного» имени: только моисты – *мо цзя* 墨家 назывались по имени своего основателя – все остальные школы – *жу цзя* 儒家, т.е. конфуцианцы, «ученые-служилые», а также *дао цзя* 道家 (даосы, «школа дао»), *мин цзя* 名家 (софисты, «школа имен»), *фа цзя* 法家 (легисты, «школа законов») и проч. – назывались по имени своего учения. Парадоксальна и моральная доктрина моистов, предписывающая им проявлять *цзянь ай* 兼愛 «всеобщую любовь» и блюсти *сян ли* 相利 «взаимную выгоду», которые, тем не менее, спокойно сочетались с тем фактом, что «специализацией» моистов была оборонительная война. Парадоксально и то, что поздние представители моизма живо и по-настоящему интересовались чисто теоретическими проблемами, совсем не связанными, или связанными весьма слабо с этикой. Моистская гносеология тоже парадоксальна – с одной стороны, своей разработанностью и значимостью для духовной «моды» своего времени, когда актуальным было выяснение методов и правил ведения спора, – а с другой, своей абсолютной маргинальностью для китайской философии и культуры в целом. Моисты не порывали с общими китайскими философскими архетипами своего времени, но никакие собственные, оригинальные идеи поздних моистов, особенно идеи, оторванные от этической составляющей, – не получали в дальнейшем развитии китайской духовности сколь-нибудь заметного места и, как правило, искажались, переосмыслялись и переправлялись, что отразилось на ужасной испорченности их основного текста *Мо цзин* 墨經 «Моистский канон»[3]. Поэтому-то *гносеология поздних моистов интересна и как сочетающая базовые древнекитайские философские элементы, общие для всех школ, и как маргиналия, наиболее близкая к западной философской традиции.* И это вторая причина, по которой она заслуживает самого подробного изучения.

Настоящая статья по своему характеру и объему не в состоянии описать всю моистскую гносеологию, понимаемую как учение *и* о знании, *и* о *по*знании. Поэтому здесь я в основных чертах опишу лишь моистское представление о *знании*, не затрагивая проблему его получения. Это объясняется тем, что называемое мной моистским учение о знании фактически соответствует содержанию понятия гносеологии. Моистское же учение о познании есть скорее (*прото*)*логика*, нежели продолжение гносеологии, и обоснование его интерпретации как части гносеологии заняло бы слишком много места, да и выходит за рамки настоящей статьи.

Для моистского учения о знании ключевыми являются первые четыре *канона* и *разъяснения* А3 – А6[4]:

А3	Канон:	*Чжи*$_1$ (интеллект/сознание/психика) – талант/способность/сырье.
	Разъяснение канона:	«Интеллект»: то, употребляя что [мы] знаем; и необходимо знаем. (Подобно зрению.)
А4	Канон:	*Люй*$_1$ (размышление/обдумывание заранее) – поиск.
	Разъяснение канона:	«Размышление»: употребляя свое сознание, некто ищет [что-то]; но не необходимо находит это. (Подобно вглядыванию.)
А5	Канон:	*Чжи*$_2$ (знание) – связь/схватывание.
	Разъяснение канона:	«Знание»: употребляя свое сознание, минуя вещи, [мы] способны описать их. (Подобно видению.)
А6	Канон:	*Чжи*$_3$ (рассудительность/мудрость) – просветление.
	Разъяснение канона:	«Мудрость»: употребляя свое сознание, в рассуждениях о вещах, наше знание этого – очевидно/несомненно. (Подобно ясности взгляда.)

Эти четыре канона и разъяснения могут быть представлены в качестве выжимки всех моистских взглядов о знании. Их порядок следования обладает своей архитектурой и смыслом. Действительно, эти четыре канона и разъяснения показывают нам *историю становления знания до его совершенного состояния*.

Чжи$_1$ 知 «интеллект» есть *цай* 材 «врожденный талант», способность-к и сырье-для всякого последующего знания. Чтобы знание появилось, необходимо (но не достаточно) *люй*$_1$ 慮 «размышление», которое есть его *цю* 求 «поиск». Само же появившееся в результате *чжи*$_2$ 智 «знание», т.е. *цзе* 接, «схватывание/связь» со своим объектом, с вещью, в конечном итоге должно быть поднято до высшего уровня. Это же *чжи*$_3$ 恕 «мудрость», которая есть *мин* 明 «просветленность», ясная уверенность осознания, что то, что ты «схватил», есть именно то самое,

подобно тому, как зрение – есть способность видеть. Но прежде мы вглядываемся, а вглядевшись, – видим.

Эта четырехканонная схема, конспект моистской гносеологии, может быть органично использована для описания всех остальных идей поздних моистов относительно знания, его источников, структуры, форм и т.д. В дальнейшем я построю изложение моистской теории познания в форме детального разъяснения этих четырех канонов.

Субстрат и основа знания

Канон А3 вводит два термина – *чжи*$_1$ 知 и *цай* 材, при том, что первое есть второе. Что это за термины?

Иероглиф *чжи*$_1$ 知 – одновременно и важный, и неясный. Важный он хотя бы тем, что в системе канонов поздних моистов выходит за рамки собственно теории познания и входит в моистское определение жизни (А22).

Неясность *чжи*$_1$ 知 выявляется в двух аспектах.

Во-первых, сама графема 知 в корпусе моистских текстов по-видимому относится к двум омографам. В древнекитайской классической философской литературе иероглиф 知 имел значение «знания как процесса», т.е. «знать/познавать». Но в моистском корпусе во многих местах он приобрел это свое значение *по ошибке переписчика*, который заменил им иероглиф *чжи*$_2$ 智, который-то и служил моистам термином для «знать/познавать». Исконное же значение его было иное, и в этом заключается вторая неясность.

Рассмотрим систему канонов, посвященных разъяснению связи 知 в искомом нами значении и понятия «жизни». Приведу их целиком:

А22 Жить/быть рожденным – [когда] телесная форма с *чжи*$_1$ (сознанием/психикой) находятся вместе.

А23 Сон – [когда] *чжи*$_1$ (сознание/психика) не имеет [никакого] знания.

А24 Сновидение – во время сна полагание таковым.

А25 Покой – [когда] *чжи*$_1$ (сознание/психика) не имеет [никаких] желаний и неприязней.

Как и в системе канонов А3 – А6, в этой системе также есть внутренняя логика повествования. Она состоит в том, что три последних явно построены в качестве защиты определения жизни из первого канона от контрпримеров. *Шэн* 生 «жизнь/бытие рожденным» – есть ситуация, когда *чжи*$_1$ 知 находится вместе с *син* 刑 «телесной формой». Но ведь во сне у нас нет *чжи*$_1$ 知. Значит, *во* 臥 «сон» – это не жизнь, а смерть, что абсурдно! Нет, это не смерть, ибо нельзя сказать, что во сне у нас нет *чжи*$_1$ 知, просто *чжи*$_1$ 知 не имеет знания. То, что *чжи*$_1$ 知 есть, подтверждается тем, что оно видит *мэн* 夢 «сновидения», в которых *и вэй жань* 以為然 «берет, и полагает таковым» нечто, т.е. свои грезы. Но подобное «полагание» не есть «знание», ибо «знание» – это *цзе* 接 «схватывание/связь» с действительными вещами. Но тогда может

быть *пин* 平, т.е. состояние полного духовного «покоя», есть смерть? Нет, отвечают составители канонов, ибо «покой» – это не тогда, когда нет *чжи*$_1$ 知, но всего лишь тогда, когда *чжи*$_1$ 知 не имеет *юй у* 欲恶 «желаний и неприязней».

Из этого можно заключить, что *чжи*$_1$ 知 – это либо нечто подобное «рассудку/разуму», либо «сознанию/психике». Но определение «рассудка» уже есть в А6, а моисты не повторяются. И, что более важно, ни в европейской традиции, ни у моистов «рассудок» не понимается так, что он может видеть сновидения и испытывать чувства приязни и неприязни. Поэтому резонно предположить, что *чжи*$_1$ 知 – это нечто более общее, это «сознание», но сознание не в смысле чистого познающего субъекта, а во всей полноте его проявлений – со снами, стремлениями, полаганиями и т.д., т.е. скорее именно «психика»[5].

Итак, *чжи*$_1$ 知 «сознание/психика» есть *цай* 材. Что такое *цай* 材? Разъяснение канона говорит нам – это *со и чжи*$_2$ 所以知 «то, употребляя что, [мы] знаем», т.е. по-простому, средство для познания. *Цай* 材 – это *со и* 所以 «то, чем», способность. Но в этом слове присутствует и дополнительная коннотация. Возможно, приравнивание *чжи*$_1$ 知 «сознания/психики» к *цай* 材 «сырью» открывает важный аспект этого *чжи*$_1$ 知, заключающийся в том, что оно оказывается не просто «инструментом», с помощью которого мы можем знать, но еще и, так сказать, субстратом и материалом нашего знания.

Классическим же «субстратом» всех психических интенций (в том числе эмоций и стремлений) древнекитайская философия полагала *синь* 心 «сердце». В связи с этим А. Грэм справедливо утверждает, что в корпусе моистских канонов иероглиф *чжи*$_1$ 知 «сознание/психика» заменяет иероглиф *синь* 心 «сердце». Но поскольку с помощью *чжи*$_1$ 知 мы познаем, он переводит *чжи*$_1$ 知 не только как «сознание», но и как “intelligence” «интеллект», посредством которого мы знаем, как видим посредством глаза и слышим посредством уха, как некую «специальную способность знания» [14, с. 268]. Здесь возникает вопрос – для чего поздним моистам потребовалось заменять классический иероглиф *синь* 心 нововведенным *чжи*$_1$ 知? А. Грэм полагает, что причиной тому, возможно, послужил «абсолютно экстравертированный морализм» последователей Мо, который «заставлял их с подозрением относиться к слову, пробуждающему нездоровый интерес к внутренней жизни» [14, с. 268]. Как бы там ни было, следуя духу точности и формальности *канонов* и *разъяснений*, моисты действительно хотели отделить «талант/способность/сырье» от собственно *органа*, от живого «сердца» – и именно для этого им понадобилось вводить новый термин. *Чжи*$_1$ 知 – это функция душевной жизни, но безотносительно к органу, – это не «сердце», не «мозг» и даже не «душа». Это только «способность». Но тогда встает второй вопрос – что же это за способность, которая, с одной стороны, есть способность к знанию, но с другой может испытывать желания и видеть сны? Каким образом можно синтезировать оба значения этого термина: «интеллект» и «психика»? Значит ли это, что у моистов и желания и неприязни имели

гносеологическую природу, или же что их определение просто не точное, и *чжи*$_1$ 知 следовало бы понимать как «способность [в том числе и к] знанию»? Эти вопросы требуют дальнейших исследований.

Источники знания

Главный вопрос, встающий в связи с термином *люй*$_1$ 慮 «размышление/обдумывание заранее», – это вопрос о том, какое место люй$_1$ 慮 «размышление» занимает в системе представлений о знании у поздних моистов. В комментаторской литературе есть попытки ответить на этот вопрос, но, к сожалению, они не могут быть подкреплены текстовым материалом самого источника, поскольку случаи употребления поздними моистами иероглифа *люй*$_1$ 慮 в корпусе единичны, и ничего не говорят о функции этого термина в моистской системе представлений. Тем не менее, в качестве примера приведу концепцию М.Л. Титаренко. Я считаю ее неверной, но разбор положений этой концепции позволит пролить свет на некоторые другие части моистской гносеологии, о которых можно говорить с несколько большей уверенностью.

М.Л. Титаренко полагает, что, по концепции поздних моистов, вначале человек через пять органов чувств получает так называемое *цинь*$_1$ *чжи*$_2$ 親知 «непосредственное знание», которое означает «эмпирический опыт на уровне представлений, еще не получивший законченного понятийного оформления и потому не ставший всеобщим; знание отдельных фактов, вещей, т.е. наличие представлений о них» [9, с. 181–182], носящее «конкретный характер» [9, с. 182]. К нему присоединяется *вэнь*$_1$ *чжи*$_2$ 聞知 «услышанное знание». Эти два вида знания «объединяются моистами в одно, и на этой базе, считают они, можно перейти к новому знанию» [9, с. 183]. Это новое знание будет *шо*$_1$ *чжи*$_2$ 說知 «разумное знание», т.е. «знание, выраженное в понятиях, суждениях, умозаключениях» [9, с. 182][6], уже носящее абстрактный характер, и которое автором в своей «высшей стадии» [9, с. 178] приравнивается к *чжи*$_3$ 恕 «разуму/мудрости».

Переход же от первых двух видов знания к третьему у поздних моистов осуществляется, согласно М.Л. Титаренко, с привлечением *люй*$_1$ 慮 «размышления». «Процесс познания, – говорит автор, – по их мнению, протекает в следующей последовательности: „описание и наименование предметов“ (*цзюй*) [舉. – *С.Р.*], „исследование“ (*ча*) [察. – *С.Р.*], „осмысление“ (*люй*) [慮. – *С.Р.*]. Совокупность указанных операций представляет собой такой этап в познании, когда происходит накопление фактического материала – образов, систематизация его, создание понятий, исследование и осмысление их. Однако на данной, первичной стадии мыслительного процесса человек еще только начинает проникать в суть вещи» [9, с. 178]. Эта цепочка ведет к *шо*$_1$ *чжи*$_2$ 說知 «разумному знанию», а чтобы получилась его «высшая стадия» *чжи*$_3$ 恕 «разум/мудрость», необходимо после *люй*$_1$ 慮 «размышления» прибавить еще четвертую ступень – *бянъ*$_1$ 辨 «разграничение», т.е. «установление

связей с другими фактами, имеющими отношение к этому предмету или явлению» [9, с. 178], что ведет к знанию *гу* 故 «причин», которое-то и характеризует *чжи*$_3$ 知 «разум/мудрость» [9, с. 178][7].

Далее я покажу, почему не согласен с этой интерпретацией:

A80	Канон:	*Чжи*$_2$ (знать). *Вэнь*$_1$ ([Со] слухов), *шо*$_1$ ([из] разъяснения), *цинь*$_1$ (непосредственно) <…>
	Разъяснение канона:	Опосредованно получить это – «[со] слухов». Квадратное не вращается – «[из] разъяснения». Самому быть свидетелем этого – «непосредственно» <…>
A81	Канон:	*Вэнь*$_1$ ([Со] слухов). Опосредованно, непосредственно.
	Разъяснение канона:	Кто-то сказал это – «опосредованно». Самому быть свидетелем этого – «непосредственно».
A72	Канон:	*Шо*$_1$ (разъяснение) – то, с помощью чего высветляют/проясняют [смысл].
A82	Канон:	*Цзянь*$_1$ (видеть). Частично / единично, исчерпывающе / всецело.
	Разъяснение канона:	[Видеть] члена пары – «частично / единично». Обоих – «исчерпывающе / всецело».
B9	Канон:	То, чем вещь такова, и то, чем знаем это, и то, чем побуждаем других людей знать это [–] не необходимо одинаково. Разъяснение заключается в: болезни.
	Разъяснение канона:	Некто ранил его – «[то, чем вещь] такова». Увидели это – «[то, чем] знаем». Рассказали это – «[то, чем] побудили знать».

Итак, *со и чжи*$_2$/*ши жэнь чжи*$_2$ 所以智/使人智 «то, с помощью чего [мы] знаем / побуждаем других людей знать» нечто, т.е. источники знания – насчитываются в трех штуках – *вэнь*$_1$ 聞 «слух», *шо*$_1$ 說 «разъяснение» и *цинь*$_1$ 親 «непосредственное [свидетельство]». И это лишь только источники знания, и ничего более. У них нет содержательных различий (ср.: [9, с. 184]).

Цинь$_1$ 親 – не может считаться источником только знания «чувственного». Чувственное знание в западной философии – это знание чувственных качеств. Между тем, с помощью *цзянь*$_1$ 見 «видения» моисты видят не столько какое-нибудь «белое» или «твердое», но, например, «столб» (A39), более того, в качестве *и*$_1$ 意 «мысленной картинки» они видят этот «столб» в отвлечении от некоторых его чувственных качеств (ср. B57). Напротив, когда моисты говорят о таком чувственном качестве, как, например, «цвет», они почему-то предпочитают его не *цзянь*$_1$ 見 «видеть», но как раз *вэнь*$_1$ 聞 «слышать» (ср. B70). Также неверно, что *цинь*$_1$ 親 – это источник только знания «эмпирического». Как правило,

в современной философии науки считается, что эмпирическое знание, т.е. знание фактов *не* включает в себя знание «причин». А между тем, об этом прямо сообщается в процитированном выше B9 – «ранение» – причину «болезни» – мы можем и «видеть», и «сообщить» другому, т.е. «услышать». Из контекста проблем, обсуждавшихся у поздних моистов, видно, что они не мыслили в терминах «абстрактного/общего-конкретного». Для них проблема «видения» была скорее проблемой видения *ти* 體 «частичного/единичного» и *цзинь* 盡 «исчерпывающего/целого».

Аналогичным образом, неверно утверждать о *шо*$_1$ 說, что это «разумное/логическое/абстрактное» знание. «Разумное» знание – это скорее *чжи*$_3$ 恕 «разум/рассудок/мудрость». Ошибочно отождествлять или каким-то образом считать *чжи*$_3$ 恕 «разум/рассудок/мудрость» рафинированной частью *шо*$_1$ 說 – просто потому, что по определению (см. процитированные ранее A6 и A72) в канонах *чжи*$_3$ 恕 «разум/рассудок/мудрость» есть *мин* 明 «просветленность», тогда как *шо*$_1$ 說 есть *со и мин* 所以明 «то, с помощью чего достигается просветленность»! То, что *шо*$_1$ 說 – это не только источник знания «общего», видно из B70, где с помощью него познается «цвет» (конкретное качество). То, что оно не только источник знания «абстрактного», видно опять же из B9 и из NO11, где, в первом случае, говорится, что «ранение» есть «то, почему», т.е. причина «болезни», а во втором, что мы с помощью *шо*$_1$ 說 *чу* 出 «выводим» *гу* 故 «причины».

Вообще же то, что эти источники знания не различаются по своему содержанию и объекту, ясно видно из B9, где поздние моисты утверждают, что эти три источника – *бу би тун* 不必同 «не необходимо одинаковы». Отсюда вытекают две вещи – а) то, что они могут быть одинаковы, и б) то, что их необходимо было различить, а значит, они очень часто могут быть одинаковыми.

Неточно также и отождествление *шо*$_1$ 說 с «логическим» источником знания, т.е. таким, знание, получаемое из которого, выражено в «понятиях», «суждениях» и «умозаключениях». Конкретный пример *шо*$_1$ 說, от которого мы можем отталкиваться, – это структура самих канонов. То, что в моистском корпусе написано в «разъяснениях к канонам», – это самый типичный пример *шо*$_1$ 說. Здесь, конечно, обязательно присутствует то, что мы назвали бы «понятиями» и «суждениями», – просто потому, что китайский язык, как и другие языки – выражает свои смыслы в пропозициях. Но это не всегда могут быть «умозаключения», и уж тем более строгие. И уж конечно никакого терминологического закрепления смысла «умозаключения» в корпусе мы не находим. Скорее в качестве «разъяснений» мы находим пояснения терминов, уточнения смыслов, добавления, обращающие внимание на неявные проблемы, связанные с разъясняемыми вещами, зачастую даже только иллюстрации, конкретные примеры «разъясняемого» – и именно в этом следует искать суть *шо*$_1$ 說. Более того, не только сам объект *шо*$_1$ 說 «разъяснения» зачастую не выражен «логически», но и доставляется нам не «логически». Возможно, чтобы понять, что «квадратное не вращается», учителю и следует провести в

уме несколько умозаключений (хотя он может также это просто *увидеть*), и, возможно, чтобы «разъяснить» это положение ученику, ему придется эти умозаключения эксплицировать, – но вот ученику не обязательно дублировать весь ход мысли учителя – ему достаточно их понимать и следить за речью. В этом-то и состоит смысл *шо*$_1$ 說 – это тот источник, знание откуда не мы себе умозаключили, но нам объяснили.

Также хочу обратить внимание на еще две тонкости, связанные с этими тремя источниками. Источник стоит отличать от самого знания, ибо, как сказано в B46 *чжи*$_2$, *эр бу и у лу* 知而不以五路 «знаем, да не через „пять дорог“». *У лу* 五路 «пять дорог» – это наши пять чувств. А поскольку так или иначе все источники, описанные у моистов, связаны с чувственным восприятием (зрением или слухом), то они еще не будут знанием. Они – лишь источники! Вторая тонкость заключается в том, что, по всей видимости, эти три источника – это не три равноправных вида, не члены классификации. Они не стоят друг для друга в отношении взаимной несовместимости и дополнительности, т.е. не исключают друг друга и, вероятно, в сумме не исчерпывают объем термина *со и чжи*$_2$ 所以智 «источник знания».

Действительно, рассмотрим то, как определяются *вэнь*$_1$ 聞 и *цинь*$_1$ 親. В глаза бросается очень странное перечисление видов *вэнь*$_1$ 聞 в A81. Странное оно тем, что почему-то включает в себя третий источник знания – *цинь*$_1$ 親. Кроме этого, канон A80 перечисляет источники знания, а A81 и A82 их раскрывают. Но если A81 правильно определяет *вэнь*$_1$ 聞, то в заглавии A82 стоит не *цинь*$_1$ 親, но почему-то *цзянь*$_1$ 見 «видеть».

Эти несуразности заставляют предположить две вещи: а) три предложенных источника в A80 – 聞, 說 и 親 – это не равноправные виды одного более общего рода «источник знания», поскольку 親 в A81, наоборот, зачисляется в виды *вэнь*$_1$ 聞; б) возможно, в моистском корпусе имело место искажение или непоследовательность, и есть основание полагать либо что 親 в A80 неправильно занимает свое место, либо что разъяснение к A81 неверно. Очень часто моистские «определения» не прямо определяют нечто, но скорее дают иллюстрацию. Поэтому вполне вероятно, что истинные виды источников знания для поздних моистов были не *вэнь*$_1$ 聞 и *цинь*$_1$ 親, но *вэнь*$_1$ 聞 и *цзянь*$_1$ 見. В таком случае они опять же оказываются продолжателями классического хода древнекитайской философской мысли, которая как раз-таки обращала внимание и зачастую связывала вместе в одну смысловую синтагму 聞 и 見. Как бы там ни было, *вэнь*$_1$ 聞 – это все равно способ передачи преимущественно через речь людей; *цинь*$_1$/*цзянь*$_1$ 親/見 – это способ познания через собственный опыт (зрение, но, как выясняется, не обязательно только зрение).

Что же касается *шо*$_1$ 說, то многие примеры (ср. EC1, A51, A80, A98, B1, B2, B32, B44, B66, B70, B82, NO10, NO11) конкретного употребления иероглифа *шо*$_1$ 說 в корпусе свидетельствуют о наличии у этого термина двух различных значений: а) прояснение смысла положения учения или термина и б) предоставление оснований к тому, что это так, а не иначе, демонстрация. «Разъяснение» безусловно может *го* 過 «перехо-

дить за границы» *цинь*$_1$ 親 «непосредственного опыта» (ср. A98, B70). *Шо*$_1$ 說 связано с переходом от известного к неизвестному, но это не означает, что данный переход является логическим. Очень часто «разъяснения» – это просто пояснения смыслов терминов. Цель *шо*$_1$ 說 не в том, чтобы выстроить наши знания в форму обоснованных умозаключений формальной логики, но чтобы сделать их понятными вопрошающему! Если угодно, *шо*$_1$ 說 – это форма *сюэ* 學 «учения». Цель *шо*$_1$ 說 скорее не в том, чтобы обосновать, – хотя обоснование – это побочное средство *шо*$_1$ 說 (ср. NO11 以說出故 «с помощью разъяснений выводим основания»), – но в том, чтобы избавить человека от боязней и сомнений (ср. B32). Смысл *шо*$_1$ 說 предельно ясен из его определения – если скоро мудрость состоит в *чжу* 著 «очевидности/несомненности», и соответственно, отсутствии *и* 疑 «сомнения», и *цзю* 懼 «боязни», то *шо*$_1$ 說 есть объяснение, предоставляющее все эти вещи.

Далее, я полагаю, что неверно утверждение о том, что *цинь*$_1$ *чжи*$_2$ 親知 и *вэнь*$_1$ *чжи*$_2$ 聞知 переходят в *шо*$_1$ *чжи*$_2$ 說知 через четыре стадии: *цзюй* 舉 «описание и наименование предметов», *ча* 察 «исследование», *люй*$_1$ 慮 «осмысление» и *бянъ*$_1$ 辨 «разграничение». Во-первых, *цинь*$_1$ 親 и *вэнь*$_1$ 聞 не могут переходить ни в какое *шо*$_1$ 說 по двум причинам – а) это только источники, но никакие не «знания»; б) поскольку два из них, а может и все три друг для друга вообще не полноценные взаимодополнительные части классификации. Во-вторых, сама концепция четырех стадий стоит под сомнением, поскольку для реконструкции именно такой четырехчленной последовательности – с включением туда *люй*$_1$ 慮 – нет никаких текстологических оснований. Как задействовано в моистской системе *люй*$_1$ 慮 – т.е. ответить на главный вопрос данного раздела – я действительно не в состоянии, и это, вероятно, задача будущего исследования.

Структура знания

С термином «знание» в моистском корпусе связаны две проблемы.

Первая – филологическая, они остается еще от нашего первого исследования понятия *чжи*$_1$ 知 «сознание/психика». В каноне A5, где дается определение «знания», оно выражается той же графемой 知. Однако практически несомненно, что подобная омография есть следствие стандартизации в ходе последующей переписи текста памятника. При детальном филологическом анализе памятника можно реконструировать, что изначально смысл «знать» выражался иероглифом 智. Моистская уникальность здесь в том, что в остальной дошедшей до нас философской литературе Древнего Китая смысл «знание/знать» выражал как раз иероглиф *чжи*$_1$ 知, а за иероглифом *чжи*$_2$ 智 оставался смысл «рассудок/мудрость» – то, что у поздних моистов обозначается нововведенным ими иероглифом *чжи*$_3$ 恕.

Вторая проблема, связанная с *чжи*$_2$ 智 «знанием», – философского характера, и заключается она в том, что же все-таки поздние моисты в конечном итоге понимали под «знанием»? В их сумме есть несколько отождествляющих и различительных характеристик «знания», но

финальное заключение по поводу того, что такое «знать», неясно и вызывает различные толкования.

Итак,

A5	Канон:	*Чжи*$_2$ (знание) – связь/схватывание.
	Разъяснение канона:	«Знание»: употребляя свое сознание, минуя вещи, [мы] способны описать их. (Подобно видению.)
B46	Канон:	Знаем, да не через «пять дорог». Разъяснение заключается в: длительности.
	Разъяснение к канону:	Знающий посредством глаз видит, а глаза видят посредством огня, но огонь не видит. [Если бы] только через «пять дорог» [знали], [то] длительность знания бы не соответствовала [действительности]. Видеть [же] посредством глаз подобно тому, как видеть посредством огня.
NO3		Чжи$_2$ (знать) отлично от *и*$_1$ (мысленного отображения / идеи) <…>

Чжи$_2$ 智 «знать» – значит быть *цзе* 接. Но что значит *цзе* 接?

Общий смысл иероглифа *цзе* 接 есть «схватывание», но в двух аспектах – *мы* что-то «схватываем», приобретая это себе, овладевая этим, озабочиваясь им, либо же объекты «схватываются» друг с другом. В этом последнем случае значение термина будет «связь», сближение, пересечение, взаимодействие с другими и т.п.

В общефилософском контексте Древнего Китая моистский тезис о том, что *чжи*$_2$智 «знать» – это вид *цзе* 接, не является чем-то специфически моистским – это общее положение, которое разделялось или по крайней мере не оспаривалось также, например, и в конфуцианстве, и в даосизме, и среди эклектиков. Но поздним моистам важно было подчеркнуть, что *чжи*$_2$智 «знать» – это *особый* вид *цзе* 接. Дело в том, что *цзе* 接 – термин многоплановый, в гносеологическом контексте он также совершенно обычно употреблялся в случае восприятия вещей органами чувств. В таком случае, если *чжи*$_2$ 智 «знание» есть *цзе* 接 «схватывание», возможно спутать знание с чувственным восприятием. Но мы *чжи*$_2$ *эр бу и у лу* 知而不以五路 «знаем, да не посредством „пяти путей“» – и «схватывание» знания отлично от «схватывания» органов чувств. Знание не сводится к чувственному восприятию из-за своей *цзю* 久 «длительности». Если бы мы могли знать только через «пять дорог», чувственно воспринимая, то *чжи*$_2$ *цзю бу дан* 智久不當 «длительность [нашего] знания не соответствовала бы [действительности]». Несоответствие действительности заключалось бы в том, что, если бы мы перестали нечто воспринимать, мы не смогли бы это знать. Но действительность опыта состоит в том, что мы спокойно *го у эр нэн мао чжи* 過物而能貌之 «минуя вещи, способны описать их»[8].

Если «знание» – это «связь/схватывание» (=связность/схваченность с вещами), то какова его внутренняя структура? В А5 дается свидетельство тому, что вопрос репрезентации знания, говоря сегодняшним языком когнитивной науки, поздние моисты решали отнесением внутренней структуры знания к *и*$_1$ 意 «мысленному отображению/идее». То, что мы можем *мао* 貌 «описать» вещь, при том, что сама вещь *го* 過 «минула», говорит о том, что у нас есть *и*$_1$ 意 «мысленное отображение/идея» вещи. Что же такое *и*$_1$ 意?

Во всей древнекитайской философии можно выделить три аспекта смысла иероглифа *и*$_1$ 意. *И*$_1$ 意 важен своей двоякой интенциональностью: это определенное мысленное содержание нашего сознания, направленное с одной стороны на *у* 物 «вещи», имеющее свой «объект», с другой – на наши *янь* 言 «речи» и *цы* 辭 «фразы» – то, что выражается с помощью языка и через него сообщается от одного к другому. Второй аспект *и*$_1$ 意 касается его внутренней структуры. Это такое мысленное содержание, которое необходимо имеет в себе чувственный компонент, ментальную картинку, или – шире – просто *сян* 象/相/想 некоторый «образ» вещи, на которую направлено *и*$_1$ 意. Третий аспект *и*$_1$ 意 заключается в том, что оно часто рассматривается в паре с *чжи* 志 «волей» и мыслится предполагающим *вэй* 為 «действия». *И*$_1$ 意 следует проводить в жизнь, а для этого их нужно в полной мере *дэ* 得 «постичь». В первом случае *и*$_1$ 意 может быть переведено как «мысль/смысл», во втором – как «мысленное отображение/представление», в третьем – как «идея/замысел».

Все эти аспекты смысла есть и в моистском понимании *и*$_1$ 意, но для нас важно сейчас остановиться на втором, поскольку именно с ним связана проблема репрезентации знаний у моистов.

B57	Канон:	[Когда мы] полагаем столб круглым, [место,] в котором полагаем, преждезнаемо. Разъяснение заключается в: *и*$_1$ (мысленном отображении).
	Разъяснение канона:	(Подобно перемене единиц в пятерке.) [Что касается] круглости столба, [когда мы] видим ее, ее [место] в *и*$_1$ (мысленном представлении) не изменяется, – [поскольку] прежде-знаем образ *и*$_1$ (мысленного представления). Если бы столб был легче, чем [его материал] дерево-катальпа, ее [, легкости,] [место] в *и*$_1$ (мысленном представлении) было бы неопределенным.
B58	Канон:	*И*$_1$ (мысленное представление) била пока-еще-нельзя-знать. Разъяснение заключается в: применимости, превосхождении/переходе за границы соответствия/сопоставления.
	Разъяснение канона:	Блок и било, оба задействованные в работе с обувью, – «применимость». Завершенное [*и*$_1$ (мыс-

ленное представление)] украшения обуви превосходит/переходит за границы [одного только] била, так же, как и завершенное [$и_1$ (мысленное представление)] била превосходит/переходит за границы [одного только] украшения обуви – [это] «превосхождение/переход за границы соответствия /сопоставления».

Итак, $и_1$ 意 «мысленное представление» *ин* 楹 «столба» мы можем *сянь чжи*$_2$ 先知 «знать-прежде-[опытного знакомства с данным]», а вот касательно *чуй* 椎 «била» подобного мы сказать не можем, его *вэй кэ чжи*$_2$ 未可知 «пока-еще-нельзя-знать [до опытного знакомства с данным]». Подобно тому, как сплошной забор препятствует нам увидеть, богато или бедно живет сосед, есть ли у него слуги и как именно украшен его дом, – и чтобы стать свидетелем всего этого, нам нужно через этот забор перелезть, – так и у нашего познания есть своеобразный «забор», через который бывает нужно «перепрыгнуть» (*ци* 起, ср. A93), чтобы узнать нечто. Мало этого, так уже узнанное при подобном прыжке через абстрактную преграду для познания со временем может перестать быть верным, – ибо *си чжи чжи*$_{1\backslash 2}$ *цян фэй цзинь чжи чжи*$_{1\backslash 2}$ *цян е* 昔之知墻, 非今日之知墻也 «вчерашние „стены (со)знания“ – не [есть] сегодняшние „стены сознания“» (EC2). И каждый раз заново преодолевая наши *чжи*$_{1\backslash 2}$ *цян* 知牆 «стены (со)знания», мы оказываемся почти в полной неизвестности из-за преходящести большей части нашего знания, которое, будучи выражено в именах, является всего лишь *чжи* 止 «[временно] закрепленным [на своем объекте]» (A50). И когда вещь *хуа* 化 «превращается [в иное]», т.е. *чжэн и* 徵易 «меняется в отличительных чертах» (A45), – и она, и знание о ней *го* 過 «минует», и то, что раньше было *чжи*$_2$ 智 «знанием», после оборачивается лишь только *и и вэй жань* 以已為然 «полаганием таковым уже кончившего [быть таковым]» (B10), а это-то и значит *го* 過 «ошибиться» (ср. англ. to miss, «ошибиться, промахнуться»). Но есть и другая часть нашего знания, которая *би* 必 «необходима», и которая не подвержена *и* 已 «концу», ибо *би* 必 «необходимость» есть *бу и* 不已 «не кончающееся» (A51). Так вот, то из нашего знания или полагания, что при *ци* 起 «перепрыгивании через» *чжи*$_{1\backslash 2}$ *цян* 知牆 «стены (со)знания» не изменяется ни при каких *чжи* 執 «условиях»[9], и остается *би* 必 «необходимым» – и есть *сянь чжи*$_2$ 先知 «знание-прежде-[опытного знакомства]», – то, что, находясь с нашей стороны «стены (со)знания», мы можем «знать заранее». То же, что при подобном прыжке может измениться, что лишь на время *чжи* 止 «останавливается/закрепляется» на своем объекте, – есть как раз *вэй кэ чжи*$_2$ 未可知 «не-могущее-быть-знаемым-прежде-[опытного знакомства]», – то, что, находясь с нашей стороны «стены (со)знания», «пока еще нельзя знать».

До реального опыта мы можем «знать заранее» определения вещей, заключенные в именах (например, что камень предполагает твердость, иначе это будет не камень). В противовес этому, без опыта мы «пока еще

не можем знать» конкретного приложения данных определений (имен) к данным объектам (будет ли данный конкретный предмет камнем, и каким – белым ли, черным? и т.п. – камнем), поскольку *мин ши бу би хэ* 名實不必合 «имя и предмет соединены не необходимо» (NO1).

Оба этих термина подразумеваются в моистском понимании $и_1$ 意. А. Грэм пишет: «Идея ($и_1$ 意. – *С.Р.*) – это схема, известная a priori (*сянь чжи* 先智), которая имеет заполненные и незаполненные места. По этой же аналогии, схема камня будет иметь в себе[, с одной стороны,] место, заполненное твердостью, и [с другой] – другое место, заполненное цветом, который может быть, а может и не быть белым, – [и] оба этих места [будут] „принадлежать“ камню» [14, с. 404–405]. «Наша идея вещи может содержать только то, что мы знаем о ней *a priori*, например, твердость камня, но не его цвет (B37, 38). Является ли в таком случае наша идея блеклой ментальной картинкой, лишенной всего несущественного, и в таком случае, будет ли „существенный“ столб лишен веса дерева или камня, из которого он сделан? Моистский ответ в том, что схема идеи имеет места, которые могут быть наполнены круглостью или квадратностью, деревом-катальпой или другими материалами, и что замена одного другим не влияет на их места в схеме. Сходным образом, исходя из иллюстрации, можно предположить, что замещение одного на другое не влияет на набор из пяти. Конечно, мы вольны заменить [друг другом] пять цветов из A93, пять пальцев из B12, пять элементов из B43, „пять дорог“ из B46, – без того, чтобы прекратить мыслить идею пяти вещей» [14, с. 429]. С этим можно согласиться, однако в таком случае придется отвергнуть или уточнить некоторые формулировки А. Грэма. В цитированных фрагментах он переводит $и_1$ 意 как «ментальная картинка» (“mental picture”). Действительно, чувственный *сян* 相 «образ» – это необходимый компонент $и_1$ 意. В B58 мы *вэй кэ чжи*$_2$ 未可智 «не-можем-знать-прежде-[опытного-знакомства]» мысленный образ *чуй* 椎 «била»[10], поскольку оно определяется только своей *кэ юн* 可用 «применимостью» (ибо «било» – это «то, чем ударяют», предмет, определенный через функцию – «удар»), а отнюдь не некоторой заранее установленной чувственной формой. Отсюда же, при попытке до-опытно вообразить в «биле» некоторые чувственные очертания, т.е. при попытке *сянь чжи*$_2$ 先智 «знать заранее» (у А. Грэма – «to know *a priori*») $и_1$ 意 «мысленное представление», мы неизбежно *го у* 過仵 «переходим за границы соответствия» нашего представления – самому же до-опытно определенному смыслу «била». Мы воображаем больше, чем надо. Все это так, но: неточно переводить $и_1$ 意 как «ментальная *картинка*». «Картинка» подразумевает визуальный чувственный образ, тогда как моисты подчеркнуто оперируют с не-визуальными образами. Поэтому везде, где А. Грэм говорит о «ментальной картинке», я предпочитаю говорить о «мысленном представлении/отображении». Далее, А. Грэм утверждает, что $и_1$ 意 – это «схема, известная a priori» («a scheme known *a priori*»). Это не так по двум основаниям: во-первых, сам же А. Грэм, интерпретируя B57, говорит, что неопределенные позиции в

и$_1$ 意 могут быть заполнены конкретными, заранее не известными качествами («белизной» в случае «белого камня», «деревом-катальпой» в случае «столба» и т.п.), – а это означает, что *и*$_1$ 意 – это нечто, в чем по крайней мере уже *частично* есть место для *вэй кэ чжи*$_2$ 未可智 «еще пока не известного». Во-вторых, анализ B58 совершенно ясно показывает, что в случае с «билом», его *и*$_1$ 意 мы не частично, но уже *в целом* «не-можем-знать-прежде-[опытного-знакомства]». *A priori* мы можем знать *и*$_1$ 意 только той вещи, которая определяется на основе своих *син мао* 形貌 «пространственных очертаний и внешнего вида». Поэтому, как мне кажется, *и*$_1$ 意 «мысленное представление» – индифферентно относительно своей априорности или апостериорности (в терминах А. Грэма).

Из анализа канона и разъяснения B58 следует еще одно. Если *и*$_1$ 意 «мысленное представление» *чуй* 椎 «била» мы *вэй кэ чжи*$_2$ 未可智 «не-можем-знать-прежде-[опытного-знакомства]», и это из-за того, что подобное «представление» *го у* 過仵 «переходит за границы соответствия» с некоторым образцом – тогда получается, что мы *сянь чжи*$_2$ 先智 «знаем-прежде-[опытного-знакомства]» образец, т.е. определение «била», но *вэй кэ чжи*$_2$ 未可智 «не-можем-знать-прежде-[опытного-знакомства]» *и*$_1$ 意 «мысленное представление» «била». Из этого же следует, что *чжи*$_2$ *юй и*$_1$ *и* 智與意異 «знание и мысленное представление/отображение различны». «Знание» не исчерпывается «мысленным представлением/отображением».

И перед нами встает вопрос, что же такое *чжи*$_2$ 智 «знание», коль скоро оно не равно ни чувственному восприятию (B46), ни *и*$_1$ 意 «мысленному представлению/отображению» (NO3)? А. Грэм полагает, что моисты открыли, что «идея» может быть по-разному интерпретируема (данная куча перьев может быть и настоящей мертвой птицей, и бутафорской птицей в какой-нибудь игре), и именно поэтому не сводится к «знанию» (см. [14, с. 473])[11]. Грэмовская реконструкция может вызывать сомнения, т.к. основывается на фрагменте, имеющем далеко не ясный смысл. Моисты же, констатируя различие «знания» и «мысленного представления/отображения», нигде эксплицитно не говорят, в чем это различие заключается. Насколько возможно обоснованно это выяснить – в этом состоит задача будущего исследования.

Формы знания

«Рассудительность/мудрость» моисты обозначали иероглифом *чжи*$_3$ 恕. Во-первых, следует, по традиции, отметить филологическую необычность моистского иероглифа 恕. Это совершенно нестандартный иероглиф, благополучно исчезнувший при позднейшей стандартизации иероглифики. Обычно же для обозначения этого смысла «рассудительность/ мудрость» используется иероглиф 智, который, опять же, в моистском корпусе также (как было показано) используется нестандартно – для обозначения смысла «знать», который, в стандартном написании, выглядел бы как 知, у моистов же означающее «интеллект/сознание/психику». Вполне вероятно, иероглиф 恕 – специальное изобретение моистов (см. [14, с. 267]).

Следующая необычность заключается в том, как *чжи*$_3$ 恕 «рассудительность/мудрость» определяется. Пожалуй, только еще одно моистское определение может сравниться с определением *чжи*$_3$ 恕 по своей бесцеремонности. Как в А8 они приравнивают *и* 義 «долг/справедливость/мораль» к *ли* 利 «пользе/выгоде», с той же простотой в А6 они определяют *чжи*$_3$ 恕 через *мин* 明 «просветленность». То, что в других школах четко разделялось как противостоящее или же дополняющее друг друга, моисты в своем бескомпромиссном наскоке просто отождествляют.

Третья уникальность касается содержательного смысла *чжи*$_3$ 恕, о котором говорится в *разъяснении* к А6. *Чжи*$_3$ 恕 «рассудительность/мудрость» наступает тогда, когда а) *и ци чжи*$_{1/2}$ *лунь у* 以其知論物 «с помощью своего (со)знания [некто] *лунь* вещи» так, что б) *ци чжи*$_2$ *чжи е чжу* 其知之也著 «его знание их очевидно/несомненно». Что же означает ключевой термин разъяснения – *лунь* 論, и чем уникально такое описание *чжи*$_3$ 恕 «рассудительности/мудрости»?

А. Грэм, в числе прочих технических терминов специально исследовавший и употребление *лунь* 論 в сумме поздних моистов, указывает: «*Лунь* 論 в употреблении в до-ханьское время – это мысль или рассуждение («discourse»), которое сортирует вещи и помещает их в надлежащие им позиции и группы («grades»). В диалектических главах оно использовано для сортировки известного и неизвестного (В34), допустимого и недопустимого (В78), длинного и короткого (В78)» [14, с. 194]. Существенные расхождения начинаются у моистов с другими школами (прежде всего с конфуцианством и даосизмом), когда мы начинаем смотреть на те наиболее общие «позиции» или «группы», на которые поздние моисты *лунь* 論 «рассуждают» свои *у* 物 «вещи». Итак,

А80	Канон:	*Чжи*$_2$ (знать). <…> [Об] именах, [о] предметах, [о том, как] связывать/соединять, [о том, как] действовать.
	Разъяснение канона:	<…> То, чем [нечто] называется – «имена». То, что называется – «предметы». Спаривание имен, предметов – «связь / соединение». Намереваться, поступать – «действовать».

Данное четырехчастное разделение знания заслуживает внимания уже хотя бы тем, что оно есть, ибо в лице учения поздних моистов мы встречаем если и не единственную в своем роде, то бесспорно первую эксплицитно-явную и беспрецедентную по степени общности классификацию объектов знания. Уникальность же составителей моистской суммы заключается в том, что среди объектов знания они посчитали значимым выделить *ши* 實 «предметы» в качестве отдельного и самостоятельного, и сами внесли немалый вклад в изучение таких «предметов», которые не относятся к «именам», «соединениям» и особенно «действиям». Отрицание интереса к глубокому изучению в рамках того,

что мы бы назвали «естественными науками» в некоторых других школах (в конфуцианстве и даосизме), подчас было концептуально закреплено. Моисты такой интерес не отрицали[12].

Сложность, однако, связана с прояснением конкретного смысла четырех моистских объектов знания. В своей генеральной интерпретации общей структуры «Канонов» и «Разъяснений» «Моистского канона» А. Грэм основывается на данном четырехкратном делении знания по объектам в А80 (знание *мин* 名 «имен», *ши* 實 «объектов», *хэ* 合 «[того, как] относить [имена к объектам]» и *вэй* 為 «[того, как] действовать»). Он полагает, что этим четырем объектам знания в «Канонах» и «Разъяснениях» соответствуют четыре «дисциплины» или «отрасли знания» («discipline», «branch of knowledge»), по которым они и построены. Однако в «Мо-цзине» эти дисциплины расположены не в последовательности А80, а в иной:

знание:	дисциплина:	соотв. фрагменты:
хэ 合 «[того, как] относить [имена к объектам]»	«логика последовательного описания/дискурс»	А1 – А6; А88 – В12
вэй 為 «[того, как] действовать»	«этика»	А7 – А39; ЕС1 – ЕС13
	[перемычная дисциплина по знанию и переменам]	А40 – А51; В13 – В16
ши 實 «объектов»	«естественная наука»	А52 – А69; В17 – В31
мин 名 «имен»	«диспут/дискурс/аргументация»	А70 – А87; В32 – В82

Если относительно знания «предметов» и «действий» не возникает вопросов, то относительно знания «имен» и «отношений» его позицию следует уточнить. Именно моистскую «*логику*» А. Грэм видит состоящей как бы из двух частей – из дисциплины, посвященной знанию *хэ* 合 «отношений имени к вещи», т.е. описания «процедур последовательного описания» («procedures of consistent description»)[13], и из знания *мин* 名 «имен», называя дисциплину, выражаемую этим знанием, – «ведением спора» («disputation»), и полагая, что моисты сами дали название для этой своей отрасли знания – *бянь* 辯[14]. Первая дисциплина разъясняет механизм и снабжает нас правилами и критериями для «подгонки» («fitting») имен к соответствующим объектам, суждения, делающиеся с помощью нее, носят временный характер. Вторая мыслится как анализ импликаций, a priori и необходимо следующих из определений имен. А. Грэм относит сюда моистские протологические правила и риторику.

К. Фрэйзер, написав замечательное вступление к переизданной в 2003 г. «Логике, этике и науке в учении поздних моистов» А. Грэма [14, с. xxvi–xxxi], довольно компактно и по существу излагает критические замечания его оппонентов (см. подробнее: [16, с. 243; 10, с. 617–619; 12, с. 1–11]). В целом, критикуется как сама схема грэмовской реконструкции,

так и его конкретные содержательные интерпретации. Подвергается сомнению как то, что эти четыре объекта знания были для моистов «дисциплинами» или «отраслями знания», так и то, как он понимал их смысл (особенно знания «имен» и знания «[того, как] относить [имена к объектам]». В частности, из обозрения всего моистского корпуса далеко не следует, что *хэ* 合 имеет смысл «[того, как] относить [имена к объектам]». Это знание вполне можно интерпретировать и как «связь/соединение имен [*или*] объектов», т.е. охватывающее как связи предметов с предметами, имен с именами, так и, как частный случай, связи имен с предметами. Дальнейшее уточнение того, какую роль играла классификация объектов знания в учении поздних моистов и какое точное содержание они в них вкладывали, – задача будущего исследования.

Примечания

[1] Представленных трудами таких авторов, как А. Грэм [14], Ч. Хансен [15], К. Харбсмейер [17], Ху Ши [18] и др. в западном китаеведении, а также А.М. Карапетьянц [3], А.И. Кобзев [4], А.А. Крушинский [5], В.С. Спирин [7], В.Е. Еремеев [2] и др. в российском китаеведении.

[2] Это прямо декларируется на его интернет-сайте: http://www.hku.hk/philodep/ch/.

[3] Следует заметить, что гносеологические (как и многие этические) идеи их конфуцианского последователя Сюнь-цзы также были по большей части не востребованы или попросту забыты в дальнейшей истории китайской философии.

[4] Настоящая статья следует реконструкции и членению источника на фрагменты крупнейшим и авторитетнейшим исследователем «Мо-цзина» А. Грэмом, проведенным в [14]. Ссылки на оригинал даются по его разбивке. Смысловая интерпретация и русский перевод канонов и разъяснений выполнены автором и, за исключением эксплицитно указанных случаев, также опираются на исследование А. Грэма.

[5] Один из вариантов перевода этого термина А. Грэмом – это «consciousness» («сознание»), хотя мне кажется, здесь лучше было бы употреблять слово «mind».

[6] Это типичное отождествление: ср. позицию Чакраварти Рам-Прасада (см. [8, с. 89]).

[7] Касательно этой концепции, см. тот же материал в новой энциклопедии: [1, т.1, с. 359–360].

[8] Ср. сходный аргумент (впрочем, один из многих) у Платона [6, т. 2, с. 259–262 [«Теэтет», 163а–164с]].

[9] По поводу данного перевода см. [14, p. 178–179].

[10] У А. Грэма переведено как «hammer» («молот»). Я полагаю, такой перевод только затемняет смысл всего фрагмента. В английском, как и в русском, «молот» имеет вполне определенную чувственную форму, в отличие как раз от более абстрактного «била» или «beater».

[11] С другой стороны: «Мудрость и понимание смысла отличны друг от друга» [9, с. 178]. Принимая первый член сочетания 智與意異 «за мудрость», он полагает, что моисты считали «мудрость» отличающейся от «понимания смысла» (так переводится 意) тем, что «мудрость», в отличие от последнего, знает *гу*

故 «причины». Я все же полагаю, что версия А. Грэма вызывает большее доверие из-за ее большей укорененности в текстовом материале.

[12] Пожалуй, таковым можно назвать еще софиста Хуэй Ши (см., напр. [13, с. 79–81]).

[13] В [14]. Впрочем, в другой работе (см. [13, с. 139, 147, 167]) А. Грэм точнее называет свою первую дисциплину не «процедурами последовательного описания», но «искусством дискурса» («art of discourse»), т.е. «рассуждения», говоря, что «можно спекулировать, например, что [имя для] первой [дисциплины] было бы *лунь* 論» [13, с. 167].

[14] Впрочем, в [13] он отказался от перевода *бянь* 辯 как «ведение спора», и предпочел термин «аргументация» («argumentation»). Иероглиф остался тот же (см. [13, с. 139, 167]).

Литература

1. Духовная культура Китая. М., 2006.

2. *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2005.

3. *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская системология и математика // XII НКОГК. М., 1981. Ч. 1.

4. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. – М., 1993.

5. *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая // Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2006.

6. *Платон*. Сочинения в четырех томах. СПб., 2006–2007.

7. *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.

8. Сравнительная философия: вера и знание в контексте диалога культур. М., 2008.

9. *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М, 1985.

10. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 43/3, 1980.

11. *Fung Yu-Lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. Princeton, 1952.

12. *Geaney J.* A Critique of A. C. Graham's Reconstruction of the "Neo-Mohist Canons" // Journal of the American Oriental Society, 119/1, 1999.

13. *Graham A.C.* Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, 1989.

14. *Graham. A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003.

15. *Hansen Chad.* Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor: University of Michigan, 1983.

16. *Hansen Chad.* Review of Later Mohist Logic, Ethics and Science, Philosophy East and West, 37/2, 1987.

17. *Harbsmeier Ch.* Language and Logic // Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 7. Part 1. Oxford, 1998.

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