

С.Ю. Рыков

Некоторые особенности моистской логики*

Мо чжэ 墨者 «моисты» (V–III вв.) – это *единственная школа* древнекитайской философии, которая одновременно являлась и идейным течением, и институтом наставничества и, кроме того, *общественной организацией*. Ни одна другая философская «школа» древнего Китая этих трех параметров в себе не совмещала.

Кроме того, это *самая загадочная школа*. Много можно рассуждать по поводу ее не проясненного самоназвания, не проясненного происхождения, не проясненной биографии основателя школы – Мо Ди 墨翟 (490/468–403/376 до н. э.)¹, не проясненной истории, гибели и забвения. Кроме самого Мо-цзы мы даже не знаем имени ни одного крупного моистского философа. Содержание основного и единственного собрания сочинений моистов – *Мо-цзы* 墨子 «[Трактата] Учителя Мо» либо анонимно (таков, например, стиль *Мо цзина* 墨經 «Моистского/их канона/ов», т. е. глав 40–45 книги Мо-цзы, в которых выражено учение поздних моистов), либо прямо приписывается Мо-цзы.

Ранние моисты *первыми* в древнем Китае начали философскую полемику и рациональную аргументацию своей точки зрения, потому что они первые поставили себя в оппозицию традиции своего времени (конфуцианской). Если под философией понимать деятельность, связанную с рациональной аргументацией, можно сказать, что ранние моисты фактически положили начало философии в Китае.

* Статья написана при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (проект № 12-03-00167).

Не переставая быть для нас самой загадочной школой, поздние моисты, пожалуй, могут быть охарактеризованы и как *самая неоднозначная и парадоксальная школа* древнего Китая. Парадоксальность интересов была отличительной чертой еще ранних моистов – при своеобразной этико-политической доктрине, ставящей во главу угла идеи «всеобщей любви» и «взаимной пользы», они допускали *оборонительную войну, которую сделали своим профессиональным занятием*. Опять же, среди прочих философских школ ранние моисты были, пожалуй, наиболее «религиозной», поскольку считали «Небо» не просто абстрактным синонимом для «Природы», но чуть ли не разумным благим существом, обладающим «желаниями» и «волей», награждающим добродетельных и наказывающим нечестивых. Поздние моисты продолжили все странные и маргинальные интересы своих предшественников. Они чуть ли не единственные (кроме, пожалуй, в какой-то степени, «школы имен») *стали разрабатывать гносеологические, лингвистические и протологические вопросы*, никогда не бывшие в особом почете у других течений древнекитайской философии. В ходе своего существования среди бушующего океана идей и концепций, которыми была полна интеллектуальная жизнь периода «Борющихся царств», поздние моисты считались главной после конфуцианцев силой в этических прениях, а их логико-лингво-гносеологические разработки вообще задавали моду и в своей области не находили себе равных. Но маргинальность их идей с точки зрения общей истории китайской философии сказалась после их исчезновения в качестве действующей школы – их учение быстро пришло в забвение, а китайские интеллектуалы последующих поколений так никогда в полной мере и не развили в себе интерес к темам, которые самоотверженно, тщательно и кропотливо изучали поздние моисты.

1. Истоки протологики моистов. Моистская увлеченность протологикой проистекает, с одной стороны, из свойственной всем древнекитайским философам «одержимости» этико-политическими проблемами («основной вопрос» древнекитайской философии – «Как привести порядок в Поднебесную?», т. е. как построить идеальное государство), а с другой – из принципиального неприятия решений данных проблем, выработанных в других школах.

Конфуций выдвинул идею, с которой в целом моисты соглашались, – добиться порядка в государстве можно только если сделать так, чтобы страной распоряжались морально-совершенные люди, знающие, как правильно управлять людьми (на языке конфуцианской гносеологии это называлось *чжи жэнь* 知人 «знание людей»). Это знание должно было применяться через правильное использование речей, которые своей транслирующей намерения функцией как бы связывали мир регулятивных принципов «знания людей» и мир конкретных поступков. Говоря проще, «знание людей» должно было находить применение в правильных речах: оценках предметов, действий и людей, и, в итоге, *в правильных, понятных и точных приказах* подданным. Однако речи могли быть неправильны, т. е. нацеливали подданных на морально-политически ущербное действие и вели государя, их говорившего, прочь от добродетели, а страну – от порядка. Поэтому требовалась операция по выправлению речей, заключающаяся в *чжэн мин* 正名 «правильном использовании имен», которая позволяла бы давать объектам такие оценочные имена, которые не ведут к морально и политически ущербному поведению, а, наоборот, разрешают противоречия и парадоксы наличествующего морального кода.

Однако Конфуций ничего не сказал о тех основаниях и правилах, по которым мы должны «правильно использовать имена». Эту пустоту заполнил его первый противник и критик – Мо-цзы. Не принимая того краеугольного значения, которое Конфуций придавал *ли* 禮 «ритуалу», Мо-цзы отверг его значимость для моральной и политической жизни общества. Но ему надо было чем-то аргументировать свою позицию, чтобы его принципы обрели последователей, ведь Конфуций позиционировал свой путь как наследующий принципы идеальных «совершенномудрых правителей древности». Что мог противопоставить этому Мо-цзы? Поскольку Конфуций не уточнял критерии правильных речей, считая очевидно благотворным для личности и для государства все то, что идет от ритуалов глубокой древности, Мо-цзы мог только попытаться *ясно поставить проблему критериев правильности речей, дополнить его принцип своими и показать, что неучтенным Конфуцием принципам путь Конфуция противоречит*.

В главах под общим названием *Фэй мин* 非命 («Отрицание предопределения») Мо-цзы говорит о *сань фа* 三法 «трех образцах/стандартах» (в гл. 2 (*Фэй мин чжун* 非命中)) и 3 (*Фэй мин ся* 非命下)), или, в более образном варианте, о *сань бяо* 三表 «трех гномонах» (в гл. 1 (*Фэй мин шан* 非命上)) для всяких «речей»:

«<...> как следует проверять эти рассуждения (明辨此之說)? Учитель учителей Мо-цзы изрек: “Необходимо установить образец (儀). Говорить, не имея образца – это подобно определению направления восхода и захода солнца с помощью вращающегося гончарного круга – нельзя будет ясно постичь разницу между тем и не-тем, пользой и вредом. Поэтому речи должны иметь ‘три гномона (三表)’”. Что значит “три гномона”? Учитель учителей Мо-цзы изрек: “Есть то, в чем они [речи] укоренены (本), в чем они берут исток (原) и к чему они применены (用). В чем их укоренять? Их надо вверху укоренять в делах совершенномудрых правителей древности (古者聖王之事). На каком истоке их основывать? Их надо внизу основывать на изучении той действительности, которую видят и слышат уши и глаза людей всех родов (百姓耳目之實). К чему применять их? Их надо распространять на наказания и управление, и наблюдать, совпадают ли они с пользой для людей всех родов в государствах и семьях (發以為刑政, 觀其中國家百姓人民之利). Это и есть то, когда речи имеют “три гномона”»².

Итак, перетолковывая смысл данного пассажа на современный лад, можно предположить, что проверка по этим трем критериям происходит по такому принципу: Бог есть, потому что 1) так говорит Библия (свидетельство авторитетного источника), 2) потому что много людей имели переживание божественного (эмпирическое свидетельство людей), и 3) поскольку такая вера полезна в укреплении нравов и общества (аргумент от полезности)³.

Несмотря на кажущуюся простоту и понятность данных «трех стандартов» для всяких речей, по поводу них были высказаны разные уводящие в сторону интерпретации. Казалось бы, естественную интерпретацию предложил Ху Ши: «Неудовлетворенный методом конфуцианства, Мо Ди стал искать критерий, по которому смог бы устроить тест на истину и ложь, правду и неправду – мнениям, теориям, учреждениям и формам государственного управления. Этот критерий он нашел в практических последствиях, которые мнения, теории и т. д. имеют тенденцию порождать.

Говоря коротко, главная позиция Мо Ди такова: значение каждого учреждения заключается в том, для чего оно хорошо, а значение каждой концепции, веры или политики заключается в

том, какого рода или характера поступки она предназначена производить»⁴. И.П.Мэй вторит основной интуиции Ху Ши, считая, что идеи Мо-цзы ближе всего концепции американского прагматиста У.Джемса⁵.

В то же время Ху Ши считает Мо-цзы наивным эмпириком (из-за второго критерия) и сопоставляет его с Дж.Миллем в том, что он игнорирует возможность ошибки или галлюцинации, а также другие ограничения чувственного наблюдения⁶. В сходном ключе о Мо-цзы как об эмпирике думает и Дж.Нидэм.

Этим стандартным интерпретациям Мо-цзы, – что он был наивным эмпириком и прагматиком, – дает решительный отпор Ч.Хансен. Он считает, что Мо-цзы не был ни эмпириком, ни прагматиком в том смысле, который предполагается прагматической теорией истины. Автор пишет: «Он (Мо-цзы. – С.Р.) совершенно точно не спрашивал себя в уме, как философ-прагматик бы спрашивал – “Какие результаты последуют от принятия утверждения “Солнце встанет завтра?” Было бы действительно странно, если бы Мо-цзы вдруг независимо ни от чего обнаружил и предложил решение для двойной проблемы истины и значения, без эксплицитной формулировки каждого из этих терминов как философской проблемы»⁷. Он считает, что Мо-цзы не говорил ни об истине, ни о теориях и мнениях, а его «три стандарта» – это *критерии адекватного использования языка*, а именно: согласие с традицией использования языка, с практикой сообщений (*reporting practices*) людей (а не с данными чувственного наблюдения) и с функциональной эффективностью в регулировании поведения. По Хансену, Мо-цзы не был эпистемологом-прагматиком в том смысле, что он не был приверженцем специфического прагматического учения об истине и значении. Но он был прагматиком в более широком смысле прагматизма как теории воздействий языка на говорящих и слушающих, которая велит нам принимать или отвергать способы использования языка в зависимости от их влияния на поведение. Поэтому «три стандарта» (и особенно третий) – это не тесты на истину. Это формулировки общих стандартов оценки, которые бытовали в интеллектуальных кругах древнего Китая⁸.

Думается, позицию Ч.Хансена нужно уточнить, в некотором смысле признав рациональное ядро и в позиции Ху Ши: «три стандарта» это действительно не прагматические тесты истин-

ности фактуальных высказываний типа «снег бел» или «солнце встанет завтра», но это и не просто критерии для адекватного использования языка в целом. *Это критерии для адекватной оценки языковых выражений, связанных с морально-политическими темами.* Недаром перед процитированным мной отрывком в главе *Фэй мин шан* моист описывает бедствия, которые постигают *государства* от того, что их правящая элита исповедует учение (*шо 說*) *фатализма*. Из данного контекста, который, как кажется, не вполне учитывает Ч.Хансен, предельно ясно, что за «речи» или «язык» (*янь 言*) имел в виду моист, писавший данную главу, и сам Мо-цзы.

В «трех стандартах», выдвинутых Мо-цзы, можно увидеть прообраз позднегомоистского учения о *фа 法* «стандартах» и *инь 因* «критериях» для отнесения имен к объектам, которое моисты использовали при ведении *бянь 辯* «спора»⁹, ставшего для них своеобразным органом «правильного использования имен».

Поздние моисты развили учение о «трех стандартах». Подобно тому, как для нас принцип «соответствия опыту, фактам» еще ничего не говорит о том, каким образом мы можем узнать, что нечто действительно соответствует фактам и сподвигает нас на поиск критериев истины и механизмов проверки того или иного утверждения на соответствие фактам (типа метода контролируемого эксперимента), так и для древних китайцев принцип «соответствия стандарту» еще ничего не говорит о том, как проверить, соответствует ли нечто какому-то стандарту и какому. Протологическое учение поздних моистов было призвано внести в этот вопрос ясность. Таким образом, если ранние моисты выработали критерии правильности этико-политических учений, то поздние попытались разработать процедуры подведения конкретных речей и учений под эти критерии.

Обострению интереса к логико-лингвистической проблематике у поздних моистов опять поспособствовала моистская «опозиционность», но на этот раз не конфуцианству, а, по всей видимости, учению философа Ян Чжу, который попытался обосновать моральный индивидуализм, совершенно неприемлемый для моистов-коллективистов, ссылаясь на то, что индивидуалистическую природу человеку ниспослало благое «Небо» и поэтому, следуя своим индивидуалистическим устремлениям, мы тем самым бе-

рем за образец «Небо». Моисты, тоже выведившие свою мораль из принципа *тянь чжи* 天志 «Воли Неба», вынуждены были поэтому искать новые пути ее обоснования. Они *развили учение о стандартах аргументации и с применением этого учения на новом уровне теоретической рефлексии дали новое основание старой этической доктрине Мо-цзы*¹⁰.

2. «Искусство спора» поздних моистов. Главной заслугой поздних моистов в истории логико-гносеологических идей древнего Китая было отстаивание той позиции, что выяснение корректности речей и правильное употребление имен – могут быть проведены и обоснованы с помощью *бянь* 辯 «спора»:

ИО 6 夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。焉摹略萬物之然，論求群言之比。<…>

«Спор»: прояснением различий между «бытием-этим» [и] «бытием-не-этим» вникать в положения упорядоченного правления [и] смут; прояснением места подобного и различного различать принципы имен [и] вещей; определением места пользы [и] вреда рассеивать подозрения [и] сомнения. От этого [же], описывая, делать приблизительный набросок таковости всех вещей; рассуждая, искать сравнения множества речей. <…>

Поздние моисты, которые, по всей видимости, разрабатывали свое логико-гносеологическое учение в одно время с критиковавшим «спор» Чжуан-цзы, попытались дать отпор его критике, разъяснив само понятие «спора» так, чтобы показать несостоятельность его аргументов и детализировать механизм получения правильного знания (правильных речей) в «споре».

Чжуан-цзы критиковал «спор», поскольку альтернативы, в нем выдвигавшиеся (мы спорим о том, является ли нечто «тем» или «не-тем»), на самом деле не могут быть твердо установленными, ибо сам язык, с помощью которого эти альтернативы высказываются, имеет дейктическую природу, и то, что в одном контексте было одной из альтернатив, в другом могло быть другой альтернативой. *Ши* 是, «[э]то» могло быть *би* 彼, «тем другим», *би* – могло быть *ши*.

На это поздние моисты отвечают, что дейктическая природа местоимений не влияет на устойчивость различий, проводимых этими местоимениями:

В 82	經下:	是是與是同，說在不州。
	經說下:	不(是)是，則是且是焉。今是止於是而不[止]於是。故是不止。 是不止，則是而不止焉。今是不止於是而止於是。故止與是不止同說也。
	Канон 2:	Полагаемое «данном» данное едино с данным. Разъяснение заключается в: не охватывании всего ¹¹ .
	Разъяснение канона 2:	(Софизм) [Что касается тех, которые] не данные, то данное среди них вот-вот будет полагаться «данном». Настоящее «данное», останавливаясь на данном, не [будет] останавливаться на данном. Поэтому «данное» не останавливается. (Опровержение) [Если] «данное» не останавливается, то полагает [нечто] как «данное», но не останавливается на нем. Настоящее «данное», не останавливаясь на данном, [будет] останавливаться на данном. Поэтому нельзя разъяснить, что [«данное»] не останавливается без того, чтобы не разъяснить, что останавливается.

Софизм, представленный в данном «каноне», строится на способности местоименного слова *ши* 是 «[э]то/данное» в силу его дейктической природы менять объект, на который оно указывает, как бы перескакивая с одного объекта на другой (см. также А 50). Софизм пытается показать, что из-за этого *ши* не может «останавливаться» ни на каком объекте и фактически, указывая на все, не указывает ни на что, якобы подтверждая собой то, что любые языковые различия непостоянны и иллюзорны. Моисты же объясняют, что *ши* останавливается на вещах, поскольку оно не «охватывает всего»; то, что оно может в любой момент переместиться с X на не-X, не меняет того факта, что оно временно останавливается на нем, на *период остановки*, отличая X от всего остального.

Чжуан-цзы считал, что из-за зависимости слов языка от контекста «то» можно посчитать «этим», а «это» «тем», и значит «это» одновременно есть «то», а «то» есть «это», что, опять же, дискредитировало все альтернативы и призывало от них избавиться. На это моисты отвечают:

- В 68 經下: 彼此彼此與彼此同。說在異。
- 經說下: (彼)。正名者彼此彼此可。彼彼止於彼，此此止於此，彼此不可。彼且此也，彼此亦可。彼此止於彼此，若是而彼此也，則彼亦且此也。
- Канон 2: Полагаемые друг другом то и это едины с тем и этим. Разъяснение заключается в: различии¹².
- Разъяснение канона 2: Правильно [использующий] имена может полагать «тем» это и «этим» то. [До тех пор, пока его] полагание «тем» того останавливается на том, [и] полагание «этим» этого останавливается на этом – полагать «тем» это недопустимо. [Но когда] «то» – вот-вот будет положено для этого, [уже] также допустимо полагать «тем» это. [Пусть] «то» [и] «это» останавливаются на том [и] этом, если так, то [это] – полагание «тем» этого. В таком случае, «то» также вот-вот будет положено для этого.

Аргумент здесь состоит в том, что «то» может быть заменено «этим», только если «это» также будет заменено на «то»¹³. Текущесть указательных местоимений в суждениях не имеет значения до тех пор, пока сохраняется *само различие* между *ши* и *би*. Не важно, что в одном случае ты называешь нечто «этим», а в другом – «тем», пока одновременно в первом случае ты называешь нечто другое «тем», а во втором – «этим».

Таким образом, на самом деле зависимость языковых различий от точки зрения *не дезавуирует и не отменяет самих различий*, пока они четко соблюдаются. А это значит, что, по крайней мере в рамках одной точки зрения, альтернативы, проводимые языком, незыблемы, и только смешивая точки зрения, как то делает Чжуан-цзы, мы можем породить иллюзию их непостоянства.

Поскольку же различия, производимые языком, оказываются не такими уж неопределенными, как казалось Чжуан-цзы, то и его интуиция, что «допустимое – одновременно является и недопустимым» (которая фактически отождествляет правильные и неправильные речи), а также его призыв «следовать этому», трактуя даже «не это» как «это», оказываются невозможными:

- В 71 經下: 以言為盡諄, 諄。說在其言。
 經說下: (以)。諄, 不可也。之入之言可, (是不諄), 則是有可也。之入之言不可, 以當必不審。
 Канон 1: Полагать все в целом речи самоопровержимыми [-] самоопровержимо. Разъяснение заключается в: [самой этой] его речи.
 Разъяснение канона 1: Быть самоопровержимым – быть недопустимым. [Если] речь этого человека допустима, то в данном случае имеется допустимость (и это не самоопровержимо). [Если] речь этого человека недопустима, полагать [ее] соответствующей [действительности] необходимо необдуманно.
- В 79 經下: 非誹諄, 說在弗非。
 經說下: 不(誹)非己之誹也, 不非誹。非可非也, 不可非也, 是不非誹也。
 Канон 1: Отрицать отвергание [-] самоопровержимо. Разъяснение заключается в: не отвержении.
 Разъяснение канона 1: [Если некто] не отрицает свое собственное отвергание, не отрицает отвергание. Отрицание [его] может быть отрицаемо или не может быть отрицаемо – [все равно] это не отрицание отвергания.

Однако даже если различия между альтернативами, прокладываемые языком, не столь эфемерны, как кажутся, все равно, утверждает Чжуан-цзы, нет никакого критерия выбора между этими альтернативами, и судим мы всегда произвольно. Кроме того, может такое случиться, что альтернативы не исчерпывают всей действительности, и спорщики, споря о том, является ли что-то «тем» или «не-тем», на самом деле спорят ни о чем, поскольку упускают, что это что-то может быть вообще чем-то «другим».

На это поздние моисты отвечают, проясняя смысл термина «спор».

- В 35 經下: 謂辯無勝必不當, 說在辯。
- 經說下: (謂)。所謂, 非同也則異也。同則或謂之狗, 其或謂之犬也, 異則或謂之牛, 其或謂之馬也。俱無勝, 是不辯也。辯也者, 或謂之是, 或謂之非, 當者勝也。
- Канон 1: Говорить, что в споре/диспуте/обсуждении нет победителя, необходимо не соответствует [действительности]. Разъяснение заключается в: споре/диспуте/обсуждении.
- Разъяснение канона 1: То, что называется, [если] – не едино, то – отлично [друг от друга]. [В случае, если] едино, – то один из них называет это «щенком», другой называет это «собакой». [В случае, если] отлично, – то один из них называет это «быком», другой называет это «лошадью». Обоим нет победы, [и] в данном случае – [никто ничего] не обсуждает. «Спор/диспут/обсуждение» [же]: – [когда] один из них называет это – «данным», другой называет это «не-данным», [и когда] соответствующий [действительности] побеждает.
- А 74 經上: 辯, 爭佞也。辯勝, 當也。
- 經說上: (辯)。或謂之牛, 或謂之非牛, 是爭佞也。是不俱當。不俱當必或不當。(不若當犬)。

- Канон 1: *Бянь* (спор/диспут/обсуждение) – состязание за дополнительные [альтернативы]. Победа в споре/диспуте/обсуждении – соответствие [действительности].
- Разъяснение канона 1: Один из них называет это «быком», другой называет это «не быком» – это «состязание за противоречащие друг другу [определения/суждения]». Это [когда они] оба вместе не [могут] соответствовать [действительному объекту/обстоятельству]. [Если же] оба не соответствуют [действительности], необходимо одно из них не будет соответствовать (Не подобно тому, как с соответствием «собаке»).

В ответ на упрек Чжуан-цзы, что спор не схватывает всю действительность и альтернативы упускают нечто третье, моисты говорят, что по самому своему замыслу «спор» есть спор о таких альтернативах, которые не упускают ничего третьего и специально устроены так, чтобы четко расчленивать реальность на две области. Действительно, «разъяснение» к В 35 уже эксплицитно выделяет три типа ситуаций, две из которых можно спутать со «спором», но которые «спором» не являются. В первом случае нечто мы называем, с одной стороны, *гоу* 狗 «щенком», с другой – *цюань* 犬 «собакой». Эти два слова могут пониматься как синонимы или как состоящие между собой в родо-видовых отношениях. Здесь это различие не существенно. Существенно то, что нечто называемое может быть *и тем и тем* (если это «щенок», например). Здесь еще нет спора, ибо, подобно тому, как дело обстоит с взаимосвязанными словами в А 88, обе альтернативы могут *цзюй дан* 俱當 «вместе соответствовать [действительности]», и *оба спорщика могут быть правы*. Второй случай намного более интересен. Ситуация иная – мы нечто называем или *ню* 牛 «быком» или *ма* 馬 «лошадью». И здесь тоже нет спора, потому что нечто может *не быть ни быком, ни лошадью*, а, например, *ми* 麋 «оленом милу». Это не спор, поскольку эти две альтернативы *кэ лян бу кэ *可兩不可 *«допустимы к обоюдной недопустимости» и *оба спорщика могут быть неправы*. Настоящий же спор – это спор о взаимодополнительных альтернативах – о *ши фэй* 是非 «[э]том» и «не-том», когда, напри-

мер, объект спора может быть либо «быком», либо «не-быком», но ни тем и другим и не чем-то третьим (ср. последнюю фразу из В 35: 辯也者, 或謂之是, 或謂之非, 當者勝也 «Спор/диспут/обсуждение» [же]: – [когда] один из них называет это – «данным», другой называет это «не-данным», [и когда] соответствующий [действительности] побеждает). Здесь обе «альтернативы» *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 «не допустимы к двойной недопустимости» и *бу цзюй дан* 不俱當 «вместе не [могут] соответствовать [действительности]». Если же *бу цзюй дан* 不俱當, то *би хо бу дан* 必或不當 «необходимо некоторая из них не будет соответствовать [действительности]». Не разрешается совместное отрицание, не разрешается совместное утверждение, и из этого вытекает, что нечто одно должно быть утверждаемо. И именно в таком «состоянии» лишь одному из спорщиков, тому кто *дан* 當 «соответствует [действительности]», – можно *бянь шэн* 辯勝 «победить в споре».

А.И.Кобзев, исследуя семантику *ши фэй* 是非 в других древнекитайских философских текстах, пришел к выводу, что этот бином означает не только противоречивые альтернативы, но и просто противоположности, т. е. имеет смысл общего отношения противопоставления оппозиций, специально с противоречием не связанного. Думается, у моистов (на основании А 88, А51, ИО 6) этот бином все же ассоциируется больше с общим примером дополнительных, противоречивых альтернатив, но еще не утрачивает своего более общего значения противопоставленных оппозиций. Возможно, сами моисты чувствовали эту двусмысленность, поскольку создали другой, однозначный термин, охватывающий отношение противоречия. Это термин *фань* 佞.

- А 73 經上: 佞, 不可兩不可也。
- 經說上: (佞)。凡牛, 樞非牛, 兩也。無以, 非也。
- Канон 1: *Фань* – [такие, что] не допустимо, что в обоих случаях недопустимо / [такие, что если] не допустимо, [то] в обоих случаях не допустимо.
- Разъяснение канона 1: Быки [и] отделенные от них не-быки – во всех случаях «оба случая». Не имеющее того, на основании чего [отличается] – «не-являющееся».

А 83 經說上: <...>佞者, 兩而勿偏。

Разъяснение <...> «Фань»: [то, что следует полагать] обоюдным и нельзя [полагать] односторонним / [когда нечто применяется] в обоих случаях и не [применяется] в одном случае, но не в другом.

Итак, *фань* 佞 есть *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可. Что это значит? *Бу* 不 здесь – это «не», нейтральное отрицание при глаголах, *кэ* 可 – это технический термин «быть-допустимым», *лянь* 兩 – это технический термин «оба / обоюдно / на обеих сторонах / вместе / в том и в другом случае» и т. п. Дело, однако, осложняется, во-первых, не полной ясностью *синтаксиса* фразы, во-вторых, не полной ясностью *точного толкования* технических терминов.

Классическое логическое истолкование в *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 из А 73 видит некоторую усложненную форму выражения или закона исключенного третьего, или также и закона противоречия, и, соответственно, признает в *фань* 佞 смысл «противоречие / противоречащие друг другу альтернативы». Так считал Ху Ши, так полагал М.Масперо, не протестовал против этого А.Грэм. В «Спорщиках о Дао» он пишет: «Это определение подразумевает то, что мы бы назвали принципом исключенного третьего»¹⁴. А.Грэм очень своеобразно переводит *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 – как «[если] не допустимо, [то] на обеих сторонах недопустимо». Такой перевод А 73 навеян его интерпретацией В 72, а также необходимостью параллелизма с отрывком о *фань* 佞 из А 83 – *лянь эр у пянь* 兩而勿偏, который он переводит как «применять на обеих сторонах, а не на одной без другой»¹⁵. А.Грэм не приводит формальной записи моистских сентенций, но из его объяснений и перевода ясно, что он понимает ключевой для данных фраз иероглиф *лянь* 兩 в качестве своеобразного прообраза дизъюнкции. Поэтому, если формализовать его интерпретацию, получится:

А 73 不可兩不可 = 不可(則)兩不可 $(\neg p \vee \neg q) \rightarrow (\neg p \vee \neg q)$

В 72 兩而勿偏 = 兩(可不可)而勿偏(可不可) $(p \vee \neg p) \& (\neg p \vee \neg \neg p) \& \neg(p \vee \neg p) \& \neg(\neg p \vee \neg p)$

Перевод А.Грэма действительно выражает некоторую очень усложненную форму закона исключенного третьего. Но его позиция уязвима, поскольку совершает насилие над синтаксисом, по сути дела вставляя в А 73 лишний иероглиф *цзэ* 則 «[если...], то». А между тем, это выражение *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 может быть переведено и формализовано более изящно. Я.Хмелевский посчитал возможным перевести его на формальный логический язык как «Недопустимо, что либо р, либо р' недопустимо», или

А 73 不可兩不可 $\neg(p \vee \neg p)$

и пришел к выводу, что в данной формулировке моисты, подобно стоикам с их принципом двузначности в логике, не дифференцируя, выражали и закон противоречия, и закон исключенного третьего.

А.И.Кобзев справедливо уточняет Я.Хмелевского. Это же уточнение применимо и к позиции самого А.Грэма, и это второй пункт, по которому ему можно возразить. А.И.Кобзев проницательно замечает, что Я.Хмелевский (как и А.Грэм) вложил в иероглиф *лян* 兩 идею *дизъюнкции* без достаточных оснований, а «для правильной интерпретации могло бы хватить одного иероглифа *лян* («двоица, пара, обоюдность»), терминологизированного моистами в значении конъюнкции и противопоставленного термину *пянь* («сторона, односторонне») в значении строгой дизъюнкции»¹⁶. А.И.Кобзев, что примечательно, опирается на реконструкцию значений пары *лян* 兩 *пянь* 偏 А.Грэма, который, судя по его пониманию *фань* 反 как «принципа исключенного третьего», так же, как и Я.Хмелевский, склонен считать *лян* 兩 чем-то вроде дизъюнкции. А.И.Кобзев предлагает переводить *бу кэ лян бу кэ* 不可兩不可 как «недопустимость обоюдной недопустимости [альтернатив]», и заменить формулу Я.Хмелевского на:

А 73 不可兩不可 $\neg(\neg \& \neg \neg)$

«Формула моистского заключения, – пишет он, – показывает тривиальную, с современной точки зрения, выводимость из него как закона противоречия, так и закона исключенного третьего – по закону снятия двойного отрицания: $\neg(\neg A \wedge \neg \neg A) \equiv \neg(\neg A \wedge A)$; по закону коммутативности: $\neg(\neg A \wedge A) \equiv \neg(A \wedge \neg A)$; по закону Де Моргана: $\neg(\neg A \wedge \neg \neg A) \equiv \neg \neg A \vee \neg \neg \neg A$; по закону снятия двойного отрицания: $\neg \neg A \vee \neg \neg \neg A \equiv A \vee \neg A$ »¹⁷.

Однако, по всей видимости, *фань 佞* нельзя прямо отождествлять с «противоречием». Не логическое выражение «противоречия» интересовало поздних моистов¹⁸, но фиксация *определенного рода семантической связи между именами*. Моисты мыслили в терминах «альтернативной дополнительности», а не «противоречивости». А.Грэм, хотя и не считает неверным понимать под термином *фань 佞* «противоречащие друг другу положения» («contradictories»), все же предпочитает переводить его как «будучи обратными друг другу» («being the converse of each other») или просто «обратность» («converse»), говоря, что «хотя спор и может быть описан как аргументация за противоречивые положения <...>, это не тот угол зрения, с которого моисты подходят к нему (к диспуту. – С.Р.)»¹⁹.

3. Протологические механизмы поздних моистов. *Фань 佞* нужно было моистам, чтобы разграничить и отграничить территорию словесного состязания. Это имена с такой взаимной семантикой, относительно которых *имеет смысл* в споре *докапываться до истины* (дан 當 «соответствия [действительности]»).

На утверждение Чжуан-цзы, что любой выбор из альтернатив бесоснователен и не доказывает правильность выбранной альтернативы, поскольку никто не может быть судьей, ибо любой может ошибиться, – моисты отвечают, что *судьей может быть сам ши 實 «действительный объект», которому дан 當 «соответствует» правильная альтернатива*. Что же значит то *дан 當*, при котором в *бянь 辯* «споре» мы *шэн 勝* «побеждаем» (A73)?

- А 14 經上: 信, 言合於意也。
- 經說上: (信)。不以其言之當也使人視[之, 必其行也。其言之忻, 使人督之。] <...>。
- Канон 1: *Синь* (искреннее / вызывающее доверие) – речь, согласная с *и* (мыслью / мысленным представлением / идеей).
- Разъяснение канона 1: Не посредством *дан* (соответствия [действительности]) его речей [некто] заставляет других людей уделять им внимание, [но поскольку они] уверены в его поступках. Открытость его речей заставляет других людей действовать в соответствии с ними <...>.

- В 10 經說下: <...> 智與, 以已為然也與, 過也。
 Разъяснение канона 2: <...> Знание? [Или] полагание уже кончившего- [быть-таковым] таковым? – «Преходящность».
- В 71 經下: 以言為盡諄, 諄。說在其言。
 經說下: (以)。諄, 不可也。之入之言可, (是不諄), 則是有可也。之入之言不可, 以當必不審。
 Канон 1: Полагать все в целом речи самоопровержимыми [-] самоопровержимо. Разъяснение заключается в: [самой этой] его речи.
 Разъяснение канона 1: Быть самоопровержимым – быть недопустимым. [Если] речь этого человека допустима, то в данном случае, имеется допустимость (и это не самоопровержимо). [Если] речь этого человека недопустима, полагать [ее] соответствующей [действительности] необходимо необдуманно.
- В 8 經下: 假必諄, 說在不然。
 經說下: (假)。假必非也而後假。<...>。
 Канон 2: Условно-заимствованное именование необходимо самоопровержимо. Разъяснение заключается в: не бытии-таковым.
 Разъяснение канона 2: Условно-названное необходимо не-, [ведь только] после этого [оно будет] условно-названным. <...>.
- В 54 經下: 狗犬也, 而殺狗非殺犬也可。說在重。
 經說下: (狗)。狗犬也。謂之殺犬可。(若兩脾)。
 Канон 2: Щенок – собака. Но «убить щенка – не убить собаку» допустимо. Разъяснение заключается в: двоичности.
 Разъяснение канона 2: Щенок – собака. Называть это «убить собаку» допустимо. (Подобно двум голениям).

Дан 當, относимое к *фань* 反 «дополнительным альтернативам» (А 73, А 74), т. е. в конечном итоге к *мин* 名 «именам», как единичным (А 50: 當牛非馬, 當馬非馬; В 12 當牛馬), так и связанным в *янь* 言 «речи» (А 14, В 71), отлично от *синь* 信 «искреннего / вызывающего доверие» тем, что последнее есть *янь хэ юй и* 言合於意 «речь, согласная с мыслью / мысленным представлением / идеей», тогда как первое есть согласие *мин* 名 со своим *ши* 實 «объектом/действительностью» и, таким образом, говорится о *чжи* 智 «знании» (В 46). Второе же может говориться и не о знании, а о *и* и *вэй жань* 以已為然 «полагании уже кончившего-[быть-таковым] таковым», т. е. о *го* 過 «преходящем / переходящем за [свою у 物 «вещь»] (ср. А 5)] / ошибочном» (в первом смысле ср. А 98 過五, В 58 過件, во втором ср. В 40, В 41).

Получается, что *дан* 當 выражает общий смысл «соответствия», который в специальном гносеологическом контексте сводится к соответствию знания, выраженного в имени, своему объекту, или наоборот (ср. А 50, В 12), объекта своему знанию, выраженному в имени²⁰. В современной эпистемологии слово «истина» отличают от слов «истинно» и «истинность». В классической корреспондентной теории «истина» – это суждение, соответствующее своему объекту, «истинно» – это характеристика, свойство, делающее суждение «истиной», а «истинность» – это имя для отношения такого суждения и его объекта, т. е. имя для «соответствия». Также современная эпистемология вслед за средневековой схоластикой иногда отличает так называемую «гносеологическую истинность» от «онтологической истинности». Первое как раз есть соответствие суждения объекту, например, когда суждение «снег бел» действительно соответствует белому снегу. Второе – это соответствие объекта своей идее, например, когда мы говорим «X – истинный друг» – слово «истинный» в данном случае указывает на онтологическую, а не на гносеологическую истину и значит «подлинный». Без особого преувеличения можно сказать, что моистское *дан* 當 неразличимо покрывает как «гносеологическую истинность», так и «онтологическую». Отличие только в том, что оно говорит не о «суждениях», но об именах, которые, впрочем, также могут выражать и суждения. Теоретически не совсем верен предложенный А.Грэмом перевод *дан* 當 в качестве «истины факта» («truth of the

fact)), поскольку моисты говорят именно об *отношении*, а не о качестве суждения. Итак, *дан* 當 – это «соответствие/истинность» репрезентационистского типа.

Когда *чжи жэнь чжи янь бу кэ и дан би бу шэнь* 人之言不可, 以當必不審 «речи данного человека *бу кэ*, полагать, что [они] соответствуют [действительности] необходимо непродуманно». Итак, можно сказать, что **бу кэ цзэ би бу дан* *不可則必不當 *«[если] *бу кэ*, то необходимо не соответствует [действительности]». Что же такое *бу кэ* 不可?

В интересующем нас контексте *кэ* 可, к которому *бу кэ* 不可 есть отрицание, никогда не имеет после себя глагола (т. е. не ведет себя как модальный глагол или наречие) и ставится в подавляющем большинстве случаев после распространенных фраз, которые относятся к разного рода *юэ* 曰 «речениям» (В 67), таким, например, как *шо* 說 «разъяснение» (В 66) или *фэй* 誹 «отвергание» (В 78), в общем, связанным с *вэй* 為 «полаганием» (В 71) через *вэй* 謂 «называние» (В 72) или, в расширенном виде, через *янь* 言 «речь/сказывание» (В 71). Можно, наверное, сказать, что *кэ* 可 – это некоторое качество *вэй* 為 «полагания», т. е. такого рода *вэй* 為 «делания», которое свой объект *чжун ди* 中商 «сводит / дополняет / совпадает с дополнением (= сходным объектом, изначально названным тем же именем)», но при этом *цунь* 存 «сохраняет [его] как есть» (ср. А 39, А 85).

Видом *бу кэ* 不可 является *бэй* 誅 «самоопровержимое/самопротиворечащее/самодискредитирующее». А.Грэм реконструирует его значение как «само-фальсифицирующее» «нелогичное» («self-falsifying», «illogical»)²¹. Действительно, кажется, оно носит тот оттенок смысла, когда нечто *вэй* 為 «полагать» (В 71) или «делать» (ср. В 77: 教誨) *бу кэ* 不可 в силу следующих из него выводов (ср. особ. В 71, В 73, В 77, В 79). В В 8 *бэй* 誅 через *цзя* 假 «условно-заимствованное [именование]» оказывается *би фэй* 必非 «необходимо не-», т. е. чем-то таким, что необходимо не такое, иное. Поэтому вполне можно сказать, что **бу кэ цзэ би фэй* *不可則必非 *«[если] *бу кэ*, то необходимо не-[таково]».

Итак, при *бу кэ* 不可, с одной стороны, *вэй* 為 «полагание» будет *бу дан* 不當 «не соответствующим [действительности]», с другой будет *би фэй* 必非 «необходимо не-[таким]».

Но что такое просто $k\bar{e}$ 可? В подавляющих случаях употребления $k\bar{e}$ / $bu\ k\bar{e}$ 可 / 不可 (напр., А 39 А 68, А 69, А 70, А 93, В 10, В 28, В 38, В 39, В 42, В 51, В 58, В 59, В 61, В 62, В 63, В 66, В 73 и др.) слово $k\bar{e}$ 可 означает просто «мочь / иметь возможность / возможно». В В 36, например, почти невозможно отличить смысл «не мочь» для $bu\ k\bar{e}$ 不可 от специального смысла «не допустимо», т. е. ложно. Мы полагаем, что и специальный смысл $k\bar{e}$ 可, применимый к логико-гносеологическим контекстам, *не порывает* с этим изначальным смыслом «мочь». А.Грэм переводит его как «допустимо» («admissible»), **хотя и полагает чем-то вроде логической истины**. Но в том-то и дело, что «истинно» не значит «допустимо».

В свете проведенного анализа лингвистических разработок поздних моистов, можно обратить внимание на «канон» В 54, из которого, как нам кажется, может быть видно отличие $k\bar{e}$ 可 от свойства «истинно» и вся его специфика. В данной отрывке считаются $k\bar{e}$ 可 «допустимыми» два формально противоречащих себе утверждения:

殺狗	非	殺犬也	可
«“убивать щенков”	–	не “убивать собак”»	допусти- мо»
[殺狗,]	謂之	殺犬	可
«[что касается “убивать щенков”],	называть это	“убивать собак”	допусти- мо»

Итак, одновременно допустимо и «убивать щенков – не убивать собак», и «убивать щенков – убивать собак». Объяснить это можно несколькими способами. Первая интерпретация вытекает из наблюдений А.Грэма, хотя он специально не анализирует это понятие. Согласно этой интерпретации, два формально одинаковых *ша цюань* 殺犬 – в первом и во втором суждениях *имеют разный смысл* (они подпадают под случай *ши эр бу жань* 是而不然 «есть-данное и не есть-такое»). В первом случае это может быть идиоматическое выражение «незаконно убивать охотничьего пса феодала», во втором – буквально «убивать собаку». Итак, два формально противоречащих друг другу предложения оказываются оба «допустимы». Отсюда, а также из обычного смысла $k\bar{e}$ 可 «мочь / иметь возможность / воз-

можно» можно сделать вывод, что кэ 可 – это скорее «допустимо» в смысле «возможно, что истинно». Фразы «убивать щенков – не убивать собак» и «убивать щенков – убивать собак» – обе *допустимы*, поскольку в каких-то из своих толкований не будут противоречить друг другу и обе могут быть истинны – т. е., именно в таких толкованиях, когда под *ша цюань* 殺犬 подразумеваются разные смыслы. Таким образом, кэ 可 «допустимое» – это такое полагание, которое может «не соответствовать [объекту]», но может и «соответствовать» (в другом понимании). В то же время бу кэ 不可 будет практически влечь за собой смысл бу дан 不當 «не соответствующего [действительности]».

Другую интерпретацию (пока еще, насколько нам известно, нигде не опубликованную) предложил А.И.Кобзев. На основании вышесказанного и личных наблюдений он предлагает интерпретировать дан 當 как «истинное [соответствие]», а кэ 可 как «правильное». Дан 當 – это характеристика, учитывающая семантический уровень, связанный с апелляцией к объективной реальности, в то время как кэ 可 абстрагируется от отнесения к объективной реальности, учитывает синтаксический или семантико-синтаксический уровень и означает «правильность» по некоторой форме, стандарту, правилу или канону. В таком случае оба предложения о «собаках» и «щенках» могут быть «правильными» в том смысле, что по языковой, логической, нумерологической или некоторой другой форме «правильно построены».

На самом деле интерпретация А.И.Кобзева прямо не противоречит предыдущей, а скорее наполняет ее содержанием, поскольку «неправильная» речь, по моистам, все равно не может соответствовать действительности, тогда как всегда ли «правильная» речь «соответствует» действительности или нет, в моистских текстах нет ясных указаний. В то же время, эта интерпретация, если ее учесть наряду с интерпретацией А.Грэма, наталкивает на вывод о том, что моисты весьма близко подошли к идее «формализации». Но, к сожалению, объем статьи не позволяет здесь коснуться этой проблемы.

Итак, «допустимая» речь выигрывает в споре при том условии, что «соответствует [действительному объекту]». Как же понять, что альтернатива в споре «соответствует» действительности? Каков механизм отношений имен или их совокупностей к объектам?

Отвечая на этот вопрос, моисты кардинально переработали и дополнили идею «стандартов», предложенную еще Мо-цзы.

Проще всего представить их механизмы обоснования называния чего-то каким-то именем с помощью ряда усложняющихся задач:

1) Первая и самая простая задача – понять, «данный объект есть бык или не-бык»?

Для этого нам надо обратиться к *фа* 法 «стандарту/образцу», на основании которого мы называем нечто «быком». На каком основании? На основании *жо* 若 «подобия/похожести» (в некоторых случаях употребляется слово *тун* 同 «сходство»). Что же такое «стандарт/образец»?

A 70	經上:	法, 所若而然也。
	經說上:	(法)。意規員三也, 俱可以為法。
	Канон 1:	<i>Фа</i> (стандарт/образец) – [то], будучи подобным чему [нечто] таково.
	Разъяснение канона 1:	Идея, циркуль, круг, эти три – все могут служить стандартом/образцом.

Итак, образец – это то, будучи подобным чему, нечто может считаться «таковым». Образцом может быть либо сама вещь, либо инструмент, которым эту вещь можно сделать, либо «идея», мысленное представление вещи в сознании (т. е. образцом для круга может быть сам круг, циркуль или мысленное представление круглого).

Таким образом, чтобы ответить на вопрос о том, «бык» данный объект или «не бык», мы можем сравнить его с тем, о чем мы точно знаем, что оно называется «быком» и стоит рядом. Мы можем произвести быка, если точно знаем, что средство, с помощью которого мы нечто производим, производит быков. Например, если нечто родилось от коровы, это бык. И мы можем сравнить данное нечто в уме с идеей быка. И если это нечто имеет определенные общие черты с нашим «стандартом» быка, мы имеем право называть это быком. Вопрос, однако, в том, *какие* должны быть общие черты, в чем может и должно быть сходство стандарта и вещи?

У моистов есть «каноны», специально посвященные этому:

ИО 1 苟是石也白，敗是石也，盡與白同。是石也唯大，不與大同。諸非以舉量數命者，敗之盡是也。

Если данный камень белый и [мы] разломаем данный камень, все [в нем] будет подобно белому. Но хотя данный камень большой, то, [если мы разломаем его, все в нем] не будет подобно большому. Во всех случаях названия на основе меры и числа, неверно, что, если разбить объект, все в нем суть данное.

ИО 2 有有於秦馬，有有於馬也，智來者之馬也。是有便謂焉也。以形貌命者，必智是之某也，焉智某也，不可以形貌命者，唯不智是之某也，智某可也。諸以居運命者，苟入於其中者，皆是也。去之因非也。諸以居運命者，若鄉里齊荊者，皆是。諸以形貌命者，若山丘室廟者，皆是也。

Иметь некоторую циньскую лошадь – это иметь некоторую из лошадей и знать, что это лошадь приехавшего оттуда. В данном назывании («циньская лошадь») есть момент удобства [и не более]. В случаях названия по внешнему виду и чувственным характеристикам необходимо знаем, что эта вещь есть X, и только затем знаем X. Когда нельзя называть по внешнему виду и чувственным характеристикам, даже если не знать, что эта вещь есть X, можно знать X. Во всех случаях названия на основе местонахождения и миграции, если [данные объекты] находятся в пределах данного места, то все [они] суть данные. Если покинули [данное место], то, на основании этого критерия, [они] суть-не [данные]. Во всех случаях названия на основании местонахождения и миграции, например, села и деревни, циский, цзиньский – все суть данные. Во всех случаях названия по внешнему виду и характеристикам, например, «гора», «холм», «комната», «храм» – все суть данные.

В 58 經下 樵之意未可知，說在可用，過忤。

經說下： 段(樵)樵俱事於履，可用也。成繪履過樵，與成樵過繪履同，過忤也。

Канон 2: И (мысленное представление) била нельзя прежде-знать. Разъяснение заключается в: применимости, превосхождении / переходе за границы соответствия/сопоставления.

Разъяснение Блок и било, оба служат в работе с обувью, – канона 2: «применимость». Завершенное [*и* (мысленное представление)] украшения обуви превосходит / переходит за границы [одного только] била, так же, как и завершенное [*и* (мысленное представление)] била превосходит / переходит за границы [одного только] украшения обуви – [это] «превосхождение / переход за границы соответствия/сопоставления».

Мы можем называть вещи на основании *син мао* 形貌 «внешнего вида и чувственных характеристик». Таковы, например, «гора», «холм», «лошадь», «алтарь». Но, например, зная все о земле царства Цинь и о лошади передо мной, я не могу знать, что это циньская лошадь, поэтому мы можем называть вещи на основании *цзюй юнь* 居運 «местонахождения и миграции». Отличие тут такое, что в случае именованья на основе чувственной формы мы знаем, что нечто есть X, если мы знаем, что такое X, но в случае именованья не на основании чувственных качеств мы можем знать об X, но не знать, что нечто есть X. С другой стороны, по-настоящему называть на основании местонахождения мы можем только ту вещь, которая находится именно в данном месте. Вещь, которая лишь прибыла из данного места («циньская лошадь» в царстве Ци, например), мы называем именем данного места («циньская») только «из-за удобства» (*бянь вэй* 便謂). Ну и, наконец, можно называть вещи на основании *лян шу* 量數 «меры и числа», например, «большой». Разница тут такая, что, по моистам, лошадь – это в некотором смысле и каждая ее часть. Но у большой лошади не обязательно большие ноги. Большой камень белый во всех своих частях, но если его разбить на осколки, каждый из них не будет большим.

В случае с быком «быком» нечто называется на основании чувственной формы. А именно, – имеющее четыре ноги, рога и т. п. Если нечто конкретное имеет все подобные признаки, мы называем его «быком». И такая связь между именем и вещью будет *чжэн* 正 «точной». В этом случае вещь полностью соответствует образцу, нигде в ней нет ничего, что не соответствовало бы ему:

А 98 經上: 正無非。

Канон 1: Точное [соответствие образцу] нигде-не есть-не.

Но усложним задачу.

2) Нам надо решить, «данная лошадь – слепая или нет?»

Возьмем белый камень. Что ему нужно, чтобы быть белым камнем? Во-первых, некоторые границы пространства, и чтобы в пределах этих границ он был везде твердый (поскольку имя «камень» необходимо подразумевает имя «твердый») и везде белый. И действительно, если мы разломим такой камень, не будет в нем нетвердых и небелых мест – и соответствие образцу будет полным. Но *это идеальный случай*. Он не годится для большинства других, ведь и камень может быть с вкраплениями другого цвета (не везде белый), и лошадь-то слепая может быть только глазами (а не всем телом, что не укладывается в смысл слова «слепой»). То есть соответствие образцу может быть, но *не полное*. В таких случаях мы прибавляем к образцу *инь* 因 «критерий», чтобы решить, достаточно ли имеющегося частичного сходства с образцом, чтобы называть данную вещь данным именем. Что такое «критерий»?

А 71 經上: 因，所然也。

經說上: (因)。然也者，兒若法也。

Канон 1: *Инь* (критерий) – то, в отношении чего (досл.: «там, где») [нечто] таково.

Разъяснение канона 1: «Таково» – [это когда] характеристики подобны стандарту/образцу.

А 95 經上: 法同，則觀其同。

經說上: (法)。取同，觀巧傳。

Канон 1: Если образец подобен, то исследовать его подобие.

Разъяснение канона 1: Выбирать подобное, а потом исследовать тонкий поворот.

A 96	經上:	法異，則觀其宜。
	經說上:	(法)。取此擇彼，問故觀宜。以人之有黑者有不黑者也止黑人，與以有愛於人有不愛於人止愛人，是孰宜。
	Канон 1:	Если образец отличен, то исследовать достаточное [основание для его соответствия образцу].
	Разъяснение канона 1:	Следует выбирать это и подбирать то, спрашивать о причинах и исследовать достаточные [основания для соответствия образцу]. Используя черное и нечерное в человеке, установить «черного человека», и используя любовь некоторых людей и нелюбовь некоторых людей, установить «любовь к людям». Что из этого – достаточное [основание для соответствия образцу]?

Итак, «критерий» – это как бы *те места, в которых вещь точно соответствует образцу*. Мы должны *чжи* 止 «установить», т. е. зафиксировать «критерий», чтобы решить, является ли нечто чем-то, если оно неточно соответствует образцу. Например, с помощью критерия мы можем установить, когда «человек черный», а когда нет, и когда он «любит других» или «не любит». Не бывает полностью черных людей, но «критерий» тут *не все тело*, а только *кожа*, поэтому «черный человек» – это человек с черной кожей. А вот «любящий людей» по моистам должен любить *всех* людей совокупно и каждого по отдельности, «критерий» тут – *всеобщность*, поэтому если кто-то любит одних и не любит других, его нельзя назвать «любящим людей» (ср. ИО 17). С другой стороны, опять же, «слепая лошадь» – это не лошадь, у которой все слепое, а лошадь, слепая *глазами*. Поскольку такого рода связь имени и вещи не всецело соответствует образцу, она называется *и* 宜 «[связь по] достаточному основанию / достаточным [соответствием образцу]».

Вопрос о том, почему в одном случае за критерий берется всеобщность, а в другом какая-то часть целого, у моистов *не обсуждается*, но вполне возможно, что они приняли бы и понимание черного человека как человека с черными глазами, если бы мы во время спора твердо держались критерия, что черный – это черный глазами, а не меняли бы критерий по собственному произволу.

- А 97 經上: 止因以別道。
 經說上: (止)。彼舉然者以為此其然也，則舉不然者而問之。(若聖人有非而不非)。
 Канон 1: Установить критерий, чтобы «разделить дороги».
 Разъяснение канона 1: Если другой, ссылаясь на то, в каком отношении нечто таково, полагает это таковым в данном случае, то следует сослаться на те отношения, в которых это не таково, и спросить о них. (Например, совершенномудрый в каких-то отношениях «есть-не», а в каких-то «не есть-не».)
- В 1 經下: 止類以行人。說在同。
 經說下: (止)。彼以此其然也說是其然也。我以此其不然也疑是其然也。
 Канон 1: Установить род, чтобы «сделать, чтобы человек проследовал дальше». Разъяснение заключается в: подобии.
 Разъяснение канона 1: Другой, на основании того, что это таково в данном случае, аргументирует, что это таково вообще. Я, на основании того, что это не так в данном случае, сомневаюсь, что это таково вообще.

Ситуация решения, чем является вещь, может быть метафорически уподоблена «стоянию на перекрестке». *Чжи инь* 止因 «установление критерия» – это одновременно *бе дао* 別道 «разграничение путей» и *син хэ* 行 «прохождение» по одному из этих путей. Мы как бы выбираем дорогу, и уже дальше не вольны с нее свернуть, т. е. не вольны на полпути изменить «критерий» и *в ходе одного и того же спора* в одном случае считать, что «черный человек» – чернокожий, а в другом – что «черный человек» – это черноглазый. Таким образом, с помощью фиксации «критерия» мы «продвигаемся дальше» от конкретного случая к *лэй* 類 «роду». Что мы говорим о конкретном случае, то же следует говорить и о «роде», обо всем, что ему подобно (в А 86 «род» определяется как *ю и тун* 有以同 «имеется [нечто], чем сходно [с другим]») – по формуле из А 78: *жо ши е чжэ би и ши мин е* 若實也者，必以是名也 «[в случае, когда нечто] подобно объекту, необходимо использовать данное имя».

Но как обоснованно можно утверждать, что единичный случай можно возвести в правило для всего рода?

3) Усложним задачу – как обосновать, что «Убить разбойника – не значит убить человека»?

Чтобы это сделать, моисты разработали четырехступенную процедуру обоснования:

ИО 11 以名舉實，以辭抒意，以說出故，以類取，以類予。
有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。辟也者，舉也物而以明之也。侔也者，比辭而俱行也。援也者，曰“子然我奚獨不可以然？”也。推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。

С помощью имен отсылаем к объектам, с помощью фраз выражаем идеи, с помощью разъяснений выводим причины, выбираем на основании рода, выдвигаем предложения согласно роду. То, что есть у себя, не отвергай у другого, то, чего нет у себя, не требуй от другого. «Приведение иллюстрации» – отсылка к другим вещам, чтобы прояснить этот [наш случай]. «Приведение параллели» – сравнение фраз и делание так, чтобы все они «проследовали дальше». «Приведение аргумента» – сказать: «Если это так у тебя, то почему это не может быть так и у меня?». «Выведение» – используя общее в том, что некто не приемлет и в том, что он приемлет, чтобы выдвинуть первое.

Итак, операция происходит в 4 этапа:

а) *ни 辟* – «иллюстрация»: мы подбираем некоторые примеры, на основании которых потом будем строить параллелизмы, например, «младший брат Хо», «лодка»²²;

б) *моу 侔* – «параллель»: мы приводим параллель «младший брат – красивый молодой человек, но любить младшего брата – не любить красивого молодого человека»; «лодка – дерево, но войти в лодку не значит войти в дерево»; «разбойники люди – но изобилие разбойников – это не изобилие людей, быть без разбойников не значит быть без людей».

Считается, что с этими положениями оппонент не спорит. Далее моист «приводит аргумент»:

в) *юань 援* – «приведение (аргумента)»: «если у тебя так, почему ты отрицаешь, что у меня не может быть так?» То есть если ты соглашаешься с правильностью вышеприведенных примеров, то почему ты отвергаешь мой тезис, *подобный им*, сходный с ними, а следовательно, *подпадающий с ними под один род* – род правильных речей. Моист взывает к справедливости. А затем, на основании параллелизма выдвинутого им предложения и того, с которым оппонент не спорит, он показывает допустимость и его собственного утверждения:

г) *туй 推* – «выведение»: когда допустимость отнесения выражения к одной категории с другими, не вызывающими сомнения примерами разъяснена, можно сделать из этого некоторые выводы. А именно, что:

«любить разбойника – не любить человека»

«не любить разбойника – не нелюбить человека»

«убивать разбойника – не убивать человека и т. д.»

Этот вид обоснования можно было бы охарактеризовать как обоснование по аналогии. Если есть некоторое положение, с которым оппонент не спорит, и есть положение, параллельное ему, то на основании их сходства моист требует допустить правильность и параллельного положения. Параллельных же конструкций бывает несколько разновидностей:

ИО 13 夫物或乃是而然，或是而不然，[或不是而然]，或一周而一周，或一是而一<…>非也。

[Что касается] вещей в общем, то некоторые [из них] «есть-данные и есть-такие», некоторые «есть-данные и не есть-такие», [некоторые «не есть-данные и есть-такие»], некоторые «в одном случае для всех без исключения, в другом случае не для всех без исключения», некоторые «в одном случае данные, в другом случае <...> нет».

ИО 14 白馬馬也，乘白馬乘馬也。驪馬馬也，乘驪馬乘馬也。獲人也，愛獲愛人也。臧人也，愛臧愛人也。此乃是而然者也。

Белая лошадь – лошадь, ездить на белой лошади – ездить на лошадях. Вороная лошадь – лошадь, ездить на вороной лошади – ездить на лошадях. Хо – человек, любить Хо – любить людей. Цзан – человек, любить Цзан – любить людей. Это [случаи] «данные и такие».

ИО 15 獲之親人也，獲事其親非事人也。其弟美人也，愛弟非愛美人也。車木也，乘車非乘木也。船木也，入船非入木也。盜人人也，多盜非多人也，無盜非無人也。奚以明之？惡多盜非惡多人也，欲無盜非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也，不愛盜非不愛人也，殺盜人非殺人也，無難矣。此與彼同類，<...>，此乃是而不然者也

Родители Хо – *жэнь* (люди), [но то, что] Хо служит своим родителям не [значит, что] служит *жэнь* (=служить мужу, знатному человеку). Ее младший брат – *мэй жэнь* (красивый человек), [но] любить младшего брата не [значит] любить *мэй жэнь* (=придворную даму). Повозка – дерево, [но] ездить на повозке не [значит] ездить на дереве. Лодка – му (дерево), [но] взойти на лодку не [значит] взойти в дерево (=лечь в гроб). Разбойники – люди, [но] засилие разбойников не [значит] засилие людей, не иметь разбойников не [значит] не иметь людей. Как прояснить это? Ненавидеть засилие разбойников не [значит] ненавидеть засилие людей. Желать, чтобы не было разбойников не [значит] желать, чтобы не было людей. Весь мир соглашается с этим; [но] если так, то, хотя: разбойники – люди, любить разбойников не [значит] любить людей, не любить разбойников не [значит] не любить людей, убивать разбойников не [значит] убивать лю-

дей – [здесь] нет уже трудности [в принятии этого]. Эти [утверждения] с предыдущими единого рода. <...> Это [случай] «данные и не такие».

ИО 16 且夫讀書非[書也，好讀書]好書也。鬥雞非雞也，好鬥雞好雞也。且入井非入井也，止且入井止入井也。且出門非出門也，止且出門止出門也。若若是，且天非夭也，止且夭止夭也，有命非命也，非執有命非命也，無難矣。此與彼同，<...>。此乃[不]是而然者也。

Далее, читать книги – не книги, [но] любить читать книги – любить книги. Петушинные бои – не петухи, [но] любить петушинные бои – любить петухов. Вот-вот упасть в колодец не [значит] падать в колодец, [но] остановить вот-вот наступающее падение в колодец – остановить падение в колодец. Вот-вот выйти из двери – [не] значит выйти из двери, [но] остановить вот-вот выход из двери – остановить выход из двери. [Но] если так, вот-вот умереть в молодом возрасте не [значит] умереть в молодом возрасте, остановить вот-вот умирание в молодом возрасте – остановить умирание в молодом возрасте, фатализм – не [само] предопределение, [но] отвергать фатализм – отвергать предопределение, – [здесь] нет уже трудности [в принятии этого]. Эти [утверждения] с предыдущими единого рода. <...> Это [случай] «не данные и такие».

ИО 17 愛人待周愛人而後為愛人。不愛人不待周不愛人，不周愛因為不愛人矣。乘馬[不]待周乘馬然後為乘馬也，有乘於馬因為乘馬矣。逮至不乘馬，待周不乘馬而後不乘馬。此一周而一不周者也。

«Любить людей» требует «любить всех без исключения людей», только тогда [можно говорить о ком-то, что он] «любит людей». «Не любить людей» не требует «не любить всех без исключения людей». [Если] «любит не всех без исключения» – по этому критерию [можно говорить о ком-то, что он] не любит людей. «Ездить на лошадях» не требует «ездить на всех без исключения лошадях» перед тем, как считать [кого-то] «ездящим на лошадях», имеется [хоть какая-то] «езда на лошади» – по этому критерию считают, что [некто] «ездит на лошадях». С другой стороны, «не ездить на лошадях» требует «не ездить на всех без исключения лошадях» и только

тогда [можно считать о ком-то, что он] «не ездит на лошадях». Это [случай] «в одном случае для всех без исключения, в другом случае не для всех без исключения».

ИО 18 居於國則為居國，有一宅於國而不為有國。桃之實桃也，棘之實非棘也。問人之病問人也，惡人之病非惡人也。人之鬼非人也，兄之鬼兄也。祭[人]之鬼非祭人也，祭兄之鬼乃祭兄也。〈…〉一馬馬也；二馬馬也。馬四足者一馬而四足也，非兩馬而四足也。馬或白者二馬而或白也，非一馬而或白。此乃一是而一非者也。

[Если некто] проживает где-то в государстве, тогда считается, что проживает в государстве, имеет один дом в государстве, но не считается, что имеет государство. Плод персика – персик, [но] плод ежевики – не ежевика. Спрашивать о болезни человека – спрашивать о человеке, [но] ненавидеть болезнь человека – не [значит] ненавидеть человека. Призрак человека – не человек, [но] призрак старшего брата – старший брат. Приносить жертву призраку человека – не [значит] приносить жертву человеку, [но] приносить жертву призраку старшего брата – это и есть приносить жертву старшему брату. <...> Одна лошадь – *ма* (лошадь), две лошади – *ма* (лошади). *Ма* (лошадь/ди) [имеет] четыре ноги: – [имеется в виду] одна лошадь и четыре ноги, – не двоица [или больше] лошадей и четыре ноги. *Ма* ([что касается] лошади/дей), некоторые белые: – [имеется в виду] две лошади и некоторые [из них] белые, – не одна лошадь и некоторые [из нее] белые. Это [случай] «в одном случае данные, в другом случае <...> нет».

Фактически, для моиста обоснование сентенции «убить разбойника – не значит убить человека» сводится к обоснованию сходства, аналогии, параллельности этой сентенции второму классу схем – «такое, но не таково».

Эта моистская концепция вывода породила массу интерпретаций, особенно в российской синологии. Главным образом мы имеем в виду В.С.Спирина, который в этих пяти схемах параллельных предложений находит пример *логико-математического вывода*. Анализируя структуру главных текстов древнекитайской философии, он выдвинул гипотезу, что самые разнообразные тексты подчиняются определенным правилам построения, а именно склады-

ваются в девятичленные квадратичные структуры, которые он назвал *цзин* 經 «канонами». Из регулярности найденных им правил он сделал выводы, что тексты эти сознательно строились по этим правилам, которые были известны всем авторам или составителям. А значит, в источниках должны сохраниться какие-то сведения относительно структуры. Эти сведения о структуре текстов, которые одновременно являлись и сведениями о методологии в древнем Китае, автор находит в таких произведениях, как *Мо-цзы* и *Сюнь-цзы*²³, особенно в главе *Сяо цюй* («Малый выбор») в *Мо цзине*. В.С.Спирин считает, что в этом источнике разрабатывался «метод составления и решения уравнений, возведенный в ранг общего логико-гносеологического метода и рассматривающийся как образец или аналог всяких правильных построений типа “разделяющего рассуждения” (так автор трактует *бянь* 辯 “спор”) и “суммирующего решения (вывода)” (так он перевел *лунь* 論 “рассуждение”))²⁴. «Вывод», представленный в обоих видах²⁵, значение которого автор приписывает слову *шо* 說, есть трехстрочное построение, где первая и вторая строки представляют собой основания (*зу* 故, совпадающие структурно с элементом девятичленной конструкции, который он назвал «основание канона»²⁶), вывод из которых сформулирован в третьей строке. В первых двух строках высказывания представляют собой частные суждения действительности, описывают конкретные единичные факты или состояния, и имена в них имеют конкретное значение. В суждениях же третьей строки на место частных имен встают видовые или родовые. Получаются суждения типа суждений необходимости, которые также могут быть уподоблены построениям типа системы уравнений²⁷.

Например (примеры из ИО 14):

I		II	
$n_1 c_1$ 愛獲	‘Любит (n_1) Ху (c_1)’	$n_{II} c_1$ 乘白馬	‘Едет (n_{II}) на белой лошади (c_1)’
$n_1 c_2$ 愛臧	‘Любит (n_1) Цзан (c_2)’	$n_{II} c_2$ 乘驪馬	‘Едет (n_{II}) на вороной лошади (c_2)’
$n_1 C'_1$ 愛人	‘Любит (n_1) людей (C'_1)’	$n_{II} C'_{II}$ 乘馬	‘Ездит (n_{II}) на лошадях (C'_{II})’

Позиция В.С.Спирина напоминает одновременно позицию А.А.Крушинского, который тоже пытается найти примеры логического вывода, – но не у моистов, а в *Чжоу и*²⁸, – с другой же стороны, позицию А.Грэма, который тоже находит у моистов требование переходить от частных случаев к общему правилу (ср. В 1), однако специально подчеркивает, что моистский *туй* 推 «вывод» не является индукцией. Согласно Грэму, моисты были озабочены не выведением неизвестного из известного, а последовательностью описания, и поэтому смысл их перенесения от частного случая к общему роду – не в установлении некоторого факта, а в *соблюдении последовательности*. Если мы говорим нечто об одном случае, мы должны сказать это и обо всех подобных. Запрет менять критерии и говорить в одном случае так, а в другом иначе – этого добивались моисты²⁹.

С третьей стороны, сравнение В.С.Спириным моистского вывода с математической системой уравнений в какой-то (очень небольшой) степени сближает его концепцию с концепцией Ч.Хансена, который считает, что в *Малом выборе* исследуется алгеброподобная форма вывода от одного предложения к другому³⁰. Автор пишет:

«“Сочетание фраз” (в нашем переводе: параллель. – *С.Р.*) может быть интуитивно понято как форма одношагового вывода. Мы начинаем с основного предложения (обычно равенства, т. е. X есть Y , – по-китайски “ $X Y e$ ”). Затем, как в алгебре, мы добавляем один и тот же элемент к двум сторонам равенства. Новое равенство должно сохранять “допустимость”. Так, например, имея равенство “Лошадь – есть животное”, нам допускается утверждать, “голова лошади – есть голова животного”»³¹.

Однако кардинально отличает позицию Ч.Хансена от всех вышеперечисленных (кроме позиции А.Грэма) то, что он, также считая, что в «Малом выборе» представлен детальный обзор типичных этапов в полемическом споре об использовании терминов, говорит, что моистское учение о выводе – это *не учение о дедуктивных формах вывода*, поскольку сами моисты показывают, что *они не имеют форму логического закона*³².

«<...> Моисты называют непомянутые (т. е. **не отрицательные**. – *С.Р.*) базовые предложения предложениями типа *ши* 是 «этим: так», а помеченные (отрицательные. – *С.Р.*) базовые

предложения предложениями типа *фэй* 非 «не-так». Непомеченное же результирующее предложение называется предложением *жань* 然 «таковым», а помеченное результирующее предложение называется *бу жань* 不然 «не-таковым». [Тогда] правило вывода, которое они проверяют, будет таковым: всегда ли алгебраическая техника производит предложения типа *жань* из предложений типа *ши*, и предложения типа *бу жань* из предложений типа *фэй*? (Правильный) ответ, который дают моисты, – “нет [, не всегда]” <...>³³.

Моисты, по Хансену, *не доказывают корректность форм вывода, которые они исследуют, но наоборот, показывают их границы*. Он обращает наше внимание на следующее изречение моистов:

ИО 12

夫物有以同而不率遂同。辭之侷也有所至而正。其然也有所以然也；[其然也]同，其所以然不必同。其取之也有[所]以取之。其取之也同，其所以取之不必同。是故辟侷援推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本則不可不審也，不可常用也。故言多方殊類異故，則不可偏觀也。

Вещи в целом имеют то, чем [они] едины, но [из этого] не следует, что всецело едины. Что касается параллелизма фраз – [он] правилен, [когда] достиг предела. [Если какие-либо из] них таковы, – имеется то, почему [они] таковы. [Но хотя] их таковость едина, их то, почему [они] таковы – не необходимо едино. [Если мы какие-либо из] них принимаем, – имеется то, почему принимаем их. [Но хотя] их приемлемость едина, их то, почему принимаем их – не необходимо едино. Поэтому фразы иллюстрирующие, приводящие параллели, приводящие аргумент и выводящие при продвижении вперед изменяются, при изменении направления [становятся] опасными, при захождении слишком далеко [становятся] ошибочными, при смещении отделяются [от основы], следовательно – [нам] нельзя не быть осторожными [с ними], нельзя во всех случаях [одинаково] использовать [их]. Итак, речи [имеют] многие методы, особые роды, различные причины, следовательно – не могут рассматриваться односторонне.

И действительно, сами по себе эти пять общих случаев двойных утверждений, кажется, создавались с целью продемонстрировать всю опасность ложных параллелей. А.Грэм справедливо указывает: «Параллелизм, такой заметный в китайском стиле, – это не только лишь декорация, но незаменимая подмога для синтаксиса»³⁴. В случае поздних моистов, да и, по всей видимости, для всех классических философов, можно сказать даже смелее: параллелизм – это незаменимая подмога познанию. Дело в том, что моистская теория познания подчиняется принципу, сформулированному в В 70, – *вэнь со бу чжи жо со чжи цзэ лян чжи чжи* 聞所不知若所知，則兩知之 «[Если] слышите, что неизвестное подобно известному, то знаете их оба». И поэтому, опираясь на параллели как на главное подсобное средство познания (если угодно, индуктивное), можно впасть в заблуждение, поскольку *форма самих параллелей может не прямо выразить их смысл*, – ибо адекватны не все, но лишь некоторые предельные случаи параллелизмов. Как пишет А.Грэм: «Ключевой момент для моистов в том, что подобное должно быть описано подобным образом, а различное – различным, и для того, чтобы сделать это, нужно различать подразумеваемые отличия между формально подобными типами суждений»³⁵. Поэтому-то моисты и указывают, что *есть* случаи кроме *ши эр жань* 是而然 – чтобы застраховаться от ошибок и выбирать правильные аналогии.

Можно сделать предположение, что теми самыми «достигшими предела» правильными параллелизмами будут не какие-либо особые *по форме* параллелизмы, но параллелизмы, *правильно отнесенные* к пяти указанным в ИО 13 типам случаев. Поэтому данные пять типов параллельных утверждений корректнее считать иллюстрирующими случаями допустимостей или недопустимостей *чисто языкового перехода на основании одних речей к другим*, не логического в том смысле, что он игнорирует принцип приоритета формы над содержанием.

В том, что моисты при рассмотрении опасности ложности параллелей принимали в расчет именно содержание, игнорируя форму, убеждают подчас очень странные примеры. Например, весь второй случай *ши эр бу жань* 是而不然 с логической точки зрения совершенно противоречив, но с моистской – это не «пустое множество», оно имеет вполне конкретные и законные примеры. Только

эта «законность» происходит от того, что моисты в пользу семантики отказываются от синтаксического параллелизма, ибо у них то, что называется X-ом в первом высказывании, семантически не тождественно тому, что называется X-ом во втором высказывании, поскольку во втором высказывании X входит в сочетание, *являющееся идиомой*. Есть основание полагать, что *все* конкретные примеры из случая *ши эр бу жань 是而不然* – это примеры, включающие те или иные идиоматические выражения.

Из-за того, что моисты (сознательно?) не придерживались принципа формальности, и из-за прямого указания на потенциальную погрешимость разрабатываемого ими *туй* 推 «вывода» (что позволяет охарактеризовать его как некую форму обоснования, но не как строгое доказательство) можно считать данное моистское учение «протологикой».

4. Место и роль протологики поздних моистов в китайской философии. В основе моистской «протологики» лежит то, что можно назвать «мышлением по аналогии» или «мышлением на основе образца». Вы можете делать какие-либо выводы о некотором объекте в зависимости от того, соответствует ли он и в какой мере другому определенному объекту, служащему для него «образцом». Это не какой-то необычный тип мышления, свойственный только китайцам. Частным его случаем является работа такого важного принципа научного знания, как верифицируемость. Чтобы получить саму возможность претендовать на истинность, знание должно быть проверяемо опытом, должно *соответствовать* фактам. Моисты не отличались от нас тем, что они мыслили «соответствиями». Отличие было в том, что *при обосновании суждений их интересовали другие объекты, нежели факты, в качестве образцов*. Хотя древние китайцы, как на множестве конкретных примеров из конкретных текстов показал К.Харбсмейер³⁶, имели более 15 способов выражения смысла слова «истина» и часто интересовались фактуальной истиной какого-либо высказывания, *не истинность как соответствие реальности или факту занимала их умы*. Когда они обосновывали свои суждения, кроме фактов они предпочитали ссылаться на *практическую успешность* того, что они защищают в своих речах, а также *на исторический прецедент*, т. е. брали в качестве эталонов, образцов, стандартов речи не «реальность» или «факт», но «применимость» и «историю». Подобные

вещи в качестве эталонов соответствия должны влечь за собой и переосмысление предмета мысли – мы не можем доказывать предложение типа «снег бел» ссылкой на авторитет древних или на то, что данное предложение в некоторой ситуации влечет, например, к большей выгоде, чем его отрицание. И действительно, обсуждали моисты прежде всего не фактуальную истинность того или иного утверждения об опыте, а вещи, прямо с реальностью не связанные, но которые можно или нельзя было воплощать в реальность – например правильный курс государственного управления, правильные принципы моральной личности и т. п., обоснованию которых простое отсылание к фактам могло дать очень мало.

Моистская «протологика», которая, по всей видимости, «задавала моду» в культуре споров и дебатов в Китае III в. до н. э., под конец периода «Борющихся царств» прекратила свое развитие и в дальнейшем была практически не востребовавшей в китайской культуре и философии. Только китайские ученые конца XIX – начала XX в. в попытках найти собственно китайский эквивалент мощнейшему методологическому аппарату западной науки – логике впервые по-настоящему обратили внимание на наследие поздних моистов и лишь с тех пор их «протологика» стала серьезно изучаться. Знанием о ней мы обязаны таким выдающимся исследователям, как Ху Ши, Дж. Нидэм, Я.Хмелевский, К.Харбсмейер, но, прежде всего, конечно, А.Грэм. Можно сказать, китайская традиция, пройдя немного по этому «пути» мысли, остановилась и решила избрать для себя другой, по той или иной причине показавшийся ей более привлекательным.

Этим вторым «путем» стало то, что впоследствии у таких авторов, как Дж.Нидэм, А.Грэм, М.Гранэ и пр., а у нас в стране – у В.С.Спирина, В.Е.Еремеева, А.А.Крушинского и, прежде всего, А.И.Кобзева получило название «нумерологии», основанной на так называемом «коррелятивном мышлении». По всей видимости, эта методология мышления, выраженная в таких эклектических древнекитайских философских текстах, как «Хуайнань-цзы» и «Люй-ши чунь цю» («“Весны и осени” господина Люя»), а также в основном корпусе и комментариях к знаменитому «И цзину» («Канону перемен»), эксплицитно закрепились к концу периода «Борющихся царств», но впоследствии не исчезла с интеллектуальной арены Китая, а, наоборот, достигла небывалого развития примерно

к XI–XIII вв. н. э. в средневековом китайском неоконфуцианстве и смежных течениях мысли. Это был тот «Путь», который китайская философская культура захотела пройти до конца.

С точки зрения «мышления по аналогии» «коррелятивное мышление» является своеобразным кошмарным сном! «Мышление по аналогии» требует связи с образцом в виде некоторого вида подобия образцу. «Коррелятивное мышление», или, что то же самое, «мышление по ассоциации» отменяет это глупое ограничение. *Все может быть связано со всем любыми способом*, не только по принципу подобия, равенства, включения, принадлежности и т. п., но и символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно, мистически. И чем больше вещей и явлений оказываются объединены в грандиозную систему, тем больше древнему китайцу будет казаться, что он все познал. Яркий пример подобного рода «связывающего мышления» мы находим, например, в «Хуайнань-цзы» (Гл. 5).

«В первую луну весны Чжаояо указывает на третий знак двенадцатичленного цикла, в сумерки в высшей своей точке находится созвездие Заслуги, на рассвете – созвездие Хвост. Этой луне соответствует восточная сторона небесной сферы, ее дни – *цзя*, *и*, благая сила с наибольшей полнотой воплощена в дереве, ее твари – чешуйчатые, ее звук – *цзюэ*, трубки настраиваются на тон “великое скопление”, ее число – восемь, ее вкус – кислый, ее запах – козлиный, жертву приносят у дверей, из жертв первая – селезенка.

Восточный ветер растаивает лед. Твари, бывшие в спячке, приходят в движение и оживают. Рыба всплывает вверх и поднимает лед. Выдра приносит жертву рыбой. Дикие гуси летят на север.

Сын Неба облачается в зеленые одежды, восходит на колесницу, запряженную темно-голубым драконом, подвешивает темно-голубые нефритовые подвески, водружает зеленое знамя. Вкушает пшеницу с бараниной и пьет воду “восьми ветров”, добывает огонь, пользуясь палочкой дерева *цзи*»³⁷.

Мы видим, что с понятием «весны» в этом тексте связаны каким-то, кажущимся нам произвольным способом созвездия, дни, мировые стихии (дерево), виды живых существ, звуки, числа, вкусы, запахи, а также цвета, виды пищи и др. С «весной» связаны еще и определенные приказания правителя (ср. название главы,

из которой взят процитированный фрагмент: «Сезонные распухания»). Далее в тексте указывается, какие бедствия принесут несообразные «весне» поступки людей (в том числе и приказы, связанные с другим сезоном) в это время года. Это типичнейший пример «коррелятивного мышления», связывающего понятия и вещи совершенно разного уровня в единую систему. Когда в этом «связывании» начинают играть активную роль *числа*, «мышление по ассоциации» становится «нумерологией».

Чтобы на живом примере продемонстрировать различие «механики» моистской «протологики» и «нумерологических» построений, позволим себе привести полушутливое, но вполне схватывающее ее сущность высказывание М.Гранэ:

«Философ, знавший, к примеру, что у рода человеческого плод вынашивается десять месяцев, рассуждал следующим образом: “Небо равнозначно единице, Земля – двум, человек равноценен 3; 3 раза по 3 дают 9; 9 умноженное на 9 дает 81, равные 80 + 1, единица влияет на Солнце; число Солнца – один десяток или 10; Солнце властвует над человеком. И поэтому человек рождается на 10 месяц после своего зачатия”. И мудрец продолжал, оповещая нас, что раз 9 умноженное на 8 дает 70 + 2, то лошади, находящейся под властью Луны, равноценной 2, иначе говоря, двум (и десяти), то есть 12 лунным месяцам, нужно 12 месяцев, прежде чем ожеребиться. Далее простым умножением 9 на 7, 6, 5 и т. д. он приходит к заключению, что суки щенятся на $(9 \times 7 = 60 + 3)$ третьем месяце; форель $(9 \times 6 = 50 + 4)$ мечет икру на четвертом месяце, макаки приносят плод на $(9 \times 5 = 40 + 5)$ на пятый месяц, козули телятся на $(9 \times 4 = 30 + 6)$ шестом месяце, тигрицы $(9 \times 3 = 20 + 7)$ дают приплод на седьмом...»³⁸.

Начиная с ханьского времени подобного рода мышление, а отнюдь не моистское искусство спора, определило дух и тип философских дискуссий в Китае на тысячелетия вперед.

Примечания

- ¹ Известного также как Мо-цзы 墨子 «Учитель Мо».
- ² Перевод Рыкова С.Ю. Сделан по: Мо-цзы сяньгу // Синьбянь чжунцзы цзицэн. Пекин, Чжунхуа шуцзюй, 2001 (Мо-цзы с вольными толкованиями // Собрание сочинений всех философов в новой редакции). С. 265–266.
- ³ Cf. *Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989. P. 37.*

- ⁴ *Hu Shih*. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928. P. 78.
- ⁵ *Mei Y.P.* Motse, the Neglected Rival of Confucius. 1934, 1973. P. 73.
- ⁶ *Hu Shih*. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928. P. 78.
- ⁷ *Hansen Ch.* Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor. The University of Michigan. 1983. P. 86–87.
- ⁸ *Ibid.* P. 87.
- ⁹ Ср.: *мин бянь* 明辨 в процитированном ранее фрагменте о «трех стандартах», где *бянь* 辨 «различение» иероглифически, фонетически и лексически подобно *бянь* 辯 «спору/полемике».
- ¹⁰ Также см.: *Рыков С.Ю.* Учение о знании у поздних моистов // XXXIX НК ОГК. Москва. ИВ РАН, 2009.
- ¹¹ Перевод А.Грэма менее буквальный: «Нельзя полагать “данным” без того, чтобы полагать “данным” только данное». См.: *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 456.
- ¹² Перевод А.Грэма: «Нельзя полагать “тем” это без того, чтобы полагать обоудно “тем” это и “этим” то». См.: *ibid.* P. 440.
- ¹³ См.: *ibid.* P. 456–457.
- ¹⁴ *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989. P. 167. См. также: *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 39 (но там он ссылается уже на «разъяснение» к А 74).
- ¹⁵ См. сразу два этих перевода: *Ibid.* P. 185. По поводу слова «применять» («ар-ply»), которого нет в оригинале, но которое появляется в переводе, см.: *Ibid.* P. 193. Когда *лян* 兩 функционирует в качестве глагола (а это именно случай с А 83, чему свидетельство прилагательная запретительная частица *у* 勿), оно «эквивалентно наречному *лян* перед нулевым глаголом, [смысл которого] восполняется из контекста. В предложениях, посвященных *фань* 反, таковыми, безусловно, могут быть *кэ* 可 и *бу* 不可.
- ¹⁶ См.: *Духовная культура Китая*. Т. 1. С. 97.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Ср.: там же.
- ¹⁹ *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 319. Ср. также: *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989. P. 167: «<...> Моисты думают не в терминах “есть х” или “не есть х” в качестве противоречащих друг другу положений, но в терминах именованного нечто “х-ом”, имеющим в качестве обратного именованного всего остального “не-х-ом”».
- ²⁰ Ср.: *Ibid.* P. 190–191.
- ²¹ См.: *ibid.* P. 199–200.
- ²² Все дальнейшие примеры из ИО 13–18.
- ²³ *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976; 2-е изд.: СПб, 2006. С. 154–155.
- ²⁴ Там же. С. 165.

- 25 Там же. С. 187. Термин «разделяющее рассуждение (*бянь*)» означает «ход развития мысли в канонизируемом тексте с разъединяющей структурой» (С. 183) «суммирующее решение (*лунь*)» означает «ход развития мысли в канонизируемом тексте с объединяющей структурой» (С. 184). Это характеристики различных видов девятичленных квадратичных построений «канонов».
- 26 См.: там же. С. 177.
- 27 Там же. С. 175. Функция у *шо* в «каноне» – это связывание высказываний по столбцам (С. 180), и ее аналогом в системе уравнений является связь членов с одними и теми же переменными. Для канонизируемых текстов наряду с термином «вывод (*шо*)» автор постулирует существование и другого термина, который обозначал связь элементов по строкам. Он находит его в *и* 疑. (С. 195).
- 28 Крушинский А.А. Логика древнего Китая. Дисс. д.ф.н. М., 2006.
- 29 См.: Graham. A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 351.
- 30 Hansen Ch. Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor. The University of Michigan. 1983. P. 125.
- 31 Ibid. P. 129.
- 32 Ibid.
- 33 Ibid.
- 34 Graham A.C. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation China. La Salle (Ill), 1989. P. 404.
- 35 Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. P. 42.
- 36 См.: Harbsmeier Ch. Language and Logic // J.Needham (ed.). Science and Civilization in China. Vol. VII, pt. 1. Camb., 1998. P. 193–209.
- 37 Философы из Хуайнани // Хуайнаныцзы / Пер. Л.Е.Померанцевой. М.: Мысль, 2004. С. 87.
- 38 Гранэ М. Китайская мысль / Пер. с фр. В.Б.Иорданского. М., 2004. С. 103.