

С.Ю. Рыков

Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии

Проблема методологии китайской классической философии – это комплекс вопросов, касающихся исследования и установления того, каким образом в традиционной китайской культуре осуществлялись поиск, сортировка, осмысление и использование философского знания. Она исключительно важна для адекватного понимания *специфики* и *оснований* китайской классической философии¹ и, соответственно, неразрывно с ней связанной *науки*² в их отличии от европейской, индийской и арабской традиций. Если же вслед за некоторыми современными синологами принять, что искомая методология, помимо философии и науки, была *общей* еще и для китайских мифологии, религии, искусства и т.д., т.е. для всего культуuroобразующего ядра этого народа, то можно сказать, что проблема методологии китайской классической философии ныне призвана не только внести ясность *ratio* в китайскую традиционную философию и науку, но и найти *Дао*-Путь всей традиционной китайской культуры³.

В силу своей теоретической важности эта проблема занимает почетное место в мировой синологии, а для отечественной остается важнейшим предметом глубоких исследований и острых споров. Сейчас она приобретает даже большую актуальность на фоне опыта советского прошлого с его «единственно верной научной методологией», а также современного общего кризиса культурных основ и попыток его преодоления с помощью различных лженауч-

ных построений и псевдорационализации оккультизма. Так, будучи в основе своей синологической и компаративистской, ныне эта проблема выходит на уровень *чистой философии*.

В настоящей статье предпринимается попытка проследить основные вехи ее весьма дискуссионной истории.

Предыстория проблемы – в первых попытках немецких философов XVII–XVIII вв. интерпретировать текст «И цзина» («Канона перемен») с позиции современных им *математики* и *логики*.

Первопроходцем был Г.В.Лейбниц. В чертах триграмм и гексаграмм он нашел арифметический способ двоичного исчисления, которое сам и разрабатывал. Ф.А.Книттель говорил, что в «И цзине» заложены «арифметические отношения, разность которых половина». И.Г.Газенбальд утверждал, что там представлены все возможные виды умозаключений (64 фигуры силлогизма на 64 гексаграммы). В 1753 г. это описал в своей книге об «И цзине» И.Т.Хаупт⁴, который одновременно предложил собственную интерпретацию, увидев там «тайну кубокуба»⁵. Традиция, заложенная этими учеными, т.е. трактовка «И цзина» сообразно *новейшим* (относительно своего времени) *математико-логическим* подходам, как будет показано далее, неоднократно возрождалась.

Со становлением в XIX – начале XX в. синологии как науки «И цзин» перестал пониматься как математический или логический трактат, но и про его *методологическое* значение прямо никто не писал.

Уже в новейшее время (во многом следуя Янь Фу), совершив *первое* «возрождение традиции Г.В.Лейбница и И.Г.Газенбальда», о *методологическом* значении – и не только «И цзина», – заговорил Ху Ши⁶. Он утверждал, что в китайской древности существовали *две* имеющие методологический характер самобытные *логики* – конфуцианская, выраженная в «И цзине», и моистская, изложенная в «Мо цзы». Его концепция вызвала критические отклики двоякого характера. В первом случае, соглашаясь в целом с тем, что обе или одна из выделенных им традиций носят *логический* характер, ученые не принимали его *конкретные* интерпретации. Во втором случае отрицали то, что вышеназванные традиции вообще *суть* логики.

Среди сторонников второй позиции можно назвать А.Форке и А.Масперо, показавших, среди прочего, что разработки позднейших моистов следует трактовать скорее как эристику, искусство

спора, нежели в собственном смысле логику. В целом же, с того времени начала складываться осознанная *оппозиция математико-логическому* подходу в поиске методологических оснований китайской классики. В китаеведении давно были замечены особенности композиции и содержания китайских классических текстов: их предельно формализованный характер, пронизанность шаблонными фразами или даже схемами построения фраз (вплоть до количества и расположения иероглифов), явно взятыми из некоторого небольшого числа одних и тех же канонических текстов (вроде «И цзина»), подчас искусственное дробление на главы (так, что слитный текст мог быть механически разделен на две части или в оглавлении сохранена давно утраченная или вообще не существовавшая глава), использование фактически неверных названий для комплексов текстов – все это только для того, чтобы соответствовать определенному числу или классификационной *фигуре-схеме*, которые уже в *смысловом* аспекте могли переплетаться и связываться с вещами, с современной точки зрения *не* подлежащими подобному исчислению и с числами вообще не ассоциирующимися⁷, – и т.п. Но раньше всем этим явлениям не уделяли особого внимания. Их считали либо проявлением лингвистического параллелизма, специфичного для китайского языка, уменьшавшего с помощью подобного приема свою многозначность, либо пустой ритуалистикой и лишь данью традиции. С этого же времени в них начали видеть *особый метод*. Поскольку было ясно, что подобные тонкости *не* очень походят на математику-логику *в привычном смысле*, их стали называть иначе – «нумерологией», «коррелятивным мышлением», «универсальным классификационизмом» и т.п.

Начало изучения «нумерологической» методологии на Западе было положено М.Гране⁸. Он считал «нумерологию» методологией «коррелятивного мышления», но понимал ее внематематически, как «числовые игры», когда с числами обращаются как с символами⁹. М.Гране демонстрировал методологическую роль нумерологии в самом широком контексте духовной культуры традиционного Китая (до него Шэнь Чжунтао, развивая и переосмысляя идеи Ху Ши, также показывал, что нумерология «И цзина» может быть использована в качестве общенаучной методологии). Но в целом и в итоге «нумерология» оказывается настолько мутным и запутанным термином, что за всю историю

своего существования в синологическом лексиконе была много раз и по многим позициям проинтерпретирована *совершенно противоположным образом*.

Так, Дж.Нидэм, подробно развивший концепцию «коррелятивного мышления», тем не менее жестко разделил его и «нумерологию» («нумерологический символизм»). Первое он полагал подлинной плодотворной методологией древнекитайской науки, связывая с «диалектической», «динамической», многозначной логикой «послегегелевского мира»¹⁰. Вторую считал не имеющей методологического статуса ненаучной мистикой чисел, тормозившей истинно научные интерпретации природы¹¹.

Дж.Нидэма критиковал Н.Сивин. Он возражал против подобного двойного разделения и показывал органичность нумерологических построений. Эту же линию, согласно которой «нумерология» все же была органично присущей традиционной китайской мысли, но являлась скорее не наукой, а протонаукой, выражением общей рациональности и т.п., продолжают А.Грэм, Ч.Хансен и даже К.Харбсмейер, специально написавший работу о китайской логике¹². Но, например, А.Грэм возражает А.Масперо и показывает всечеловеческую *универсальность* нумерологического мышления, которое, по его словам, не является лишь только китайским феноменом. Также А.Грэм пытается доказать *ограниченность* нумерологии в рамках китайской философско-научной традиции¹³. Он говорит о ее поздней фиксации в текстах и о *параллельном* наличии моистской традиции с ее «логическим языком», синтаксис которого «удивительно прозрачен и строг» и на основе которого построена «полностью систематизированная», «прекрасная, простая, полная и последовательная» этическая теория¹⁴. Так что, даже при согласии в вопросе об органичности и ненаучности «нумерологии», имеются разногласия относительно ее *уникальности* и *распространенности*.

Чрезвычайно возросший интерес к проблеме методологии китайской классической философии среди *самых китайских ученых* в конце 1970 – начале 1980-х гг.¹⁵ вдохновил и российских исследователей. В отечественной синологии дискуссия по этой проблеме была начата В.С.Спириным и А.М.Карапетьянцем. Ее продолжили А.И.Кобзев, В.Е.Еремеев, А.А.Крушинский и др.¹⁶, образовавшие так называемую школу «структуралистов».

Все авторы отталкиваются от термина «нумерология», а конкретно от китайского словосочетания 象數之學 *сян шу чжи сюэ*, что дословно может быть переведено как «учение об образах и числах». Но в осмыслении этого явления нет единства ни в его всеобщем признании, ни даже касательно его *терминологического названия*.

В.С.Спирин и А.М.Карапетьянц первыми описали нумерологические механизмы и конкретные методологемы. Но, стремясь подчеркнуть их фундаментальность, они совершили также и *второе* «возрождение традиции Г.В.Лейбница и И.Г.Газенбальда».

В.С.Спирин считает *сян шу чжи сюэ* *логико-математической наукой*, «древним картезианством», основная черта которого есть «единство логико-дискурсивных структур (алгебра, исчисления) и пространственных образов»¹⁷. Хотя он и употребляет термин «нумерология», в целом он считает его неудачным. Во-первых, тот указывает на ненаучный денотат, а во-вторых, захватывает лишь один аспект названной дисциплины (а именно числовой). В связи с этим В.С.Спирин предпочитает говорить о «гносеологическом принципе “образности-численности”».

А.М.Карапетьянц же, тоже употребляя термин «нумерология» в широком смысле, принципиально отвергает *сян шу чжи сюэ*, «нумерологию» в узком смысле. Он считает ее псевдонаучной игрой с цифрами, построенной вокруг «И цзина» и возникшей в эпоху Хань (конец III в. до н.э. – начало III в. н.э.). *Сян шу* он противопоставляет сочетание *си тун*, (букв. «связывание в единство», «связанное единство»). *Си тун* он определяет как развивающийся с неолита до ханьского времени метанаучный аппарат (*алгебраического типа*)¹⁸, альтернативный метаязыку европейской классической науки (построенной на основе логики) и подобный методологическому «аппарату современной науки, отказавшейся от равномерных, непрерывных и бесконечных пространства и времени, от жесткой обусловленности и линейной связи»¹⁹. *Си тун* он называет «числовой системологией».

В.Е.Еремеев, недоумевая по поводу того, почему в своем отграничении *си тун* от *сян шу* А.М.Карапетьянц пользуется всеми теми же символами, понятиями, а главное, источниками, которые относятся и к *сян шу*²⁰, считает все же верным придерживаться «нумерологии» *сян шу*. Впрочем, ее он также принимает весьма

условно, ибо, выводя ее из интерпретации «И цзина» и считая частью «неизвестного ранее древнего учения, которое... носило характер вполне рационального мировоззренческого и методологического комплекса, обслуживавшего религиозную, социально-политическую и научную деятельность древних китайцев, и содержало в себе теорию самосовершенствования, подобную до некоторой степени древнеиндийской йоге»²¹, В.Е.Еремеев утверждает, что ко времени собственно эксплицитного утверждения *сян шу чжи сюэ* (эпохе Хань) это «древнее» учение было порядком подзабыто и китайским философам приходилось его серьезно переосмыслять, внося и элементы, ему чуждые²². В целом же В.Е.Еремеев характеризует его как «учение о знаковых системах с арифметическим (математическим) компонентом»²³, которое «в некоторых отношениях... перекликается с идеей “универсальной знаковой системы” “философского языка”, которая возникает в Европе в XVII в.»²⁴. И этот в своих отдельных проявлениях вполне соответствующий науке и даже могущий многое дать современности древнекитайский *Mathesis Universalis* он называет «арифмосемиотикой».

Со становлением теории А.И.Кобзева в 1983–1993 гг.²⁵ и появлением после нее оппозиционной теории А.А.Крушинского в 1991–2007 гг.²⁶ в отечественном китаеведении заканчиваются более чем тридцатилетние поиски, инициированные В.С.Спириным в 1976 г.²⁷, и начинается новейший этап. Я полагаю, что его можно считать своеобразным репрезентантом всей предыдущей истории проблемы, в миниатюре отражающим драматичность конфликта «математики-логики» и «нумерологии», впоследствии перенесенного внутрь *самой* «нумерологии».

Поэтому стоит рассмотреть концепции данных авторов детальнее.

А.И.Кобзев следует линии «А.Масперо–М.Гране» и отказывается от традиционному Китаю в полноценной логике. Он утверждает, что это не логика *в строгом смысле*, а «ориентированные на целостный логико-лингвистический анализ и эристическую проблематику общеметодологические построения древнекитайских философов»²⁸ (софистов, позднейших моистов, Сюнь-цзы), т.е. лишь «протологика».

Наряду с «протологикой» А.И.Кобзев говорит о «нумерологии», переводя так *сян шу чжи сюэ*²⁹. Но в отличие от коллег против этого названия он *не* протестует и считает, что удобней

использовать «устоявшийся и семантически прозрачный термин с уточненным... содержанием, нежели вводить какой-либо неологизм»³⁰ (хотя вслед за С.В.Зининым и не возражает против терминов «аритмология» или «симвоаритмология»).

В отличие от В.С.Спирина и А.М.Карапетьянца, А.И.Кобзев не считает «нумерологию» «ни логикой, ни наукой вообще»³¹. В отличие от Дж. Нидэма и др., не приемлет он никакого *противопоставления* в традиционном Китае науки и «нумерологии», которая-то только и была философской методологией для первой³². Соответственно, не является у него «нумерология» в собственном смысле и математикой (и поэтому «И цзин» – в современном смысле текст ни логический, ни математический³³), но скорее «квазиматематикой»³⁴.

Утверждая «нумерологию» и «протологику», А.И.Кобзев обе связывает с методологией древнего Китая³⁵. Он соглашается с Ху Ши в том, что в древнем Китае шло *противостояние* двух *методологий* (подобно аристотелизму и пифагорейству, но с противоположным результатом), но не приемлет то, что обе они были *«логиками»*³⁶.

С другой стороны, считая, что «до сих пор не было предложено понимание нумерологии как имеющей формальный характер универсальной философской и научной методологии в традиционном Китае, а были продемонстрированы ее некоторые методологические функции в более широкой (“коррелятивное мышление”) и более узкой (отдельные науки) сферах»³⁷, автор вводит термин «нумерологическая методология», понимая под ней *универсальную, пронизывающую все сферы* – от философии, науки, мифа, религии и до искусства³⁸, – формальную методологию всей духовной культуры традиционного Китая. Более того, даже оппозиционную ей древнекитайскую «протологику» А.И.Кобзев считает в существенных моментах от «нумерологии» *зависимой, производной* и в итоге ею *побежденной*³⁹.

Что же конкретно представляет собой универсальная «нумерологическая методология»? Итак, это «формализованная теоретическая система, элементами которой являются математические или математикообразные объекты – числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а как-то иначе – символичес-

ки, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т.д...»⁴⁰. Ее фундамент составляют «три типа объектов, каждый из которых представлен двумя разновидностями: 1) “символы” – а) триграммы, б) гексаграммы; 2) “числа” – а) *хэ ту*, б) *ло шу*; 3) главные онтологические ипостаси “символов” и “чисел” – а) *инь ян* (темное и светлое), б) *у син* (пять элементов). Сама эта система нумерологизирована, поскольку построена на двух исходных нумерологических числах – 3 и 2 (и их сумме 5, как автор говорит в другом месте⁴¹. – *С.Р.*)... в ней отражены все три главных вида графической символизации, использовавшиеся в традиционной китайской культуре: 1) “символы” – геометрические формы, 2) “числа” – цифры, 3) *инь ян*, *у син* – иероглифы»⁴².

Нумерологические схемы автор связывает с особенностями китайского языка и письменности⁴³, «натуралистичностью»⁴⁴, стихийной номиналистичностью китайской философии, «коррелятивным мышлением»⁴⁵ и «универсальным классификационизмом»⁴⁶. Он указывает, что они «не мыслились в отрыве от своего онтологического содержания, а в центре их онтологии стоял социализированный человек»⁴⁷. Таким образом, в «нумерологии» сочетается синкретическое единство мысли, чувства и оценки, общей формы с конкретным содержанием. Она оказывается *антропо- и социоцентричной*.

Самым очевидным образом это выявляется в исследовании «репрезентативной абстракции», на которую опирается и через которую даже определяется⁴⁸ «нумерологическая методология». Это *оригинальный* пункт концепции А.И.Кобзева, и здесь ему принадлежит *первенство* в утверждении и описании «репрезентативной абстракции» в качестве синологического термина. Итак, взятая из логики⁴⁹, имеющая нумерологическую суть⁵⁰, релевантная религиозно-мифологическому и обыденному сознанию⁵¹ и связанная с символизмом и художественной типизацией⁵², «репрезентативная абстракция» получается в результате «генерализации». В ходе «генерализации» в некотором классе выделяется главный – центральный элемент, а его обозначение как наиболее репрезентативного переносится на все остальные элементы класса, а затем и на сам класс⁵³. В качестве побочной функции эта процедура «на выходе» может давать логические обобщения⁵⁴, но именно поскольку «генерализация» намекает и на *общее*, и на *главное*, она и была

так названа. В сущности, «в самом широком теоретическом плане нумерологическое обобщение (в нашей терминологии – «генерализация») выражалось в искусном подборе таких *частных* случаев, которые могли играть роль *общих* правил, или, если это было возможно, в исчерпывающем переборе всех частных случаев и их пространственно-числовой (табличной) классификации с выделением главных (генеральных) позиций (курсив мой. – С.Р.)...»⁵⁵.

«Генерализирующее обобщение» имело два аспекта – арифметический и геометрический. В первом обобщающий член соотносится с *наибольшим* числом в том же ряду членов, который он обобщает, во втором – с *центральной* позицией симметричной геометрической фигуры (參伍 *сань у*, 河圖 *хэ ту*, 洛書 *ло шу* и т. д.)⁵⁶. Возможна также «репрезентация» не только через центр, но и через *крайние точки*⁵⁷.

Выбор же собственно *наибольших, центральных, главных* позиций «с необходимостью предполагает ценностный и нормативный подход. Поэтому генерализация тесно связана с ярко выраженной аксиологичностью и нормативностью (этической, эстетической, прагматической) китайской классической философии»⁵⁸.

Следы «нумерологической методологии» *непосредственно доступны* в древних *текстах*. Нумерологическая же оформленность китайских текстов «как правило, реализуется на двух коррелирующих уровнях: явном – в виде его оснащения определенным набором числовых обозначений и неявном – в виде его количественной и структурной организации, соответствующей заранее заданным символическим числам»⁵⁹. Для иллюстрации А.И.Кобзев анализирует различные китайские классические тексты, в первую очередь «Шисань цзин» («Тринадцатиканоние») и входящий в него «И цзин».

Оценивая влияние такой ненаучной методологии, как «нумерология», на развитие китайской науки, автор придерживается срединного пути. С одной стороны, он признает (в отличие от Дж.Нидэма), что использование нумерологии «И цзина» «вооружало научную мысль прочным общетеоретическим каркасом, оберегало ее от центробежных и сепаратистских тенденций эмпиризма, создавало хорошо структурированную и централизованную научную парадигму» и что на ранних этапах развития научной деятельности и научного мышления она «играла стимулирующую

роль»⁶⁰. С другой – она влекла за собой синкретическое единство гуманитарных, естественных наук и философии (под верховенством последней), повинное в их отсталости, а также «препятствовало формированию собственно научной методологии» (что также тормозило научный прогресс)⁶¹.

В целом логика позиции А.И.Кобзева проста: если есть философия, у нее должна быть методология, осознанно и рефлексивно проговоренная⁶², – иначе это не философия. Но «свято место пусто не бывает», и таковая *есть*⁶³. Это *непосредственно видно* из построения древних текстов, где *без всякой реконструкции* выделяются методологические тексты-каноны *經 цзин*, по образцу которых строятся все другие⁶⁴. И методология эта явно *не* логически-математическая, ибо наличие учения поздних моистов, очень *похожего* на греческую логику, и очевидно *оппозиционного* этой методологии, и ею в итоге *вытесненного*, – сильный аргумент в пользу того, чтобы эту методологию *не* считать логикой-математикой. Но, поскольку она тоже каким-то образом имеет дело с *числами* и *числовыми структурами*, дать ей рабочее название «нумерология».

А.А.Крушинский вначале также показывает чужеродность формальной логики для китайской традиции⁶⁵, но впоследствии от этой позиции совершенно отходит и предпринимает смелую попытку *новыми средствами* реконструировать древнекитайскую *математику-логику*, совершая, таким образом, *третье* «возрождение традиции Г.В.Лейбница и И.Г.Газенбальда». Он *так же*, как предыдущие авторы, исследует «И цзин» и *так же* признает его «нумерологичность». Но «нумерологичность» (против А.И.Кобзева) истолковывает *математико-логически*, полагая, однако (против В.С.Спирина, А.М.Карапетьянца, В.Е.Еремеева и др.), что прежние попытки идти в этом направлении хотя и похвальны, но из-за их «методологической несостоятельности» неудовлетворительны, ибо не понималась суть древнекитайской логики и для ее исследования использовали в лучшем случае теоретико-множественное объяснение, тогда как требовалось использовать *конструктивистское* (индуктивно-подобное, генетическое)⁶⁶.

В древнекитайской логике он особенно подчеркивает ее математические корни – в отличие от логики европейской. Если последняя шла от анализа естественного языка к его символьной фиксации алгебраическими структурами, то в первой «продвижение

в логике было [именно] со стороны математики», ибо числа для китайских ученых древности «мыслятся как предельно общие и первичные сущности, поэтому связи между ними являются парадигмами любых (в том числе и логических) связей в различных областях универсума...»⁶⁷.

Исследователь обнаруживает в древнекитайской логике два вида обобщений: «обобщение-сокращение» 約 юэ и «обобщение-приведение» 通 тун. В свою очередь они обуславливают два типа описываемых им дедуктивных умозаключений: «рассуждение на основании образца» и более привычный для нас переход от одних истинностных оснований к другим (хотя и со своей спецификой)⁶⁸ соответственно.

Сущность обобщений автор видит в той же «репрезентативной абстракции», которую он берет у А.И.Кобзева, но понимает *конструктивистски*. Как раз *выбор* репрезентирующего элемента А.А.Крушинский трактует *математико-логически*. В случае «обобщения-сокращения» он состоит в выборе *минимального* (ср. с А.И.Кобзевым) и поэтому начального элемента упорядочивания. В случае «обобщения-приведения» это либо нуль конечной аддитивной группы вычетов по модулю n , либо наибольший элемент решетки делителей фиксированного числа⁶⁹.

Само «обобщение-сокращение» трактуется как «задание объема понятия в виде алгоритмически конструируемой потенциально бесконечной *последовательности* объектов, входящих в объем этого понятия»⁷⁰, где исходный единичный объект (репрезентант, образец) дополняется *алгоритмом порождения по этому начальному объекту новых* (в этом его индуктивно-подобность), что придает всей конструкции требуемую общность⁷¹. «Обобщение-приведение» характеризуется как «упорядочение (например, симметризация или иерархизация) объектов, образующих объем понятия согласно одной из ряда простейших алгебраических структур (таких, как группа, решетка или кольцо)... [которое] достигается посредством предварительного кодирования объектов или понятий натуральными числами, что... позволяет манипулировать с ними уже как с алгебраическими объектами»⁷². Это обобщение автор связывает с «коррелятивным мышлением», «универсальным классификационизмом», но полагает его *не* «квазиматематическим», а вполне *математи-*

ко-логическим, как раз показывая математико-логичность принципа сведения всех членов этого набора к одному из них, т.е. репрезентанту.

В «рассуждении на основании образца», тесно связываемом А.А.Крушинским с «обобщением-сокращением», аналогом которому он считает способ доказательства методом математической индукции, «образец» – результат «обобщения-сокращения» и его первый член (репрезентант). Все члены одного с ним множества порождаются одним и тем же способом, наследуя какие-то свойства образца. Следование образцу происходит не по перечислению элементов или видовому отличию (отвлечению общего свойства), как при стандартном теоретико-множественном подходе, но с помощью конструктивно-генетической процедуры⁷³.

Иной способ – более привычный для нас переход от одних истинных предложений к другим, связываемый с «обобщением-приведением», по А.А.Крушинскому, обладает в древнекитайской традиции своей спецификой. В нем «место рассуждений, формулируемых в естественном языке, занимают манипуляции с графическими символами (гексаграммными чертами) и арифметические вычисления»⁷⁴. С целью детального ознакомления с данным процессом приведу выводы самого автора:

«Во-первых, задается гексаграммная схема – кортеж шести пустых позиций посредством обобщения-приведения Неба и Земли. Как обычно, это обобщение осуществляется путем нахождения НОК (наибольшего общего кратного. – *С.Р.*) их числовых кодов ($3 \times 2 = 6$)... Каждая из этих позиций понимается как пропозициональная переменная, принимающая в качестве своих значений конкретные высказывания...

Во-вторых, производится числовое кодирование гексаграммных позиций за счет оцифровывания, где нечетными числами занумерованы позиции, обозначающие позитивные высказывания (утверждения), а четными – негативные высказывания...

В-третьих, на этих номерах вводится алгебраическая структура – арифметика вычетов по модулю 3. Применяя своего рода удвоение (симметризацию) исходной триады (Низ, Середина, Верх), мы приходим к ее зеркальному отражению (Низ', Середина', Верх')...

Логический смысл этой симметризации – задание операции отрицания на пропозициональных переменных, пробегающих позитивные высказывания...

В-четвертых, дается “истинностная оценка” этих высказываний с помощью отображения их кодов в пару Чет-Нечет, визуализированную посредством двух видов черт – прерванной черты для Чета и непрерывной для Нечета...

В-пятых, на системе высказываний... пробегаемых шестеркой гексаграммных позиций, задается структура конъюнктивной нормальной формы вида (1) $(p_1 \underline{V} \neg p_1) \& (p_2 \underline{V} \neg p_2) \& (p_3 \underline{V} \neg p_3) \dots$

Таким образом, дедукция здесь – это переход от литералов к образованным из них составным (строго дизъюнктивным) высказываниям»⁷⁵.

В целом символизм «И цзина» представляет собой, по А.А.Крушинскому, «сознательно сконструированную систему, генетически и функционально вторичную теоретическую “надстройку” над естественным языком», «теоретическое воссоздание иероглифики» и «формализацию когнитивно значимых аспектов классического литературного письменного языка»⁷⁶. В итоге же он оказывается полномасштабным искусственным языком, обслуживавшим всю синоцентрическую цивилизацию и являвшимся в какой-то мере исторически осуществленным проектом «универсального языка» Г.В.Лейбница⁷⁷.

Так понятия «И цзин» А.А.Крушинский связывает с общим «алгоритмическим стилем мышления» или «конструктивистской установкой» древнекитайских мыслителей, логической конкретизацией которой и является вышеразобранная «генетическая» форма теоретизирования⁷⁸. Он протестует против «экстерналистских» подходов в ее объяснении⁷⁹, т.е. против произвольно-конвенциональных, лингвистических, ценностно-нормативных, аксиологических и т.п. необщезначимых объяснений (против А.И.Кобзева, Ху Ши, А.Грэма и др.) и настаивает на объяснении изнутри, *логическими* же основаниями. Это требование А.А.Крушинский выражает в примате «интерналистской установки»⁸⁰.

Сейчас две рассмотренные концепции – А.И.Кобзева и А.А.Крушинского – находятся в стадии взаимного противостояния. В журнале «Восток» (№ 5, 2000) А.И.Кобзев опубликовал рецензию на монографию А.А.Крушинского, содержащую остроумную критику. Он считает А.А.Крушинского не только «неоархаическим» продолжателем немецких философов в деле интерпретации «И цзина», но и последователем Т.Маккалатчи (в связи с эротоло-

гическим истолкованием памятника) и А. Терьена де Лакупри (считавшего, что подлинное понимание памятника впоследствии было утрачено и заменено на неадекватное⁸¹). А.И.Кобзев критикует А.А.Крушинского за повторение «парадокса Нидэма». У А.А.Крушинского получается, утверждает он, что китайцы не смогли создать даже простой силлогистической логики, но сразу пользовались подобием методологии западной науки, до осознания которой европейцев смогла довести только более чем двухтысячелетняя история развития мысли, в основе имеющая как раз таки формальную логику. В свою очередь в журнале «Вопросы философии» (№ 5, 2007) В.Г.Буров опубликовал рецензию на первый том энциклопедии «Духовная культура Китая», в которой он, кратко излагая идеи Крушинского, защищает его концепцию и говорит об односторонности и предвзятости создателей энциклопедии (в первую очередь А.И.Кобзева), поскольку в разделе «Логика и диалектика в Китае» в энциклопедии была отражена только позиция А.И.Кобзева, но проигнорированы исследования А.А.Крушинского.

А.И.Кобзев предложил А.А.Крушинскому компромиссное решение, в рамках которого их концепции могли бы примириться. Он говорит, что современная логика в значительной степени расширила свой предмет за пределы традиционного логического знания, – уже хотя бы тем, что больше не понимается как наука о «правильном мышлении». Но если так, то ее можно трактовать просто как некоторую формальную систему получения из одного знания другого по некоторым правилам, в которой и традиционное логическое следование, и *безусловно иные* нумерологические механизмы могли бы считаться *частными случаями*. Если это принять, то их концепции сходятся.

Но А.А.Крушинский трактовать логику настолько широко отказался. И действительно, при столь широкой трактовке «логики» теряется все специфика данного феномена. Почему бы тогда не остановиться просто на «формальной системе», почему обязательно называть ее «логикой»? Кроме того, ему важно показать, что следование одного знания из другого по системе «И цзина» было *именно* логическим, и *не просто* логическим, но конструктивистским.

Итак, налицо, с одной стороны, странная, с другой – вполне естественная, с третьей – удручающая, а в целом захватывающая и бросающая вызов всякому будущему исследователю ситуация.

Возникнув в качестве *ответа на математико-логическую интерпретацию* наследия китайской классической философии (особенно «И цзина», «Мо цзина», школы имен и Сюнь-цзы – текстов и персоналий, вокруг которых методологическая проблематика в основном и разворачивается), идея «нумерологии» тут же была либо а) *ограничена* как неметодологичная, возникшая поздно и не везде распространенная (А.Грэм), либо б) *принижена* как ненаучная (М.Гране) и науку затормаживающая (Дж. Нидэм), либо в) *редуцировалась* все к тем же математике и логике (пусть и *особенным*, отличным от аристотелевской формальной логики и нововременных построений и сильно похожим на новейшие современные разработки) (В.С.Спирин, А.М.Карапетьянц, А.А.Крушинский и др.). Более того, она оказалась по меньшей мере трижды расщепленной сама в себе: α) по своей сути – на «коррелятивное мышление» и собственно «нумерологию» (Дж. Нидэм); – β) по своему источнику – например, на *сян шу чжи сюэ* (в широком и узком смысле (А.М.Карапетьянц, А.И.Кобзев и др.)) и *си тун* (А.М.Карапетьянц) и γ) по своему названию – на собственно «нумерологию», «аритмологию», «симвоаритмологию» (А.И.Кобзев и западные коллеги), гносеологический принцип «образности-численности» (В.С.Спирин), «числовую системологию» (А.М.Карапетьянц), «арифмосемиотику» (В.Е.Еремеев) и проч. Если к этому присовокупить и все умеренные позиции, отказывающие «нумерологии» в научности и математико-логичности, но и не отбрасывающие ее как неестественное и вредное китайской науке и философии (А.И.Кобзев, Н.Сивин и др.), а также те, которые вообще или почти совсем не находят в китайской классической философии методологической проблематики (напр., Фэн Юлань)⁸², и не рассматриваемые здесь споры касательно содержания и толкования *конкретных* методологем, – тогда окажется, что поле всех возможных интерпретаций «нумерологии», этой Ding an sich selbst, уже полностью пройдено во всех направлениях вдоль и поперек, – а единого мнения до сих пор не выработано.

Исследователи уделяли внимание *преимущественно* «И цзину» и в нем видели начала китайской методологии. На мой взгляд, чтобы точнее разобраться, каково отношение китайской методологии к математике-логике и науке вообще и какова ее природа и границы, следует много детальнее рассмотреть «второго потенциального кандидата» на роль источника китайской методологии – учение поздних моистов о

знании. Среди исследователей нет единства в трактовке этого учения (А.Форке, А.Масперо, А.И.Кобзев и др. считают его «протологикой»; Ху Ши, Я.Хмелевский – логикой; А.А.Крушинский – вторичным ответом на деятельность софистов, «недологикой» и т.д.). А между тем их концепции строятся на *конкретной* интерпретации учения моистов (ср. позицию А.И.Кобзева и А.А.Крушинского). Ответив, по крайней мере, на вопросы: 1) *в каком отношении* учение поздних моистов стоит к западной логике; 2) есть ли в нем *нумерологические* элементы и 3) было ли оно *противопоставлено* «нумерологии» – можно надеяться на дальнейшее *обоснование, уточнение* или даже *пересмотр* многих вопросов по проблеме методологии китайской классической философии в целом.

Примечания

- ¹ Ср., напр., *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 9.
- ² Ибо все вопросы, которыми Дж.Нидэм открыл свой грандиозный труд (*Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. 1. Cambridge, 1954. P. 4.*), так или иначе упираются в нее.
- ³ Именно поэтому, наверное, ей уделено больше всего места в общем разделе новой энциклопедии «Духовная культура Китая» (Духовная культура Китая. М., 2006. Т. 1. С. 82–125). Интересно отметить, что греческое слово μέθοδος этимологически разлагается на μέθ- (видоизмененную приставку μέτα-) и ‘οδός. Первая выражает идею следования («пере-» «следовать по», «по», «после»), а второй в форме полнозначного слова как раз есть «путь». Получается: «следование по пути», «путь следования» (по поводу этимологии слова «метод», греческой и русской, см., напр.: *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: М., 2002. Т. 1. С. 527). Если понимать под «методом» правило или образец, своеобразную технику или инструмент, позволяющие верным образом добиваться цели, то оказывается, что подобной функцией всецело обладало китайское 道 *Дао*, которое дословно тоже означает «путь». В древнекитайской философии идею уподобления «Пути» образцу, «циркулю» 規 *гуй*, «наугольнику» 矩 *цзюй*, «безмену» 權 *цюань* и связь его с мерой можно найти у Мэн-цзы во фрагментах (IV A, 1), (VI A, 20), (VII A, 26). Сюнь-цзы продолжает такое понимание «Пути», говоря, что «Путь» позволяет «оценивать/взвешивать» 衡 *хэн* вещи, что «Путь» – это «правильное взвешивание древности и современности» 古今之正權 *гу цзинь чжи чжэн цюань*, а также правильное 操術 *цао шу* (досл. техника управления/владения/орудования), что В.Ф.Феоктистов как раз и переводит как «метод» (см.: *Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 184, 198; Феоктистов В.Ф.*

- Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа / Сост. Е.В.Якимова. М., 2005. С. 212–213; Сюнь-цзы цзи цзе // Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1957.. Т. 2. С. 263). Эту же идею продолжает Дун Чжуншу (Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 112). С другой стороны, идеи о том, что с помощью *Дао* как образца можно познать все вещи, высказывались также и в даосизме (См., напр., главы 21, 25, 52 «Дао-дэ цзина»).
- 4 *Haupt J.T.* Neue und vollständige Auslegung des von dem Stifter und ersten Kaiser des Chinesischen Reichs Fohi hinterlassenen Buches Ye-Kim genannt. Rostock–Wismar, 1753.
 - 5 Все эти данные я беру у Ю.К.Щуцкого: Китайская классическая «Книга перемен». М., 2003. С. 91–92, 112.
 - 6 См.: *Hu Shih.* The Development of the Logical Method in Ancient China, Shanghai, 1922.
 - 7 Наиболее яркий пример подобного см. в Хуайнань-цзы // Чжуцзы цзичэн. Пекин, 1957. Т. 7.
 - 8 *Granet M.* La pensée chinoise. P., 1934, а также русский перевод: *Гране М.* Китайская мысль / Пер. с фр. В.Б.Иорданского. М., 2004.
 - 9 *Granet. M.* La pensée chinoise. P. 149.
 - 10 *Needham J.* Science and Civilisation in China. Vol. 2. Cambridge, 1956. P. 201.
 - 11 *Ibid.* P. 272, 273, 287, 443.
 - 12 См.: *Harbsmeier Ch.* Language and Logic // *Needham J.* Science and Civilisation in China. Vol. 7. Part 1. Oxford, 1998.
 - 13 См.: *Graham A.C.* Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1986.
 - 14 *Graham. A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003. P. xii–xiii, 45.
 - 15 По поводу этого см. *Кобзев А.И.* Современное состояние историко-философской науки в КНР // *Общественные науки в КНР.* М., 1986.
 - 16 Следует также упомянуть И.Б.Бурдонова, С.Д.Давыдова, С.В.Зинина, В.А.Сазанова и др., о которых из-за ограниченности объема статьи подробно рассказывать не представляется возможным.
 - 17 *Спирин В.С.* «Дао», «жэнь» и «чжи» в аспекте «нумерологии» (сян шу) // XV НКОГК: Тезисы докладов: В 3 ч. М., 1984. Ч. 1. С. 216–217).
 - 18 *Караетьянц А.М.* Древнекитайская системология и математика // XII НКОГК. Ч. 1. М., 1981. С. 65, 67.
 - 19 *Караетьянц А.М.* Древнекитайская системология и ее материальная основа // XIX НКОГК: Тез. докл.: В 3 ч. Ч. 1. М., 1988. С. 28.
 - 20 *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2005. С. 7.
 - 21 Там же. С. 5.
 - 22 Там же.
 - 23 Там же. С. 8.
 - 24 Там же. С. 10.
 - 25 Впервые автор высказал концепцию в статье: Нумерологическая методология классической китайской философии // XIV научн. конф. «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1983. Ее идеи были развиты в докторской диссертации 1989 г. и обобщены в монографии: Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.

- 26 Основные моменты его теории можно обнаружить уже в статье: Древнекитайская логика: формальная реконструкция одной характерной схемы вывода // XXII научн. конф. «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1991. Они были обобщены в монографии: Логика «И цзина»: Дедукция в древнем Китае. М., 1999 и развиты в докторской диссертации: «Логика древнего Китая». М., 2006.
- 27 См.: *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
- 28 *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993. С. 135.
- 29 Там же. С. 10.
- 30 Там же. С. 32.
- 31 Там же. С. 31.
- 32 Там же.
- 33 Там же. С. 47.
- 34 Там же. С. 48.
- 35 Там же. С. 339.
- 36 Там же. С. 10, 143–144.
- 37 Там же. С. 15.
- 38 Автор приводит внушительное число работ, выявляющих эти аспекты. См.: там же. С. 36.
- 39 Там же. С. 16. Побеждена она была из-за того, что уступала последней в формализации. Там же. С. 15 и др.
- 40 Там же. С. 25.
- 41 Там же. С. 93.
- 42 Там же. С. 15.
- 43 Там же. С. 98–99, 140, 217.
- 44 Там же. С. 24.
- 45 Там же. С. 31, 209.
- 46 Там же. С. 33.
- 47 Там же. С. 34.
- 48 Там же. С. 201.
- 49 Там же. С. 179.
- 50 Там же. С. 201.
- 51 Там же. С. 184.
- 52 Там же. С. 353–354.
- 53 Там же. С. 190.
- 54 Там же. С. 194.
- 55 Там же. С. 80.
- 56 Там же. С. 194.
- 57 Там же. С. 208.
- 58 Там же. С. 200.
- 59 Там же. С. 106.
- 60 Там же. С. 342.
- 61 Там же. С. 345.
- 62 Там же. С. 79, 201, 234, 250.

- 63 Даже при том, что *отдельные* методологемы могут быть эксплицитно не выражены, скрыты или засекречены (Там же. С. 49, 106, 326, 341).
- 64 Именно в этом смысле – как *определяющее построение китайских текстов* – описываемое явление есть «методология». Это «методология», понятая в строгом смысле как «метод». И поэтому попытки упрекать автора в *модернизации* китайской классики, навязывании ей чуждых понятий, вроде понятия «методология», полностью выработанного в рамках *современной* философии науки, проваливаются. Ибо что тогда есть образец и свод формальных правил, которому сознательно (иначе просто нельзя) следуют в построении системы знаний в текстовой форме, как не «метод»?
- 65 См.: Крушинский А.А. Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989.
- 66 См., напр., Крушинский А.А. Логика древнего Китая // Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2006. С. 15–16 и др.
- 67 Там же. С. 197.
- 68 Там же. С. 20.
- 69 Там же. С. 19.
- 70 Там же. С. 18.
- 71 Там же. С. 88.
- 72 Там же. С. 18, 167 и др.
- 73 Там же. С. 19–20.
- 74 Там же. С. 212–213.
- 75 Там же. С. 258–262.
- 76 Там же. С. 62–63.
- 77 В трактовке «И цзина» как *Mathesis Universalis* он в чем-то сближается с В.Е.Еремеевым. Это интересно, если учесть, что по всем остальным параметрам их концепции антагонистичны.
- 78 Крушинский А.А. Логика древнего Китая // Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2006. С. 74.
- 79 Там же. С. 76–77.
- 80 Но реально позиция А.И.Кобзева *систематическая*: он утверждает, что «нумерологическая методология» порождена философским контекстом древнего Китая – его «натурализмом», т.е. отсутствием идеалистических доктрин. По А.А.Крушинскому же, специфика китайской протоконструктивистской логики следует из ее сугубо «экзистенциальной» проблематики и мантического характера, противоположных греческой установке на «отвлеченно-умозрительное», полагающей «знание ради знания», возникшей как часть практики ораторского искусства и связанной с «теоретико-множественным мышлением» (Там же. С. 295–296, 298–299). Но если вспомнить, что аристотелевская «отвлеченно-умозрительная» установка понималась им, вообще говоря, как *форма блаженной жизни*, первая *εὐδαιμονία*, т.е. идеал его этико-аксиологической теории, то отличие между «древними греками» и «древними китайцами» предстанет как раз в различиях *экзистенций*, и именно в различии по принципу ценностно-нормативному, которому-то в объяснительной силе А.А.Крушинский столь категорически и отказывает.
- 81 В этом А.А.Крушинский вновь сходится с В.Е.Еремеевым.

- ⁸² См., напр., *Fung Yu-Lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. Princeton, 1952.* Р. 1–2. Уже во введении к этой работе автор пишет, что методологии в западном смысле китайцы «уделяли немного внимания», связывая это с отсутствием у них установки на чистое знание, с заинтересованностью не в том, «что это есть», а в том, «что у этого имеется», несформированностью эпистемологии как части философии и т.д.