
ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КИТАЯ

Древнекитайская... философия ли?

© 2020 г. С.Ю. Рыков

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: stasrykov@mail.ru

<https://iphras.ru/rykov.htm>

Поступила 01.04. 2020

Статья посвящена так называемому «вопросу легитимности китайской философии»: насколько правомерно называть древнекитайскую мысль V–III вв. до н.э. «философией»? Рассмотрены три аргумента против наличия в Древнем Китае философии: 1) отсутствие слова «философия» в древнекитайском языке (и, соответственно, конкретной традиции); 2) отсутствие рациональной аргументации в древнекитайской мысли; 3) отсутствие политической и духовной свободы в древнекитайском обществе. С опорой на данные из древнекитайских литературных источников автор критикует эти аргументы и приходит к выводу, что 1) в древнекитайском языке был эквивалент слову «философия», хотя и с много меньшей нагрузкой, и необязательно требовать наличие традиции, генетически восходящей к европейской философии, чтобы называть что-то «философией»; 2) в древнекитайской философии была значительно распространена рациональная аргументация; 3) в древнекитайской философии циркулировало представление о свободе человека и ценности личности. Мнение же об обратном, с точки зрения автора статьи, следует расценивать как ненаучное упрощение действительного многообразия древнекитайской мысли.

Ключевые слова: древнекитайская философия, легитимность, мысль, свобода, личность, рациональная аргументация.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–7-156-170

Цитирование: Рыков С.Ю. Древнекитайская... философия ли? // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 156–170.

Ancient Chinese... Philosophy?

© 2020 Stanislav Yu. Rykov

Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

*E-mail: stasrykov@mail.ru
https://iphras.ru/rykov.htm*

Received 01.04. 2020

The article deals with the so-called “question of the legitimacy of Chinese philosophy” (in the aspect of ancient Chinese thought of the 5th – 3rd centuries BC). Three arguments are considered against the presence of philosophy in ancient China: 1) the absence of the word “philosophy” (implying the concrete tradition) in the ancient Chinese language; 2) the lack of rational argumentation in ancient Chinese thought; 3) the lack of political and spiritual freedom in ancient Chinese society. Based on data from ancient Chinese literary sources, the author criticizes these arguments and concludes that 1) there was an equivalent to the word “philosophy” in the ancient Chinese language, although with a much lesser theoretical burden, and there is no need to demand for generic relationship to European tradition to be called “philosophy”; 2) rational argumentation was significantly widespread in ancient Chinese philosophy; 3) there were concepts synonymous to the concept of human freedom and of the value of the individual in ancient Chinese philosophy. All opposing opinions from the point of view of the author of the article should be regarded as an unscientific simplification of the actual variety of ancient Chinese thought.

Keywords: ancient Chinese philosophy, legitimacy, thought, freedom, personality, rational argumentation.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–7-156-170

Citation: Rykov, Stanislav Yu. (2020) “Ancient Chinese... Philosophy?”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2020), pp. 156–170.

Одним из ключевых моментов в развитии истории философии в XX в. стал поворот от европоцентризма к так называемой «межкультурной философии» [Степанянц 2015]¹ – то есть от утверждения, что философия есть оригинальное детище эллинского гения и уникальная форма самовыражения западной цивилизации, к признанию за автохтонными незападными традициями мысли права тоже считаться «философиями». Несмотря на это, в академических кругах все еще широко распространен взгляд на незападные традиции как на «не-философию», или «недо-философию», или, если мягче, «пред-философию» и т.п.

Относительно Китая это даже вылилось в отдельную философскую проблему, которая получила название «проблема легитимности китайской философии» [Ван 2013, 76]: насколько все же можно считать древнекитайскую мысль «философией»? Карин Дефоорт убедительно раскрыла не полностью рациональный характер ее обоснования, предположив, что она затрагивает «чувствительные места», которые заставляют ученых, часто полусознательно, обращаться со словом «философия» не как с обычным родовым понятием, а как с фамильным именем, погружаясь при этом в различного рода «семейные» или «племенные» формы мышления, задействующие этноцентризм, культурную гордость, желание иметь то, что ты можешь контролировать, и любить то, что ты полностью понимаешь, и т.п. [Defoort 2006, 642]. Данная статья не претендует на разрешение этого конфликта, но она может помочь

неопределившемуся читателю сделать свои собственные выводы; в ней делается упор на подтверждения из первоисточников, что в целом не очень свойственно дискуссиям по данному вопросу.

Аргументы против древнекитайской философии

В связи с отказом считать китайскую мысль подлинной философией одним из первых обычно упоминают Г.В.Ф. Гегеля. Можно вспомнить отрывок из его «Лекций по истории философии», где «так называемая восточная философия» идет у него как «нечто предварительное» и «представляет собою вообще в гораздо большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которое очень легко можно принять за философию», – но которое ею в строгом смысле не является. Поскольку на Востоке, по мысли Гегеля, не было представлений о свободе личности и ценности индивидуальности, постольку восточная «мысль» – это не имеющая никакого подлинного развития и никакой связи с действительностью игра общими понятиями религиозного происхождения, лишь доходящая порой до уровня дурной средневековой схоластики [Гегель 1993, 160–162, 164–167].

Таким образом, Гегель одним из первых вводит в дискурс о статусе восточной философии аргумент от отсутствия политической и духовной свободы в восточных обществах. У этого аргумента есть вариации и продолжения. Из современных отечественных можно, например, вспомнить убеждения В.М. Межуева, который прямо пишет, что философия – неотъемлемая часть не любой, а именно европейской культуры, созданная «эллиническим гением» в рамках полисной культуры, то есть культуры свободного диалога свободных, равных друг перед другом, «способных мыслить самостоятельно, посредством своей, а не чужой головы», политически активных граждан. В восточных обществах у людей не было политической свободы, не было и свободы творческой, поэтому не было и философии как «самосознания свободы», а была только мудрость, существовавшая в форме боговдохновенного знания (то есть как раз «чужой головы») [Межуев 2012, 52–54.].

Подобное понимание восточной философии можно оправдать тем, что оно принадлежит не синологам. Но вот парадокс: следующий после Гегеля этап развития критики «философичности» китайской философии (вторая половина XIX – начало XX в.) как раз оказался связан с деятельностью профессиональных китайистов.

Первой целостной теорией «китайской мысли», имевшей огромное влияние как на мировую синологию XX–XXI вв., так и на специалистов, стала концепция Марселя Гране, наиболее полно выраженная в работе “*La pensée chinoise*” («Китайская мысль») [Granet 1934]. Подробно о его концепции см.: [Рыков 2018, 90–94]. Суть концепции Гране состоит в том, что в Древнем Китае была не столько философия в строгом смысле или наука в современном понимании этого слова, но, скорее, то, что можно назвать «мудростью». На это влияли особенности древнекитайского языка (грамматическая аморфность), а также эволюция древнекитайской социальной системы. [Гране 2004, 5, 18, 20–21, 24]. Развернутого определения «мудрости» М. Гране не дает, однако по тому, как он о ней говорит, можно сделать вывод, что она отличается «действительностью», то есть свойством быть убедительной не через логическую связность, системность и детализированную аргументативность ее частей, а через иные риторико-стилистические и психологические механизмы: образность, символичность, ассоциативность, эмоциональность, энергичность, властность, авторитет, ритмику, ребусность, традиционность и др. [Гране 2004, 8, 35]. М. Гране учитывает контрпримеры к своей концепции (наиболее яркий из них – с китайскими софистами [Там же, 295–296]), но толкует их как исключения, подтверждающие правило, например, как «ереси», не принятые китайской ментальностью и не оставившие в ней существенного следа [Там же, 288]. Таким образом, авторитетнейший французский синолог очень ярко выразил вторую претензию к «китайской философии»: китайская мысль – это мудрость, а не любовь к мудрости, потому что в ней нет (или она чужда) рациональной аргументации.

Современным продолжателем М. Гране является синолог Франсуа Жюльен. Если Гране просто сбросил в научное сообщество идею китайской «мудрости», подробно не рассуждая о концепте «мудрости», то у Жюльена мы находим восполнение этого теоретического недостатка. Он очень много говорит о природе «мудрости» [Jullien 1998]². Мудрость не просто не аргументативна, она и не должна быть аргументативна! Мудрость – это не религиозная истина, ибо она – не через откровение. Она не есть и форма мистики, ибо не иррациональна. Но она не тождественна и философии: «мудрец» отличается от «философа» тем, что у мудреца «нет идеи», он не стремится утверждать что-то фиксированное о чем бы то ни было, не пытается вывести все знание из каких-либо фиксированных начальных принципов. «Мудрец» же пытается объять и использовать любую фиксированную идею с той стороны, там, тогда и применительно к тому, к чему это удобно. Образ «мудрости» – это весы, без фиксированной позиции, постоянно колеблющиеся в зависимости от того, что на них взвешивают. Противоположность мудрости – не ложное, как у философии, а предвзятое, то есть одностороннее. Поскольку мудрость в отличие от философии не выдвигает никакой «своей» идеи, внутри себя она свободна от споров: если нет «своего», за что хочется держаться, то нет и желания вопрошать, сомневаться, доказывать, спорить, а значит, и нет потребности конструировать, абстрагировать, систематизировать, обобщать и т.п. Полемика всегда оставляет в стороне нечто, что в ней не улавливается: общий фон, основу, почву, на которой только и возможна дискуссия, то, что не допускает споров и ускользает от них в очевидности. В отличие от философии мудрость как раз-таки и концентрируется именно на этом фоне. Философия имеет дело с сокрытостью тайны, мудрость же – с сокрытостью очевидности, поэтому в отличие от философии она неинтересна, неоригинальна, сера, банальна, плоска, аморфна и т.п.

Есть еще и третий аргумент: странно видеть философию в мысли, которая с самого начала не осознает себя как философию. Важным критерием этого является, например, то, что она не называет себя так. Примерно об этом пишет, например, М. Хайдеггер [Хайдеггер 1993, 113–114]. В другой формулировке это аргумент «от конкретной традиции»: традиция определена и неповторима, потому что исторически конкретна. Философия – это не просто тип мышления или форма человеческой деятельности, это определенная традиция мышления, и она – из Греции. Она подразумевает свой язык, свою проблематику, свой дискурс, которые опираются на уникальный исторический контекст. Поэтому не может быть философией что-либо, кроме того, что идет из Греции и что было перенято Европой, а сейчас перенимается всем миром. Поэтому «западная философия» – это тавтология. Свообразного извода этого аргумента придерживаются даже те, кто считает, что китайская мысль и не должна быть философией [Min 2012], поскольку, будучи вариантом идеи языково-культурно-исторической несоизмеримости, он поддерживает не только европоцентристские настроения, но и любое националистическое.

Не философия, «другая» философия или ложные аргументы?

За редким исключением сторонники идеи культурно-исторической и/или лингвистической несоизмеримости не настаивают на жесткой невозможности сравнения тех или иных явлений, например европейской и китайской мысли; им важно провести идею, что есть тонкие нюансы и различия, которые теряются, когда мы пытаемся грубо приравнять одно к другому и найти, например, в китайском европейское (как правило, еще и без встречного стремления). Это правильные упреки, но они не могут остановить попытки сравнения. Мы должны сравнивать, но должны делать это аккуратнее.

Кроме того, идея культурно-исторической несоизмеримости уязвима с другой стороны. В биологии есть фундаментальное различие между гомологией и аналогией. Гомология – это сходство каких-либо биологических объектов в результате их происхождения от общего предка в ходе процесса эволюции. А аналогия – сходство объектов без происхождения от общего предка, но в результате приспособления к сходным

условиям среды. Например, крылья птиц, летучих мышей и бабочек. Функция – одна и та же: держать в воздухе, но происхождение разное. Историческая традиция – это вид эволюции (изменения во времени какого-либо явления под воздействием окружения и в зависимости от предшествующего состояния), хотя и не биологической. В таком случае, почему бы и в развитии человеческой культуры не допустить свои гомологии (традиция греко-европейской философии) и свои аналогии (китайская, индийская, мусульманская философии)?

Но чтобы чему-то быть сходным друг с другом, надо иметь-таки сходства. Нередко приходится слышать примерно следующее: да, в китайской мысли нет всего того, о чем говорят Гегель, В.М. Межуев и французские синологи (нет свободы, аргументации, греческого типа вопрошания и т.п.), но почему бы не предположить, что там просто «другая» философия? Но «другое» Х предполагает по определению, что оно – тоже Х, то есть обладает всеми необходимыми и достаточными атрибутами Х. Иначе у нас получится просто омоним. Можно ли сказать, что у бабочки «другие» крылья? Можно – но при условии, что мы хотя бы согласимся, что крылья – это то, что позволяет летать (это не достаточное условие, но необходимое). Говорить о «другом» можно только, если имеется нечто «такое же».

Поэтому – в каком-то смысле Хайдеггер прав. Философия – это западное понятие, нет никакой восточной философии, вся философия, что есть, – западная. Но логически это не обязательно значит, что философии не было нигде кроме как на Западе, и это не значит, что философия везде одинаковая. В то же время это значит, что нужны необходимые, а в совокупности и достаточные, условия для того, чтобы назвать что-то «философией». Что это могут быть за условия? Здесь вначале можно двигаться как раз от критики аргументов против философии в Китае. Если сами критики усматривают в данных аргументах что-то существенное, без чего китайская мысль не может считаться философией, то почему бы в качестве рабочей гипотезы не предположить, что эти вещи действительно существенны для бытия или небытия чего-то философией?

Я думаю, что китайская философия – это именно философия, но не потому, что философию можно понять как-то «по-другому» в случае с китайской мыслью, а просто потому, что аргументы, которые я выше кратко описал, ложны. Далее я попытаюсь проиллюстрировать это подробнее.

Контраргумент к отсутствию слова «философия» в китайском языке

По поводу аргумента «от традиции» я уже сказал. Но даже его вариант с отсутствием имени «философия» в китайском языке тоже не вполне корректен. В современном китайском языке слово «философия» есть: это *чжэ-сюэ* 哲學. Это, конечно, понятие современное; как эквивалент для английского слова *philosophy* его ввел в 1873 г. Ниси Аманэ (1829–1897), японский мыслитель и переводчик западной, прежде всего англоязычной, философской литературы на японский язык [Карелова 2019]. Это – гомология, распространение западноевропейской традиции на весь мир, если пользоваться словами Хайдеггера.

В древнекитайском же языке ситуация менее тривиальная: слова «философия» там нет, потому что оно действительно греческого происхождения, но вот терминологизированное словосочетание «любовь к мудрости» *хао-чжи* 好知 встречается несколько раз в нескольких смежных главах в даосском тексте «Чжуан-цзы» 莊子 («[Писания] Учителя Чжуана»), а также один раз в «Лунь юй» 論語 («Суждения и беседы», они же «Отобранные диалоги» Конфуция). В «Лунь юй» 17.8⁵ Конфуций среди прочего говорит ученику: «Любить мудрость, не любя учиться – помрачение, от этого – [волнения] и колебания [в разные стороны]». Контекст критический, но «любовь к мудрости» выставлена здесь одной из положительных черт.

В «Чжуан-цзы» контекст употребления термина «любовь к мудрости» весьма мрачный: от лица известнейшего даосского философа Лао-цзы описывается, как постепенно цивилизация и даже само мироздание погружается в хаос и деградацию –

вплоть до предельного состояния в современную для автора эпоху – и все это в результате «любви к мудрости»!

«Чжуан-цзы», 11.2

...Поднебесная оказалась в великом смущении... возникли конфуцианцы и моисты во всем их разнообразии. С тех пор стали вводить друг друга в сомнения и выражением радости и выражением гнева, обманывать друг друга и глупостью и мудростью, отрицать друг друга и одобрением, и отвержением, издеваться друг над другом и с помощью абсурдного и с помощью достоверного, и Поднебесная пришла в упадок... В Поднебесной возлюбили мудрость, и стремления [всех] сотен фамилий дошли до своего полного исчерпания (люди уже не могут придумать, чего бы нового им хотеть, они хотят всего всегда. – С.Р.). И вот пустили в дело топоры и пилы, чтобы навести порядок, стали казнить по угольнику и отвесу, выносить приговор долотом и шилом... А между закованными в кандалы и наручники отстраненно ходят на цыпочках, с засученными рукавами, конфуцианцы и моисты... Я не видел еще, чтобы совершенномудрие и знание не являлись бы материалом для колодок и кандалов, чтобы гуманность и долг не являлись бы инструментами для наручников и ошейников...

В этом пассаже автор относится к «философии» весьма негативно, но в то же время прямо по именам называет «любителей мудрости». Это – конфуцианцы и моисты, две традиционные школы древнекитайской философии.

Итак слово (или идиома) «любовь к мудрости» в древнекитайском языке есть, оно вполне автохтонного происхождения (я не знаю контраргументов этому) и применяется к мыслителям, опирающимся на разум и ищущим подлинного знания; эти люди известны по своей «профессиональной принадлежности» (конфуцианцы и моисты). Но тут же есть и отличие: в древнекитайской мысли слово *хао-чжи* не стало общезначимым и важнейшим термином в отличие от Запада. И контекст возникновения иной: у греков, если верить традиции, он религиозного характера (стремление к мудрости – это стремление к божественной жизни, ибо мудр только бог). А у Чжуан-цзы контекст связан с традицией и инновацией и с противопоставлением естественного и искусственного: любящий мудрость – это тот, кто любит новое, рукотворное, производное от естественного, в чем Чжуан-цзы видит огромную опасность для спокойной человеческой жизни.

Контраргумент к отсутствию рациональной аргументации

Интересно еще кое-что: автор процитированного отрывка не считает себя «любителем мудрости», но спорит с конфуцианцами и моистами именно как философ, то есть опираясь на рациональные аргументы.

В древнекитайской литературе, как и во всякой другой, много безосновательных, недоказанных, плохо доказанных, недоказуемых и т.п. мыслей, тезисов и утверждений. Но есть и обратное. Вот например, замечательный пример политической аргументации, где зафиксирована целая дискуссия трех придворных чиновников (и по крайней мере один из них – крупный философ из древнекитайской школы легистов), спорящих о традиции и инновации на приеме у князя древнекитайского княжества Цинь по имени Сяо:

«Шан цзюнь шу», 1.5–8

Ган Лун сказал: «...Я слышал, что совершенномудрый наставляет народ, не изменяя [обычаев], знающий [добывается] хорошего управления, не изменяя законов. Тот, кто наставляет народ, сообразуясь с ним, успеха достигнет без труда; у того, кто [добывается] хорошего управления, придерживаясь законов, чиновники опытные, а народ пребывает в спокойствии...»

Гунсунь Ян ответил: «То, что вы говорите – это обычные речи нынешнего века... Три династии достигли верховенства в Поднебесной, [придерживаясь] различных ритуалов, а пять гегемонов добились господства, [применяя] различные законы. Поэтому знающий наново создает законы, а глупый ограничен ими; достойный изменяет ритуал, а никчемный связан им...»

Ду Чжи сказал: «Ваш покорный слуга слышал, что, если польза не будет стократной, законов не меняют; если успех не будет десятикратным, не меняют орудия. Я слышал, что, когда подражают древности, не совершают ошибок; когда придерживаются ритуала, не бывает нарушений...»

Гунсунь Ян ответил: «Прошлые поколения [правителей] наставляли [народ] позному, какой же древности [они] подражали? Владыки и цари не повторяли друг друга, каких же [единых] ритуалов они придерживались?.. Так как ритуалы и законы устанавливали по времени, распоряжения и приказы соответствовали тому, что было нужно, оружие, доспехи и орудия труда отвечали своему назначению. Поэтому Ваш покорный слуга и говорит: чтобы достичь порядка среди [людей разных] веков существует не один путь; чтобы создать хорошие условия государству, не обязательно брать за образец древность. Тан и У, став царями, возвысились благодаря тому, что не следовали древности; [династии] Инь и Ся были уничтожены из-за того, что не изменили старых ритуалов. А если так, то не обязательно верно то, что ступание наперекор древности необходимо отрицать, и не обязательно верно, что следование ритуалу более правильно...»

Этот отрывок показывает, что можно критиковать слепое следование истории ссылками на исторические же примеры. Да, в этой полемике есть и аргументы *ad hominem*, и про нее можно, конечно, спросить, насколько она вообще имеет отношение к философии, но одно, мне кажется, бесспорно – это вполне рациональная дискуссия.

Но вот пример «более философской» тематики:

«Чжуан-цзы», 22.10

Жань Цю спросил у Конфуция: «Можно ли знать о том, когда еще не было Неба и Земли?»

Конфуций сказал: «Можно. В древности [было все] так же, как в современности»...

(Жань Цю сначала понял, потом потерял смысл и пришел снова за разъяснением. – С.Р.)

Конфуций сказал: «...Нет ни древности, ни современности, ни начала, ни конца. Прежде чем у тебя появятся дети и внуки, у тебя уже есть дети и внуки. Допустимы ли [эти утверждения]?»

Жань Цю не ответил.

Конфуций сказал: «...Мертвое оживает не потому что живо, живое умирает не потому что мертво. Разве не так, что и смерть, и жизнь от чего-то зависят? Есть что-то, что их объединяет. Может ли то, что предшествует Небу и Земле, быть вещью? То, что делает вещи вещами, само не вещь; появление вещей не может предшествовать вещам, потому что это значит, что [до них] еще были [какие-то] вещи, а это будет значить, что [до них] еще были [какие-то] вещи, и так без конца...»

В этом пассаже обсуждается классическая проблема первоначала. И вообще говоря, выстраивается довольно нетривиальная метафизическая картина: вселенная зациклена во времени и всё повторяется, но это не значит, что она беспричинна, у нее есть причина, но эта причина – не является вещью среди вещей (то есть она – не той же самой природы, что и вселенная) – и тут как раз идет рациональный аргумент: иначе ее происхождение тоже нужно бы было объяснять, и мы попали бы в дурную бесконечность.

Вот пример нарочитой, почти схоластической аргументации с эксплицитным желанием подчеркнуть разумные основания своих выводов:

«Мо-цзы», 27.1

[Наш] Учитель Мо-цзы говорил [следующие] слова: «Ныне, [если говорить о] тех из благородных мужей Поднебесной, кто желает делать гуманное и должное, то [они] не могут не разбираться в том, из чего происходит [всякое] должное... Должное происходит не из глупого и незначительного; [оно] необходимо происходит от значительного и мудрого. На [основании] чего [я] знаю, что [всякое] должное происходит не из глупого и незначительного, а необходимо происходит от значительного и мудрого? Говорю: должное – это хорошее управление. На [основании] чего [я] знаю, что должное – это хорошее управление? Говорю: если в Поднебесной имеется должное,

то [она пребывает] в порядке, а [если] нет должного, то [она оказывается] в беспорядке. Из-за этого [я] знаю, что должное – [это] хорошее управление. Ведь очевидно, что у глупого и незначительного не получается управлять значительным и мудрым. Только если [некто является] значительным и мудрым, [у него] получается управлять глупым и незначительным. Это – то, на [основании] чего я знаю, что должное происходит не из глупого и незначительного, но необходимо происходит от значительного и мудрого». Если так, то кто [может] считаться значительным, а кто [может] считаться мудрым? [Наш Учитель Мо-цзы] сказал: «Небо [может] считаться значительным, Небо [может] считаться мудрым – и только [Оно]! Если так, то [всякое] должное, как следствие, происходит от Неба».

Моисты – как раз одна из тех школ, которые критиковал как «любителей мудрости» оппонент из процитированного ранее фрагмента «*Чжуан-цзы*». А вот пример, который часто встречается и у нас: рационально аргументированная критика самой рациональности:

«Чжуан-цзы», 2.11

Беззубый спросил у Царя-Ребенка:

- Ты знаешь о том, относительно чего все существа согласны, что «это то самое»?
- Откуда мне знать это?
- Значит, ты знаешь то, что ты не знаешь?
- Откуда мне знать это?
- Если так, то, значит, существа не имеют никакого знания?

– Откуда мне знать это? Но даже если и так, попробую сказать об этом. Откуда ты знаешь, что то, что я называю знанием, не является незнанием? И откуда ты знаешь, что нечто, называемое мной незнанием, не является на самом деле знанием? Далее, я спрошу у тебя: если человек переночует на сырой земле, у него заболит поясница и отнимется половина тела. А случится ли такое с лосем? Если [человек] поселится на дереве, он будет постоянно дрожать от страха, а случится ли такое с обезьяной? Кто же из этих троих знает правильное место? Люди едят мясо домашних животных, олени едят траву, сороконожки лакомятся червячками, а совы охотятся за мышами. Кому из этих четырех ведом правильный вкус? Обезьяны брачуются с обезьянами, олени дружат с лосями, угри путешествуют с рыбами. Мао-цзян и Си-ши считались красавицами среди людей, но рыбы, завидев их, тотчас уплыли бы в глубину, а птицы, завидев их, взметнулись бы в высоту. И если бы их увидели олени, быстро бы убежали. Кто же из этих четырех знает, что такое истинная красота в Поднебесной? По моему мнению, основания гуманности и долга, оценивания в качестве «того самого» и «не того» – запутанны и беспорядочны. Где мне знать [о критериях] их различения!..

А вот противоположный полюс: прямое и эксплицитное выражение критериев правильности (этико-политических теорий):

«Мо-цзы», 35.2

...Если так, то как следует проверять эти доктрины? Наш учитель Мо-цзы сказал: «Необходимо установить эталон. Говорить, не имея эталона – это подобно определению направления восхода и захода солнца с помощью вращающегося гончарного круга – нельзя будет постичь разницу между “тем” и “не-тем”, пользой и вредом... Есть то, в чем они (речи. – С.Р.) укоренены, в чем они берут исток и к чему они применены. В чем их укоренять? Их надо, во-первых, укоренять в делах совершенномудрых правителей древности. На каком истоке их основывать? Их надо, во-вторых, основывать на изучении тех подлинных явлений, которые видят и слышат уши и глаза всех сотен фамилий. К чему применять их? Их надо распространять на систему законов и управление, и наблюдать, совпадают ли они с пользой для людей и народа всех сотен фамилий в государствах и в семьях...»

Ф. Жюльен опубликовал свое эссе о китайской «мудрости» («У мудреца нет идеи») в 1998 г. В том же 1998 г. было издано суммирующее исследование еще одного крупного современного синолога, Кристофа Харбсмайера, по китайской логике

и китайскому языку [Harbsmeier 1998]. Во многом это очень вдумчивая и умеренная критика древнекитайской мысли как «мудрости». Автор детально анализирует конкретные свойства китайской аргументативной мысли. Он показывает, что в древнекитайской литературе имеются эксплицитно выраженные и вполне валидные силлогизмы, сориты (особенно), *modus tollens*, *modus ponens*, аргументы *a fortiori* [Ibid., 261–262, 278–286]. Харбсмайер делает заключение, что древние китайцы были логически, грамматически и риторически снабжены всем необходимым, чтобы практиковать логику, они постоянно обосновывали свои тезисы и положения, выстраивали эксплицитную аргументацию и имели эксплицитные теории обоснования [Ibid., 265], хотя их аргументы имеют тенденцию быть короче и проще, чем в сходных по времени греческих и римских источниках [Ibid., 261–262, 412–413] и нарочитый логический дискурс (типа творений схоластов или современной аналитической философии) оставался маргинальным явлением в китайской культуре, хотя он тоже имелся (китайские софисты и моисты) [Ibid., 267, 271]⁴.

И М. Гране, и Ф. Жюльен об этих фактах, противоречащих их концепциям, осведомлены. Но они произвольно ограничивают богатство древнекитайской мысли «фиксированной» идеей и, сами осознавая это, выкручиваются из ситуации, утверждая, что все эти факты – не естественно присущие китайской культуре явления, от которых она в конце концов отказалась. Но даже если и так (у меня в этом есть сомнения, потому что о средневековой китайской философии мы знаем недостаточно), то это – утверждения в ретроспективе. В начале формирования традиции нельзя говорить ни о какой ее «природе», поскольку природа эта только формируется, и возможно все. И эта начальная пестрота мысли реально зафиксирована в древнекитайской литературе.

Часто говорят: чтобы быть философией, нужно иметь системность и теоретичность (то есть строиться на той или иной эксплицитно разработанной теории доказательства). Я сомневаюсь, насколько это реально необходимый критерий философичности. Кажется, многое из того, что называлось философией и у греков, и у нас, при нем будет отсеяно. Но даже если и так, все равно в древнекитайской мысли были и системы философии, и эксплицитные теории доказательств. Системность своей доктрины прямо утверждал еще Конфуций («*Лунь юй*», 4.15), когда говорил любимому ученику: «В моем Пути есть одна нить, пронизывающая его». Из «*Лунь юй*», 15.6 известно также, что отдельные положения своей философии он советовал ученикам увязывать в разного рода мнемонические визуальные схемы. И Конфуций – далеко не единственный пример, просто один из самых ранних. Можно вспомнить доктрину моистов, которая получила эксплицитное закрепление в так называемых «десяти принципах», по которым еще и построено разбиение на главы их главного источника (системность доктрины зафиксирована и через структуру источника). Можно вспомнить теоретические требования позднечжаньгоских и раннеханьских памятников, типа «*Хуайнань-цзы*» 淮南子, «[Трактатов] Учителей из Хуайнани»: всякая доктрина должна иметь аспекты применения относительно того, что памятник называет «Небом», «Землей» и «Человеком» (если переводить на наш язык: любая научная теория должна давать следствия относительно природного мира, окружающего человека подручного мира и собственно социального мира, мира человеческих отношений; «*Хуайнань-цзы*» 20.15).

Что касается эксплицитных теорий доказательства (логических теорий или теорий аргументации, или гносеологических теорий), то здесь есть ярчайший пример протологии поздних моистов; см.: [Рыков 2009; Рыков 2013; Рыков 2014]. Согласно ей, чтобы обоснованно называть какую-либо вещь каким-либо именем, нужно выделить критерии и условиться о том, насколько полно им должна соответствовать вещь, а насколько она может от них отступать, и главное – не менять эти правила в течение одной полемики, иначе будут рождаться софизмы. При полемике следует сначала определить положения, с которыми твой оппонент не спорит, которые он так же, как и ты, принимает, а затем показать, что твой тезис на самом деле однороден с такими положениями, а его антитезис противоречит им. Это, безусловно, не аристотелевская силлогистика, но это сугубо сознательно сконструированная рациональная теория аргументации.

Нельзя не упомянуть и о теории нумерологической методологии китайской классической философии, детально разработанной А.И. Кобзевым [Кобзев 1993; Кобзев 2006] и А.М. Карапетьянцем [Карапетьянц 2015]. Это альтернативное моистской протологии теоретическое построение, следы которого в более или менее явной форме наблюдаются во многих древнекитайских текстах, особенно начиная с эпохи Хань (с III в. до н.э.). Вот пример такого нумерологического обоснования:

«Хуайнань-цзы», 4.13

Небо – один, Земля – два, Человек – три. Трнадцать три – девять, девятью девять – семьдесят один. Один – хозяин солнца/дней, число солнца/дней – десять, солнце/дни – хозяин людей, поэтому люди рождаются на десятый месяц [беременности]. Восемью девять – семьдесят два, два – хозяин четных, четные содержат нечетные, нечетные – хозяин [двенадцати лунных] знаков, [двенадцать лунных] знаков – хозяин луны, луна – хозяин лошадей, поэтому лошади рождаются на двенадцатый месяц [беременности]... Дважды девять – восем-на-дцать, восемь – хозяин ветра, ветер – хозяин беспозвоночных существ, поэтому беспозвоночные существа превращаются на восьмой месяц.

Можно критиковать онтологические предпосылки автора этого текста, но то, что он хочет вывести все из универсального математизированного принципа, свести многообразию к простому правилу – несомненно. Однако очень часто несоответствие онтологических пресуппозиций интерпретируется именно как когнитивные различия, что неверно.

Контраргумент к отсутствию представлений о свободе и личности

Говорить, что у древних китайцев не было политической свободы, – значит не осознавать политических реалий периода Чжаньго, «Сражающихся государств» (V–III вв. до н.э.), того времени, когда древнекитайская философия зародилась и существовала. Здесь следует учитывать два момента. 1) В Китае того времени не было единой политической власти, способной сколь-нибудь успешно контролировать передвижение своих подданных. Это было время политической раздробленности, и, если у какого-либо древнекитайского философа были проблемы с местными властями, он, как правило, переезжал в другое государство, где его охотно принимали. Это зафиксировано в биографиях древнекитайских мыслителей. 2) Большинство из древнекитайских мыслителей принадлежали к социальному классу так называемых *шю* 士, то есть потенциальных госслужащих, людей, получивших образование и готовивших себя к государственной службе у того или иного князя или царя. И именно эти люди творили реальную политику в Китае, а не какие-то абстрактные «тираны», которые их подавляли и навязывали им свои идеи. Похожая на свободный диалог равных ситуация фактически имела место внутри круга людей в государственном аппарате (ср. пример спора легиста Гунсунь Яна с его оппонентами при дворе циньского князя Сяо, приведенный выше). Со своими правителями китайские мыслители тоже вели себя весьма свободомысленно [Pines 2013; Pines 2017]. Вот пример того, как правитель задает философу неудобный вопрос и получает на него неудобный ответ:

«Мэн-цзы», 10.18

Циский царь Сюань спросил о главных министрах. Мэн-цзы сказал:

- Царь спрашивает о каких министрах?
- А разве министры не одинаковы?
- Не одинаковы. Бывают министры из влиятельных [фамилий] и [царских] родственников, бывают и из других фамилий.
- Позволю себе спросить о министрах из влиятельных [фамилий] и [царских] родственников.
- Когда государь имеет большие промахи, [такие министры должны] увещевать [его], и если [они делают] это снова и снова, а [он] не слушает, тогда [они] заменяют [его] место [другим].

Царь вдруг изменился в лице.

– Царь, не обижайтесь! Царь спросил слугу, и слуга не смел не ответить по правде.

Лицо царя приняло спокойное выражение, и после он позволил себе спросить о министрах из других фамилий.

– Если государь имеет промахи, [такие министры должны] увещевать его, и если [они делают] это снова и снова, а [он] не слушает, тогда [они] уходят [из государства].

Поведение чиновника, критикующего правителя и своих коллег-чиновников для крупнейших древнекитайских философских течений было закреплено как важная политическая философия. У моистов, например, это доктринально закреплялось в так называемом принципе *шан тун* 尚同 «возвышении единства».

В.М. Межуев пишет, что у свободного человека есть досуг, при котором только и можно заниматься философией. У конфуцианцев представление о досуге вообще закреплено доктринально: это так называемый термин юэ 樂 «музыка / увеселение / удовольствие», важнейший рычаг политического управления, который заключается в том, что людям надо давать время для отдыха и наслаждения прекрасным. Об этом вполне эксплицитно, на доктринальном уровне с конфуцианцами спорили трудоголики-моисты («Мо-цзы» 7, 32).

Были среди древнекитайских мудрецов и те, кто вообще учил ставить ценность свободного времени выше политики.

«Чжуан-цзы», 15.1

Быть требовательным к мыслям и высоко ставить поступки, отстраняться от мира и отличаться от обычного, высоко судить и агрессивно критиковать, быть нацеленным только лишь на самое лучшее (то есть быть перфекционистом. – С.Р.) – это то, что любят служилые, [ушедшие] в горы и долины, люди, отрицающие мир, [которые от этого] уподобляются высохшему дереву (то есть мряют себя голодом. – С.Р.) или бросаются в пучину...

Скрываться в лесах и болотах, жить среди никем не занятых пустыней, удить рыбу и жить незанятым, никогда не быть нацеленным ни на что – это то, что любят служилые, [ушедшие] к рекам и морям, люди, бегущие от мира, [которые пребывают] в досуговой незанятости...

Нельзя не упомянуть и доктринальные попытки ограничить власть правителя в так называемой концепции «недеяния» (*у-вэй* 無為) как она выражена в «энциклопедических» трактатах «Люй-ши чунь-цю» 呂氏春秋 («Вёсны и осени» господина Люя») и «Хуайнань-цзы». Были в китайской мысли и свои анархические теории, а также обсуждался вопрос о традиции престолонаследования и легитимности власти вообще [Graham 1989, 292–312].

Если же говорить о свободе философской полемики, то следует иметь в виду, что в Древнем Китае не было главенствующей школы и государственной религиозной философии, а был плюрализм мнений, даже внутри одной школы. И при этом мыслители не вели себя как жюльеновские «мудрецы», пытаясь примирить и использовать все точки зрения, они критиковали оппонентов (даже те из них, кто реально считал, но нужно примирять все точки зрения!).

«Мэн-цзы», 6.14

Гунду-цзы сказал: «Внешние люди все говорят, что Вы, Учитель, любите спорить. Осмелюсь спросить: почему так?». Мэн-цзы сказал: «Я разве люблю спорить?! Это потому, что я не имею другого выхода!.. С тех пор как перестали появляться совершенномудрые цари, наследственные владетели высвобождают свою похоть; неслужащие чиновники пускаются в наглые обсуждения; слова Ян Чжу и Мо Ди наполняют Поднебесную: что ни слово – то либо Яна, либо Мо. Господин Ян придерживается доктрины “действий ради Я” – это отрицание наличия обязанностей перед господином; Господин Мо придерживается доктрины “любви к каждому” – это отрицание наличия обязанностей перед отцом. Не имеющий обязанностей перед отцом и господином – это птица или зверь... Пути Яна и Мо не перестают воспроизводиться, путь Конфуция не виден – это значит, что превратные доктрины обманывают народ,

полностью заграждая дорогу гуманности и долгу. Если же заграждается дорога гуманности и долгу, то жестокие звери будут поедать людей – люди будут поедать друг друга. Я испугался этого и встал на защиту пути прежних совершенномудрых, даю отпор Яну и Мо, чтобы изгнать порочные суждения и чтобы превратные доктрины не могли больше появляться...»

Отдельным индивидам тоже нравилось просто дискутировать друг с другом на разные темы: философский диалог, соединенный с историческим анекдотом или притчей, – очень популярный жанр в древнекитайской литературе. Эти диалоги могли быть шутливыми, как, например, в «*Чжуан-цзы*» 17.13. А могли быть и серьезными, как этот:

«Чжуан-цзы», 5.6

Хуэй-цзы сказал Чжуан-цзы:

– Человек, таким образом, не имеет естества?

Чжуан-цзы сказал:

– Это так.

Хуэй-цзы сказал:

– Но если он – человек, и в то же время лишен естества [человека], как можно назвать его человеком?.

Чжуан-цзы сказал:

– Дао дало ему облик, Небо дало ему телесную форму, почему же не называть его человеком?

Хуэй-цзы сказал:

– Уже назвав его человеком, как можно [считать, что он] не имеет естества [человека]?

Чжуан-цзы сказал:

– Утверждение того самого и отрицание не-того – это то, что я называю естеством. То, что я называют «неимением естества», – я говорю о том, когда человек внутренне не ранит свою личность приятными и неприятными [к чему-либо], постоянно берет за основание собственную таковость и не добавляет [ничего] к жизни/природе.

Хуэй-цзы сказал:

– Если не добавляет [ничего] к жизни/природе, как он [может] иметь личность?

Чжуан-цзы сказал:

– Дао дало ему облик, Небо дало ему телесную форму. Он не позволяет внутренне ранить свою личность приятными и неприятными [к чему-либо]!..

Было ли у древних китайцев понятия о свободе и личности как онтологических категориях? В древнекитайском философском языке было по крайней мере два термина, задействованных в дискурсе о причинах явлений. Первый – *кэнь* 堯; у крупного конфуцианского философа конца периода «Сражающихся государств» Сюнь-цзы он становится техническим термином и очень близко подходит к понятию «свободного выбора» как причины того, почему не все люди стремятся улучшить свою природу. Второй термин – это «даосский» концепт *цзы-жань* 自然 «собственная таковость», который у Лао-цзы употребляется для решения метафизической проблемы обусловленности абсолюта – все в мире обусловлено чем-то иным, в конечном счете *дао* 道, а *дао* обусловлено «собственной таковостью» [Дао-дэ цзин, 25].

Кроме этого была масса негативных формулировок (свобода как несвязанность, не-рабство, независимость и т.п.).

«Чжуан-цзы», 11.2

Цуй Шу спросил у Лао Даня:

– Если не [пытаться] наводить порядок в Поднебесной, то как можно сохранить [для себя] сердца людей? (то есть не обратить их против себя. – С.Р.)

Лао-цзы сказал:

– Ты будь осторожен, не смей [пытаться] насильно влиять на людские сердца! Сердце у человека, когда его проталкивают в самый низ, тут же возносится вверх.

[Человек вверх] все равно что преступник, внизу – палач. [Сердце человека], мягкое и согласное, смягчается до того, что становится жестким и сильным. Будучи простым, оно блекнет до такой степени, что тут же становится искусно выгравированным. Его жар горячее пламени, его холод более смерзшийся, чем лед. Оно так стремительно, что не успеешь поднять и опустить голову, а оно уже дважды успеет побывать за пределами четырех морей. Пребывая, оно спокойно как пучина. Действуя, оно как будто [постоянно] болтается, устремляясь к небесам. Падающее и самовозвышающееся, не могущее быть [ничем] связанным – это есть сердце человека!

Если говорить о признании ценности личности, то в древнекитайской философии было целое влиятельное течение разумного эгоизма – те самые последователи Ян-цзы, против которых спорил конфуцианец Мэн-цзы.

«Люй-ши чунь-цю», 21.4

Собственная личность – цель; Поднебесная – средство. Разбирающийся [в целях и] средствах постигает, что ценно, а что легковесно. Если некто, допустим, отрубит себе голову, чтобы сменить шапку, или убьет свое тело, чтобы переменить одежду, все этому поразятся. А почему? Да потому, что шапка для того, чтобы прикрывать голову, одежда для того, чтобы прикрывать тело. Когда же жертвуют тем, что покрывают, ради того, чем покрывают, конечно, не осознают [истинных] целей...

Приходится признать, что основные аргументы против того, чтобы считать древнекитайскую мысль полноценной философией, при опоре на конкретные первоисточники не выдерживают критики. Однако опровергнуть оппонента – не значит доказать, что твоя точка зрения верна. Нужно бы еще показать, в каком смысле древнекитайская мысль может удовлетворять хотя бы современным академическим определениям философии типа «теоретического учения о мировоззренчески значимых проблемах и понятиях». Я считаю, что да, и кое-что из процитированного материала, как кажется, это подтверждает, но это заслуживает уже другой отдельной статьи.

Примечания

¹ О межкультурной философии см. также: [Степанянц 2020].

² Далее в изложении позиции Ф. Жюльена я пользуюсь материалом статьи [Рыков 2018, 96–98].

³ Здесь и далее при цитировании древнекитайской классики я опираюсь на оцифрованные версии источников, данные на крупнейшей онлайн-базе данных китайских текстов “Chinese Text Project”. При цитировании вместо страниц указываются два числа, разделенные точкой. Первое – номер главы по нумерации “Chinese Text Project”, второе – номер фрагмента по тамошней разбивке. Перевод с древнекитайского языка везде мой.

⁴ Подробное резюме результатов исследования К. Харбсмайера на русском языке см.: [Рыков 2018, 98–101].

Источники и переводы – *Primary Sources in Chinese (Chinese Text Project e-texts) and Translations*

Дао-дэ цзин 道德經. <https://ctext.org/dao-de-jing>

Лунь юй 論語. <https://ctext.org/analects>

Люй-ши чунь-цю 呂氏春秋. <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu>

Мо-цзы 墨子. <https://ctext.org/mozi>

Мэн-цзы 孟子. <https://ctext.org/mengzi>

Хуайнань-цзы 淮南子. <https://ctext.org/huainanzi>

Чжуан-цзы 莊子. <https://ctext.org/zhuangzi>

Шан цзюнь шу 商君書. <https://ctext.org/shang-jun-shu>

Гегель 1993 – Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Russian Translation).

Гране 2004 – Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004 (Granet, Marcel, *La pensée chinoise*, Russian Translation).

Хайдеггер 1993 – Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 113–123 (Heidegger, Martin, *Was ist das – die Philosophie?*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

- Ван 2013 – Ван Цин. Становление «японской философии» и «китайской философии» / Пер. с яп. Л.Б. Кареловой // История философии. 2013. № 18. С. 71–88.
- Карапетьянц 2015 – Карапетьянц А.М. Раннекитайская системология. М.: Восточная литература, 2015.
- Карелова 2019 – Карелова Л.Б. К вопросу об универсальности понятийного аппарата современной западной философии: японский кейс // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 100–113. DOI: 10.30727/0235–1188–2019–62–6–100–113.
- Кобзев 2006 – Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая: Энциклопедия. В 6 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 82–125.
- Кобзев 1993 – Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Восточная литература, 1993.
- Межуев 2012 – Межуев В.М. Философия и «публичное пространство» // Политическая концептология. 2012. № 2. С. 51–61.
- Рыков 2009 – Рыков С.Ю. Учение о знании у поздних моистов // Общество и государство в Китае. М.: Восточная литература, 2009. Т. 39. С. 237–255.
- Рыков 2013 – Рыков С.Ю. Некоторые особенности моистской логики // История философии. 2013. № 18. С. 89–130.
- Рыков 2014 – Рыков С.Ю. Специфические особенности древнекитайской логики // В пути за Китайскую стену. К 60-летию А.И. Кобзева. М.: ИВ РАН, 2014. С. 136–156.
- Рыков 2018 – Рыков С.Ю. Лики китайской рациональности // Историко-философский ежегодник' 2018. 2018. Т. 33. С. 89–118. DOI: 10.21267/AQUILO.2018.33.21031.
- Степанянц 2015 – Степанянц М.Т. От европоцентризма к межкультурной философии // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 142–154.
- Степанянц 2020 – Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука: Восточная литература, 2020.

References

- Wang, Qing (2013) “The Formation of “Japanese Philosophy” and “Chinese Philosophy””, *History of Philosophy*, 18, pp. 71–88 (in Russian).
- Karapetyants, Artemiy M. (2015) *Early Chinese Systemology*, Vostochnaya Literatura, Moscow (in Russian).
- Karelova, Liubov B. (2019) “On the Problem of the Universality of Modern Western Philosophy Conceptual Framework: The Japanese Case”, *Filosofskie nauki*, Vol. 62, No. 6, pp. 100–113 (in Russian). DOI: 10.30727/0235–1188–2019–62–6–100–113.
- Kobzev, Artem I. (2006) “Logic and Dialectic in China”, *Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 6 vols. Vol. 1. Philosophy*, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 82–125 (in Russian).
- Kobzev, Artem I. (1993) *Studies on Symbols and Numbers in Classical Chinese Philosophy*, Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).
- Mezhuev, Vadim M. (2012) “Philosophy and the ‘Public Space’”, *Political Conceptology*, Vol. 2, pp. 51–61 (in Russian).
- Rykov, Stanislav Yu. (2009) “Later Mohist Theory of Knowledge”, *State and Society in China*, Issue 39, pp. 237–255 (in Russian).
- Rykov, Stanislav Yu. (2013) “Some Features of Mohist Logic”, *History of Philosophy*, Vol. 18, pp. 89–130 (in Russian).
- Rykov, Stanislav Yu. (2014) “Specific Features of Ancient Chinese Logic”, *On the Way Over the Great Wall of China. To the 60th Anniversary of A.I. Kobzev*, IOS RAS, Moscow, pp. 136–156 (in Russian).
- Rykov, Stanislav Yu. (2018) “Facets of Chinese Rationality”, *History of Philosophy Yearbook' 2018*, Vol. 33, pp. 89–118 (in Russian). DOI: 10.21267/AQUILO.2018.33.21031.
- Stepanyants, Marietta T. (2015) “From Eurocentrism to Intercultural Philosophy”, *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2015), pp. 142–154 (in Russian).
- Stepanyants, Marietta (2020) *Intercultural Philosophy: Origins, Methodology, Problems and Prospects*, Nauka – Vostochnaya literatura, Moscow (in Russian).
- Defoort, Carine (2006) “Is ‘Chinese Philosophy’ a Proper Name? A Response to Rein Raud”, *Philosophy East and West*, 56, 4, pp. 625–660. DOI: <https://doi.org/10.1353/pew.2006.0050>.
- Graham, Angus (1989) *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, Illinois.
- Harbsmeier, Christoph (1998) *Joseph Needham's Science and Civilization in China. Vol. VII. Pt. 1. Language and Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.

Jullien, François (1998) *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Seuil, Paris.

Min, Ouyang (2012) "There is No Need for *Zhongguo Zhexue* to be Philosophy", *Asian Philosophy*, Vol. 22, No. 3, pp. 199–223. DOI: <https://doi.org/10.1080/09552367.2012.708982>

Pines, Yuri (2013) "From Teachers to Subjects: Ministers Speaking to the Rulers from Yan Ying 晏嬰 to Li Si 李斯", Garet, Olberding (ed.) *Facing the Monarch: Modes of Advice in the Early Chinese Court*, Harvard University Press, Cambridge MA, pp. 69–99.

Pines, Yuri (2017) "Contested Sovereignty: Heaven, Monarch, the People, and the Intellectuals in Traditional China", Benite, Zvi Ben-Dor, Geroulanos, Stefanos, Jerr, Nicole (eds.) *The Scaffold of Sovereignty: Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept*, Columbia University Press, New York, pp. 80–101.

Сведения об авторе

РЫКОВ Станислав Юрьевич –
кандидат философских наук, старший научный
сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

RYKOV Stanislav Yu. –
CSc in Philosophy, Senior Research Fellow,
Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.