Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение

высшего образования

Санкт-Петербургский государственный университет

Леонович Юлия Дмитриевна

**ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА НА ТЕМУ:**

**ЯЗЫК И РЕЧЬ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ**

**МЫСЛИТЕЛЕЙ ДРЕВНЕГО КИТАЯ**

Образовательная программа «Востоковедение и африканистика»

Направление «Востоковедение и африканистика»

Профиль «Языки народов Азии и Африки»

|  |  |
| --- | --- |
| Научный руководитель: | Е.Н.Колпачкова,к.ф.н., доцент |
| Рецензент: | И.Г.Нагибина,ст.н.с., Сибирский федеральный университет |

Санкт–Петербург

2018

**Оглавление**

[Введение 2](#_Toc514800660)

1. [Общие представления о 文 *вэнь* в Древнем Китае 9](#_Toc514800661)
	1. [Этимология и осмысление 文*вэнь* в Древнем Китае 11](#_Toc514800662)
	2. [*Вэнь* в конфуцианском памятнике *Лунь Юй* 23](#_Toc514800663)
	3. [*Вэнь* в конфуцианском памятнике *Сюнь-цзы* 38](#_Toc514800664)
	4. [Дальнейшее формирование и конкретизация *вэнь* в Китае. 43](#_Toc514800665)
2. [Общие представления о 言 *янь*  «речи» в Древнем Китае 48](#_Toc514800666)
	1. [Этимология и особенности словообразования言 *янь* 52](#_Toc514800667)
	2. [Осмысление言 *янь* в Древнем Китае 60](#_Toc514800668)
3. [Представления о 言 *янь*  философских школ в Древнем Китае: лингвофилософские и текстологические аспекты 73](#_Toc514800669)
	1. [Конфуцианцы о 言 *янь* «речах» 73](#_Toc514800670)
		1. [Отношение Конфуция к речи 73](#_Toc514800671)
		2. [Отношение Мэн-цзы к речи 82](#_Toc514800672)
		3. [Отношение Сюнь-цзы к речи 88](#_Toc514800673)
			1. [Причины, основа и принцип установления имени 制名 101](#_Toc514800675)
			2. [Субъект утверждения имён 122](#_Toc514800676)
	2. [Даосы о 言 *янь* «речах» 136](#_Toc514800678)
		1. [Отношение Лао-цзы к речи 136](#_Toc514800679)
		2. [Отношение Чжуан-цзы к речи 146](#_Toc514800680)
	3. [Моисты о 言*янь* «речах» 157](#_Toc514800681)
4. [Заключение 171](#_Toc514800682)
5. [Список использованных источников и литературы 180](#_Toc514800683)

# Введение

Язык как социальный феномен и предмет философского анализа активно структурирует среду своего существования и изменяется сам, отражает реальность и создаёт её в многообразии форм предметных представлений, без чего невозможно ни одно познавательное действие. Будучи относительно автономной и самодостаточной, самоорганизующейся системой, он живёт собственной жизнью, как и все другие сферы жизни, имеет собственные разные пути эволюции (воплощенные как в разных языках и типах языков, так и в разных осмыслениях языка).

На протяжении долгого времени европейская мысль отказывалась видеть философию в Китае, поскольку в западном учёном мире господствовал европоцентризм. Затем европейские исследователи, занимавшиеся Востоком, начали трактовать китайскую мысль как интуитивную, нелогичную, имеющую эмотивный характер, однако, это опять же не дало оснований назвать китайскую мысль «подлинной» философией, поскольку, философия, прежде всего, базируется на аргументированных (желательно, с помощью формальной или математической логики) поисках истины. Европейские исследователи (такие как Роберт Оливер (*“Communication and Culture in Ancient India and China”*, 1971), Вернон Дженсен ( *“Teaching East Asian Rhetoric”*, 1987), Джэймс Мёрфи (*“Intellectual Foundation of China”*, 1971) Джорж Кеннеди ( *“The Art of Persuasion”*, 1980), Г. Дабс (*“The Date of Shang Period”*, 1951), Х. Накамура (*“Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan”*, 1983), Ж. Род, Ш. Летурно и др.) предполагали, что в силу специфичности китайской письменности, её иероглифического характера, отсутствия грамматических форм, неизменяемости слов и т.д., в Китае не могло зародиться ни аргументации, ни логики, ни философии как таковой. Поскольку сейчас превалирует идеология философского плюрализма, а европоцентризм утратил своё былое значение, исследователи пересматривают взгляды на китайскую мысль: теперь в ней стали находить разные формы аргументации, и, соответственно, философии. Поэтому настоящая магистерская работа посвящена философии языка в Древнем Китае и представлениям древнекитайских мыслителей о собственном языке.

Рассмотрение философии языка в Древнем Китае, анализ принципиально различных взглядов древнекитайских философов позволит нам увидеть язык в тесной связи с культурными, историческими, политическими, нравственными, идеологическими и другими аспектами жизни Китая в те давние времена. Выявление значимости древнекитайского языка для мыслителей Поднебесной в постижении окружающего мира, природы, социальных отношений и воплощение этих знаний, технологий, творческих порывов в предметах культуры позволит лучше, точнее, глубже понять китайскую культуру, научную и философскую мысль того времени.

Анализ философии языка в Древнем Китае имеет важное значение и с точки зрения исследований различных аспектов современного китайского языка и культуры, особенно актуальных в современном мире торжества идеи культурного плюрализма и уважения к культурному своеобразию. Чтобы вникнуть и понять проблемы настоящего, необходимо вернуться к истокам самой китайской цивилизации, исследовать специфику китайского языка в древности, объяснить его «фундаментальность», благодаря которой шёл процесс поиска обоснований явлениям окружающего мира, формировалось оригинальное мировосприятие китайцев.

Тема осмысления языка, представлений о языке и речи, существования в китайской философской мысли аргументации, логики, по-прежнему не теряет своей актуальности и открыта для обсуждений и по сей день.

Философию языка как объекта настоящего исследования необходимо принципиально отличать от лингвистики и от лингвистической философии. Лингвистика – это дисциплина, которая представляет экспериментальные исследования в области структуры языка, его функциональной системы и истории языка, т.е. это область исследования языка как такового. Конечно, лингвистические теории могут поднимать некоторые философские проблемы языка, но они не сосредоточены напрямую на метафизических или эпистемологических проблемах, которые скорее будут волновать философов. Современный китайский исследователь Пэн Чуаньхуа, ссылаясь на Дж. Сёрля, пишет: «Очень важно различать философию языка и лингвистическую философию. Лингвистическая философия – попытка решить особые философские проблемы, проявляя внимание к обычному использованию определённых слов и других элементов в конкретном языке. Философия языка – попытка дать философски разъясняющие описания определённых главных особенностей языка, такие как отношение, правда, значение и необходимость, где применяются эмпирический и рациональный методы, а не спекулятивный или априорный…».[[1]](#footnote-1)

**Объектом исследования** данной работы является философская мысль Древнего Китая нач. V – кон. III вв. до н. э. (эпоха «Борющихся царств», прибл. 475–221 гг. до н.э.).

**Предметом исследования** служат философские представления мыслителей Древнего Китая о речи, языке и культуре в целом.

Основной **целью** настоящей работы, таким образом, является системное описание философских представлений мыслителей Древнего Китая нач. V – кон. III вв. до н. э. (эпоха «Борющихся царств» 475-221 гг. до н.э.) о собственном языке.

Цель предполагает решение следующих **задач**:

* проанализировать представления древнекитайских мыслителей о文*вэнь* «письмена»; «литературное творчество»; «культура»; «утонченный, изысканный»; «украшенный»; «цивилизованный»; «образованный»; «гражданский» и т.д., выяснить его значимость и положение в культуре Древнего Китая.
* основываясь на ранних памятниках китайской классической литературы, определить место и роль言*янь* «речь» в структуре философского мировоззрения китайцев;
* рассмотреть конкретные практические подходы к пониманию文*вэнь* и言*янь* у древнекитайских философских школ и их наиболее выдающихся представителей;
* через этимологический анализ и мифологические представления китайцев в древности обозначить истоки возникновения понятий 文*вэнь* и言*янь*;
* сделать обзор исторического развития文*вэнь* и言*янь,* выявить как наиболее часто встречающиеся, так и редкие употребления 文*вэнь* и言*янь* в Древнем Китае;
* проанализировать гносеологический, философский, эстетический, социальный, этический, экономический и другие аспекты 文*вэнь* и言*янь.*

**Методологическая основа исследования.** В данной работе применяются базовые для философии и истории науки методы: метод историко-философского анализа, интерпретации, реконструкции, а также общие методы гуманитарных наук: герменевтический, аксиологический, семиотический, логический и т.д.

**Степень разработанности темы исследования.** На данный момент имеется ряд работ, посвящённых проблеме философии, логики и диалектики древнекитайского языка. Среди востоковедов, занимавшихся и занимающихся рассматриваемой проблематикой, можно назвать Л.С. Васильева («Проблемы генезиса китайской мысли. Формирование основ мировоззрения и менталитета», «Проблемы генезиса китайского государства»), А.М. Карапетьянца («Древнекитайская философия и древнекитайский язык»), А.И. Кобзева («О категориях традиционной китайской философии», «Учение о символах и числах в китайской классической философии», «Формирование основ китайской философии» и др.), Ю.Л. Кроля («Спор как явление культуры Древнего Китая» и др.), А.А. Крушинского («Логика Древнего Китая»), И.С. Лисевич(«Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков»), С.Ю. Рыкова («Теория познания и логика в древнекитайской философии» и др.), А.Б. Захарьина(«Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае»), У. Альта (“Logic and Language in the Chuang-tzu”), А. Грэма (“Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China”), Ф. Вишан (“Zhuangzi’s Point of View about Language”), К. Фрейзера (“Distinctions, judgment, and reasoning in classical Chinese thought”, “Language and Ontology in Early Chinese Thought”), Ч. Хансена (“Analytic Theory in Chinese Philosophy of Language”, “Language and Logic in Ancient China. Michigan Studies on China”), К. Харбсмайера (“Language and Logic in Traditional China”), Лу Сина и Д. Франка (“On the Study of Ancient Chinese Rhetoric/Bian”), Бао Чжимина (“Language and World View in Ancient China”), Пэн Чуаньхуа (“A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language”), Сунь Чжэньбиня (“Yan: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications A Chinese Perspective on Language”), Чэн Бо (“Xunzi’s Politicized and Moralized Philosophy of Language”) и др.

К вопросу интерпретирования 文*вэнь* обращалось множество филологов, литературоведов, философов и других специалистов. В отечественной науке этим исследованиям занимались крупнейшие учёные-востоковеды, среди которых В. М. Алексеев, Н. И. Конрад, Л.Н. Меньшиков, И.С. Лисевич, А. И. Кобзев, К. Г. Голыгина, А.Б. Захарьин, Н.А. Новикова и др. Среди зарубежных исследователей стоит отметить американского синолога Х. Г. Крила, английского переводчика-востоковеда Артура Уэйли, Т. Борц-Борштейна, Мартина Керна, В.Х. Маира, специалиста по теории китайской литературы Цэ Цзунчжоу, к работам которых мы обращались в главе «Общие представления о 文 *вэнь* в Древнем Китае».

В главе «Общие представления о 言 *янь* в Древнем Китае» были привлечены следующие работы: “Yan: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications (A Chinese Perspective on Language)” Сунь Чжэньбиня, “A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language” Пэн Чуаньхуа, “Zhuangzi’s Point of View about Language” Ф. Вишан, “Logic and Language in the Chuang-tzu” У. Альта и др.

В качестве источникового основания для написания вышеупомянутых глав также послужили «Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах», «Древнекитайская философия. Эпоха Хань» под ред. В. Г. Бурова, Р. В. Вяткина, М. Л. Титаренко, «Философские трактаты Сюнь-цзы» В.Ф.Феоктистова и «История китайской философии» Фэн Юланя.

**Обзор источников.** Основными опорными источниками в данной работе послужили свод из 41основных философских текстов древности «诸子集成» *«Чжу цзы цзи чэн»* («Корпус философской классики», или «Завершённое собрание всех философских трактатов»), один из древних китайских словарей «说文解字» *Шо вэнь цзе цзы* «Объяснение простых знаков и истолкование сложных», *“The* Mozi: *A Complete Translation”* Яна Джонстона (*Ian* Johnston).

**Научная новизна исследования**. Темы представлений о языке, рациональности, логики и диалектики, методологии, спора в Древнем Китае сейчас стали мыслиться основополагающими в исследовании китайской культуры и чаще рассматриваются мыслителями отдельно, однако работ, комплексно посвящённых представлениям о языке и философии языка в Древнем Китае, насчитывается сравнительно меньше. Кроме того, разработанность представленной темы в России значительно уступает её изученности на Западе. На устранение этих недостатков и направлена настоящая работа.

**Структура работы.** Настоящая работа строится в соответствии с целью и задачами и состоит из *Введения*, *трёх Глав* и *Заключения.* *Главы* делятся на более мелкие пункты и подпункты. В первой главе рассматривается одно из центральных понятий в литературной, эстетической и философской мысли культуры Китая – 文 *вэнь*, включающий целый спектр определений: «письмена»; «литературное творчество»; «культура»; «утонченный, изысканный»; «украшенный»; «цивилизованный»; «образованный»; «гражданский» и т.д., проанализированы представления древнекитайских мыслителей о文 *вэнь*, а также выявлены его значимость и положение в культуре Древнего Китая. Вторая глава посвящена изложению, анализу общих представлений о 言 *янь*  «речи», доказывается, что иероглиф 言 *янь* изначально имел отношение только к речи, несмотря на то, что сегодня бином语言*юй янь* мы переводим как «язык» в самом широком понимании. Это доказательство иллюстрируется этимологическим происхождением термина 言*янь*, историей употребления рассматриваемого понятия и дополняется примерами из оригинальных древнекитайских текстов. Наконец, в третьей главе мы уделили внимание рассмотрению конкретных подходов и примеров к пониманию 言 *янь*  «речи» различных древнекитайских философских учений и их наиболее выдающихся представителей, что позволило нам определить роль и место речи в мировоззрении китайцев. В конце приведены *Заключение* и *Список использованных источников и литературы*.

# Общие представления о 文 *вэнь* в Древнем Китае

***ПУТЬ ВСЕЛЕННОЙ — ВЕЛИКОЕ ДАО,***

***ЕГО МАНИФЕСТАЦИЯ — ДЭ***

***И ПРЕТВОРЕНИЕ В СЛОВЕ — ВЭНЬ***

*“История слова подчас может дать*

*поучительного больше, чем истории войн”*

С. Т. Кольридж (1772—1834)

Язык существует в двух формах – устной и письменной, по крайней мере так мы можем говорить о языках, приобщённых к цивилизации. Нет сомнений и в том, что более подвижная, гибкая устная форма предшествует письменной. Однако именно письмо, как исторический факт развития цивилизаций, трансформирует человеческую речь из темпорального явления в пространственно-временное, благодаря которому становится инструментом человеческой речи и средством накопления человеческого знания. С появлением письменности в руках человека появился надёжный способ фиксации речи. С помощью усилий коллективной памяти народа по сохранению вербальной традиции письменность теперь принадлежит наследию человечества.

В китайской языковой картине мира имеется чётко выраженная дихотомия устной и письменной форм языка: 言*янь* и 文*вэнь*. Смысл первого иероглифа представляет собой вербально выраженную форму, этимология которого связана с изображением выходящего изо рта языка, второй иероглиф восходит к изображению человека с татуировкой на теле. Термин “древнекитайский язык” формирует комбинация двух иероглифов文言*вэньянь* (письменная речь + устная речь). О преимуществах 言 *янь* и 文*вэнь* в своё время писал древнекитайский философ-конфуцианец, литератор, поэт и филолог ханьского времени Ян Сюн[[2]](#footnote-2) (53 до н. э.- 18 г. н. э.):

«言不能達其心，書不能達其言，難矣哉。惟聖人得言之解，得書之體。白日以照之，江河以滌之，灝灝乎其莫之禦也。面相之，辭相適，捈中心之所欲，通諸人之嚍々者，奠如言。彌綸天下之事，記久明遠，著古昔之㖧㖧，傳千裏之忞忞者，莫如書。故言，心聲也。書，心畫也。聲畫形，君子小人見矣！聲畫者，君子小人之所以動情乎！»[[3]](#footnote-3).

*“Когда наши слова не могут полностью выразить того, что у нас на сердце, и когда наше письмо не может выразить наши слова, разве это не великая трудность? Только мудрец способен понять смысл речи и добраться до сути письма. [Это похоже на то], когда яркое солнце озаряет всё вокруг, или когда реки всё смывают/очищают - они настолько велики, что ничто не может им противостоять. Для встречи лицом к лицу, обмена словами, выражения желаний сердца, разрушения барьеров между людьми - нет ничего похожего на речь. Чтобы свести воедино все дела Поднебесной, вести записи прошлого и разъяснить то, что далеко, для того, чтобы узнать/проявить загадки древности и передать нераскрытые/неясные дела на расстояния в тысячу миль, нет ничего лучше письма. Таким образом, речь - это голос сердца. Письмо – это рисунки сердца. Когда голос и изображения мысли принимают форму, их видят как благородный, так и маленький человек! Голос/звук и письмо – вот что движет чувствами благородного и маленького человека”.*

В данной главе будет представлено исследование понятия 文 *вэнь*, который играет важную роль в культуре Китая и по сей день.

*Вэнь* – одна из центральных категорий в литературной, эстетической и философской мысли Китая. Для того, чтобы получить представление о интеллектуальной жизни Поднебесной последних двух тысяч или более лет, необходимо разобраться в значении и важности понятия 文 *вэнь*. В современных словарях можно найти широкий спектр значений *вэнь*: «письмена, письменные знаки»; «литературное творчество», «изящная словесность», «произведение литературы», «культура»; «утонченный, изысканный», «украшенный», «полосатый»; «цивилизованный»; «образованный»; «гражданский» (в отличие от «военного»武*у*, разрушающий естественный порядок) и т.д. В самом широком значении *вэнь* – явленная упорядоченность, исходящая из природы, а корневой смысл всех этих производных, этимологическое значение 文*вэнь* – «(изысканный) узор», «орнамент» – восходит к обозначению раскраски и татуировки, отличавших «культурные» племена[[4]](#footnote-4).

Таким образом, *вэнь* выражает всё то, что эстетически утончено, прежде всего, в литературе. Это видно по современным лексическим единицам, в состав которых входит иероглиф 文 *вэнь*: 文化 *вэньхуа* «культура», 文明*вэньмин* «цивилизация», 文艺*вэньи* «литература и искусство, литературное творчество (поприще) [особенно беллетристика]», 文学*вэньсюэ* «литература», 文字*вэньцзы* «[простые и сложные] письменные знаки, письменные документы», 文物 *вэньу* «материальная культура», 天文学 *тяньвэньсюэ* «астрономия» и др. *Вэнь* относится не просто к письменности или письму, но, прежде всего, к прекрасному письму, поэтому в сознании большинства китайцев стало тесно связано с литературой. Для более полной картины попробуем поискать истоки *вэнь* глубже.

## Этимология и осмысление 文вэнь в Древнем Китае

Согласно составленному Сюй Шэнем примерно в 100 г. н.э. словарю китайских иероглифов說文解字*Шо вэнь цзе цзы* (букв. «Объяснение простых знаков и разбор составных»), 文*вэнь* есть «узор переплетенных/перекрёстных линий, сплетения. Изображение/Иконический знак, образ в узоре (сплетении линий)» («文：错画也。象交文», *рис. 1*).



Рисунок 1. Эволюция написания иероглифа 文 *вэнь*. Взято из книги «Чан юн хань цзы янь бянь ту шо», 1992.

Среди синологов распространена версия, что самая ранняя известная форма графемы 文 *вэнь* (около 1200 г. до н.э.) в надписях на костях животных и сосудах Западного Чжоу (1066 – 771 г. до н.э.) изображает человека с нанесённой/ым на его тело татуировкой/рисунком, то есть с разрисованным туловищем[[5]](#footnote-5). Это может показаться противоречивым в свете того факта, что на протяжении довольно долгого периода более поздней китайской истории татуировка была своего рода клеймом, подвергавшимся общественному осуждению и связанным с варварами и заключенными. Однако в период бронзового века в Китае, как и во многих других ранних культурах (среди которых можно назвать фракийцев, скифов и других среднеазиатских народов, маори) татуировки имели положительную коннотацию, более того, они наносились только вождям и правящей элите. Татуировка на теле древнего человека в различных культурах имела магический, сакральный смысл. Она могла наноситься по случаю инициации, служила оберегом для воина или целого племени[[6]](#footnote-6), могла означать приобщение к таинственным силам природы, божеству, обретение своего рода сакральной власти[[7]](#footnote-7). Фундаментальное значение иероглифа *вэнь* до сих пор является актуальным в сочетании иероглифов文身*вэнь шэнь* («татуировать, делать татуировку (наколку)»). Как справедливо замечает исследователь Серова С. А., «присутствие человека в толковании *вэнь* даёт основание утверждать, что уже на ранней стадии складывалась антропоцентрическая модель китайской культуры»[[8]](#footnote-8), обозначилась важность роли человека в творчестве и создании письменных знаков.

В одном из ранних памятников китайской классической литературы эпохи Хань *Чжоу ли* («Книга чжоуских обрядов», XII/ XI–III вв. до н.э.) про 文 *вэнь* говорилось:

«青與赤謂之文，赤與白謂之章，白與黑謂之黼，黑與青謂之黻，五采備謂之繡»[[9]](#footnote-9).

*«Сочетание синего с красным называется вэнь, сочетание красного с белым называется чжан, сочетание белого с черным называется фу, сочетание черного с синим называется фу. Пять цветов вместе образуют разноцветный узор».*

*Вэнь* – это многоцветный рисунок, который составляют, сочетаясь, образы вещей. Интересно, что и章*чжан*, и 文 *вэнь* первоначально имели значение узора, раскраски, но цвета их различались. Первый имел красно-белый узор, в то время как второй – красно-синий. Лишь в ханьское время, начиная с III в. до н. э., сочетание этих двух иероглифов文章*вэньчжан* подразумевало литературное произведение «изящного» стиля, «изящную словесность», а в *Ши цзине* («Книге песен», XI – VI вв. до н. э.) 章*чжан* употреблялся в качестве обозначения строфы[[10]](#footnote-10). Китаевед К. Г. Голыгина также приводит цитату из словаря «Толкование имён» автора Лю Си (XII в.): «*Вэнь* есть соединение множества цветных нитей, из чего составляется парчовый узор, [*вэнь* есть] соединение множества иероглифов, из чего составляется смысл слов, и это подобно вышитому узору»[[11]](#footnote-11). Можно отметить, что *вэнь* с самого начала понимался как текст, имеющий эстетические качества красоты, подобно красиво вышитому узору, *вэнь* означал своего рода текст украшений.

Таким образом, ещё одно архаическое значение *вэнь* – «тканое узорочье», «тканый предмет»[[12]](#footnote-12), связывалось с яркой узорчатой парчой, нарядной вышивкой. Ткачество и ткань в Китае являлись традиционными занятиями и материальными прообразами цивилизации, отличавших культуру от дикости и варварства. Земледелие и ткачество как культуросозидательные виды деятельности соотносились в Китае с делением сообщества на мужчин и женщин: первым было необходимо возделывать землю, в то время как вторым – ткать полотно. В этом была естественность, происходящая из глубин человеческой природы. Более того, «изготовление тканей и плетение сети в Древнем Китае ассоциировалось с созданием текстов, а возникновению иероглифической письменности предшествовало некое узелковое письмо»[[13]](#footnote-13), о котором говорится в древнекитайском трактате 道德經 *Дао дэ цзин* (VI–V вв. до н. э.):

«使民復結繩而用之»[[14]](#footnote-14).

*«Пусть народ вернётся к использованию узелковых шнуров и начнёт их употреблять вместо письменных символов/письма».*

Позднее в русле конфуцианства сама литература станет рассматриваться как выражение *Дао*, а *вэнь* будет основным источником всей китайской литературной идеологии. При этом «конфуцианские тексты преподносят культуру-вэнь не как письменность и не как тексты, открывающие знание древности, но как *саму древность* — воплощение мудрости и гармонической упорядоченности мироздания»[[15]](#footnote-15).

Что характерно, письменное слово 文*вэнь* обозначало и идеи, содержавшиеся в древних текстах[[16]](#footnote-16). Так, академик В. М. Алексеев видел в этом понятии двоякий смысл: «*Вэнь* есть выражение высшей мудрости, есть лучшее слово, сообщающее нас с идеей абсолютной правды»[[17]](#footnote-17). Поэтому *вэнь* — «не письмо и не письменность, а то, что написано знаками письма; духовная культура, запечатленная в слове»[[18]](#footnote-18).

Необходимо отметить, что ритмический импульс, выраженный в письменных символах орнаментальной последовательностью с помощью画черт-*хуа*, в своей природе тождественен и музыкальному ритму, которому в традиции Китая отводится особое место всеохватывающего гармонизирующего начала. Известно, что Конфуций особо выделял музыку в качестве мироустроительного начала в обществе, способного «выпрямить» его нравы. В трактате 禮記*Ли цзи* («Книга ритуалов», IV – V вв. до н.э.) также отмечено, что звучание инструментов и нравы социума тесно связаны друг с другом, поэтому китайская империя издревле представляла собой «государство ритуала и музыки»[[19]](#footnote-19).

Музыка 樂*юэ*, по представлениям китайцев в древности, – особый символ порядка, соединяющий земной и небесный миры. Звук, точнее первозвук, в китайской философской мысли всегда был неотделим от космогонического порядка/процесса и являлся своего рода организующим началом Вселенной, сопровождая образование Земли и Неба, появление Космоса из Хаоса[[20]](#footnote-20). В связи с этим любопытно, что в легенде о Паньгу, который «ежедневно поднимал небо на один чжан в высоту и утрамбовывал землю на один чжан в глубину»[[21]](#footnote-21) в течение 18 тысяч лет, чжан представляет собой и меру длины, и главу как элемент текста или орнамента, а также музыкальный такт. В呂氏春秋*Люйши Чуньцю* (III в. до н. э.) отмечается, что музыка происходит из самой природы, а человек выявляет её среди множества явлений в качестве тончайшего гармонизирующего и преобразующего инструмента.

Отсюда следует, что вся китайская традиция выстроена ритмически и орнаментально. Как говорится в *Люйши Чуньцю*, «Чувство изливается в звуках, голоса-звуки образуют узор-вэнь, который и называют мелодией»[[22]](#footnote-22). Тем самым мы видим, что невидимый узор Неба содержит в себе эстетико-музыкальный импульс. «Ритмы “небесного блага” разлиты в окружающем пространстве невидимой сетью узора, и вся наличествующая действительность резонирует в созвучии с ними. Неслышимое *вэнь* — многомерное и синтетическое проявление Великого единого — звучит музыкой — той, что, связывая воедино Землю и Небо, является основой соразмерности и высшей гармонии»[[23]](#footnote-23).

В некоторых древнекитайских трактатах *вэнь* предстаёт онтологизированным понятием. Как пишет востоковед, китаист А. Г. Юркевич, опираясь на комментарии繫辭傳*Си цы чжуань* («Комментарий привязанных слов», IV в. до н. э.) к 周易 *Чжоу И* («Книга перемен», VIII – VII вв. до н.э.): «“узоры” (*вэнь*) созерцаются в небе, т.е. обусловлены Небом (*тянь*) как высшим природным началом (ср. современное *тяньвэньсюэ* – астрономия, буквально “наука о небесных узорах”). Там же “узоры (*вэнь*) Неба и Земли”, т.е. знаки природной упорядоченности, связаны с “образами” (графическими символами *Чжоу И*), посредством которых “совершенномудрый” “достигает предела глубочайшего и постигает мельчайшее”»[[24]](#footnote-24). Этот узор, «небесный вэнь», продукт взаимодействия космических сил, знак их мощного движения, а также знак Великого *Дао*, это демонстрируют нам строчки из *Чжоу И* («Книги перемен»): «От *Дао* — перемены и движение, потому-то говорят о линиях[[25]](#footnote-25); линии имеют [разную] ценность, потому-то говорят о вещах [и явлениях]; вещи [и явления] перемешаны друг с другом, потому-то и говорят об узоре — вэнь»[[26]](#footnote-26). В *Си цы чжуань*, комментирующей части к *Чжоу И* (IV в. до н.э.), упоминается о 天文*тянь вэнь* «*Вэнь* Неба» и 文人*вэнь жэнь* «*Вэнь* человека», которые считались как бы отражением, копией знаков Вселенной, 天地文*тянь ди вэнь* «*Вэнь* Неба и Земли», а также дано понятие *вэнь*, которое проявляется в символах象*сян* «взаимосвязи вещей»[[27]](#footnote-27). Двадцать вторая гексаграмма в «Книге Перемен» нам говорит:

«觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下»[[28]](#footnote-28).

*«Взирай на знаки небесные — тяньвэнь, дабы познать смену времён, взирай на знаки человеческие — жэньвэнь, дабы изменить к лучшему Поднебесную!»[[29]](#footnote-29).*

*Вэнь* в качестве онтологического компонента также имела отношение к *Дао* и理 *ли* «принципам» всех вещей, о чём свидетельствует韓非子*Хань Фэй-цзы*  (III в. до н.э.):

«道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也»[[30]](#footnote-30).

*«Дао суть то, что делает множество вещей такими, каковы они есть, то, что определяет тьму принципов. Принципы есть формирующая вещи вэнь».*

О связи *вэнь* с理*ли* «принципами» также упоминал и Сыма Цянь в史記*Ши цзи* «Исторических записках» (II *—* I вв. до н.э.):

«貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸太一，夫是謂大隆»[[31]](#footnote-31).

*«Почитание основ называется вэнь. Приверженность к применению называется ли. Оба, соединяясь, становятся вэнь, чтобы вернуться к Великому Единому. Это и зовётся великой наполненностью/полнотой».*

Таким образом, Небо, давшее начало всем вещам и принципам, является символическим выражением необозримого и всеобъемлющего *Дао*, которое «есть завязь жизни, превращение всех превращений»[[32]](#footnote-32), «лишённое оформленности, но наделающее им всё сущее»[[33]](#footnote-33). *Дао* суть «механизм и программа эволюции мира, его трансформации в пространственно-временном континууме. В нём – бесконечное движение всего и вся, любое изменение подчинено его ритму, *Дао* есть непреложный закон, “способ существования Вселенной”»[[34]](#footnote-34). Небо «берёт за образец» *Дао*, «безгранично трансформируя все вещи»[[35]](#footnote-35). Благодаря Великому *Дао*, пребывающему в небытии, его невидимому импульсу, «речи исходят из уст, письмена ложатся на дощечки, но и те и другие исходят из сердца»[[36]](#footnote-36). В тексте關尹子*Гуань Инь-цзы* («Книга Инь-цзы с Заставы», ок. VIII в. н.э., X или XI в., точная датировка неизвестна) также написано: «не обладая *Дао*, нельзя говорить»[[37]](#footnote-37), соответственно, нельзя и писать, поскольку истинное слово – это отзвук *Дао*, извергнувшийся/извлечённый из сердца. И формулировка конфуцианства «через *вэнь* порождается *Дао*» (文以栽道 *вэнь и цзай дао*), в конечном счёте, соединяет *Дао*, Небо, *вэнь*. «Всеобъемлющая неисчерпаемость Неба, реализующего принципы “неопределяемого, но совершенного” *Дао*, выразится в понятии “небесный узор”, которое станет одним из ключевых понятий китайской эстетики»[[38]](#footnote-38). *Дао* тесно связано с *дэ*: если *Дао* – первопричина, то *дэ* – её конкретное проявление, манифестация *Дао* в мире. Если «*Дао* – это зерно, то *дэ* – это росток, несущий в себе заряд энергии будущего развития, это претворение незримой программы, изначально заложенной в вещах и явлениях»[[39]](#footnote-39). *Дэ* обладает упорядочивающей функцией *ли* 理, поэтому отдельные частицы мирового целого гармонично взаиморасполагаются друг относительно друга и物之文[[40]](#footnote-40) *у чжи вэнь* «образуются узоры вещей», где и воплощается *дэ*.

Таким образом, *вэнь* с самых давних времён мыслилась включённой в модель мироздания, где его внутренними скрепами выступали и служили для человека той эпохи главные философские и литературные категории: *Дао* 道,и *дэ* 德[[41]](#footnote-41).

Согласно древнекитайской мифологии и *Чжоу И* «Книге перемен», легендарный первопредок и культурный герой китайцев Фу Си (якобы живший в XXVIII в. до н. э.) начертал первые письменные знаки, то есть магические знаки-триграммы, созерцая «узоры Неба и линии Земли». По другому преданию, создателем китайской письменности считается Цан-цзе, придворный историограф и сановник мифического императора Хуан-ди (ок. 2600 г. до н.э.). Он изобрёл целый набор пиктограмм, послуживших основой для дальнейшего возникновения иероглифов. Согласно легенде, Цан-цзе обладал столь проникновенным взглядом и ясным зрением, что был способен постигнуть самые сокровенные тайны бытия и мироздания. Увидев всё прекрасное в этом мире – «очертания гор и морей, следы драконов и змей, птиц и зверей, а также тени, отбрасываемые предметами»[[42]](#footnote-42) – и соединив всё воедино, он сотворил письменность. Как указывают некоторые исследователи, в этом предании также подчёркивается, что *вэнь* в своём главном значении «узор» «является корнем всех форм и вещей»[[43]](#footnote-43). Именно иероглифика – узор из линий и черт, взятый из самой природы, станет одним из главных аспектов, формирующих китайскую традицию и обусловливающих беспрецедентную устойчивость и целостность китайской цивилизации[[44]](#footnote-44).

Процесс эволюции от татуировки до искусного рисунка и, следовательно, до понятия письменности и культуры, был долгим и претерпел немало трансформаций. В 詩經*Ши цзине* («Книга песен», XI – VII вв. до н.э.) случаи употребления *вэнь* можно найти в частях大雅*Да я*, больших ритуальных гимнах, панегириках 頌*Сун*, хвалебных речах высокого стиля. В 尚書*Шан шу* «Книге Шан» (IV – III вв. до н.э.), содержащей документы чжоуских церемоний и официальные речи, *вэнь* также встречается в ритуальных контекстах, видимо, когда приносили жертвоприношения в храмах предков, также *вэнь* использовался как атрибут выдающихся личностей[[45]](#footnote-45). Так, в период Шан (1600 – 1027 гг. до н. э.) *вэнь* «встречается в текстах как эпитет, предшествующий посмертному имени или титулу родоначальника»[[46]](#footnote-46) (文武丁Вэнь У Дина). Затем чжоусцы заимствовали шанский ритуал и ритуальные наречения, у них уже сложился культ предков и посмертного именования усопшего, где и проявлялся иероглиф *вэнь.* А. Б. Захарьин в своей кандидатской диссертации *Формирование концепции “культура” (вэнь) в Древнем Китае* пишет, что в надписях на бронзе Западного Чжоу понятие文人*вэньжэнь*, или 前文人*цянь вэнь жэнь*, относилось к покойным предкам, родоначальникам и первопредкам, а поздние западно-чжоуские надписи содержат термин文神*вэнь шэнь* («дух-предок»), возможно, имеющий близкое значение. Таким образом, 諡*ши* “посмертные наречения” давались предкам, для обозначения родства, но также часто подразумевали Вэнь-вана, культурного героя, принявшего мандат Неба от шан-иньцев, и его супругу (文祖*вэнь цзу* «первопредок/прародитель/создатель/основатель», 烈文*ле вэнь* «доблестные первопредки», 文考*вэнь као* «отец-родоначальник» (о Вэнь-ване), 文父*вэнь фу* «отец», 文母*вэнь му* «родоначальница-мать», 文姑*вэнь гу* «тётушка» и др.), а также как символ социальной должности, т.е. титула (文王*вэнь ванн* «правитель», 文公*вэнь гунн* «князь»)[[47]](#footnote-47). «Наделение усопшего посмертным наречением происходило в храме предков перед тем, как тело должно было быть перенесено в усыпальницу, где умерший превращался в духа-предка… Эти посмертные имена означали верховность усопших предков в родовом и этическом смысле»[[48]](#footnote-48). Они были отличны от прижизненных имён и включали десять циклических знаков. Есть версия, что «на личное имя умершего после присвоения ему посмертного наречия налагалось табу, и умерший продолжал фигурировать в ритуале жертвоприношений только под своим посмертным наречием»[[49]](#footnote-49), хотя на этот счёт имеются и иные точки зрения. Всё это было частью чжоуского культа предков.

Как пишет А. С. Серова, «тот свет оставался миром Тайны. Тайны, где рождались образы – изначальные смыслы бытия, которым и должно отвечать посмертное имя. Поэтому появление *вэнь* в имени отсылает нас к изначальным узорам, отпечатанным в небесном пространстве. Умерший, в имени которого на первом месте *вэнь*, по разумению живущих, приблизился к пониманию сакральных смыслов и преисполнился мудрости в ведении дел земных. Не случайно в период Чжоу *вэнь* расшифровывался как «Родоначальный» (Зап. Чжоу, 1066-771 гг. до н.э.), позднее «Мудрый», «Просвещённый», «Культурный» (Вост. Чжоу, 770-221 гг. до н.э.)».[[50]](#footnote-50) В этот же период Западного Чжоу появляется бином 文武 *вэньу*, обозначавший основателей династии Чжоу (Вэнь-вана 文王 и его преемника У-вана 武王, их упоминания встречаются уже в *Ши цзине* «Книге песен» и в *Шу цзине* «Книге документов»), а позднее отождествлявшийся с двумя началами управления – гражданским и военным, а также с двумя универсальными началами космоса – гармоническое и хаотическое[[51]](#footnote-51).

В эпоху Чуньцю «Вёсны и Осени» (722 – 481/479 гг. до н.э.) местные правители уже начали сами назначать свои посмертные имена, а их заимствования у чжоуских правителей прекратились, частные посмертные наречения появились также и у низшей элиты[[52]](#footnote-52). Позже, в эпоху Восточного Чжоу (770 – 221 гг. до н.э.), эпитеты, содержавшиеся в посмертном имени, начинают называть определённые этические атрибуты, производные от прижизненных заслуг, то есть этически специфицируются. В новых условиях 諡*ши* посмертные наречения делятся на 尊諡*цзунь ши* «почётные» и恥諡*чи ши*, или *э ши*惡諡, «постыдные» посмертные наречения. Соответственно, *вэнь*, приспосабливаясь ко времени, изменяется и преподносится уже в качестве комплекса этических норм, а не в значении превосходства родовой иерархии[[53]](#footnote-53).

Из эпитета в посмертном наречении «Вэнь-ван» («Родоначальный правитель») *вэнь*, характеризуя чжоускую элиту, становится эпитетом в посмертных наречениях и постепенно приобретает значение «такой, как Вэнь-ван», т.е. «образцовый», «совершенный», а в эпоху Чуньцю «Вёсен и Осеней» становится более широким понятием, означая «Просвещённый», «Мудрый», «Культурный». Чаще всего так говорили о правителях, знающих установления в области обрядов и этикета, ведь мудрая воля Просвещённого монарха является лучшим объяснением установленного религиозного культа и государственного порядка. Первые Мудрые ваны имели ряд похожих типологических черт: они объединяли земли, осуществляли культурные нововведения в интересах формирующегося государства. Традиция делает их Мудрыми, чтобы рационально обосновать существующий экономический, политический и социальный порядок[[54]](#footnote-54). Далее под личностью, обладающей *вэнь*, стали понимать разные совершенства – от этических на ранних этапах (эпоха Чжоу, Чуньцю), до интеллектуальных и художественных (эпоха Хань)[[55]](#footnote-55).

## Вэнь в конфуцианском памятнике Лунь Юй

Во времена Конфуция *вэнь* стал ключевой характеристикой культуры, сменив функцию атрибутива «Просвещённый», «Мудрый», «Культурный» на субстантивную – «Просвещённость», «Мудрость», «Культурность», обозначая благоприобретённые духовные качества, связанные со знанием и соблюдением правил социальной этики. 論語*Лунь юй* даёт самые известные трактовки понятия *вэнь*. Так, понимание Конфуцием *вэнь* мы можем извлечь из следующего пассажа:

«子貢問曰： “孔文子何以謂之文也？” 子曰：“敏而好學，不恥下問，是以謂之文也”»[[56]](#footnote-56).

*«Цзы Гун спросил: “Почему Кун Вэнь-цзы удостоили [почётным именем] Вэнь?” Учитель ответил: “Был сметлив/мудр/старателен, но любил учиться, не стыдился задавать вопросов к низшим, поэтому его и нарекли именем Вэнь (Культурный)”».*

Таким образом, эти три понятия определяют Культурного, Просвещённого мужа: он умён, любит учиться, т.е. привержен этическим принципам, и не стыдится спрашивать низших.

«子曰： “弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文”»[[57]](#footnote-57).

*«Учитель сказал: “Когда молодой человек дома почтителен к родителям, а вне его – проявляет уважение к старшим, когда он скромен и правдив/честен, проявляет любовь к людям, – он культивирует в себе гуманность/приближается к гуманности* (仁*жэнь*). *Если [при осуществлении любви и гуманности] остались нерастраченные силы, нужно употребить их на изучение вэнь”»[[58]](#footnote-58).*

«子曰： “周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周”»[[59]](#footnote-59).

*«Учитель сказал: “Династия Чжоу брала пример с двух династий – и какой лучезарной была вэнь! Я последую за Чжоу”».*

Можно заметить, что у Конфуция *вэнь* уже имеет общественно-исторический смысл, как культура духовная, и притом не присвоенная человеку его природой, а им приобретённая[[60]](#footnote-60). Как видно из высказываний, Конфуций размышлял о необходимости следовать древним нравам и образцам (в частности, в культуре и обрядности династии Чжоу) и ставил вопросы о пользе преемственности, среди того, чему он учил своих учеников, в обязательном порядке был *вэнь.* *Вэнь* – это то, что изучают, то, чем человек обогащает себя, свой внутренний мир.

Однажды во время странствий Конфуций оказался в месте под названием Куан, где ему угрожала опасность. Дело в том, что селение Куан находилось между княжествами Вэй и Чэнь (нынешний город Кайфэн, провинция Хэнань). Гунсунь Шу поднял мятеж в Куан, из-за чего куанцы стали с подозрением относиться к проезжающим. Согласно версии *Ши цзи* «Исторических записок», Конфуций напомнил куанцам жестокого чиновника Ян Ху (陽虎) из княжества Лу, от которого они страдали[[61]](#footnote-61). Философа окружили и продержали под стражей пять суток. Тогда мыслитель и высказался:

«文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？»[[62]](#footnote-62) .

*«Вэнь-вана уже нет, но разве вэнь не во мне? Если бы Небо захотело уничтожить эту вэнь (культуру, духовные совершенные совершенства, воспринятые от Вэнь-вана), то те, кто умрут после, не смогут к ней приобщиться. Поскольку Небо не уничтожило эту вэнь, то что мне смогут сделать эти люди из Куан (как люди из Куан смогут совладать со мной)?».*

Видимо, Конфуций хотел нам поведать о том, что *вэнь* (культура) суть производное от эпитета «Вэнь» («Просвещённый», «Культурный») в посмертном наречении Вэнь-вана («Просвещённого правителя»), да и сам мыслитель является наследным обладателем этого качества, которое помогает ему не страшиться врагов и смерти. Древнекитайский философ как бы заявляет, что, поскольку *вэнь* до сих пор живо, и живо оно в самом Конфуции, то, скорее всего, это значит, что оно будет жить и дальше, в последующих поколениях, поэтому можно не тревожиться из-за куанцев. Данное утверждение – апофеоз конфуцианского идеализма – очень схоже с декартовским *cogito ergo sum* («мыслю, значит, существую»): Конфуций не верит в свою смерть, потому что он пребывает в *вэнь*, а *вэнь* вечно[[63]](#footnote-63).

В представлении Конфуция, *вэнь*, вмещающее в себе самое широкое понятие образованности и этических добродетелей, стала восприниматься как драгоценное, оставленное в записях политико-культурное наследие, завещанное самим мыслителем Древнего Китая, его предшественниками, основателями династии Чжоу (1027-246 гг. до н. э.) и мифическими мудрецами до них. В конфуцианстве *вэнь* стало воплощением мудрости «совершенномудрых» государей древности圣*шэн*, а в *Лунь юе* – одной из четырёх дисциплин, которым обучал Конфуций, куда входили также *с*行*син* «действия/деяния/поведение», 忠*чжун* «преданность» и 信*синь* «благонадёжность/доверие/искренность»:

«子以四教：文，行，忠，信»[[64]](#footnote-64).

*«Учитель оперировал четырьмя наставлениями: культура вэнь, добродетельное поведение/поступки, преданность/прямодушие сердца, искренность».*

Тем самым Конфуций хотел сказать, чтобы быть достойным звания человека, необходимо постоянно совершенствовать себя. «Четыре понятия, поставленные в ряд, являют собой логическую прогрессию и этическую программу благородного мужа: культурное знание как знание этикета и обрядности 文 *вэнь*, претворяется в правильных поступках 行*син* и через поступки формирует искренность忠*чжун* в душе и, далее, правдивость信*синь* в речи»[[65]](#footnote-65). Своеобразная, скорее воспитательная, нежели образовательная, программа Конфуция предусматривает все аспекты: своим знанием, правильным поведением и поступками, правильным душевным настроем и правильной речью человек как бы наносит на себя собственный узор, отличающий его от животного. *Вэнь* – это как раз результат тех усилий, который человек прикладывает для усовершенствования своей сущности, постепенно превращая себя в просвещённого, цивилизованного человека. В.М. Алексеев и Н. И. Конрад совершенно справедливо заметили, что *вэнь* становится синонимом культурного начала в человеке, обладающая цивилизующей функцией[[66]](#footnote-66)[[67]](#footnote-67). Как писал Н. И. Конрад, «*Вэнь* — всё то, что возникает в человеческом обществе, управляемом не свойствами и инстинктами человеческой природы, а законами (禮*ли*), созданными самим обществом»[[68]](#footnote-68). Эти «правила», играющие одну из центральных ролей в конфуцианском мире, есть нормы, на которых строится жизнь упорядоченного, цивилизованного общества, а не первобытного строя. Данные «нормы» пришли, согласно Конфуцию, вместе с династией Чжоу, которую основал Вэнь-ван 文王, «Просвещённый Правитель», который был прославлен под этим именем в *Ши цзине* («Книги песен»)*.*

В главе禮器*Ли ци* трактата *Ли цзи* «Записки о ритуале», закрепился образ *вэнь* как *надстройки* противоположной *основе*, они оба являются этическими предикатами, первый из которых первичен, а другой вторичен и производен из первого:

«先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行»[[69]](#footnote-69).

*«Прежние правители установили ритуал таким образом, что была основа, и было вэнь. Верность и честность – основа ритуала, приверженность долгу и упорядоченность/организованность – вэнь ритуала. Если бы основа не была установлена, вэнь бы не действовало».*

Надо отметить, что Конфуций также противопоставлял «культурность» 文 *вэнь* и «естественность/природность/природные свойства и качества/нравственная основа?»質*чжи*, подчёркивая, что лучше этих крайностей может быть только их равновесие, к которому стремится «благородный муж»:

«質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子»[[70]](#footnote-70).

*«Когда над культурностью верх одерживают природные свойства человека, получается человек-дикарь/(простой) деревенский человек[[71]](#footnote-71), победа же культурности и подавление естественности/природности способно сделать из человека лишь учёного-книжника, только лишь сочетание культурности и естественности позволит обратить/превратить человека в благородного мужа».*

Примечательно, что Конфуций не только описывает «простых деревенских людей» как «прежде вступивших в ритуал и музыку», но также отдаёт предпочтение «деревенским» перед «благородными мужами», заметив, что в исполнении ритуала и музыки непременно последует за «прежде вступившими», т.е. за «деревенскими» («先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進»[[72]](#footnote-72)). Таким образом, понятие «деревенские» у Конфуция имеет положительный окрас, в отличие от мнения Сюнь-цзы, который говорил, что «благородный муж презирает деревенских и стыдится убогих» (荀子*Сюнь-цзы*, Глава 19, 10).

Конфуций считал *вэнь* тесно связанным с (книжной?) учёностью, ритуалом и музыкой и полагал, что *вэнь* с гармоничным сочетанием природной основы является признаком «благородного мужа», человека высоких достоинств:

«君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！»[[73]](#footnote-73).

*«Благородный муж, обладая широкими знаниями в культуре-вэнь, сдерживает себя правилами приличия (ритуалом) и не может ошибиться с тем, что правильно/не в состоянии нарушить их».*

«子路問成人。子曰：“若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣”»[[74]](#footnote-74).

*«Цзы Лу спросил о совершенном человеке. Учитель ответил: «Если [соединить] ум Цзан Учжуна, бескорыстие Гунчо, храбрость Чжуан-цзы из Бянь, мастерство Жань Цю, добавить знание правил приличия (ритуала) и музыки, то может получиться совершенный человек».*

 «棘子成曰：“君子質而已矣，何以文為？”子貢曰：“惜乎！夫子之說，君子也。駟不及舌。文猶質也，質猶文也。虎豹之鞟，猶犬羊之鞟”»[[75]](#footnote-75).

*«Цзи Цзычэнь сказал: “Для благородного мужа важна сущность, зачем же нужна культура вэнь?” Цзы Гун ответил: “Как печально! Вы ошиблись в оценке благородного мужа. Четвёрка лошадей не догонит слов, слетевших с языка. Если культура вэнь то же, что и сущность, а сущность то же, что и культура вэнь, то шкуру тигра и леопарда не отличишь от шкуры собаки и барана”».*

В последнем пассаже Конфуций хотел подчеркнуть, что для благородного мужа одинаково важны сущность и культура, но это отнюдь не одно и то же. Культура *вэнь* характеризует благородных мужей и отличает их от простых людей, именно поэтому здесь приводится аллегорическое сравнение тигра и леопарда с благородным мужем, а собаки и барана – с простыми людьми. Благородные отличаются от простых своей обрядностью, или культурой *вэнь*, как тигр и леопард отличаются от собаки и барана узорами своих шкур. Тем самым, культура нужна благородному мужу, как человеку высших моральных достоинств.

Именно благодаря своей культуре благородный муж собирает вокруг себя множество друзей и совершенствует свою нравственность:

«曾子曰：“君子以文會友，以友輔仁”»[[76]](#footnote-76).

*«Цзэн-цзы сказал: “Благородный муж обретает друзей благодаря культуре вэнь и в дружбе взращивает/совершенствует человеколюбие/гуманность”».*

Так, в контексте конфуцианской парадигмы, *вэнь* становится своего рода «культурным знанием» для достижения нравственных совершенств и приобретает значение возвышенной эстетической категории и характеристики внутреннего содержания («украшенный» как «совершенный»)[[77]](#footnote-77).

«子曰：“文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得”»[[78]](#footnote-78).

*«Учитель сказал: “В учёности я не уступаю другим людям (никто не может меня превзойти). Лично поступать так, как благородный муж – этого я ещё не достиг”».*

Всё же Конфуций ставит поступки благородного мужа выше знания культуры *вэнь*, без ложной скромности сам мыслитель говорит, что ещё не достиг такого уровня, чтобы совершать деяния, достойные благородного мужа.

«子曰： “君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！”»[[79]](#footnote-79).

*«Учитель сказал: “Благородный муж, широко изучая вэнь, просвещаясь и ограничивая себя нормами этикета, не переступит того, что правильно”».*

Таким образом, *вэнь* – это не константная величина, суть приобретаемое знание, которым можно обладать в большей или меньшей степени. В *Лунь юе* почти повсеместно под ритуалом понимались этикет, нормы поведения в обществе, регламент взглядов, речей и движений, т.е. светские церемонии, а не храмовая обрядность и религиозный ритуал[[80]](#footnote-80).

«子曰： “君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！”»[[81]](#footnote-81).

*«Благородный муж считает долг основой, ритуалом осуществляет его, скромностью выражает его, искренностью завершает его. Таков благородный муж!».*

Постулируемые в *Лунь юе* утверждения о необходимости связать теорию с практикой, а знание с действием свидетельствуют о том, что культура *вэнь* и ритуал были тесно связаны друг с другом и направлены на практическую реализацию в жизни. Поэтому благородный муж, приобретая широкие знания, должен был связать их соответствующими культурными действиями. Только преуспев в этом, благородный муж «не преступит того, что правильно».

Академик В. М. Алексеев следующим образом интерпретировал *вэнь* в конфцуцианском ключе: «Как известно, отправным пунктом конфуцианского учения является так называемый *Путь Высшего Человека* (君子之道*цзюньцзы-чжи дао*), который слагается из двух элементов. Первый элемент –仁*жэнь* – зенит человеческого проникновения в добро, так сказать, человек в человеке, человек с большой буквы. Второй элемент – 文 *вэнь*, т.е. откровение в слове совершенных людей, особенно тех, которые жили в древности и создали непреложные начала китайской культуры. Процессом достижения этого идеала…является “переработка человека на основе мудрого древнего слова” 文化*вэнь хуа*»[[82]](#footnote-82). В другом месте В. М. Алексеев говорил о *вэнь* в качестве книжной культуры: «Следующий конфуцианскому *дао* человек – это цзюньцзы, просвещённый человек, и затем государь – 聖人*шэнжэнь*, человек высшего порядка. Он полон гуманности (仁 *жэнь*), долга (義*и*) и воплощает в себе культуру (文化*вэньхуа*). Всё его совершенство добыто из знания книг, а никак не через религиозное откровение, приходящее человеку извне, от бога»[[83]](#footnote-83).

Как знание, которое «изучается» 學*сюэ* и «преподаётся»教*цзяо*, *вэнь* у Конфуция ещё не является систематическим знанием со стройной концепцией. Это широкое 博*бо*, этическое знание, которое является важной составляющей главной доктрины практической этики. Однако при этом, знание совсем не обязательно подразумевает овладение текстами. Так, нередко попадаются сочетания «широко учёный» 博學*бо сюэ* (в *Лунь юе*), «широко наслышанный» 博闻*бо вэнь* (в *Сюнь-цзы*)[[84]](#footnote-84).

Таким образом, изучение суждений с *вэнь* даёт нам понять, что *вэнь* являлось только частью этической доктрины конфуцианства. Превзойти этическое знание, то есть знание этики и этикета, могут только знания, воплощённые в этические поступки行*син*. Вероятно, это и есть понимание *вэнь* в те времена. Скорее всего, Конфуций, преподавая *вэнь*, обсуждал с учениками модели поведения и некоторые прецедентные примеры правителей, знатных лиц и благородных мужей, и эти примеры впоследствии вошли в генерализирующее понятие *вэнь* у древнекитайского мыслителя. Возможно, такие обсуждения не обязательно были связаны с чтением текстов, ввиду превалирования устной традиции, и имели, в первую очередь, воспитательную, а не образовательную цель.

Помимо значения *вэнь* в качестве «культуры», «просвещения», в *Лунь юе* также встречаются биномы с иероглифом 文 *вэнь*, в которых смысловое наполнение оказывается несколько иным. Это биномы 文献[[85]](#footnote-85) *вэньсянь*, 文章[[86]](#footnote-86) *вэньчжан*, 文学[[87]](#footnote-87) *вэньсюэ*, 文德[[88]](#footnote-88) *вэньдэ*. Рассмотрим данные случаи по отдельности.

**Бином文献*вэньсянь*:**

«子曰：“夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣”» [[89]](#footnote-89).

*«Учитель сказал: “Что касается церемонии династии Ся, я бы мог описать её, но от царства Ци [осталось] недостаточно свидетельств. Что касается церемонии династии Инь, я бы мог описать её, но царство Сун обладает недостаточными свидетельствами. Причина в том, что недостаточно [исторических] документов/(и) культурных подданных* (文獻)*. Если бы их было достаточно, я бы мог опереться [на них в поддержку моих слов]».*

В данном отрывке речь идёт об обрядах жертвоприношений предкам. Конфуций говорит о том, что рассказывать и поучать о древнем ритуале ему помешало то обстоятельство, что княжества Ци и Сун, являвшиеся потомками династии Ся и Шан-Инь соответственно, не обладают достаточными свидетельствами/свидетелями ритуала своих предков – *сясцев* и *шанцев*. Причиной тому служит нехватка 文献*вэньсянь*, что может подразумевать собой, как исторические свидетельства в форме записей на костях животных или магические надписи на шанской бронзе, так и подданные люди, «культурная» (обладающая знанием культа) элита *сяни*, которая принадлежала элите династии Шан и была лояльна чжоускому двору, за что получили название 賢*сянь* «верноподданные», «достойные». Последнюю версию в своей диссертации выдвигает А. Б. Захарьин, который пишет о том, что, вероятно, ханьские комментаторы интерпретировали 献*сянь* через иероглиф賢*сянь* и, возможно, заменили изначальный иероглиф фонетическим эквивалентом, чтобы сделать текст более понятным для современников[[90]](#footnote-90). Таким образом, продолжает исследователь, под 文献*вэньсянь* Конфуций, скорее всего, подразумевал «культурных верноподданных», которые были преданы чжоускому двору, преемников династии Ся – в царстве Ци, и преемников династии Шан-Инь – в княжестве Сун. Нехватка таких «культурных верноподданных» не позволяла Конфуцию говорить о церемониях чжоуской династии[[91]](#footnote-91).

Переводчики также трактуют бином文献*вэньсянь* следующим образом: «записи и документы» (В.П. Васильев), «записи и творения мудрых людей» (П.С. Попов), «исторические документы» (В.А. Кривцов), «записи и знающие люди» (И.И. Семёненко), «мудрецы и письмена» (А.Е. Лукьянов), «тексты и мудрецы» (Л.С. Переломов), «records and wise men» (J. Legge), «records and men of erudition» (D.C. Lau)[[92]](#footnote-92).

**Бином 文章*вэньчжан*:**

 «子貢曰：“夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也”»[[93]](#footnote-93).

*«Цзы-Гун сказал: “Установления/культурные совершенства/культурные достижения/деяния учителя есть то, о чём можно услышать, но природа речей и путь неба есть то, что от учителя услышать невозможно”».*

В данном пассаже есть некоторая противопоставленность того, о чём любил говорить Конфуций, и о чём он молчал. Под 天道*тяньдао* в чжоуских текстах понималась награждающая и карающая деятельность Неба, культ которого существовал у чжоусцев. Небо для них было беспристрастным верховным этическим арбитром, о нравственной деятельности которого Конфуций не говорил, поскольку не любил вещать о метафизике и мистике (*Лунь юй*, V, 13). Что его действительно интересовало, так это были *культурные достижения/деяния*, *образцы человеческой деятельности*, которые, возможно, подразумевались мыслителем под文章*вэньчжан*, т.е. реализация историко-этического знания 文 *вэнь* в образцах этикета 章*чжан*. А. Б. Захарьинпредлагает переводить бином文章*вэньчжан* как «культурные совершенства»[[94]](#footnote-94), хотя существуют и другие варианты перевода: «изящество» (В.П. Васильев), «наружные совершенства» (П.С. Попов), «установления» (В.А. Кривцов), «просвещённость» (И.И. Семёненко), «каноны» (А.Е. Лукьянов), «просвещённость» (Л.С. Переломов), «elegant regulations» (J. Legge), «accomplishments» (D.C. Lau) и др.[[95]](#footnote-95) Видимо, 文章*вэньчжан*, характеризуемое как нечто внешнее и зримое, посюстороннее и временное, противопоставлялось, с одной стороны, внутреннему и скрытому 隐性*иньсин*, с другой стороны, запредельному и вечному天道*тяньдао*. Таким образом, согласно исследователю А. Б. Захарьину, под биномом *вэньчжан* 文章*вэньчжан* понимается манифестация “культурного знания” 文 *вэнь* в зримых образцах этого знания – “культурных совершенствах” 文章 *вэньчжан*.

**Бином文学 *вэньсюэ*:**

«德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏» [[96]](#footnote-96).

*«Добродетельным поведением [отличились] Янь Юань, Минь Цзыцянь, Жань Боню, Чжунгун. В умении говорить [выделились] Цзай Бо, Цзы Гун. В умении вести политические дела [прославились] Жань Ю, Цзи Лу. В культурном учении [продвинулись] Цзы Ю, Цзы Ся».*

У переводчиков нашлись следующие интерпретации бинома文学*вэньсюэ*: «учёность» (В.П. Васильев, П.С. Попов, И.И. Семёненко), «литература» (В.А. Кривцов), «культура» (А.Е. Лукьянов), «вэнь-культура» (Л.С. Переломов), «literary acquirement» (J. Legge), «culture and learning» (D.C. Lau)[[97]](#footnote-97).

Показательно, что из четырёх учений Конфуция (德行*дэсин* «добродетельное поведение», 言語*яньюй* «речевые высказывания», 政事*чжэнши* «политические дела», 文学*вэньсюэ* «учение об обрядах, о культуре»), мыслитель всё-таки ставит на первое место добродетельное поведение, а завершает этот список «культурным учением/знанием этикета», что говорит о прагматичном жизненном подходе философа. Стоит также отметить, что такие аспекты доктрины, как «речевые высказывания» 言語*яньюй* и «культурное учение» 文学*вэньсюэ* (впоследствии бином означал «изящную словесность», «литературу»), разграничиваются Конфуцием, поскольку, предположительно, *вэньсюэ* не отождествлялся с умением говорить/красноречием/риторикой, и, возможно, был связан со знанием текстов[[98]](#footnote-98).

**Бином文德*вэньдэ*:**

«夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之»[[99]](#footnote-99).

*«Так оно и есть, если дальние люди непокорны, то необходимо культивировать просвещённую добродетель/просвещённую нравственность/просвещение и нравственность, чтобы привлечь их. А когда привлечёшь их, успокой и обустрой».*

По поводу文德*вэньдэ* можно найти следующие переводы: «правление и добродетель» (В.П. Васильев), «просвещение и нравственность» (П.С. Попов), «образованность и мораль» (В.А. Кривцов), «образование и нравственность» (И.И. Семёненко), «культура и Дэ» (А.Е. Лукьянов), «вэнь-культура и добродетель» (Л.С. Переломов), «civil culture and virtue» (J. Legge), «moral quality» (D.C. Lau)[[100]](#footnote-100).

Стоит отметить, что добродетель, сила德*дэ*, понимаемая в качестве высоконравственного качества, всегда занимала высокое положение в конфуцианской доктрине. Именно «просвещённой добродетелью» 文德*вэнь дэ*, а не военной доблестью武德*у дэ*, возможно привлечь неподчинённых людей, и одной культуры 文*вэнь* для этого было бы недостаточно. Показательна семантическая эволюция бинома文德*вэнь дэ* от значения «добродетель родоначальника (добродетель Вэнь-вана?)» в *Шицзине* к значению «просвещённая добродетель» в *Лунь юе[[101]](#footnote-101)*.

Также обращает на себя внимание и тот факт, что в *Лунь юе* попадается и глагольное употребление 文*вэнь* в близком значении «окультуривать/культивировать/облагораживать», т.е. оформлять с помощью религиозных и светских обрядов и музыки, при этом сам иероглиф читался четвёртым нисходящим тоном[[102]](#footnote-102):

«子路問成人。子曰：“若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣”»[[103]](#footnote-103).

*«Цзы Лу спросил о совершенном человеке. Учитель ответил: «Если [соединить] ум Цзан Учжуна, бескорыстие/беспристрастность Гунчо, храбрость/мужество Чжуан-цзы из Бянь, мастерство [в искусствах?] Жань Цю, добавить знание правил приличия (ритуала) и музыки, то может получиться совершенный человек».*

Тем самым Конфуций хотел подчеркнуть, что одного ума/смекалки 知*чжи*, бескорыстия/беспристрастности不欲*бу юй*, храбрости勇*юн* и искусности 藝*и* и прочих благих качеств недостаточно. Их необходимо привести в соответствие с этическим знанием 文 *вэнь* о правилах приличия (ритуале) и музыке, т.е. с нормативным знанием религиозных и светских обрядов и музыки. Таким образом, мыслитель обращал особое внимание на моральный аспект, на культивирование знаний обряда, нежели на личные качества людей, т.е. Конфуций в определении совершенного человека ставит нравственность во главу угла своей доктрины.

Ещё одно употребление 文 *вэнь* в качестве глагола представляется в следующем случае:

«子夏曰： “小人之過也必文”»[[104]](#footnote-104).

 *«Цзы Ся сказал: “Маленький человек непременно найдёт оправдание своим ошибкам/замалчивает о своих недостатках”».*

Здесь имеется в виду, что маленький человек (противоположность благородному мужу) «окультуривает» свои промахи, т.е. скрывает их под маской образцового этикета. В данном случае мы можем наблюдать негативный смысл 文 *вэнь*.

## Вэнь в конфуцианском памятнике Сюнь-цзы

В эпоху Восточного Чжоу (770 – 256 гг. до н.э.), во времена, когда жил другой философ-конфуцианец荀子Сюнь-цзы 荀子 (335 – 238 гг. до н.э.), понятие 文 *вэнь* «просвещенность/культурность», как знание норм морали и этических установок приобретает значение «культура», как особого знания обрядов и придворного этикета, включающего в себя ряд понятий[[105]](#footnote-105).

1. **Культура 文 *вэнь* и ритуальные чувства情*цинь*.**

«凡禮，始乎梲，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下復情以歸大一也»[[106]](#footnote-106).

*«Любой ритуал начинается в твёрдой опоре, оформляется в культурности/обрядности/письменах вэнь, завершается в радости и удовлетворённости. Поэтому самый состоявшийся [ритуал, когда] чувства и культура полностью совершенны, за ним следует [ритуал], когда чувства и культура поочерёдно сменяют друг друга/поочерёдно превалируют, низший [ритуал], когда обращаются к чувствам и возвращаются к великому одиночеству».*

Многих конфуцианских философов волновала проблема слишком пышных ритуалов, которые дошли до них уже с эпохи Конфуция. Скорее всего, сложность и лживость придворной культуры, обрядов и этикета с помпезными церемониями, заставляла неравнодушных мыслителей искать и формулировать новые идеалы. В этом пассаже мы видим, что Сюнь-цзы ратовал за то, чтобы культурные формы (культовые обряды, возможно, ритуальные записи) 文*вэнь* соответствовали содержанию情*цинь* (ритуальным чувствам: 敬 *цзин* почтение во время обряда жертвоприношений, 哀*ай* скорби, ритуала ношения траура и т.д.[[107]](#footnote-107)). Только когда чувства 情*цинь* привязаны к ритуалу 禮*ли* и составляют содержание обрядности/культурности 文 *вэнь*, тогда и при таком условии возникнет совершенный ритуал, по мнению Сюнь-цзы.

1. **«Культурные принципы, формы» 文理*вэнь ли* и «эмоции/чувственные затраты» 请用*цинь юн*.**

«禮者，以財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要。文理繁，情用省，是禮之隆也。文理省，情用繁，是禮之殺也。文理情用相為內外表墨，並行而雜，是禮之中流也。故君子上致其隆，下盡其殺，而中處其中»[[108]](#footnote-108).

*«Совершающий ритуал товар или скот принимает за затраты, [различие по] знатности и простоте принимает за культуру, обилие или скудость принимает за различие, блеск или нищету принимает за основу. Культурные принципы/формы многообразны, эмоции/чувственные затраты минимальны/скупы, в этом есть блеск ритуала. Культурные формы скупы, эмоции/чувственные затраты многообразны, в этом нищета ритуала. Культурные формы и эмоции/чувственные затраты, вместе выражают внутреннее и внешнее, [связывают] внешнее выражение и внутреннее знание/содержание, рядом идут и смешиваются, это умеренное течение ритуала. Поэтому благородный муж, совершая торжественные церемонии, проводит их в блеске, простые церемонии проводит в скромности, а умеренные церемонии – в умеренности».*

В этом пассаже Сюнь-цзы демонстрирует нам свою озабоченность состоянием ритуалов. У верхов они доходили до чрезмерного блеска, у низов он доходил до бесчувственной нищеты, и только благородный муж, придерживаясь умеренности, совмещал и уравновешивал культурные формы и эмоции/чувственные затраты, которые формировали единство внешнего облика и внутреннего содержания.

Поэтому благородный муж презрительно относился к бескультурным, т.е. совсем неисполняющим обряды 不敬文*бу цзин вэнь*:

«故事生不忠厚，不敬文，謂之野；送死不忠厚，不敬文，謂之瘠。君子賤野而羞瘠»[[109]](#footnote-109).

*«Поэтому в служении не верны и не честны, не почтительны и не культурны, от чего и называют их грубыми/неотёсанными. В проводах умерших не верны и не искренни, не почтительны и не культурны, поэтому называются убогими. Благородный муж презирает грубых/неотёсанных и стыдится убогих».*

 Таким образом, бескультурье в глазах благородного мужа становится нравственным пороком, который следует презирать и которого следует стыдиться. Примечательно, что в этом пассаже также демонстрируется приоритет важности исполнения должным образом поминальных ритуалов, нежели служения живым, поскольку, не выполняя церемоний по умершим, тем самым, «убогими» выражается не выполнение долга родовой памяти о предках.

Другой древнекитайский философ墨翟Мо Ди (приблизительно 468–376 гг. до н.э.), представлявший интересы простого народа, также отвергал культуру и обряды из-за их чрезмерной затратности. В главе非樂*фэйюэ* «Отвержение музыки» трактата 墨子*Мо-цзы* он призывал сократить расходы на ритуал, быть более экономными, носить грубую одежду, питаться, чтобы только удовлетворить голод, отказаться от музыки, не удовлетворяющей нужды людей.

На что философ-конфуцианец Сюнь-цзы, ратуя за должное выполнение ритуалов, как важное наследие верхов, отвечал, что «убогие» – это как раз те, у кого груба одежда, чья еда отвратительна, а в скорби по ушедшим отвергают музыку, таким образом, не удовлетворяя своих желаний 不足欲*бу цзу юй*, они не наслаждаются 賞 *шан*:

«大有天下，小有一國，將蹙然衣粗食惡，憂戚而非樂。若是則瘠，瘠則不足欲；不足欲則賞不行»[[110]](#footnote-110).

*«Великие обладают Поднебесной, мелкие владея одним государством, станут стеснёнными, грубо одетыми, питаться отвратительной едой, печалясь и скорбя, откажутся от музыки. Если это так, то они – убоги, убогие не удовлетворяют желаний, не удовлетворяя желания, не могут наслаждаться».*

1. **Культура 文 *вэнь* – форма ритуала禮*ли***

В трактате *Сюнь-цзы* мы также находим следующий интересный фрагмент, где «культурное знание» 文 *вэнь* определено как свойство ритуала:

«禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣»[[111]](#footnote-111).

*«Ценное культурное знание/ценная просвещённость ритуала, внутренняя гармония музыки, широта «Книги песен» (詩經) и «Книги документов» (書經), свидетельства «Вёсен и осеней» (春秋), всё, что есть между Небом и Землёй!».*

В данном пассаже подчёркивается, что ценные знания культуры, воплощённые в ритуале, являются важной его частью. «“Культурным” мыслится знающий и исполняющий ритуалы жизненного цикла и социального общения»[[112]](#footnote-112).

1. **Культура/знания культуры 文 *вэнь* и культурный облик文貌*вэнь мао***

**«**祭者、志意思慕之情也。愅詭唈僾而不能無時至焉。故人之歡欣和合之時，則夫忠臣孝子亦愅詭而有所至矣。彼其所至者，甚大動也；案屈然已，則其於志意之情者惆然不嗛，其於禮節者闕然不具。故先王案為之立文，尊尊親親之義至矣。故曰：祭者、志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以為守，百姓以成俗；其在君子以為人道也，其在百姓以為鬼事也。故鐘鼓管磬，琴瑟竽笙，韶夏護武，汋桓箾簡象，是君子之所以為愅詭其所喜樂之文也。齊衰、苴杖、居廬、食粥、席薪、枕塊，是君子之所以為愅詭其所哀痛之文也。師旅有制，刑法有等，莫不稱罪，是君子之所以為愅詭其所敦惡之文也。卜筮視日、齋戒、脩涂、几筵、饋薦、告祝，如或饗之。物取而皆祭之，如或嘗之。毋利舉爵，主人有尊，如或觴之。賓出，主人拜送，反易服，即位而哭，如或去之。哀夫！敬夫！事死如事生，事亡如事存，狀乎無形，影然而成文»[[113]](#footnote-113).

*«Жертвоприносящий, [имеет] чувства устремлённости, сосредоточенности, понимания/осмысления, восхищения. Волнуясь и смущаясь, вздыхая и задыхаясь, нельзя несвоевременно прийти к ним! Поэтому, когда люди счастливы и рады, находясь в гармонии, сходятся, тогда и все преданные слуги, и почтительные сыновья (при трауре), волнуясь и смущаясь, имеют их приход. Такой их приход – очень большое потрясение. Если они удручены и только, то их чувства устремлённости и сосредоточенности, они скорбны и пусты/не удовлетворены. Что касается церемониальных актов, то они ущербны и пусты. Поэтому первые правители для них установили культурную обрядность 文, и образцы великого почитания и родославия появились. Поэтому говорят: жертвоприносящий, [имеет] чувства устремлённости, сосредоточенности, понимания/осмысления, восхищения. Достигли преданности, искренности, сострадания, уважения, великолепия церемониальных актов и культурного обличья 貌文. Если не совершенномудрые, никто не может их знать. Совершенномудрые ясно знают их, служивые и благородные мужи покойно совершают их, чиновные люди их поддерживают/полагают своей обязанностью, просто народ делает их своим обычаем. У благородных мужей они полагаются человеческими принципами/жизненным путём, у простого народа – поминальным служением. Поэтому [звучащие] колокола, барабаны, дудки, гонги, цитры, гусли, губные органы, свирели, “Шао”, “Ся”, “Ху”, “У”, “Чжо”, “Хуань”, “Шо”, “Цзянь”, “Сян” – это то, чем благородный муж взволнован и смущён, – культура его радости и веселья. Сделать строгим траур, сделать грубым посох, жить в шалаше, питаться кашей, подстелить под себя хворост, сделать изголовьем ком земли, – это то, чем благородный муж взволнован и смущён, – культура его скорби и боли/печали. Дивизии и полки имеют уставы, законы о наказаниях имеют разряды, нет никого, кто бы ни назывался виновным, – это то, чем благородный муж взволнован и смущён, – культура его ненависти и отвращения. Гадают на панцире черепахи и предсказывают по стеблям тысячелистника, наблюдают за солнцем, постятся и воздерживаются, заставляют расставить и прибрать [в храме], [ставят] жертвенный столик и [кладут] бамбуковую циновку, подают постное и скромное, обращаются и молятся – будто кто-то принимает их [жертвы]. Собирают скотов и всех их кладут на алтарь, будто кто-то будет вкушать их. Никто не подносит кубок, хозяин передаёт чарку, будто кто-то будет испивать её. Гости выходят, хозяин, кланяясь, провожает их, возвращается, меняет одежду, занимает место и плачет, будто кто-то покинул его. Сколь скорбен! Сколь почтителен! Служит мёртвому, будто служит живому, служит тому, кого нет, будто служит тому, кто есть. С виду нет тела и тени, но свершается культура/обряд 文».*

Тем самым мы можем видеть, что文 *вэнь* «культура», образцы которой установили первые правители, была непременно связана с «культурным обликом/культурным обличьем», т.е. установленными ритуальными позами во время отправления культа, а также с ритуальными эмоциями 喜樂*си лэ* «радости и веселья», 哀痛*ай тун* «скорби и горя», 敦惡*дунь ву* «ненависти и отвращения». Кроме того, согласно Сюнь-цзы, «культура» 文 *вэнь* – это также сам обряд жертвоприношения: гадание, ритуальная уборка храма, расстановка и поднесение жертвенной пищи, проводы гостей, ритуальное переодевание и последний плач над усопшим предком. «С виду нет тела и тени, но свершается культура/обряд 文». Таково понимание 文 *вэнь* было у Сюнь-цзы.

## Дальнейшее формирование и конкретизация вэнь в Китае.

Необходимо отметить, что письмо/письменность также было сущностью居*цзюй* учёных-конфуцианцев и их главной отличительной характеристикой. Термин 居*цзюй* (居士*цзюйши*), упоминаемый в раннем источнике *Ли Цзи* («Книга ритуалов»), изначально имел отношение к группе учёных, которые поддерживали идеи Конфуция в период «Борющихся царств»[[114]](#footnote-114). Позже данным термином называли лиц, отдалившихся от официальных должностей, куда зачастую входили даосы и буддисты. В прошлом *цзюй* находилось в пределах служилого класса 士 *ши*, таким образом, конфуцианских учёных стали называть居士*цзюйши.* В начале Западного Чжоу (1045 – 771 гг. до н.э.) 士 *ши* называли низший класс аристократического общества, общества элиты, но в течение последующих периода «Вёсен и Осеней» (722 – 481/463 гг. до н.э.) и периода «Борющихся царств» (прибл. 475 – 221 гг. до н.э.), они постепенно входили в класс служилых/учёных, и居*цзюй* стали доминантной группой из士 *ши*[[115]](#footnote-115)*.*

Конфуций был наследником военного землевладения, вёл военную службу в охране господина Чао в княжестве Лу, которая была ему не по нраву. Конфуций тяготел занять пост в сфере политических убеждений/аргументаций. После неуспешной попытки государственного переворота в царстве Ци господином Чао Конфуций приступил к выполнению роли учителя и смог привлечь на свою сторону множество учеников. Его главная заслуга состояла в том, что он сформировал канон текстов, написанных древними мудрецами (включавший *Ши Цзин* «Канон поэзии», *И цзин* «Книга перемен»), которые воплощали их основные доктрины, и стремился убедить правительство вести политику в соответствии с этими доктринами. Это на все времена установило конфуцианскую приверженность моральным принципам, общественно-политическому активизму, преданность классическим канонам.

Хотя каноны конфуцианства не могут считаться священными писаниями, тем не менее, тексты, обнародованные Конфуцием и его последователями, для居*цзюй* функционировали аналогично священному писанию в религии, служили авторитетным ресурсом конфуцианства. Письменный текст в Древнем Китае был столь почитаем, что сами основы имперского правительства были тесно связаны с технологией и искусством письма.

Значимость, отдаваемая литературной культуре китайским государством, нашла своё выражение в конкретных государственных учреждениях. Так, в течение второго столетия до нашей эры была создана высшая конфуцианская школа для подготовки государственных чиновников «Тайсюэ» («太学»), или «Гоцзысюэ» («Школа сынов отечества», «国子学»), служившая национальной академией. Здесь собирались студенты, которые учились под эгидой главных эрудитов/старших учёных博士*боши*, специализировавшиеся на различных текстах. После окончания школы молодые учёные были готовы стать чиновниками.

Начиная с периода Тан (618 – 907 гг.) и заканчивая периодом Цин (1644 – 1911 гг.) наиболее престижной школой для учёных стала翰林院Академия Хайлинь, где мастерски владели искусством письма. В Академии, в основном, решали редакционные вопросы и выполняли задачи составления документов по повелению императора. Получить должность в этой Академии означало занять один из самых высоких постов в императорском правительстве. Академия Хайлин знаменовала собой вершину успеха в чиновничестве, чьей эмблемой была пишущая кисть[[116]](#footnote-116).

Для поздней древности (начиная со II в. до н. э.) стали характерны более чёткие определения письменного слова. Именно в это время происходит значительный сдвиг в пользу отделения конфуцианского учения от искусства слова как такового. К. Г. Голыгина пишет, что в современных работах по истории литературы принята точка зрения, что в «Исторических записках» *Шицзи* Сыма Цяня, термин文学«*вэньсюэ*» (или просто文«*вэнь*») употребляется в качестве синонима конфуцианского учения. При династии Хань и позднее *вэньсюэ* также существовало для обозначения должности литературно образованного учёного, который занимался редактированием классических трактатов и ведал текстологической обработкой. А словесность как искусство слова Сыма Цянь обозначал терминами文章*вэньчжан* «литературное произведение/сочинение» или文字*вэньцзы* «литературное слово»[[117]](#footnote-117). И только начиная с III в. н. э. в литературной мысли Китая проступает стремление вычленить из словесности ту часть, которая имеет ценность прекрасного, что содержится в изысканных словесных выражениях, тем самым отделяя её от исторических и философских сочинений, также начинает подниматься вопрос о важности художественного текста[[118]](#footnote-118), «изящной словесности» (Ван Чун (~27 — 100 гг.), Цао Пи (187 — 226 гг.))[[119]](#footnote-119).

По мере эволюции 文 *вэнь*, значение иероглифа приобретает большую чёткость и законченность. Происходит постепенное сужение семантики *вэнь*: если раньше он вбирал понятие общецивилизующего начала и относился ко всему, что было написано иероглифами, то в процессе исторического развития он приобретал значение изящной словесности (в противовес с каноном, философией и историей), ритмизованной прозы, а позднее стал обозначать определённые литературные стили и жанры[[120]](#footnote-120). Позже, в IV и V веках возникло противопоставление произведений *би* и *вэнь*, где *вэнь* стал обозначать ритмизованную прозу, а *би* подразумевал неритмизованную деловую прозу. Во времена династии Тан (VII — IX вв.) *вэнь* стали именовать как прозу 古文*гувэнь* «древнего стиля», то есть функция *вэнь* стала ещё более конкретной[[121]](#footnote-121).

Также важно отметить, что особенностью иероглифа *вэнь* является то, что он на протяжении веков продолжает следованию традиции и вбирает все значения, которые возникали в каждую определённую эпоху, даже малоупотребительные значения *вэнь* находят применение для конкретных случаев и у определённых авторов. Таким образом, «образуется как бы букет значений: одни постепенно блекнут, другие распускаются, но ни один цветок не выбрасывается»[[122]](#footnote-122). Кроме того, появление новых словоупотреблений не разрушает кардинально традиционные представления о *вэнь*. «Реальное терминологическое развитие как бы следует выдвинутой древними китайцами схеме развития мира, где постоянное взаимопреодоление двух начал чётко очерчено окружностью Великого Предела»[[123]](#footnote-123).

Важно также и то, что в Китае с незапамятных времён на иероглифы и письменность как таковую взирали с большим благоговением, их всегда окружали почтительным отношением, что мы можем наблюдать вплоть до современности. Так, в прошлом веке в Китае существовало множество печей, в которых «почтительно сжигалась» исписанная бумага, тем самым люди как бы отправляли иероглифы в небытие, обитель *Дао*. Ведь именно через знаки и литературу в целом благодаря силе *дэ*, вливавшейся в мир человека, *Дао* воплощалось в мировой гармонии на Земле.

Если 文 *вэнь* больше тяготело к значению письменного слова, то 言 *янь*  – к устному. В следующей главе мы рассмотрим, как древнекитайские мыслители трактовали «речь» 言 *янь*.

# Общие представления о 言 *янь*  «речи» в Древнем Китае

*“Если не будешь знать имён, умрёт и познание вещей”*

Карл Линней

*“Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в речи, тем сохраняя её в языке”*

Мартин Хайдеггер

Для определения роли языка в политической и этической жизни китайцев, понятия природы речи, её связи с общественными отношениями изначально необходимо рассмотреть основополагающий термин 言 *янь*  («речь»). *Янь* как важная часть практической жизни китайцев призвана подчеркнуть единство знания и действия, в чём мы убедимся в дальнейшем в ходе данной работы. В этой главе мы рассмотрим взгляд и отношение мыслителей, общественных деятелей Древнего Китая к словам и речи, их понимание и использование.

Ранние представления о *янь* в Древнем Китае развивались представителями конфуцианства, даосизма, моизма. Взгляды основателей и последователей этих философских школ на *янь* имели огромное влияние на китайскую культуру в целом в течение более двух тысяч лет и по-прежнему вызывают интерес среди современных синологов.

Современные исследователи понятию言 *янь* обычно приписывают смысл «язык»[[124]](#footnote-124). В настоящее время в китайском языке действительно есть слово с семантикой «язык» 语言*юй янь*, где 言 *янь*, как мы можем видеть, является важнейшим элементом в его составе. Однако иероглиф 言*янь* в Древнем Китае, судя по всему, не имел значения «язык», а скорее соответствовал понятию «речь». Связано это было, как мы увидим далее, с морально-политической и прагматической направленностью философствования китайцев в древности.

Для начала рассмотрим, почему же 言 *янь*  трактуется именно как «речь», а не «язык». Обратимся к работам современных лингвистов, чтобы прояснить, что общего и различного имеется между двумя вышеупомянутыми терминами. И попробуем проиллюстрировать на примерах адекватность интерпретации 言 *янь*  в Древнем Китае как «речи».

Современные лингвисты со времен Ф. де Соссюра разграничивают два понятия – «язык» и «речь», хотя и имеющие ряд сходств, и даже неразделимы, поскольку речь – «одна из сторон или составных частей языка в широком смысле слова»[[125]](#footnote-125), но их раздельный статус сомнению больше не подвергается. Обратимся к тому, что говорят нам исследователи.

Современный отечественный лингвист М.Р. Львов в книге «Основы теории речи» описывает главные различия в понимании языка и речи следующим образом. Во-первых, язык как знаковая система, включающая слова, словосочетания, фразы, звуки, морфемы, фразеологические единицы и т.д., которые имеют внутренние связи в самом языке в виде правил языка, его моделей, парадигм и пр., используется людьми для формулирования и выражения мыслей как для внутреннего диалога, так и для общения с другими людьми. Речь же – это само общение, выражение мысли, самовыражение личности, т.е. применение языковых правил на практике.

 Во-вторых, язык – это «потенциальная система знаков», которая хранится в памяти каждого человека и сама по себе не приходит в действие. Кроме того, языковые правила и нормы чаще всего зафиксированы в многочисленных письменных памятниках и источниках, таким образом, он сохраняется для всех носителей данного языка, для потомков и истории. Речь – это продукт языка, реакция и мотивированное действие людей, вызванные обстоятельствами, ситуацией, которые всегда имеют какую-либо цель и направлены на решение социальных или личных задач[[126]](#footnote-126).

В-третьих, язык стремится к стабильности, консервативности, нормированности, воспринимает новшества, но не сразу, а под давлением требований его носителей. Речь – ближе к жизни, допускает вольности, грамматические, фонетические отклонения, воспринимает все новые разговорные веяния, сохраняет индивидуальные и диалектные особенности людей, порождает жаргонизмы, арго, профессионализмы, слова, выражения, которые либо вскоре забываются и исчезают, либо, постепенно утверждаясь, становятся фактами языковой системы. Иными словами, речь подвержена центробежным тенденциям[[127]](#footnote-127).

В-четвёртых, язык подчинятеся жёсткой норме, обладающей в государстве силой юридического закона. Норма формулируется специалистами-языковедами, филологами, лингвистами, которые руководствуются языковыми закономерностями, традицией, литературным употреблением языковых средств. Далее норма закрепляется в виде словарей (толковых, орфографических, орфоэпических и т.д.), в сводах грамматических и иных правил. Речь также, в идеале, подчиняется норме литературного языка – и в словоупотреблении, и в произношении, и в правописании, но нарушения нормы в речевой стихии всё же имеют место, поскольку речь, в отличие от языка, *индивидуальна*. Кроме того, речь сама способна утверждать, обновлять и корректировать языковые нормы. Сами же нарушения в речи нередко используются в качестве средства высшей выразительности[[128]](#footnote-128).

В-пятых, язык обслуживает народ как языковой коллектив, складывается и формируется веками, на протяжении многих лет истории, в то время как речь всегда *индивидуальна*, продуцируется индивидом, отражает и выражает его как личность и является *ситуативной*. Можно сказать, что с философской точки зрения, язык – категория сущности и общего, а речь выполняет роль явления и частного[[129]](#footnote-129).

В-шестых, речь как процесс обладает определённым темпом, продолжительностью, громкостью, в письменном варианте – шрифтом. Языковое оформление выражаемой в речи мысли вторично, оно может быть вариативно: одно и то же содержание может быть выражено разными средствами, и эта возможность нередко становится целью говорящего (например, если его не поняли). Языку не свойственны данные характеристики[[130]](#footnote-130).

В-седьмых, поскольку речь индивидуальна и субъективна, в отличие от нормативно представленного и зачастую основанного на шаблонах и правилах языка, она всегда подвержена качественной оценке, в том числе и с позиции нравственности: можно сказать *правдивая речь – лживая речь*, *искренняя речь – лицемерная речь*, *красивая, художественная, выразительная речь – неряшливая, нецензурная, безграмотная речь* и т.д. К языку такие оценки неприменимы[[131]](#footnote-131).

То же, что тесно сближает язык и речь, – это выполняемые функции, или роль языка (сюда включаются такие функции, как: функция сообщения, коммуникативная, эмотивная, функция выражения мысли[[132]](#footnote-132)), т.к. они реализуются через речевую деятельность. В речи реализуются все выразительные возможности, все богатство языка. Это единственный способ их реализации. Но в то же время и язык насыщается речью в процессе переосмысления, переоценивания прежних норм благодаря появлению новых слов, правил их употребления, возникновению оттенков уже имеющихся в языке слов, новой фразеологии, новых значений и трактовок и т.д.[[133]](#footnote-133)

## Этимология и особенности словообразования言 янь

Исходя из перечисленных выше свойств «языка» и «речи» и параллельно анализируя употребление термина 言 *янь* в древнекитайских классических трактатах, примеры использования которого будут приведены позже, забегая вперёд, можно сказать, что в них интересующий нас термин 言 *янь* используется именно в значении «речь». В пассажах древнекитайских текстов зачастую наглядно демонстрируется указание на прямую речь, выраженное как言曰*янь юэ* и 言道*янь дао* в значении «сказать/говорить», за которым собственно и идет выражение кем-либо своей точки зрения или позиции. Это высказывание персонажа как раз и являлось личной и индивидуально мотивированной реакцией на действия или слова собеседника/оппонента, она могла быть одобрительной или неодобрительной со стороны пропонента в соответствии с приоритетом моральной нормы (ритуала). В свою очередь, речь оппонента при этом характеризовалась говорящим порою весьма категоричными оценками (она могла быть правдивой или лживой, искренней или лицемерной и т.д.). Высказывание подразумевало за собой конкретную цель говорящего. Как правило, этой целью было (помимо достижения взаимопонимания) достижение морального порядка и порядка в управлении Поднебесной, т.е. в первую очередь учитывалась прагматическая точка зрения на данную, конкретную ситуацию (если это были софистические выражения, то целью было опровергуть мнение оппонента, доказать свою правоту). Нередко для понимания мысли, которую хотел донести говорящий, применялись разные способы словесного выражения. О том, что 言 *янь*  следует преводить и, соответственно, понимать именно как «речь» также говорят нам и пассажи, в которых использовались словосочетания типа «*услышать* добрые речи/слова» («聞一善言»[[134]](#footnote-134)), примеры, где *янь* выступает вместе с предлогом于*юй* «[по направлению] к/от», примеры, где можно найти выражения типа «моя речь» («吾言»), «люди говорят» («人有言»), т.е. выражения субъективной речи, которые принадлежат какому-либо лицу или группе лиц и т.д.

Кроме того, за то, что 言 *янь*  имеет значение речи, а не языка, свидетельствует и этимология самого иероглифа.

******

Рисунок 2. Эволюция написания иероглифа 言 *янь*  («речь/слово»). Взято из книги «Чан юн хань цзы янь бянь ту шо», 1992.

На *рис.* 2 приведена эволюция графического написания 言 *янь* («речь»), состоящего из двух элементов: нижняя часть 口*коу* представляет собой «язык» или «рот», а верхняя辛(薪) *синь* означает «вещать/говорить», поэтому их соединение дает смысл «рот вещает/говорит», т.е. «звуки выходят изо рта». Таким образом, «речь» 言 *янь* представляется как конкретная актуализация языка. С точки зрения частей речи,言 *янь* может быть и глаголом («говорить»), и существительным («речь»). Согласно составленному Сюй Шэнем примерно в 100 г. н.э. словарю китайских иероглифов說文解字*Шо вэнь цзе цзы* (букв. «Объяснение простых знаков и разбор составных»), 言 *янь*  – это вид прямой/правильной/простой (直*чжи*) речи[[135]](#footnote-135).

К понятию речи 言 *янь* ближе всего стоят следующие термины, кроме всего прочего также относившиеся к риторике и искусству ведения спора в Древнем Китае:

|  |  |
| --- | --- |
| *Янь* (言) | Речь, разговор, говорить |
| *Цы* (辞) | Способ речи, тип рассуждений/бесед, суждение, красноречие, стиль речи |
| *Цзянь* (諫)  | Давать совет, убеждение |
| *Шо/шуй* (說) | Убеждение/объяснение/толкование, идея, мысль |
| *Мин* (名) | Именование/обозначение, использование символа/знака |
|  *Лунь* (論) | Рассуждение, обсуждение, убеждение |
|  *Бянь*(辯) | Различать [«то» и «не то»], «справедливое» красноречие, аргументирование, убеждение, дебаты, спор, дискуссия, обсуждение[[136]](#footnote-136). |

Если 言 *янь* – это инициированная речь человека по отношению к собеседнику, то 語*юй* – реакция, реплика в ответ на вопрос собеседнику или обсуждение каких-либо дел/событий. В *Шо вэнь цзе цзы* даётся следующий комментарий: «Прямую/правильную/простую речь называют 言 *янь*, а «рассуждение о сложностях» / обсуждение / дискуссию называют語*юй* (“直言曰言，论难曰语”). Иероглиф 言 *янь* принадлежит классификации口*коу* («рот») по форме и 䇂 *цянь* по звуку. Все иероглифы, связанные с речью, принадлежат классификации 言*янь*»[[137]](#footnote-137). Смысл 論*лунь* связан с рассуждением о логике вещей, мышлением, 說шо/шуй – это разъяснение, высказывание в подробностях. В *Шо вэнь цзе цы* 辯*бянь* определён как: 治*чжи* «достигать порядок, упорядочивать, управлять». Тем самым можно заключить, что изначально辯*бянь* подразумевал, что путём обсуждений, деления на «то» и «не то» возможно достичь упорядоченности. Это понятие не включало в себя элементы софистики на первом этапе существования, однако в ходе исторического развития приобрёло значение и софистических рассуждений.

Понятие辯*бянь* схватывает наиболее полный набор видов речи, в том числе и аргументацию, в то время как остальные иероглифы, как правило, используются в различных контекстах и имеют разные значения, как представлено выше. Так, «убеждение» было известно как說*шо/шуй*, «именование» как名*мин*, «суждение» как辞*цы* и т.д. Хотя в вышеприведённых терминах имеются смысловые пересечения, у каждого из них есть особая функция в концептуализации и контекстуализации рассуждений и споров. К примеру, 說*шо/шуй* имеет значение обсуждения «лицом к лицу», т.е. в прямой конфронтации, 名*мин* подразумевает использование знаков/символов в социальном и эпистемологическом контексте и т.д. 谏 *цзянь*, 辞*цы* и 說*шо/шуй* имели отношение к риторике, поскольку являлись составными частями аргументирования как процесса. А辯*бянь*  использовался для концептуализирования убеждения, аргументации.

Исследователь Ли Сянлань 李向兰в своей диссертации «“说文解字”言部字研究» («Исследование раздела *Янь бу* в словаре *Шо вэнь цзе цзы»*) проводит анализ *Шо вэнь цзе цзы*, в частности, той части словаря, которая связана с речью (《说文·言部》). Она пишет о том, что в *Шо вэнь цзе цзы* имеются иероглифы, включающие в себя идеограмму 言*речь* и связанные с какой-либо эмоцией или отношением.

Так, к положительным оттенкам связаны следующий набор иероглифов:

|  |
| --- |
| Имеющие отношение к наставлению, поучению |
| 訓сюнь | «наставлять, руководить, толковать» |
| 誨хуэй | «давать точные указания, поучать, наставлять» |
| 譔чжуань | «целенаправленно научать склонности к добру» |
| Имеющие отношение к разъяснению |
| 説 шо, шуй | «вразумлять, наставлять и разъяснять» |
| 講 цзян | «разрешать, разъяснять» |
| Имеющие отношение к оценке |
| 評пин | «справедливо, беспристрастно критиковать» |
| 諦 ди | «тщательно разбираться, детально расследовать» |
| Имеющие отношение к воспеванию |
| 詠юн  | «скандировать, воспевать» |
| 謳оу | «хвалебная песня, петь в унисон» |
| 譽юй  | «одобрять, превозносить, восхвалять» |

Негативную коннотацию имеют следующие иероглифы:

|  |
| --- |
| Имеющие отношение к ругательствам |
| 詛цзу | «заклинать, проклинать, ругать» |
| 詶чжоу | «заклинать, проклинать» |
| 謯цзу | «заклинать, проклинать, обращение к злым духам для содействия вреда другим людям» |
| 譸чжоу | «заклинать, проклинать» |
| Имеющие отношение к порицанию, клевете |
| 謑си | «стыдить, разносить с позором» |
| 詬гоу  | «порицать, ругать, позорить» |
| 讕лань | «лгать, клеветать, фальшивить» |
| 謷ао | «порочить, клеветать, осуждать» |
| 讒чань | «колоть, задевать, обижать словами» |
| 譖цзэнь | «измышлять небылицы и злословить, клеветать» |
| 誣у  | «клеветать, лгать, вводить в заблуждение лживыми словами» |
| 詆ди | «бранить, клеветать, опорочить» |
| 訕шань | «ехидничать, злословить, бесчестить» |
| 謗бан | «ругать, чернить» |
| 譏цзи  | «язвить, высмеивать, порочить» |
| 訐цзе | «укорять, обличать, разоблачать (недостатки)» |
| 誂тяо | «насмехаться, подстрекать, провоцировать» |
| Имеющие отношение к упреканию, наказыванию |
| 諯чжуань  | «укорять, упрекать, обвинять» |
| 譙цяо  | «выговаривать, порицать, укорять» |
| 訧ю | «обвинять, порицать» |
| 讓жан | «обвинять, бранить» |
| 誶суй | «выговаривать, укорять»  |
| 讟ду | «клеветать, обижать, негодовать» |
| 譴цянь  | «порицать, осуждать» |
| 誅чжу | «карать, наказывать, клеймить» |
| 討тао | «карать, поражать, требовать, доискиваться» |
| 謫чжэ | «наказывать, корить, приговаривать» |
| 詰цзе | «допрашивать, выговаривать, упрекать» |
| 讞янь  | «приговаривать» |
| 誡цзе  | «распоряжение, приказ, сделать предупреждение» |
| 誋цзи | «запрещать, приказывать, призвать к бдительности, насторожить» |
| 警 цзин | «предупреждать, предостерегать, делать замечание»  |
| 詗сюн | «тайно доносить» |

В нейтральном значении использовались следующие иероглифы:

|  |
| --- |
| Имеющие отношение к изложению, объяснению |
| 訴су | «сообщать, докладывать, излагать прошедшее» |
| 讜 дан | «говорить прямо, высказывать» |
| 議 и | «дискутировать, убеждать, обсуждать» |
| 誥 гао | «наставлять, уведомлять, оповещать, информировать» |
| 譬 пи | «уяснять, сообщать, уведомлять» |
| 諭 юй | «сообщать, разъяснять, доводить до сведения» |
| 請цин | «уведомить, оповещать, информировать, нанести визит» |
| 譒 бо | «распространять, сообщать, объявлять» |
| 譯 и | «передавать изустно, объяснять, толковать, комментировать» |
| Имеющие отношение к осведомлению, допросу |
| 訊 сюнь | «допрашивать, судить, расспрашивать, увещевать, высказывать» |
| 譣 янь | «напрямую расспрашивать, допрашивать, проверять» |
| 唁 янь | «осведомляться, справляться о ч.-л., выражать сочувствие, утешать выражениями симпатии, соболезнования и т.д.» |
| 詻 э | «спорить, полемизировать, обвинять, осуждать» |
| 話 хуа | «уметь говорить, повествовать, высказывать» |
| 試 ши | «допытываться, разузнавать, исследовать, рассуждать по официальному регламенту» |
| 課 кэ | «инспектировать, проверять» |
| Имеющие отношение к ведению диалога |
| 謂 вэй | «приветствовать, обращаться к к.-л., беседовать с к.-л.» |
| 訌хун | Изначально «обсуждение инженерных задач», позже «мятеж, бунт, смута» |
| 誩 цзин | «препираться, спорить» |
| 諸 чжу | «дискутировать, вести дебаты» |
| 詖 би | «спорить» |
| 詵 шэнь | «сообщать, извещать, человеческая молва, толки, пересуды» |
| 訣 цзюэ | Изначально «прощаться, расставаться с покойным», позже «прощаться, разлучаться» |
| Имеющие отношение к увещеванию |
| 証 чжэн | «увещевать, наставлять, вразумлять, исправлять» |
| 諫 цзянь | «убеждать напрямую, указывать на ошибку, советовать» |
| 諗 шэнь | «убедительно (проникновенно) выговаривать (указывать старшему на ошибку); аргументированно (настойчиво) убеждать» |
| 誧 бу | «смело увещевать, уговаривать, убеждать» |
| 諍 чжэн | «увещевать, уговаривать, указывать на ошибки» |
| Имеющие отношение к взвешиванию, обсуждению, планированию |
| 謀 моу | «замышлять, планировать, обдумать к.-л. идею, обсуждать способ/решение» |
| 謨 мо | «обдумывать, прикидывать, рассчитывать» |
| 詢 сюнь | «обдумывать, продумывать» |
| 諏 цзоу | «обсуждать, разрабатывать (замысел)» |
| 訪 фан | «просить совета, расспрашивать, разузнавать» |
| Имеющие отношение к тяжбе, спору |
| 讀 ду | «пересказывать, рассказывать» |
| 詾 сюн | «спорить, тягаться, роптать» |
| 訟 сунн | «судиться, спорить, оспаривать» |
| 諰 си | «осторожность (опаска) в речи» |

Можно сделать вывод, что вышеперечисленные иероглифы отражали особенности вербальных действий говорящего и были распространены и широко употребимы ещё до времён создателя словаря Сюй Шэня. Анализируя вышеуказанные типы иероглифов, можно резюмировать следующее: во-первых, все они относятся к роду речевой деятельности и в качестве ключа имеют иероглиф 言 *янь* ; во-вторых, эти иероглифы являются абстрактным обозначением видов речи. В-третьих, иероглифы с идеограммой *янь* «речь»характеризовались целым спектром значений и имели отношение к подчас абсолютно противоположным эмоциональным оттенкам.

Таким образом, «речь» 言*янь* – это по своей сути произносимые человеком слова. Говорить – это врождённая способность человека, но и важная особенность людей, в отличие от животных. В древнекитайской традиционной культуре к речи всегда подходили серьёзно. Например, люди непременно должны были говорить правду, а не ложь, подбирать точные выражения, а не туманные, произносить с уверенностью, говорить то, что должно, а не то, что запретно. Люди должны были быть скромными, осторожными, искренними в речах, а не высокомерными, безрассудными, лгущими и т. д. Это лишь некоторые из принципов, о которых говорили и которых придерживались древние, это и есть взгляды китайцев на язык с древности.

Представления же о понятии «язык» в его осмысленной, теоретизированной форме так и не было сформировано в Древнем Китае. В древнекитайских текстах мы можем наблюдать целый комплекс слов, которые относились к разным видам речи и высказываниям, однако они имели весьма удаленное отношение к теоретическим обоснованиям. Далее это будет показано нагляднее.

Рассмотрим историческое развитие термина 言 *янь*, которое поможет нам детальнее разобраться в значении иероглифа 言 *янь*.

## Осмысление言 янь в Древнем Китае

Впервые *янь* как вспомогательное слово можно встретить в *Ши цзине* («Книге песен» XI—VI вв. до н. э.), где оно не имело определённого значения и добавлялось для выразительности и стройности ритма и рифмы стихам в процессе песенного исполнения[[138]](#footnote-138). Любопытно, что исследователь К. Харбсмайер в фундаментальном труде *«Language and Logic in Traditional China»* подчёркивает примат устного слова над письменным в те времена, что было очевидно в восклицаниях, подобных噁呼*у ху*, которые были распространены уже в *Ши цзине*. Для записи подобных междометий существовало широкое разнообразие письменных форм, как имелось и множество различных видов звукоподражаний. Люди того времени не задумывались о письменном оформлении слов, употребляя их в разговорной речи в той или иной ситуации. Зачастую иероглифы давали целый набор образов и ассоциаций, вызванных словом в уме писателя. Очевидно, что письмо предлагает больше возможностей, чем устная форма. Оно имеет автономный графический эффект, тем самым, китайские иероглифы часто включают в себя и графическую поэзию, что было важным для писателей и поэтов в Китае[[139]](#footnote-139). Китайская письменность с давних пор представляла собой своего рода естественный и культурологический “алфавит мысли”, как любил выражаться великий учёный Г. Лейбниц[[140]](#footnote-140).

Кроме того, К. Харбсмайер также отмечает, что в древнекитайском языке внутренняя структура слов, написанных одним иероглифом, если мы попытаемся её восстановить, скрыта под самим иероглифом. Это означает, что китайские морфемы, заключённые в иероглифы, должны рассматриваться как неразложимые/не поддающиеся анализу, даже если они содержат некоторую внутреннюю структуру. Иероглифы скрывают в себе часть важных характеристик, которые часто возможно обнаружить с помощью фонетических правил, но это препятствует аналитическому восприятию внутренней структуры знака, кроме того, фонетическая реконструкция произношения древнекитайских иероглифов также не может компенсировать этот недостаток, так как невозможно гарантировать её абсолютную достоверность и подлинность[[141]](#footnote-141). Таким образом, для нас представляется крайне сложным распознать чтение того или иного иероглифа, таким, каким оно функционировало в живой речи древних китайцев.

В период династии Чжоу (1045–221 гг. до н. э.) стихи *Ши цзина* стали выражать политические убеждения и моральные наставления. У слова *янь* появились новые значения и к употреблению его в качестве глагола «говорить» и существительного «речь» в разделе «Малые оды», который был составлен представителями высшей аристократии, добавляется его употребление в качестве прилагательного, например:

«辟言不信» – «не верить лукавым речам»;

«民之訛言» – «ложные речи людей»;

«巧言如簧» – «остроумная речь, что звук свирели»;

«無信讒言» – «не верить порочным речам».

Такие функциональные перемены *янь* означают сдвиг в сознании китайцев того времени от использования *янь* в качестве эстетического средства к применению его в описаниях деятельности в политическом или этическом ключе. Подобное постепенное расширение семантики *янь* свидетельствовало о крепнущем осознании значимости речи в общественных и политических делах в Древнем Китае[[142]](#footnote-142).

В *Шу цзине* («Канон [исторических, документальных] писаний»,  «Книга истории/преданий/документов»; другое название — «Шан шу» («Почтенные писания»)), который, как считается, составлял и обрабатывал сам Конфуций, *янь* больше не используется как вспомогательное слово, выполнявшее исключительно эстетическую функцию. Здесь оно уже прочно утверждается как понятия «речь», «говорение». Кроме того, речи имеют здесь больший спектр определений, к примеру: 靜言 (*цзин янь* «чистые речи»), 昌言 (*чан янь* «прекрасные/справедливые/должные речи»), 食言 (*ши янь* «притворные/лицемерные речи»), 誨言 (*хуэй янь* «речи сожаления»), 騙言 (*пянь янь* «лживые/коварные/обманчивые речи»). Более того, правитель здесь называет свою речь 朕言 (*чжэнь янь* «слова императора»), а речи ординарных людей, простого народа называются眾言 (*чжун янь* «речи масс»)[[143]](#footnote-143). Таким образом, уже в период династии Чжоу древние китайцы в социальном и культурном контекстах осознавали разные типы речи.

В исторических трактатах左傳*Цзо чжуань* («Комментарий Цзо», др. назв. *Чунь цю Цзо-ши чжуань* («Комментарий г-на Цзо к “Вёснам и осеням”»)) и國語*Го юй* («Государственные речи», «Речи царств») *янь* также выступает как глагол или существительное. В этих текстах *янь* часто употребляется вместе с предлогом 于*юй* «[по направлению] к/от», а также с полуслужебными словами 曰*юэ* и道*дао* (言曰，言道, «говорить/сказать»), имеющими прямое отношение к речи, как глагол или существительное. В данных текстах также встречаются несколько типов речений:食言 (*ши янь* «притворные/лицемерные речи»), 謗言 (*бан янь* «злословные/осуждающие речи») 讒言(*чань янь* «порочные/враждебные речи»)[[144]](#footnote-144).

Таким образом, мы видим, что в *Ши цзине* слово *янь* обозначает речь, которая вводила в заблуждение правителей; в *Шу цзине* *янь* – форма политической речи как с плохими, так и с хорошими последствиями; в *Цзо чжуани* и *Го юй* чаще всего *янь* выступает в качестве средства достижения политических целей[[145]](#footnote-145).

В том, что в древнекитайской мысли не было понятия «язык» в современном лингвистическом понимании, но было слово «речь», вероятнее всего, во многом связано с морально-политическим уклоном китайских философов.

Как пишет К. Харбсмайер в книге *«Language and Logic in Traditional China»*, интерес к языку в традиционном Китае реализовывался по большей части в социальном плане, нежели с лингвистической точки зрения в узком смысле. Для обозначения раздела лингвистики в Древнем Китае не было никакого классического наименования. Поэтому язык в тот или иной период рассматривался древнекитайскими философами с «социолингвистической точки зрения»[[146]](#footnote-146).

Сущность человека, то, что определяет человека как такового, есть речь. Об этом свидетельствует отрывок из *Чунь цю Гу Лян чжуань* («Вёсны и осени с комментариями Гу Ляна»), который приводит К. Харбсмайер:

*«То, что делает человека человеком – это речь* (言 *янь* ). *Если человек не может говорить, как же может он считаться человеком?*

*То, что делает речь речью – правдивость* (синь 信). *Если речь не правдивая, как же она может считаться речью?*

*То, что делает правдивость правдивостью – это Путь-Дао* (道). *Если правдивость не соответствует Пути, как это может быть правдивостью?»*[[147]](#footnote-147)*.*

Таким образом, Человек с большой буквы должен обладать способностью говорить правдиво и в соответствии с Путём. Комментаторы *Чунь цю* Гу Лян и Гу Ян строили последовательные доказательства того, как серьёзно китайцы относились к вопросу речи и слов, дикции, формулировки. Они рассуждали о том, почему в текстах используется именно это слово, а не другое, почему в тексте так говорится, что в действительности подразумевает текст, почему некто говорит таким способом, а не другим и т.д.

Также в древнекитайских текстах прослеживается и объясняется самая общая функция речи – коммуникативная:

«仲尼曰，志有之，言以足志，文以足言，不言誰知其志。言之無文，行而不遠»[[148]](#footnote-148).

«*Конфуций сказал: “Слова служат для того, чтобы дать соответствующее/адекватное выражение [коммуникативному] намерению/ желанию/воли, письменный стиль служит для того, чтобы дать соответствующее выражение словам. Если Вы не говорите, кто же поймёт Ваше намерение [коммуникации]? Если слова не имеют изящного стиля, они не многого достигнут/не станут популярными”»*[[149]](#footnote-149)*.*

«言者，以諭意也。言意相離，凶也»[[150]](#footnote-150).

*«Речь/слова* (言 *янь*) *– это то, с помощью чего понимают* (ю喻) *коммуникативное намерение/коммуникативный смысл* (и 意). *Если слова и намерение не совпадают, это к несчастью».*

«夫言者，所以通己於人也；聞者，所以通人於己也»[[151]](#footnote-151).

 *«Слова* (言 *янь*) *– это то, с помощью чего мы общаемся с другими/то, что мы хотим сказать другим. Выслушивание – это то, с помощью чего другие понимают нас».*

В следующем пассаже, взятом из древнекитайского трактата 管子 *Гуань-цзы*, сложившемся в III в. до н.э. в академии Цзися, и который был окончательно сформирован Лю Сяном около 26 г. до н.э., находим любопытные сведения о том, что язык как средство сообщения также рассматривался с точки зрения человеческой внутренней психологии:

«心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，音以先言，音然后形，形然后言。言然后使，使然后治。不治必乱»[[152]](#footnote-152).

*«Сердце/ум таково, что скрывает сердце/ум. В пределах сердца/ума имеется ещё одно сердце. Что касается этого сердца/ума в сердце/уме, то звук/мысль зарождается раньше речи/слов. Только тогда, когда ясно сформирован звук, то формируется [и мысль]. Когда сформируется мысль, [образуется и] речь. Когда сформируется речь, появится [внутренний] порядок. Только когда есть [внутренний]порядок, возможен порядок [внешний] . Если порядок не будет соблюдён, всё непременно погрязнет в хаосе».*

Однако нужно признать, что слова в Поднебесной не были очень важными символами, как их рассматривали, например, в Древней Индии или Древней Греции[[153]](#footnote-153). Речь в Древнем Китае не развилась в язык. Также не сформировалось в Китае и понимания слова в качестве Логоса, как это имело место в западной культуре (в древнегреческой философии), где Логос изначально означал «слово» («высказывание», «речь») и одновременно «понятие» («суждение», «смысл»). Позже Логос сравнивали с «Разумом, Законом, Числом, Бытием, Апейроном, Стихией»[[154]](#footnote-154) и понимали под ним «разумный принцип, управляющий миром…; мировую разумно-творческую эфирно-огненную субстанцию…»[[155]](#footnote-155). «Для классической античной философии Логос интерпретируется как «слово», которое принадлежит субстанции, но не личности, является формообразующим, но не воле-содержащим»[[156]](#footnote-156). Такие различия в философских традициях можно объяснить, возможно, тем, что слова в Древнем Китае мыслились *не имеющими самоценности*, не носившими субстанциального характера постоянства, фиксированности, не имевшими строго очерченных границ понятийного аппарата. Показательно, что нередко представление о Логосе сопоставлялось современными исследователями с *Дао*[[157]](#footnote-157) как универсальным мировым законом, основополагающим принципом развития всего мира. Слово *Дао*, даже имеет одним из своих значений «говорить», но это значение не являлось главным и, наоборот, *Дао* как мировой закон всегда признавался частично или полностью не выразимым в словах. *Дао* не могло выражаться словами, ему невозможно научить, о нём невозможно рассказать. «Логос» китайцев был как бы всегда глубже, тоньше и объемлюще, чем любые слова о нем.

Поскольку *янь*-«речь» в Древнем Китае не приобрела такого же философского статуса, как Логос в древней Греции, это, возможно, отразилось на неразвитости логики в том смысле, в котором она получила своё развитие на Западе. Понятие речи не эволюционировало в абстрактно-теоретическое понятие языка, поскольку китайцы не видели в словах фундаментальной важности самой по себе (а не только ради насущных целей «исправления имен» для упорядочения и умиротворения государств и семей), у них не было специальной мотивации для создания стройной языковой системы и изучения языка как такового.

Исходя из прагматической точки зрения во всей культуре Китая, слова в Срединном государстве, как правило, служили для того, чтобы передать некий смысл, который за ними стоит, а после достижения понимания слова отбрасывались. Поэтому слова в Древнем Китае являлись лишь инструментом передачи того или иного намерения/смысла/значения. Эту точку зрения разделяли как конфуцианцы, так и даосы:

 «故名足以指實，辭足以見極，則舍之矣»[[158]](#footnote-158).

*«Имена достаточны, чтобы указать на реалии. Когда предложения достаточно очевидно показывают/производят то, что стремились показать, благородный муж оставляет их».*

«荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得忘言之人而與之言哉？»[[159]](#footnote-159).

*«Рыболовные сети используются, чтобы поймать рыбу, как только рыба поймана, каждый забывает о сети; ловушки используются, чтобы поймать кроликов, но как только кролики пойманы, каждый забывает о ловушке. Слова используются, чтобы уловить смысл, но как только значения схвачены, каждый забывает о словах. Охотно я бы поговорил с тем, кто [уловил значения вещей] и забыл слова!».*

«夫辭者，意之表也。鑒其表而棄其意，悖。故古之人，得其意則舍其言矣。聽言者以言觀意也»[[160]](#footnote-160).

*«Предложения являются только внешним проявлением смысла. Было бы парадоксально, если бы нужно было только сосредоточиться на наружней форме и пренебречь внутренним смыслом/идеей. Поэтому в древности люди придерживались значения/идеи/смысла и отбрасывали слова/речь. Слушают речь, поскольку представляют подразумеваемый смысл посредством слов».*

Мыслители Древнего Китая, и в особенности представитель даосской школы Чжуан-цзы, находились в глубоком сомнении, являются ли слова средством, способным полностью изложить и передать смысл:

«夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未尝有言邪？其以为异于鷇音，亦有辩乎，其无辩乎？»[[161]](#footnote-161).

*«Речь – это не дуновение ветра, в словах говорящего есть то, что сказывается. Проблема в том, что слова не могут быть однозначно/навсегда фиксированы. Мы действительно говорим что-то? Или мы никогда ничего не говорили? Есть или нет отличие между звуком птиц и человеческой речью?».*

Всё же Чжуан-цзы настаивал на отказе от речи и придерживался позиции её ограниченности:

«多言數窮，不如守中»[[162]](#footnote-162).

*«Чрезмерная речь ведёт к истощению, лучше придерживаться середины/умеренности».*

«希言自然»[[163]](#footnote-163).

*«Воздержание от речи соответствует природе».*

«正言若反»[[164]](#footnote-164).

*«Правильная речь кажется парадоксальной/ имеет обратный результат».*

 «至言去言»[[165]](#footnote-165).

*«Высшая речь в отказе от речи».*

Речь никогда не сможет достаточно и обоснованно указывать на объективный мир и представлять изменения мироздания, по мнению этого мыслителя Древнего Китая. Однако это не означает, что Чжуан-цзы ценит молчание больше, чем речь. Согласно древнекитайскому философу, суть заключается в том, чтобы прибегать к речи и молчанию в уместных случаях и избегать чрезмерности[[166]](#footnote-166).

Как правило, в древнекитайских текстах речи/слова расценивались как вторичные по отношению к действию как к первичному. Как замечает К. Харбсмайер, теоретическая и непрагматическая ценность слов учитывалась постольку, поскольку это касалось самого действия (行*син*) и применения (用*юн*)[[167]](#footnote-167). К. Харбсмайер приводит цитату из *Ли цзи*, которая приписывается Конфуцию и служит ярким примером этого положения:

*«Учитель сказал: “Когда Путь преобладает в мире, действия процветают, когда Путь не преобладает, процветают разговоры”»*[[168]](#footnote-168)*.*

Однако в древнекитайских источниках находим и альтернативный взгляд на речь. Таких примеров найдётся немного, но они, тем не менее, демонстрируют иной подход к трактовке анализируемых в данном исследовании понятий. К примеру, в *Ли цзи* («Записки о благопристойности»/«Книга ритуалов», приписываемые Конфуцию и его ученикам) говорится о том, что речь является одним из больших изобретений человечества, созданном ещё легендарным и мифическим Жёлтым императором (黃帝Хуан-ди):

«黃帝正名百物»[[169]](#footnote-169).

*«Хуан-ди дал всему/всем вещам правильные имена».*

Нередко некоторые философы Китая (в частности, Сюнь-цзы) стремились подражать древним нормам речи.

В *Чунь Цю фань лу* («Обильные росы «Весен и осеней»», приписываемые Дун Чжуншу (190/179-120/104 гг. до н.э.) также можно встретить такие слова:

«名則聖人所發天意»[[170]](#footnote-170).

*«Имена представляют намерения Небес, выражаемые мудрецами».*

В *Хуайнань-цзы* также сказано:

«言不合乎先王者，不可以為道»[[171]](#footnote-171).

*«Слова, которые не соответствуют прежним правителям, нельзя рассматривать как Путь».*

Анализируя древнюю традиционную культуру Китая, исследователь Ли Сянлань 李向兰в своей диссертации «“说文解字”言部字研究» («Исследование раздела *Янь бу* в словаре *Шо вэнь цзе цзы»*) пишет, что взгляды китайцев на язык в древности обычно включали в себя следующие аспекты[[172]](#footnote-172):

1. Искренность речи.

Учёный, философ и политический деятель времён династии Хань Хуань Тань 桓谭 в трактате «新论·言体» («Новые суждения. Языковая система») пишет: «Не важно, сколь многочисленны слова и поступки, а важно, насколько они прекрасны и полезны» (“言行在于美善，不在于众多”). Древние китайцы придавали большое значение этической оценке содержания речевого акта, отстаивая то, что речь должна быть искренняя и заслуживающая доверия. Например, Чжуан-цзы считал, что речь и язык в целом «культивируют в человеке искренность, чтобы быть в гармонии с Небом и Землёй и не противоречить природе человека» (“修胸中之誠，以應天地之情而勿攖”, «庄子·徐无鬼» ）. Китайский философ Ван Чун (27 - ок. 97-107гг.) также писал: «Если искренность, исходит из сердца, тогда слова и речи будут воздействовать на людей» (“精誠由中，故其文語感動人深”). Из слов мыслителей мы видим, что в древности стремились к искренним речам. В *Шо вэнь цзе цзы* в разделе про речь (《说文·言部》) также имеются слова, имеющие отношение к искренности (например, 諶*чэнь* «правдивость», 信*синь* «надёжный, подлинный»,訦*чэнь* «правдивый/искренний», 誠*чэн* «правдивый/честный»)[[173]](#footnote-173).

1. Сбалансированность речи

В традиционной китайской культуре можно проследить мысль о «золотой середине», которая была выдвинута Конфуцием. В *Лунь юе* сказано: «Золотая середина – это добродетель в своей законченности. Она очень редко встречается среди людей» («中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣»), что значит, что «золотая середина», таким образом, это высшая граница нравственного воспитания. «Учение о Срединном» в культуре Китая воплощает в себе понятия和諧*хэсе* “гармонии”, 謹慎*цзиньшэнь* “осмотрительности”, 謙虚*цяньсю* “тактичности/скромности”, “справедливости”, “беспристрастности” и “сбалансированности”. В *Шо вэнь цзе цзы* (《说文·言部》) также можно встретить слова со значением гармонии (например, 諧*се,*詥*хэ* (*гэ*) «гармонизировать, согласовывать, примирять», 謙*цянь* «скромный», 謐*ми* «тихий, спокойный, безмятежный», 謹*цзинь* «осмотрительный, покорный», 該*гай* «полный, охватывающий», 評*пин* «справедливый, беспристрастный»[[174]](#footnote-174).

1. Практичность речи

В «Книге перемен» (《周易·家人》) говорится: «Благородный муж в соответствии со своими словами/речами справляется с делами, и его действия имеют постоянность». Другими словами, речь обязательно должна содержать смысл и иметь отношение к реальности, то есть находить применение в жизни, поскольку, согласно представлениям китайцев, речь беспредметной быть не может. В *Шо вэнь цзе цзы* (《说文·言部》) есть много слов, которые отражают практичность речи и подчёркивают, что речь должна быть правдивой, точной, детализированной и иметь ценность (например, 詮*цюань* «подробно разъяснять, толковать, комментировать», 諟*ши* «чётко разъяснять, глубоко вникать», 説*шо/шуй* «разъяснять, толковать, рассуждать», 訓*сюнь* «наставлять, толковать, комментировать»,誨*хуэй* «поучать, наставлять», 譔*чжуань* «восхлавлять, прославлять»)[[175]](#footnote-175).

Таким образом, обзор цитат из исторических, философских, литературных текстов и трактатов помог нам проанализировать, как понятие *янь* постепенно расширялось от художественного оборота речи к фактору, который осмыслялся в значительной степени как помогающий или мешающий философской и морально-политической деятельности в Древнем Китае. Обычно исследователи отмечают, что такая эволюция была вызвана социальными и культурными процессами в обществе, простимулирована моральными требованиями и исследованием философии в роли языка. Мы также проследили общие подходы к пониманию речей в Древнем Китае, где слова чаще всего расценивались древнекитайскими философами как указатели на действительность, которой они не достигают.

Далее перейдем непосредственно к рассмотрению отношений отдельных древнекитайских школ и их представителей к проблеме речи, её определению и функциям, т.е. к практической части исследования.

# Представления о 言 янь философских школ в Древнем Китае: лингвофилософские и текстологические аспекты

## Конфуцианцы о 言 *янь* «речах»

####  Отношение Конфуция к речи

Древнекитайский философ Конфуций (551–479 гг. до н.э.) жил в переходный период между династией Чжоу и эпохой Чуньцю, для которого были характерны нестабильность и беспорядки. Правящая аристократия династии Чжоу вместе с социальной иерархией и культурными нормами, пришла в упадок. Традиционные ритуалы чжоуской эпохи постепенно уничтожались восходящим классом земельных собственников, однако, новая система ценностей не была ещё сформирована, шли нескончаемые войны малых княжеств за земли и за политическую власть. Конфуций был тем, кто уважал ритуальные традиции и прежний порядок династии Чжоу, именно он и взялся за воссоздание организованности человеческого общества путём возрождения моральных принципов и культурных норм.

В период полного хаоса и появился класс士*ши* – служивших при дворе политических наставников и учителей, которые свободно могли перемещаться и выражать свои мысли. Конфуций, которого волновали, прежде всего, проблемы культурной деградации и социального беспорядка, стал в той царившей среде идейным философом нравственности.

В древнекитайском классическом философском трактате論語*Лунь юй* **(**«Рассуждения и речи» (другие варианты перевода названия: «Суждения и беды», «Беседы и высказывания», «Рассуждения и высказывания», «Изречения»)), составленного из изречений Конфуция, *янь* используется как термин, описывающий типы речи. *Янь* в *Лунь юе* применяется не просто как существительное или глагол в своей лингвистической функции, но также ассоциируется с фундаментальными конфуцианскими принципами, такими как 仁*жэнь* «человеколюбие», 義*и* «долг», 禮*ли* «ритуал»,德*дэ* «добродетель/достоинство» и 信*синь* «справедливость/доверие». Конфуций наставлял своих учеников:

«非禮勿言» [[176]](#footnote-176).

*«Не говорите так, чтобы это противоречило правилам приличия».*

«言必信，行必果»[[177]](#footnote-177).

*«Речи должны быть искренними, действия должны быть результативными».*

Кроме того, Конфуций подчёркивал:

«子曰： “有德者，必有言。有言者，不必有德”»[[178]](#footnote-178).

*«Учитель сказал: “Добродетельный обязательно говорит правдиво/правильно, но те, кто хорошо говорит, не обязательно обладают добродетелью”».*

Мыслитель Древнего Китая считал речь частью этики. Он полагал, что «без знания слов/речей, невозможно узнать людей»:

«不知言，無以知人也。»[[179]](#footnote-179)

Как подчёркивает С.Ю. Рыков, под «знанием речей» Конфуций полагал «умение извлекать из них морально-значимое содержание, говорящее о помыслах человека и проявляющееся в государственном управлении. Человек проявляется в речах – и как моральная или аморальная личность, и как государственный деятель»[[180]](#footnote-180). Поэтому знать людей возможно только по их речам, которые много могут сказать о говорящем, т.к. речь – это способ выражения помыслов, действий, т.е. способ самовыражения.

Таким образом, функция речи для конфуцианцев не просто в высказывании некоторого сведения, но и в выражении намерения и призыва к действию. В связи с этим примечательна цитата из左傳*Цзо Чжуань* («Комментария [господина] Цзо» [к «Вёснам и осеням»]):

«仲尼曰，志有之，言以足志，文以足言，不言誰知其志。言之無文，行而不遠» [[181]](#footnote-181).

***«Конфуций говорил: “Речи* (言 янь ) *служат для того, чтобы [дать] полное выражение воле/намерению* (志чжи), *культурность [стиля]* (文 вэнь) *служит для того, чтобы [дать] полное выражение словам. [Если некто] не говорит – кто сможет познать его волю/намерение? [Если] в речах нет культурности [стиля], [речи] не достигнут больших результатов”»***[[182]](#footnote-182)***.***

**Из приведённой цитаты видно, что речь в первую очередь выступала у конфуцианцев в качестве выражения «воли/побуждения» (志*чжи*), а не указывала на «смысл или объекты действительности». Таким образом, мы в который раз убеждаемся в том, что интерес к языку древнекитайскими философами, особенно конфуцианцами, прежде всего, состоял в социально-этико-политическом ключе, нежели в эпистемологическом, лингвистическом или логическом. В философии языка конфуцианцев (кроме Сюнь-цзы) не уделялось внимания отношениям между именами, между именами и знанием, наибольший интерес Конфуция и его последователей представляли только отношения между именами и поведением, действиями, намерениями, т.е. как человек говорит и реализует свои помыслы, и отношения между именами и реалиями.**

**Последнее выражается у Конфуция в концепции正名*чжэн мин* «исправления имён/правильного использования имён», суть которой заключается в том, чтобы правильно употреблять名*мин* «имена», которые правильно называли бы實*ши* «объекты»и тем самым предотвращали неверное толкование или погрешности языка. Смысл данной концепции можно проследить в нижеприведённой цитате из *Лунь юя***:

«子曰： “必也正名乎！”

子路曰： “有是哉，子之迂也！奚其正？”

子曰： “… 名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成 …。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。”»[[183]](#footnote-183).

***«Учитель ответил (на вопрос, что необходимо делать в первую очередь в управлении государством – Ю.Л.):***

 ***– Начать необходимо с упорядочения названий* (чжэн мин 正名)*, которые не соответствуют сути!***

***Цзы Лу спросил:***

 ***– Неужто Вы вновь будете настаивать на своем?! Зачем непременно нужно упорядочение?***

***Учитель ответил: – <…> Если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться <…> Поэтому благородный муж, вводя названия, должен произносить их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть и грана неточности»***[[184]](#footnote-184)***.***

На вопрос, каким образом следует правильно употреблять имена, Конфуций отвечает:

«君君，臣臣，父父，子子»[[185]](#footnote-185).

*«[полагать] правителя правителем, чиновника – чиновником, отца – отцом, сына – сыном»[[186]](#footnote-186).*

Эту цитату можно понять двояко: следует либо «объекты» согласовывать с «именами», либо «имена» приводить в соответствие «объектам». Скорее всего, Конфуций склонялся к первому варианту, поскольку благородный муж тем и отличается, что в точности делает то, что говорит, и ведёт себя, согласно своему положению. Поэтому правитель должен быть правителем в подлинном смысле этого слова, по представлению китайцев, в соответствии с долгом, т.е. быть в первую очередь человеколюбивым (仁*жэнь*), заботливым по отношению к народу, так же как и чиновник должен иметь и выполнять строго отведённые для него функции и следовать своему долгу, быть преданным (忠*чжун*) своему государю, т.е. быть чиновником в полном смысле слова, отец должен проявлять родительские чувства, а сын должен быть почтительным к родителям (孝*сяо*).

Как подмечает С.Ю. Рыков мысль Ч. Хансена, «правильные» имена, в конфуцианском понимании, всегда «морально достоверны»: «Имя “правильно” описывало объект, прежде всего, когда оно давало ему правильную моральную оценку. А непорядок в именах усматривался, когда эти имена вели к противоречию, коллизии в моральных кодах»[[187]](#footnote-187).

Теория «исправления имён» Конфуция также относится и к идее正政*чжэн чжэн* «правильного/справедливого управления». В идеальном государстве правители и министры, отцы и сыновья, братья, супруги и друзья имеют свои нормы морали. Например, те, кто являются правителями, должны соответствовать кодексу поведения и этике, предписанными для правителя, чтобы быть министром, необходимо соблюдать соответствующие моральные требования для министров, и т.д., то есть определенённые правила поведения действуют для всех и на всех. Когда они исполняются каждым человеком, имеющим какую-либо роль в обществе, тогда возможно достижение мира во всём мире. Из этого мы можем видеть, что в идее Конфуция об «исправлении имён» также содержится смысл о «правильном/справедливом управлении»[[188]](#footnote-188).

Для Конфуция речь выступает не столько посредником коммуникации, сколько также средством совершенствования. Что говорить, как говорить и с кем говорить – осознание этих вопросов является важным показателем степени развития личности. Он акцентирует внимание на том, что «благородный муж» всегда «очень внимателен к своим речам» (慎於言[[189]](#footnote-189) *шэнь юй янь*) и не говорит того, что противоречит «правилам приличия / ритуалу» (禮[[190]](#footnote-190) *ли*).

Конфуций подчёркивает тесную связь между речью и поведением/действиями, а соответствующие делам слова считает обязательством «благородного мужа». В *Лунь юе* можем найти следующее изречение:

«子曰： “有德者，必有言。有言者，不必有德”»[[191]](#footnote-191).

*«Учитель сказал:*

*— Тот, кто обладает добродетелью, непременно произносит слова, [заслуживающие внимания], но тот, кто произносит слова, [заслуживающие внимания], не обязательно добродетелен»*[[192]](#footnote-192)*.*

Здесь имеется в виду, что речь добродетельного человека непременно должна быть правильной и «заслуживающей внимания» в том смысле, что она правдиво представляет, выражает действительность, в то время как речь тех, кто хорошо говорит, может и не совпадать с действительностью.

Кроме того, правдивость речи зависит от осуществимости сказанного:

«故君子名之必可言也，言之必可行也»[[193]](#footnote-193).

*«Поэтому благородный муж считает необходимым, чтобы имена, которые он употребляет, были уместны, и то, что он говорит, должно быть осуществимым/выполнено».*

Конфуций высоко ценил функциональность речей, несущих в себе значение и содержание/смысл, а «игру слов» он рассматривал как недостаточность правдивости:

«子曰： “辭達而已矣。”»[[194]](#footnote-194).

*«Учитель сказал: “В речи [лишь требуется, чтобы она] достигала [смысл/значение]”».*

«子曰： “巧言令色，鮮矣仁！”»[[195]](#footnote-195).

*«Учитель сказал: “**Искусные речи и благородная внешность редко соответствуют истинной гуманности ”».*

Кроме того, Конфуций также подчёркивал приоритетность действий и поступков, а не речи, что и делает выдающимся благородного мужа:

«子貢問君子。子曰： “先行其言，而後從之”»[[196]](#footnote-196).

*«Цзы Гун спросил, что определяет благородного мужа. Учитель сказал: “Он поступает сообразно своим словам, а впоследствии не отходит от них”».*

«子曰： “君子欲訥於言，而敏於行”»[[197]](#footnote-197).

*«Учитель сказал: “Благородный муж желает быть медлительным в словах, но быстрым в делах/поступках/действиях”».*

«子曰： “始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行”»[[198]](#footnote-198).

*«Учитель сказал: “Сначала моё отношение к людям было в том, чтобы услышать слова людей и поверить их поступкам/действиям. Теперь моё отношение к людям состоит в том, чтобы услышать их слова и смотреть на их поведение/действия/поступки”».*

«子曰： “君子恥其言而過其行”»[[199]](#footnote-199).

*«Учитель сказал: “Благородный муж скромен в своей речи, но выдающийся в своих поступках/действиях/поведении”».*

«子張問行。子曰： “言忠信，行篤敬…”»[[200]](#footnote-200).

*«Цзы Чжан спросил о поведении. Учитель сказал: “Cлова должны быть искренними и правдивыми, поступки должны быть благородными и почтительными”».*

Согласно приведённым пассажам, Конфуций считал, что речи должны быть в гармонии, в соответствии с поступками. В идеале речь благородного мужа «совпадает с его поступками, а его поступки совпадают с его словами» (言顧行，行顧言)[[201]](#footnote-201). Поэтому ключевая связь языка с поведением/действиями/поступками выражается, согласно конфуцианцам, в достижении порядка в стране, гармонии и сбалансированной жизни, в этом заключалась ценность слов и главная добродетель действий.

Таким образом, для древнекитайского философа было очень важно: «прислушиваться к речам/исследовать речи других» (察言[[202]](#footnote-202) *ча янь*), «знать речи людей» ( «知言»[[203]](#footnote-203) *чжи янь*), «не возвышать/не отбирать человека по его словам» (不以言舉人[[204]](#footnote-204) *бу и янь цзю жэнь*). Конфуций также презирал «умелые/умные речи» (巧言*цяо янь*) и считал, что благородные мужи должны быть «честны/непоколебимы на словах и на деле» (危言危行[[205]](#footnote-205) *вэй янь вэй син*) в управлении государственными делами.

Главный метод Конфуция – с помощью имени урегулировать действительность (“以名正實”). У философа имена главенствуют над действительностью, поскольку, по мнению Конфуция, они были созданы мудрецом 圣人 *шэнжэнь*, а уже в *Чжоу Ли* («Чжоуские ритуалы»/«Книга этикета» эпохи Чжоу 周) утвердили себя. Поэтому Конфуций считал, что имена священны, и их нельзя изменять произвольно. Потомки придерживаются имён, утверждённых мудрецами, и должны правильно и по назначению использовать их, чтобы достичь соответствия имён и объектов реальности, рационализировать различные общественные отношения, восстановить мир и порядок[[206]](#footnote-206).

Исходя из священной важности возникновения имён, Конфуций ратовал за употребление старых/древних/наиболее ранних названий для объяснения новой действительности, поэтому его учение об «исправлении имён» противостоит социальным реформам и изменениям в области языка. С точки зрения социальной значимости, теория «исправлении имён» Конфуция непрогрессивна и консервативна[[207]](#footnote-207).

Конфуций был достаточно осведомлён во влиянии речи в обличении морали. Он, таким образом, первым среди древнекитайских философов предпринял попытку концептуализировать и теоретизировать речевое поведение в Древнем Китае, делая акцент на морали и этике говорящего.

#### Отношение Мэн-цзы к речи

Среди древнекитайских конфуцианцев, занимающихся проблемой речи 言 *янь*  «речи» также выделялся и Мэн-цзы (371–289 гг. до н. э.). Он не только думал о том, что нужно внимательно относиться к собственным словам, но также анализировал речи других людей. Более того, он обращал внимание и на практическое, и на семантическое значения слов.

В трактате *Мэн-цзы* 言*янь*, также как и в других древнекитайских философских трактатов, имеет значение «речь», а не «язык». Проследим на примерах, на каких основаниях можно утверждать об этом положении.

Во-первых,выражение 言曰 *яньюэ*, встречающееся в древнекитайском тексте, подразумевает введение прямой речи какого-либо лица и переводится как «сказал/ответил»:

«齊人有言曰: ...»[[208]](#footnote-208).

 *«Человек из Ци сказал: …».*

Во-вторых, 言*янь* в трактате имеет качественные характеристики:

«難言»[[209]](#footnote-209).

*«Сложные слова».*

«王曰： “大哉言矣！ ”»[[210]](#footnote-210).

*«Правитель сказал: “Великое высказывание!”».*

«王曰： “善哉言乎！”»[[211]](#footnote-211).

*«Правитель сказал: “Превосходные слова!”».*

«孟子曰： “仁言，不如仁聲之入人深也”»[[212]](#footnote-212).

*«Мэн-цзы сказал: “Доброжелательные речи не настолько сильно проникают в человека, как добрая слава”»**.*

«孟子曰： “言無實不祥。不祥之實，蔽賢者當之”»[[213]](#footnote-213).

 *«Мэн-цзы сказал: “Речь, не имеющая реального обоснования – дурная речь. Дурные слова/вещи оставляют в тени достойных, высоконравственных людей”».*

«言語必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣»[[214]](#footnote-214).

*«Речи обязательно должны быть искренними, без намерения решать, что будет правильным. Благородный муж следует правилам, просто дожидаясь того, что предопределено».*

В-третьих,言*янь* носит субъективный характер (относится либо к конкретному/ым лицу/лицам, либо к людям вообще):

«人有言»[[215]](#footnote-215).

*«Люди говорят».*

«王顧左右而言他»[[216]](#footnote-216).

*«Правитель обращался к правому и левому и говорил на другие темы/о другом/о других вещах».*

«孟子曰： “世子疑吾言乎？”»[[217]](#footnote-217).

*«Мэн-цзы сказал: “Вы сомневаетесь в моих словах?”».*

«墨翟之言盈天下»[[218]](#footnote-218).

*«Слова Ян Чжу и Мо Ди наполняют Поднебесную».*

«聖人復起，不易吾言矣»[[219]](#footnote-219).

*«Когда мудрецы снова появятся, мои слова не изменятся».*

«孟子曰： “不仁者可與言哉？”»[[220]](#footnote-220).

*«**Мэн-цзы сказал**: “Как можно говорить с теми людьми, кто недоброжелателен к людям?”».*

«孟子曰： “自暴者，不可與有言也”»[[221]](#footnote-221).

*«Мэн-цзы сказал: “С теми, кто применяет к себе насилие, невозможно говорить».*

«孟子曰： “大人者，言不必信，行不必果，惟義所在”»[[222]](#footnote-222).

*«Мэн-цзы сказал: “Великий человек не думает заранее ни над тем, искренни ли его слова, ни над тем, будут ли его действия иметь результат. Он просто следует долгу».*

Мэн-цзы, опираясь на учение Конфуция о речи, углубляет и развивает его положения в доктрине под названием知言 (*чжи янь* «знать/понимать слова/речи»), суть которой прослеживается в следующем пассаже:

«曰： “詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事”»[[223]](#footnote-223).

*«Мэн-цзы сказал: “Когда слова односторонни/лживы, я знаю, что человек в заблуждении/сбит с толку. Когда слова расточительны, я знаю, человек в западне. Когда слова испорчены/развращены/порочны, я знаю, что человек отошёл от принципов. Когда слова уклончивы, я знаю, что это конец остроумия. Это рождается в сердцах, вредит государственному управлению, проистекает из управления государством и разрушает его дела”».*

Речь – это голос ума, а не просто слова, звучащие сами по себе. Как человек использует слова, контактируя с социальным миром, связано с тем, как у говорящего упорядочен его умственный, душевный/ментальный мир. Соответственно, речь лживая, лицемерная, многословная в негативном смысле не может не навредить государственным делам и управлению страной и народом. Поскольку слова представляют умственную сферу и могут нести как положительный, так и негативный оттенки, разные виды речи вызывают разные эффекты. Таким образом, слова представляются в древнекитайской философии некой посредственной средой между умственным состоянием и социально-политической деятельностью, поскольку то, как именно высказывается человек можно понять, насколько человек способен управлять государственными делами. Таким образом, мы узнаём людей по их речи, говорит Мэн-цзы, тем самым продолжая развивать мысль Конфуция. Мэн-зцы, лишь детальнее проработал идею Конфуция.

Концепция Мэн-цзы *чжи янь* («понимание слов») состоит в том, чтобы понять слова со стороны как говорящего, так и слушателя. Со стороны говорящего основная проблема в том, как использовать слова; со стороны слушателя же – как слова интерпретировать, поскольку понимание слушателя может отличаться от того смысла, который хочет передать говорящий, т.к. те же самые слова могут иметь несколько интерпретаций. Поэтому Мэн-цзы, заостряя внимание на этом важном пункте, подчёркивал, что хорошая речь – та, где используются простые слова с глубоким смыслом и далеко идущей мыслью:

«孟子曰： “言近而指遠者，善言也”»[[224]](#footnote-224).

*«Мэн-цзы сказал: “Речь, которая проста, но указывает на глубокий смысл, - хорошая речь”».*

Доктрина «понимания слов» у Мэн-цзы имеет три основных уровня (стадии) осознания. Первый: «понимание слов» – это способ осознания содержания слов. Второй уровень – социально-политический: «понимание слов» как (рас)суждение о правильных и неправильных словах/словесных выражениях и оценка их воздействия на социальные и политические дела. Третий уровень – семантический: «понимание слов» как постижение смысла слов через прослеживание контекста[[225]](#footnote-225). Можно сказать, такова линия развития точки зрения Конфуция по поводу *янь* «речи», воплощённая в идеях Мэн-цзы.

Суть третьего, семантического, уровня «понимания слов» можно проследить в следующей цитате:

«曰： “我知言，我善養吾浩然之氣”»[[226]](#footnote-226).

*«[Мэн-цзы] сказал: “Я знаю/пониманию слова, я умею воспитывать мой необъятный дух”».*

Что же под этим имеет в виду Мэн-цзы? Далее он продолжает:

«曰： “難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之閒。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。…”»[[227]](#footnote-227).

*«[Мэн-цзы] сказал: “Трудно описать/определить его. Этот дух - он чрезвычайно велик и чрезвычайно твёрд. Если его воспитывать при помощи прямоты и не портить, то он наполняет всё между небом и землёй. Этот дух сочетается со справедливостью/долгом и путём. Без них человек слабеет. Этот дух рождается от постоянного накопления деяний, согласных со справедливостью, а не приобретается посредством единичных порывов её. Если какой-либо поступок будет неприятен душе, то дух ослабевает. Поэтому я и говорю, что Гао-цзы никогда не понимал справедливость, поэтому он считал её внешним явлением. Должна быть постоянная практика этой справедливости, но без объекта, таким образом возможно вскармливание этого духа. Не позволяйте сердцу/уму податься забвению и не содействуйте росту этой природы. …”».*

Таким образом, «знание/понимание слов» на семантической стадии проходит выше социополитического значения и подразумевает моральное культивирование, заключающееся во взращивании в себе природы «необъятного духа», который зиждется на накопленной справедливости и знании пути. Поскольку природа человека изначально имеет в себе зачаток добра, по Мэн-цзы, то, очевидно, вскармливание духа справедливости является практикой нравственного совершенствования. Моральное культивирование также связано и со «знанием речей/слов», что является дополнительным фактором во взращивании в себе врождённого духа справедливости. Вскармливая в себе природу духа, человек совершает справедливые дела, «понимая/зная слова», каждый развивает в себе способность различать хорошее и доброе от дурного и злого, справедливое от несправедливого. Можно сказать, что благодаря «вскармливанию природы», «понимание/знание слов» получает постоянное основание и преобразовывается в моральную сферу. А из-за «понимания/знания слов» «вскармливание природы» демонстрирует путь и расширяет справедливость до социополитических действий.

С.Ю. Рыков заметил, что именно Мэн-цзы был первым философом Древнего Китая, который выдвинул понятие *чжи* 知 «рассудок/рассудительность» как «способность нашего сознания правильно оценивать речи, правильно давая “имена” объектам»[[228]](#footnote-228), которая подразумевала такие оценочные компоненты, как是非*ши-фэй* «то/правильное/верное» и «не то/неправильное/неверное». А объектом рассудимости для Мэн-цзы были, в первую очередь, подчеркивает С.Ю. Рыков, моральность и мир человеческих отношений.

Как пишет современный исследователь китайского языка Сунь Чжэньбинь, свою концепцию «понимания слов» Мэн-цзы связывал с моральным совершенствованием и относил её скорее к этическому аспекту жизни в первую очередь, чем к социально-политическому[[229]](#footnote-229). Мэн-цзы считал человеческую природу изначально доброй, которой исконно присущи гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность. Каждый, по Мэн-цзы, способен на справедливые дела, и «понимая слова», может развить в себе способность различения доброго и хорошего от порочного и дурного. После осознания этого различения возможно распознать заложенную в природе человека справедливость, которая затем способна, благодаря человеческим усилиям, распространиться на всю политико-социальную область жизни[[230]](#footnote-230).

Таким образом, мы видим, что Мэн-цзы, рассуждая о речи, продолжил двигаться по тому же пути, что и Конфуций, который утверждал, что людей возможно узнать по их речам. Также можно наблюдать, что Мэн-цзы детальнее проработал идею Конфуция и дополнил её своими положениями.

#### Отношение Сюнь-цзы к речи

К конфуцианцам принадлежал и не менее известный древнекитайский философ Сюнь-цзы (313/290–238/215 гг. до н.э.), который так же, как и предшествующие конфуцианцы, не оставил в стороне проблему речи, её функционирования, соотношения имён с объектами. Его концепция имён, которая продолжила развитие конфуцианской традиции, стала последовательным обзором проблемы логики языка. Сюнь-цзы рассматривал лингвистические традиции в качестве исторического феномена и социального образования.

В трактате Сюнь-цзы мы также можем видеть, что 言*янь* следует переводить как «речь». Нередко можно встретить выражение «言語», а иероглиф 語*юй* как раз и включает в себя речевой компонент, как было замечено в начале главы.

В трактате言*янь* имеет качественные характеристики:

 «姦言».

*«Лукавые/коварные речи».*

«凡言».

*«Простые/общераспространённые слова/речи».*

«若言».

*«Откровенная речь».*

«讒言».

*«Злословие/клевета».*

«直言».

*«Прямая/откровенная речь».*

«善言».

*«Искусная/добрая речь».*

«情言».

*«Искренняя речь».*

«誠言».

*«Честные/искренние слова».*

«流言».

*«Слухи/сплетни/безосновательные (пустые) слова».*

«言語之美，穆穆皇皇»[[231]](#footnote-231).

*«Прекрасная, глубокая, блестящая речь».*

Также言*янь* имеет коррелят聽*тин* «слушать/слышать»:

«凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言；雖辯，君子不聽»[[232]](#footnote-232).

*«Общераспространённые слова не соответствуют [словам] предков-правителей, не соответствуют ритуалу и долгу, название им – лукавые/коварные речи, поэтому благородный муж их не слушает».*

В трактате言*янь* носит субъективный характер (относится либо к конкретному/ым лицу/лицам, либо к людям вообще):

«君子贈人以言，庶人贈人以財»[[233]](#footnote-233).

*«Благородный муж наставляет людей речами, простой народ преподносит людям свои богатства/средства».*

«君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静。端而言，蝡而动，一可以为法则»[[234]](#footnote-234).

*«Совершенный человек учится так: всё, что воспринимает его слух, он откладывает в сердце, и это затем, распределившись по телу, выявляется в его манерах и поведении: он сдержан в разговоре, осторожен в поступках».*

«…故君子…口不出惡言»[[235]](#footnote-235).

*«…Поэтому благородный муж не сквернословит».*

«君子之言，涉然而精…»[[236]](#footnote-236).

*«Речи благородного мужа глубокие и тонкие…».*

«多言而類，聖人也；少言而法，君子也；多言無法，而流湎然，雖辯，小人也»[[237]](#footnote-237).

*«Мудрый многословен, но его речь отсортирована, благородный муж немногословен, но его речь соответствует норме/образцу, мелкий человек многословен, но его речь не соответствует образцу, избалованная, хотя он и спорит».*

«言必當理，事必當務，是然後君子之所長也»[[238]](#footnote-238).

*«Речь должна соответствовать принципам, дела должны соответствовать долгу/делу, после этого становятся благородным мужем».*

«君子言有壇宇，行有防表，道有一隆»[[239]](#footnote-239).

*«Речи благородного мужа возвышенны, действия точны, его путь совершенен».*

Интерес Сюнь-цзы к речи и логике языка был прежде всего социальный: по его мнению, устанавливая имена (制名*чжи мин*), правитель мог быть уверен, что его имена строго фиксированы, а объекты различны, т.е. отличаются друг от друга соответственно. Целями создания и упорядочения имён были обеспечение единства общества и надлежащая организация людей. К этому должно привести правильное разделение реальности посредством использования правильных/корректных имён. Таким образом, можно считать Сюнь-цзы продолжателем идеи Конфуция об «исправлении имён». Как преданный конфуцианец, он унаследовал, развил и детализировал эту мысль Конфуция.

Сюнь-цзы считал, что правильное использование имён/управление именами приведёт к «упорядоченным рассуждениям»; речи и действия человека благодаря «выправлению/исправлению имён» (正名*чжэн мин*) будут ясно выражать принцип «управления именами» (制名*чжи мин*).

Древнекитайский философ остро чувствовал разницу между современным ему положением дел и тем «золотым прошлым», когда жили и правили совершенномудрые, которые «определяли имена» и «различали реальные вещи», тем самым могли правильно руководить народом; когда люди понимали друг друга и «никто не осмеливался создавать имена и вносить путаницу в исправление имён», а народ был «искренним и прямым» и строго следовал законам и приказам. Современный же философу период он обличает тем, что «люди неохотно придерживаются установившихся имён, появились странные слова, что привело к беспорядку в именах и вещах и сделало неясным определение правды и лжи»[[240]](#footnote-240). Однако, как можно увидеть из следующего пассажа, он призывает не только оглянуться на прошлый «золотой век» совершенномудрых, но и взглянуть на новую ситуацию настоящего:

«故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦。其罪猶為符節度量之罪也。故其民莫敢 託為奇辭以亂正名，故其民愨；愨則易使，易使則公。其民莫敢託為奇辭以亂正名，故壹於道法，而謹於循令矣。如是則其跡長矣。跡長功成，治之極也。是謹於守 名約之功也。今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名»[[241]](#footnote-241).

*«<…> ваны следующим образом создавали имена: определялись имена — и различались реальные [вещи]; распространялись закономерности [определения имен] — и желания людей становились понятными всем; благодаря этому ваны смогли правильно руководить народом и сделать едиными имена. Когда люди странным образом различают имена и самовольно создают новые имена с тем, чтобы внести беспорядок в исправление имен, — это вызывает в народе сомнения, путаницу и приводит к многочисленным спорам и тяжбам. Подобные действия называются великим коварством, и это преступление равносильно подделке мандатов и мер. Поэтому среди народов, которыми правили [совершенномудрые] ваны, никто не осмеливался создавать имена и вносить путаницу в исправление имен. Благодаря этому народ стал искренним, прямым, его стало легко использовать в делах, и это [обеспечило ванам] успех. Поскольку никто не осмеливался создавать странные имена и вносить путаницу в исправление имен, народ во всем следовал законам и строго соблюдал приказы. Таким образом, деятельность этих ванов надолго оставила после себя след! Надолго оставить после себя след и добиться успеха — вот высшая точка мира и спокойствия! Таковы плоды строгого следования установленным именам. Сейчас, когда не стало совершенномудрых ванов, люди неохотно придерживаются установившихся имен, появились странные слова, что привело к беспорядку в именах и вещах и сделало неясным определение правды и лжи <…> Если появится новый [совершенный] ван, он должен будет при определении имен следовать старым именам и в то же время создавать новые имена»*[[242]](#footnote-242)*.*

Таким образом, прежние имена нужны, чтобы сохранить историческую и культурную непрерывность общества, новые имена необходимо создавать в соответствии с возникновением новых реалий, для описания новых обстоятельств, которых раньше не было.

“Исправление имён” 正名*чжэн мин* было важной идеей в философии конфуцианства в доциньский период. Конфуций был первым китайским мыслителем, который выдвинул эту концепцию, а затем его последователь Сюнь-цзы внёс большой вклад в наследование и развитие его мысли, которая не только сыграла положительную роль в восстановлении социального порядка во время периода «Борющихся царств» в Китае, но также имела большую ценность в социальной системе, где должна быть согласованность между именем и реальностью.

Несмотря на то, что во времена Сюнь-цзы лингвистика не стала самостоятельной дисциплиной, мыслители доциньского периода широко обсуждали взаимосвязи между понятием, его значением и объектом, функции языка и его применение на практике. Это продвинуло развитие изучения древнекитайского языка, и Сюнь-цзы стал одним из самых важных философов в этой области. Его понимание и описание языка было воплощено в главе «Исправление имён» трактата *Сюнь-цзы*.

В вышеупомянутой главе Сюнь-цзы обсуждает когнитивные и коммуникативные функции имён, а также подчёркивает функцию имени в социальных, политических и моральных перспективах. По его мнению, сходства и различия между когнитивными объектами обеспечивают онтологическую основу для упорядочивания имён, восприятие и познание таких сходств и различий обеспечивают эпистемологическую основу. Древнекитайский философ также описал процесс создания имён, основные требования к их регулированию и чувственное восприятие в качестве основной причины создания имён.

Сюнь-цзы предложил идею о том, что “схожее должно иметь одно и то же [имя], отличное должно иметь разные [имена]” (“同 则 同 之, 异 则 异 之”) в качестве основного принципа создания имён в соответствии с “принятыми соглашениями и установленными обычаями сообщества” (“約定俗成”) и “исследованием объектов и определением их числа” (“稽實定數”) в качестве методов создания имён. Сюнь-цзы классифицировал имена в разных категориях, таких как «простое имя», «составное имя», «общее имя», «конкретное имя», «самое широкое общее имя» и «наиболее широкое конкретное имя». Кроме того, Сюнь-цзы проанализировал три вида ошибок в именах, а также статус и функции имён в области аргументации.

Идеи главы “Исправление имён” отразили особые логические характеристики конфуцианской философии и подвели систематическое теоретическое резюме конфуцианской мысли в доциньский период. Взгляды Сюнь-цзы также являются частью его более широкой теории этики, политики, теории познания и метафизики. В некотором смысле его философия и логика языка составляют микрокосм всей его философской системы.

Чтобы разобраться в системе логики языка Сюнь-цзы, необходимо осветить некоторые из основных моментов китайской классической мысли. Во-первых, в эпоху жизни Сюнь-цзы большинство философских идей имели глубокое практическое руководство, а именно идеальное воплощение *Дао* в качестве основной теоретической основы бытия и всего сущего. В широком смысле *Дао* является нормой и критерием поведения. Большинство ранних китайских мыслителей были обеспокоены тем, как понимать и правильно реализовывать *Дао* и как его использовать для управления обществом и руководства индивидуальным поведением.

Во-вторых, то, как мы используем язык, является частью следования *Дао*. Здесь имеется два аспекта. С одной стороны, *Дао* ограничивает пользование именем. Если человек следует *Дао*, он должен правильно использовать язык. Вругой аспект заключается в том, что язык является средством, позволяющим людям “исполнять, соответствовать” *Дао*. Имя направляет действие благодаря своей спецификации (определённой норме использования), таким образом, каждый должен соблюдать социальные нормы и ожидания, связанные с его собственной позицией. Имя также определяет и то, как мы должны относиться к другим. По этим причинам для ранних китайских теоретиков, как и для Сюнь-цзы, наиболее важной функцией языка является не представление фактов или выражение идей, а руководство деятельностью.

В-третьих, использование языка должно основываться на фактической способности говорящего и слушателя. Все предметы можно разделить на разные классы/роды, то есть на основе сходного и отличного, одно и то же имя должно быть применено ко всем тем же классам. Способность изменить ситуацию также объясняет принцип имени, определяющего действие. Чтобы правильно следовать *Дао*, мы должны правильно различать вещи. Таким образом, язык играет функцию направления поведения и определения действия.

В-четвертых, ядром этической и политической теории Сюнь-цзы является система ритуала и выполнение ответственности, связанной с социальной ролью. Мыслитель считал, что эта система была сформирована древними мудрецами, чтобы устранить путаницу и создать стабильную форму общественного порядка. Из-за руководящей роли языка Сюнь-цзы полагал, что стандартный язык является одним из важных средств реализации общей этики и фиксированной политики общественного порядка. Каждый в обществе должен различать объект, на который ссылается референт, иначе люди могут не понимать их собственные роли и обязанности, не выполнять приказы или не следовать закону/порядку. Путаница языка ведёт к политическим беспорядкам, поэтому в эпоху Сюнь-цзы теория “исправления имён” стала главной проблемой политической философии, моральной психологии и этики.

Таким образом, необходимо отметить, что основное внимание в теории древнекитайского мыслителя уделяется прагматизму: язык является средством руководства поведением и важным политическим инструментом. Контролируя использование имён, каждый может понять команды, правила и образцы поведения. Правители могут минимизировать споры, содействовать социальной солидарности и обеспечивать, чтобы действия людей соответствовали воле вана.

Известный древнекитайский учёный, сделавший монументальный вклад в развитие древнекитайского языка, Сюй Шэнь (около 58 г. до н.э. - 149 г. до н.э.), в своем словаре *Шо вэнь цзе цы* (“說文解字”) объяснил значение иероглифа “имя” (名мин): “自命也。从口从夕。夕者，冥也。冥不相见，故以口自名”[[243]](#footnote-243), где последняя фраза означает: поскольку мы не можем видеть объекты в темноте, мы не можем ясно их указать. Поэтому, если мы хотим о них что-то сказать, мы называем их, произносим их имена. Иначе говоря, имена для выражения/обозначения объектов уже представлены в нашей речи и идеях. Таким образом, можно сказать, что Сюй Шэня интересовала когнитивная функция имени.

В своей главе «Исправление имён» Сюнь-цзы также упомянул несколько ключевых вопросов, связанных с урегулированием имён (制名*чжи мин*), а именно с тем, кто в обществе имеет право и ответственность на создание имён, каким образом следует применять имена в обществе, и как эти имена должны быть переданы следующим поколениям.

#####

##### Причины, основа и принцип установления имени

##### 制名

**Причины установления имени: 所谓有名**

Для начала узнаем, в чём же состоит цель имён, согласно Сюнь-цзы?

«異形離心交喻，異物名實玄紐，貴賤不明，同異不別；如是，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者為之分別制名以指實，上以明貴賤，下以辨同異。貴賤明，同異別，如是則志無不喻之患，事無困廢之禍，此所為有名也»[[244]](#footnote-244).

*«[Если отсутствуют определенные имена], то когда различные образы от одного человека передаются другому, они превращаются в нечто путаное и смутное; смешиваются имена различных по содержанию вещей. [Без соответствующих имен] невозможно различать знатных и низких, сходное и несходное. В этом случае при передаче своих желаний другим людям человек непременно будет испытывать страдания от невозможности ясно передать свои мысли, при совершении дел непременно возникнут несчастья: будут трудности и неудачи. Поэтому мудрый человек дает различным вещам различные имена, с тем чтобы различать реальные [вещи]; наверху — имена, помогающие различать знатных и низких, внизу — имена, помогающие различать сходное и несходное. Когда различают знатных и низких, сходное и несходное, люди не страдают от невозможности передать свои мысли, а при совершении дел не возникают несчастья: нет ни трудностей, ни неудач. Вот почему имена необходимы!»*[[245]](#footnote-245)*.*

Согласно вышеизложенному пассажу, главные причины установления имён заключаются в том, чтобы 1) «разграничивать имена разных по содержанию объектов» («異物名實»); 2) «различать знатных и низких» («貴賤明»); 3) «отличать друг от друга сходное и несходное» («同異別»).

«Разграничивать имена разных по содержанию объектов» («異物名實») – значит, что разным объектам необходимо давать разные наименования. Для этого достаточно употреблять разные слова или символы языка для отличных друг от друга объектов, тогда имя станет устойчивым, а реалии/объекты/вещи будут чётко различаться, таким образом, мы сможем понять эти вещи лучше. В противном случае, некорректные или неуместные, несоответствующие реальности имена приведут к путанице имён и реалий.

По мнению Сюнь-цзы, причина «различать знатных и низких» имеет как минимум два преимущества: во-первых, она способствует социальному управлению, где существует иерархия, чёткое разделение труда, каждому отводится своя общественная роль, каждый член общества знает свой статус и свои обязанности, во-вторых, поддерживает правящий порядок и содействует долгосрочной стабильности и гармонии в обществе. Если же этому принципу не следовать, не отличать одно от другого, то, в конечном счёте, это также приведёт к возникновению неясности соответствия имени и вещи и серьёзным социальным последствиям/беспорядкам.

Итак, главная мысль в вышеприведённом пассаже заключается в том, что субъект выражает свои намерения/желания путём точного установления имён и разделения реалий/объектов. Только с помощью этого можно передать мысль собеседнику, поскольку, давая разные имена объектам и различая сходное и несходное, можно преодолеть трудности в коммуникации. Но также бывают ситуации, когда имена не соответствуют реалиям/объектам, и слова противоречат значениям. Следовательно, информация может быть воспринята в искажённом виде или не получена совсем. Таким образом, идея Сюнь-цзы здесь проявляется в том, что, с одной стороны, речь может полностью передавать смысл/значение/намерение, но, с другой стороны, речь не гарантирует абсолютно точной передачи намерения. Итак, цель речи здесь – в достижении коммуникации.

**Основа установления имени: 所缘以同异**

Согласно аргументу Сюнь-цзы, при установлении имени мы должны рассмотреть два момента:

Во-первых, схожесть и различие между самими именованными объектами.

Во-вторых, восприятие и понимание сходства и разницы объектов или реалий познавательным субъектом.

Первый имеет онтологическую основу установления имени, последний относится к эпистемологической основе утверждения имени.

 Сюнь-цзы считал, что люди рождаются с умением осознавать, поэтому сами вещи могут быть распознаны людьми («凡以知，人之性也；可以知，物之理也»[[246]](#footnote-246)）:

«所以知之在人者謂之知；知有所合謂之智。所以能之在人者謂之能；能有所合謂之能»[[247]](#footnote-247).

«*То, при помощи чего человек способен познавать [вещи], называется [способностью к] познанию. Когда [способность к] познанию отвечает состоянию вещей, это называется знанием. То, насколько человек способен познать вещи, называется способностями. Когда способности отвечают состоянию [вещей], это называется талантом*»[[248]](#footnote-248).

Сюнь-цзы даёт понять, что, когда люди устанавливают имена, они руководствуются принципом: «схожее называют схожими именами, отзличное называют разными» («同则同之，異则異之»), т.е. одним и тем же вещам дают одно и то же имя, разным по сути реалиям дают разные имена. Итак, на основании чего делаются различение и сходство имён отличных и подобных вещей?

Сюнь-цзы утверждает, для того, чтобы установить имя, человек должен воспринять и обнаружить различие и схожесть предметов с помощью органов чувств и когнитивных органов认识器官(глазами, ушами, ртом, носом, телом и сердцем/умом (目、耳、口、鼻、形体、及心) ), т.е. благодаря природным способностям человека возможно познать множество вещей. Это связано с эпистемологической основой установления имён:

 «曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體、色理以目異；聲音清濁、調竽、奇聲以 耳異；甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味以口異；香、臭、芬、鬱、腥、臊、漏庮、奇臭以鼻異；疾、癢、凔、熱、滑、鈹、輕、重以形體異；說、故、喜、怒、哀、 樂、愛、惡、欲以心異。心有徵知。徵知，則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類，然後可也。五官簿之而不知，心徵知而無說，則 人莫不然謂之不知。此所緣而以同異也»[[249]](#footnote-249).

*«Говорю: с помощью естественных органов [чувств]* (天官). *Что касается всего единого рода и единой природы, представление/отображение [данных] вещей этими естественными органами [чувств] едино* (其天官之意物也同*). Поэтому, сравнение и сопоставление их по похожести и общности – это то, на основе чего повсеместно распространяют их имена, установленные по договору, чтобы [добиться] взаимного согласия. С помощью глаз различают телесную форму и цвета вещей, с помощью ушей различают хороший и дурной голос и гармонию; с помощью рта различают сладкое и горькое, соленое и пресное, кислое и терпкое; с помощью носа различают аромат и зловоние, благоуханные запахи трав и запах гнили, запах сырого мяса и скота; с помощью тела различают боль и зуд, холод и жару, гладкую и шероховатую поверхность, легкое и тяжелое. С помощью сердца люди различают разъяснения/выводы, основания, радость и гнев, печаль и веселье, любовь, неприязни и желания. В сердце есть различающее сознание* (心有徵知)*. Когда есть различающее сознание, [сердце] через уши может познавать звуки, через глаза познавать внешнюю форму вещей. Если так, то различающее сознание может [действовать] только после того, как естественные органы [чувств] соотнесутся и зафиксируют* (簿 *досл. «занесут в реестр») свои роды вещей. Когда пять органов чувств зафиксировали нечто, но не знают, а различающее сознание знает, но не имеет разъяснения* (說)*, тогда люди всегда называют это «неизвестное». Таким путем осуществляется сходство и различение имен»*[[250]](#footnote-250)*.*

Итак, теория Сюнь-цзы строится в соответствии с тем, что с помощью естественных органов чувств мы различаем вещи, воспринимаем их, и на основании того, что мы ощущаем, называем вещи одинаковыми или различными именами. Органы чувств естественным образом классифицируют объекты: они не только находят одни и те же характеристики объектов, но также определяют различия между конкретными объектами, например, различия в объёме (большие/малые), цвете (черные/белые), запахе (ароматные/дурно пахнущие) и тому подобное. Разумеется, только эти органы чувств не смогут завершить такой сложный когнитивный процесс. Сердце 心 *синь* – это не только орган чувств, но и орган мышления. Согласно Сюнь-цзы, мы утверждаем различные имена на основании органов чувств и «сознания» сердца/ума, реагирующего на внешний мир.

Можно сказать, что теория установления имён Сюнь-цзы основана на реализме и эмпиризме. Мыслитель признавал, что свет, звук, вкус, запах, прикосновение и эмоции (желание и сочувствие) имеют разные качества/природу/характер/особенности. Он также признавал, что человеческий разум, по своей сути, способен к рассуждению и самоорганизации. Поэтому философ пришёл к выводу, что имена соответствуют всем явлениям мира, поскольку мы знаем объекты и предметы благодаря органам чувств и уму. Сюнь-цзы предполагал, что имена в языке представляют объекты в эмпирическом мире, поэтому язык в своей основе укоренён в опыте и направлен на опыт[[251]](#footnote-251).

Важным аспектом теории восприятия Сюнь-цзы является то, что органы чувств способны непосредственно различать объекты, а не генерируют их ментальные представления. В отличие от современной теории восприятия, теория восприятия Сюнь-цзы не включает понятие о ментальном содержании, такое как сенсорные данные, ментальные образы, психологические образы или идеи.

Отсутствие подобных семантических и когнитивных посреднических структур говорит о том, что в Древнем Китае не существовало различия между образом и реальностью или между ноуменом и феноменом, поэтому их роль была не так важна. Также важно отметить, что Сюнь-цзы не особо уделял внимание на содержание какого-либо понятия, какое-либо имя/слово использовалось только в прямом смысле. Употребление имён/слов объяснялось общими способностями собеседников полностью основываться на разделяемом/общепонятном стандарте/шаблоне.[[252]](#footnote-252)

Сходства и различия воспринимаемых объектов, а также органы чувств и разум, помогающие человеку воспринимать и познавать предметы вокруг являются основой и базой того, чтобы устанавливать разные имена для выражения и отличия этих объектов.

**Принципы и методы установления имён: 制名之枢要**

При утверждении имени должен быть определенный стандарт, необходимо придерживаться определенных принципов и стремиться соответствовать требованиям. Сюнь-цзы говорил о стандартном善名*шань мин* «прекрасном имени»:

«名有固善，徑易而不拂，謂之善名»[[253]](#footnote-253).

«*Среди имён есть такие, которые сами по себе являются прекрасными: они легки для понимания и не вызывают сомнений. Такие имена называются прекрасными именами*»[[254]](#footnote-254).

Другими словами, имя должно быть достаточно приемлемым, чтобы быть прямым, лёгким и простым, не противоречащим принципам вещей. Такое «прекрасное имя» есть результат общего согласия людей, это легко дающееся пониманию, простое, ясное, непротиворечивое слово[[255]](#footnote-255). На взгляд Сюнь-цзы, это самое необходимое условие для имени, но этого отнюдь недостаточно. 約定俗成«Принятые соглашения/договоренность [относительно использования имени] и установленные обычаи общества» также являются важным принципом и методом установления и «исправления» имён. В этом заключается сущность имени. Кроме того, для утверждения имени должны соблюдаться следующие правила и методы:

1. **Основные принципы установления имён**

«同則同之，異則異之»[[256]](#footnote-256) .

*«Одинаковым вещам даются одинаковые имена, различным вещам – различные»[[257]](#footnote-257).*

«知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也»[[258]](#footnote-258).

*«Если знают о том, что различные объекты [должны иметь] различные имена, тогда делают так, чтобы никакие различные объекты не имели неразличного имени, [чтобы] не могло возникнуть смуты/путаницы! Это равносильно тому, как если бы никакие одинаковые объекты не имели бы неодинакого имени»*[[259]](#footnote-259)*.*

Поскольку имя – это репрезентация вещей в нашем языке и мышлении, поэтому одни и те же вещи должны выражаться одним и тем же именем, а для выражения сущности разных вещей употребляют разные имена. Только таким образом это не вызовет ошибок и путаницы в мышлении и языке.

Это принцип соответствия между名*мин* «именем» и實*ши* «реальностью». Принимая во внимание схожесть и разницу объектов, а также некоторое соответствие вещей, по-видимому, означает, что предметы можно рассматривать как стратифицированную систему классов 类*лэй*. Некоторые явления схожи между собой, потому что они принадлежат к одному и тому же классу, а разные явления потому и отличаются друг от друга, поскольку принадлежат к разным классам. Тем самым, класс является подразумеваемым критерием сходства и разницы предметов. Сюнь-цзы, как и моисты благодаря признанию названий различных классов, ввели термин «класс» в логическую лексикологию/словарь Китая.

Таким образом, цель именования заключается в том, чтобы определить сходства между вещами, принадлежащими одному классу, и различия между вещами, принадлежащим к разным классам[[260]](#footnote-260).

1. **Классификация имён**

Таким образом, когда определены разные и подобные вещи,

«然後隨而命之，同則同之，異則異之。單足以喻則單，單不足以喻則兼；單與兼無所相避則共；雖共不為害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也»[[261]](#footnote-261).

*«<…> вслед за этим вещам даются имена: одинаковым вещам даются одинаковые имена, различным вещам – различные. Если для понимания достаточно простого имени, употребляется простое* (單) *имя; если для понимания простого имени недостаточно, употребляется совокупное/объединенное/многосложное* (兼) *имя. В тех случаях, когда простое и совокупное/объединенное/сложное имя не исключают друг друга, употребляется общее* (共) *имя. Хотя это имя и общее, здесь нет ничего страшного. Если знают о том, что различные объекты [должны иметь] различные имена, тогда делают так, чтобы никакие различные объекты не имели неразличного имени, [чтобы] не могло возникнуть смуты/путаницы! Это равносильно тому, как если бы никакие одинаковые объекты не имели бы неодинакого имени»*[[262]](#footnote-262)*.*

Идея Сюнь-цзы в том, чтобы «сложные имена» применять для понимания, а вообще лучше пользоваться «простыми именами», называя различные объекты различными именами, а схожие – схожими. Сюнь-цзы также классифицировал многочисленные имена, его система классификации имён выглядит следующим образом:

«故萬物雖眾，有時而欲無舉之，故謂之物；物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲徧舉之，故謂之鳥獸。鳥獸也者，大別名也。推而別之，別則有別，至於無別然後止»[[263]](#footnote-263).

*«Однако в некоторых случаях можно называть схожие объекты одним общим именем – и в этом не будет ничего плохого: «хотя вещей и огромное множество, однако иногда люди стремятся назвать все вещи сразу, и тогда они дают им название «вещь». «Вещь» – это большое общее имя. Распространяясь, оно обобщает вещи, обобщает их группу за группой, затем снова обобщает – и так вплоть до того момента, когда делать это дальше становится уже невозможно. Иногда же люди, наоборот, стремятся выделить часть вещей, тогда они говорят, например, «животные». «Животные» – это большое различительное имя. Выделяя, оно различает вещи, различает их группу за группой, затем снова различает – и так вплоть до того момента, когда делать это дальше становится уже невозможно»*[[264]](#footnote-264)*.*

Из контекста не совсем ясно, что подразумевают собой «простое имя» и «сложное имя». Есть версия, что первое – это «единичное» имя, которое включает в себя только один иероглиф, а второе – «составное», включающее несколько иероглифов.

Так представляет себе систему имён языка Сюнь-цзы. Если одного простого имени достаточно для понимания, тогда употребляют одно это имя. Если простое имя не даёт ясности или достаточной формулировки, применяют многосложные имена. Если комбинация из простых и многосложных имён не имеет противоречий или расхождений в смысле, то их используют вместе единым наименованием.

Говоря об именах, Сюнь-цзы отметил, что они включают в себя, по крайней мере, «имена наказаний/уголовного права» (刑名*син мин,* 刑法之名), «имена титулов» (爵名 *цзюэ мин*,爵位之名), «имена культуры» (文名*вэнь мин,* 礼仪之名), и имена разнообразных предметов. Существуют имена классов 类名*лэймин*, такие как «птицы» или «звери». Существуют также专名*чжуань мин* специальные имена (зачастую уникальные наименования), такие как «Конфуций». Имена, назвающие абстрактные вещи, такие как 性*син* «природа/склонность/темперамент», 情*цин* «склонность/чувство/эмоция», 欲*юй* «желание», 知*чжи* «способность знать», 智*чжи* «мудрость/ум/разум». Есть имена, которые указывают на поведение человека, например慮*люй* «думать/тревожиться», 為*вэй* «создавать/творить/действовать», 事*ши* «занятие/заниматься», 行*син* «поступок/деятельность/поведение». Также имеются названия, представляющие ценности и нормы: 君*цзюнь* «благородный муж», 臣*чэнь* «сановник», 父*фу* «отец», 子*цзы* «сын». Поэтому, можно сказать, что «имя», по Сюнь-цзы, включает в себя почти всё, что выражает сущность и природу явлений, конкретность и абстракцию, отдельных лиц и категорий/классов, фактов и ценностей[[265]](#footnote-265).

Из этого обсуждения мы можем выделить:

Во-первых, 大共名*да гун мин* «общие имена» (т. е. самые общие названия для всех вещей) являются высшей концепцией, или категорией. Сюнь-цзы верил, что в мире есть несметное множество вещей, и иногда необходимо их каким-то образом обобщить, так появилось самое общее имя «вещь».

Во-вторых, примерами大別名*да бе мин* «больших различительных имён» у Сюнь-цзы могут послужить класс «птиц», «зверей» и т.д. Эти имена идут сразу же после «общего имени».

В-третьих, 無别的别名*у бе дэ бе мин*, или专名*чжуань мин*, «уникальными/специальными наименованиями» часто служат нарицательные или индивидуальные имена (например, «Конфуций» и т.д.).

В-четвертых, на самом деле существует связь между общим и большим различительным именем: с одной стороны, большое различительное имя по отношению к общему имени является менее обобщённым, но с другой стороны, по отношению к специальному/индивидуальному, по порядку находящемуся ниже, большое различительное имя является шире в понятии, т.е. оно является более общим именем по отношению к нижестоящему за ним специальному наименованию. Следовательно, можно сказать, что общее имя имеет двоякую природу: оно может быть как общим, так и более специализированным, в зависимости от угла зрения[[266]](#footnote-266). Поэтому если выше общего имени имеется более обобщённое наименование, то данное имя становится, более специальным, если же выясняется, некое специальное имя имеет более узконаправленное наименование, то оно также может служить более обобщённым именем с более широким значением.

Можно сказать, что деноминация с подобной иерархической структурой, в целом в определении фактического значения может потерпеть неудачу в попытке понять имя, так как оно может вмещать в себя гораздо больше контента и посыла, чем его ссылка. Содержимое наименования – это не просто ссылка к следующему имени, но более важно, что это некоторая сеть подобных отсылок. Человек не может разобраться в содержании имени, если только он не “схватит” умом всю эту сложную сеть отсылок.

1. **Форма/вид объекта и имя**

Как определяется вещь, к которой присуждается имя? Сюнь-цзы отвечает на этот вопрос:

«物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。此事之所以稽實定數也。此制名之樞要也。後王之成名，不可不察也»[[267]](#footnote-267).

*«Среди вещей одни одинаковы по внешнему виду, но находятся в различных местах, другие неодинаковы по внешнему виду, но находятся в одинаковых местах — это можно различить! Хотя две [вещи], одинаковые по своему виду, но находящиеся в различных местах, и могут быть вместе, однако о них следует говорить как о двух объектах. Когда изменяется внешний вид, объект не разъединяется, но становится отличным [от себя прежнего], — это называется превращением. Когда есть превращение, но нет разъединения, следует говорить об одном объекте. Это то, как применительно к делам считать объекты и устанавливать числа. Это главное в установлении имён, то, чего не могли не исследовать последующие поколения ванов при создании имён»*[[268]](#footnote-268)*.*

Это и есть ключевой момент создания имён. Система классификации имён Сюнь-цзы включает имена физических предметов, поэтому, когда Сюнь-цзы представил идею: 稽實定數 «считать объекты и устанавливать их числа», он подразумевал некоторого рода способ объединения отдельных вещей. Это показывает, что Сюнь-цзы ясно осознавал взаимосвязь между индивидом и классом, единичным/индивидуальным и общим, конкретным и общим[[269]](#footnote-269).

Таким образом, в теории Сюнь-цзы стандарт/шаблон установления и исправления имён заключается в том, чтобы определить, существует ли вещь в данном времени и пространстве, есть ли изменения в её форме и расположении предмета, характерно ли для неё рождение и рост, увядание и смерть.

Как упоминалось ранее, Сюнь-цзы считал, что существует определенная связь между вещами и их именами. Поэтому, согласно потребностям практики, название предмета может быть ограничено и обобщено, чтобы сделать его более практичным. Если мы хотим подчеркнуть нечто общее между вещами, мы можем обобщить их, и, напротив, если мы хотим указать на разницу между вещами, мы можем их ограничить/упростить.

В заключение, мы можем обнаружить, что всё же эталоном для Сюнь-цзы является стандарт/норма упрощения имени. Согласно точке зрения Сюнь-цзы, упрощение является важным критерием оценки хороших/прекрасных имён. Умение употреблять хорошие имена прежде всего характеризует благородного мужа:

«君子之言，涉然而精，俛然而類，差差然而齊。彼正其名，當其辭，以務白其志義者也。彼名辭也者，志義之使也，足以相通，則舍之矣。故名足以指實，辭足以見極，則舍之矣»[[270]](#footnote-270).

*«Речи благородного мужа глубокие и тонкие, особенные и отсортированные, детальны и последовательны в общих пунктах. Он делает имена правильными/корректными, его суждения соответствуют действительности, он отчётливо выражает свои намерения. Имена и суждения – простые средства для мыслей и учений, они могут оставаться таковыми, пока достаточны для общения. Поэтому, имена достаточны для того, чтобы указывать объекты/реалии, а суждения достаточны для прояснения/полного понимания, в этом их соответствие».*

 «故名足以指實，辭足以見極，則舍之矣»[[271]](#footnote-271).

*«Имена достаточны, чтобы указать на реалии. Когда предложения достаточно очевидно показывают/производят то, что стремились показать, благородный муж оставляет их».*

«外是者，谓之訒，是君子之所弃，而愚者拾以为己宝»[[272]](#footnote-272).

*«То, что находится вне этого (т.е. не соответствует из раннее написанного. – Ю.Л.), - плохие имена, поэтому благородный муж этого избегает, а глупец считает это ценностью».*

Итак, идеальные речи благородного мужа должны быть простыми, ясными, носящими глубокий смысл, логично последовательными, кроме того, они должны точно выказывать его намерения при помощи правильного использования корректных/подлинных имён. Благородный муж избегает употреблять имена, которые не соответствуют действительности, недостаточны для общения и не соответствуют всеобщей договорённости, он к ним не обращается, в противном случае, он не сможет считаться благородным мужем.

**Возможно ли речью выразить Дао?**

Обратимся теперь ко второму, метафизическому, вопросу: возможно ли речью ясно выразить *Дао*? И как возможно схватить смысл/значение *Дао*?

Как пишет В.Ф. Феоктистов в книге «Философские трактаты Сюнь-цзы», *Дао* выступало у древнекитайского философа в двух основных значениях: как «всеобщая объективная закономерность в природе» (слово «природа» обозначалась им как天*тянь* («небо»)), и «как принципы, методы управления страной»[[273]](#footnote-273) (реже – основы поведения, путь человека). «Путь природы/неба» рассматривался Сюнь-цзы как нечто постоянное, которое существует независимо от людей. *Дао* также присущ всем вещам; они выражают только одну его сторону:

«萬物為道一偏，一物為萬物一偏»[[274]](#footnote-274).

*«Все вещи – это одна сторона Дао, одна вещь представляет одну сторону всех вещей».*

*Дао*, таким образом, несёт в себе признак «всеобщей сущности вещей», причём каждая вещь отражает какую-либо грань, сторону *Дао*.

«夫道者體常而盡變»[[275]](#footnote-275).

*«Дао – это то, что в своей сущности постоянно, и, вместе с тем, полностью изменяется / Дао имеет вечную форму и воплощает все изменения».*

*«Дао не может быть выражено/показано через ограниченные части мира»*[[276]](#footnote-276)*.*

Здесь мы видим некоторую парадоксальность сущности *Дао*, которая в целом характерна для природных процессов. Сюнь-цзы здесь намекает на то, что всё в природе абсолютно и относительно. Хотя природа и обладает закономерностью, однако, в то же время способна полностью изменяться. Как же возможно усмотреть эту природу вещей?

Пэн Чуаньхуа пишет, что «*Дао* – это невыразимая “тайна”, которая является скрытой в самой внутренней глубине языка»[[277]](#footnote-277), и поэтому никаким образом не может быть описана словами. «Речь возможна только потому, что она соответствует логике. Когда язык отклоняется от фундаментального требования логики и, таким образом, становится фрагментарным мышлением, исключительность существования ломается и исчезает»[[278]](#footnote-278). Пэн Чуаньхуа утверждает, что *Дао* «не может исчерпаться логикой» и доступно логике, находящейся за пределами повседневного логически-описательного языка. Здесь включается образный китайский язык, который использует для описания метафизического *Дао* метафоры и/или обозначает *Дао* через альтернативные определения (т.е. не через язык), как мы видели примерами выше и рассмотрим далее.

По мнению Пэн Чуаньхуа, Сюнь-цзы использовал именно последний метод для определения *Дао*, утверждая, что для понимания *Дао* необязательно обращаются к языку, это можно достичь и другими методами. Именно здесь Сюнь-цзы заимствует у даосов способ постижения *Дао* через «пустоту, сконцентрированность и покой» (虚壹而静).

Согласно Сюнь-цзы, мир – безграничен, а познавательная способность человека ограничена. Поэтому все принципы вещей в природе знать невозможно. По меньшей мере, человек не может уследить за всеми изменениями и превращениями в мире, следовательно, не может схватить принципы многих вещей. Сюнь-цзы считал, что нет необходимости искать бесконечные цели, всему должен быть предел, поэтому нужно знать, где следует остановиться. Диапазон, который определяет Сюнь-цзы для познавательных целей и действий, ставится в рамках общества и истории. В этом и проявляется второе значение *Дао* природы, проявляющееся в жизни людей, и которое влияет на их общественное существование. Достаточно уметь различать правильные/подходящие и неправильные/неподходящие стратегии для управления страной и улучшения общества – в этом есть главная цель правителей. Таким было *Дао* проницательных и уважаемых императоров, в котором лежали основные правила и принципы в области истории и человечества, такой была естественная закономерность *Дао* в делах людей. Таким образом:

«應之以治則吉，應之以亂則凶…脩道而不貳，則天不能禍»[[279]](#footnote-279).

*«Если люди соответствуют [этому постоянству движения неба], соблюдают порядок, то они счастливы; если люди придерживаются беспорядка, их постигает несчастье…Если человек соблюдает Дао и не совершает ошибок/не сомневается, то небо не в состоянии навлечь на него беду».*

«道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也»[[280]](#footnote-280).

*«Дао – это не Дао Небес, Дао – это не Дао Земли. Дао – то, чем пользуются/что используют люди, Дао – это то, за чем следует благородный муж».*

 «道者，古今之正權也»[[281]](#footnote-281).

*«То, что называют Дао, есть правильное взвешивание событий древности и современности»[[282]](#footnote-282).*

 «道也者，何也？曰：禮義、辭讓、忠信是也»[[283]](#footnote-283).

*«Каково Дао? Дао есть этикет и долг, признание и уступчивость, лояльность и искренность».*

Следование естественному *Дао*, закономерности природы является одним из главных условий благополучия людей. Разделяя *Дао* в природе и *Дао* в обществе, Сюнь-цзы высказывал догадку о специфичности общественных процессов по сравнению с природой. *Дао* в смысле общества означает «человечество». *Дао* – есть принцип человеческого общества и истории, а также закона Вселенной, поскольку покрывает всё и относится ко всему.

Те принципы управления страной, которые Сюнь-цзы называет *Дао*, обладают необходимостью и всеобщностью:

*«То, что осталось неизменным на протяжении правления всех ванов, может возрождалось вновь, тем не менее, если его привести в соответствие [с определенным периодом времени] и соблюдать постоянно, оно станет всеобщим [путем], и тогда не будет смут; [тот, кто] не познал это постоянное [Дао], тот не знает, как соответствовать изменившимся [условиям]. Великая сущность этого постоянного [Дао] никогда не умирала. Смута порождается неправильным следованием этому Дао, мир и спокойствие возникают, когда это Дао полностью [соблюдается]»*[[284]](#footnote-284)*.*

Таким образом, *Дао* выступает у Сюнь-цзы как некая закономерность общественной жизни, неправильное следование которой порождает смуты и беспорядки. В отличие от *Дао* природы, независимое от человека и существующее объективно, *Дао* общества является продуктом деятельнсти совершенных правителей.

«天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也…故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之摠也，民之父母也»[[285]](#footnote-285).

*«Небо и земля — начало [всего] живого, ритуал и чувство долга — начало порядка; совершенный человек — начало ритуала и чувства долга... когда небо и земля рождают совершенного человека, он приводит в порядок [все, что находится] между небом и землей; совершенный человек правильно понимает свое место по отношению к небу и земле, он является повелителем вещей и отцом и матерью народа»*[[286]](#footnote-286)*.*

По данному пассажу можно сделать вывод, что суть общественного *Дао* заключается в ритуале и чувстве долга, которые могут быть представлены совершенным человеком – благородным мужем. Однако, ритуал и долг, как утверждает Сюнь-цзы, есть творения совершенномудрых глубокой древности:

«禮義法度者，是生於聖人之偽»[[287]](#footnote-287).

*«Ритуал, долг, законы появились благодаря деятельности совершенномудрых».*

Таким образом, долг и ритуал были необходимыми константами в философии Сюнь-цзы, входившими в принципы управления государством. Кроме того, созданные совершенномудрыми ритуал, долг, законы дисциплинируют и воспитывают чувства и характер человека, который, по Сюнь-цзы, обладает врождённой злой природой в следовании пути, соответствующему *Дао*. Поэтому общественное *Дао* исходит из самой «злой природы человека». Всеобщие принципы управления государством также необходимы, как воспитание чувств и характера человека.

Когда *Дао* как универсальный принцип Вселенной схвачен, принципы всех вещей внезапно становятся ясными:

*«Каждый будет действовать правильно, если он будет сконцентрирован на Дао. Наблюдая вещи с помощью Дао, каждый будет в состоянии видеть их ясно; пользуясь ясными заключениями на практике и правильными намерениями, можно в надлежащем порядке использовать все вещи»[[288]](#footnote-288).*

Кроме того, *Дао* есть мера всему, он и «познавательный объект», и «окончательный, исходный, основной стандарт» для проверки всех познавательных действий и методов. *Дао* как познавательный критерий объективен и унитарен:

«何謂衡？曰：道»[[289]](#footnote-289).

*«Что может использоваться в качестве измерения? – Дао».*

 *«Отклоняясь от Дао, каждый станет слепым к источнику благословений и бедствий»*[[290]](#footnote-290)*.*

Универсальность и абстрактность *Дао*, каким обозначает его нам Сюнь-цзы, даёт нам понять, что понятие *Дао* не может быть получено нами через логическую индукцию или интуитивные чувства, рассуждает далее Пэн Чуаньхуа, но может быть познано нами «способностью рационального мышления через метод спокойного/тихого наблюдения и сконцентрированности». Таким образом, чтобы схватить *Дао*, необходимо погрузиться в «пустое, сконцентрированное, тихое» состояние ума, т.е. не быть озабоченным и занятым мыслями, не быть рассеянным и импульсивным – вот главное условие постижения *Дао*. Однако, люди зачастую «слепы» к различным предметам познания: рассматривая одни детали, упускают другие, т.е. ограниченны взглядом под определённым углом. Если же они желают ухватить общий принцип, им необходимо избавиться от своей «слепоты».

На вопрос, могут ли слова и значения выразить *Дао*, Сюнь-цзы рекомендовал на основе методов辨合*бянь хэ* «различия и сходства» и 符验*фу янь* «соответствия и опыта» проанализировать и подвергнуть критике вещи в «пустом/незанятом мыслями, сконцентрированном и тихом/спокойном» состоянии ума, с помощью чего можно прийти к *Дао*.

Таким образом, на основании вышеизложенного можно сделать вывод, что социальное *Дао*, в отличие от небесного, можно определить. По крайней мере, можно утверждать, что *Дао* человеческое основано на ритуале, норме морали и чувстве долга. Именно таким образом *Дао* как социальный регулятор может быть выражено в общественных отношениях. Однако, что касается небесного *Дао*, то его полностью схватить невозможно, поскольку человек не может знать все принципы вещей в природе. А раз он не достигает всеобъемлющего понимания, значит, *Дао* небесное невозможно описать никаким способом (все высказывания на этот счёт будут описывать лишь одну грань небесного *Дао*), но с помощью *Дао* всё же можно видеть некоторые вещи ясно. Сюнь-цзы больше придерживается той мысли, что необходимо больше сосредоточиться на *Дао* людей, принципы которого известны, поскольку были открыты еще в древности совершенномудрыми.

В конце концов, Сюнь-цзы обращается к условиям, при которых мы даём имена вещам, определяем, описываем их, даём аргументы и дискутируем о них:

«實不喻，然後命，命不喻，然後期，期不喻，然後說，說不喻，然後辨。故期命辨說也者，用之大文也，而王業之始也。名聞而實喻，名之用也。累而成文，名之麗 也。用麗俱得，謂之知名。名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也。辨說也者，心 之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之經理也»[[291]](#footnote-291).

*«Когда люди не знают вещи, они прежде всего дают ей имя; если и после этого вещь непонятна, подбирают слова, описывающие ее; когда и после этого отдельные места остались непонятными, появляется необходимость подробного пояснения; если и после такого подробного пояснения все еще остаются неясные места, тогда появляется необходимость спорить и доказывать. Поэтому подбор слов, определение имен, споры и подробные пояснения есть лучший способ употребления слов и основное начало деятельности вана. Услышать имя [вещи] и тут же понять, о какой вещи идет речь, — вот в чем состоит правильное употребление имен! Когда накапливаются имена и образуются фразы, — в этом и состоит сочетание имен! Когда использование имен и их сочетание осуществляются правильно, это называется «постичь имена»* (zhi ming知名)*! Имена даются людьми для того, чтобы различать реальные [вещи]! Фраза соединяет имена различных реальных [вещей], чтобы выразить одну мысль. Спор представляет собой доказательство истины, касающееся одного и того же имени реальной [вещи]. Подбор слов [для понимания вещи] и определение имен происходят во время споров. Спор есть отражение Дао в сердце. Сердце — повелитель Дао, Дао — это основные принципы правильного управления [государством]»*[[292]](#footnote-292)*.*

Итак, мы видим, что Сюнь-цзы уделял большое значение как синтаксическим возможностям языка, так семантическому содержанию слов. Также, из вышеприведённого пассажа можно заключить, что *«знание имён»* имеет два аспекта: во-первых, когда имя слышат, возможно немедленное узнавание того, что оно обозначает, то есть имя, в конкретном случае при произношении напоминает слушателю особый предмет, к которому имя относится и является как бы ссылкой к представлению этого предмета; во-вторых, из слов возможно выстраивание фраз и предложений, то есть с помощью «соединения» имён можно адекватно выразить и передать какую-либо мысль.

##### Субъект утверждения имён

1. **Особое право ванов по установлению имён**

Сюнь-цзы подчёркивал особое привилегированное право и положение правителей утверждать имена:

«故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦。其罪猶為符節度量之罪也。故其民莫敢 託為奇辭以亂正名，故其民愨；愨則易使，易使則公。其民莫敢託為奇辭以亂正名，故壹於道法，而謹於循令矣。如是則其跡長矣。跡長功成，治之極也。是謹於守名約之功也»[[293]](#footnote-293).

*«<…> ваны следующим образом создавали имена: определялись имена — и различались реальные [вещи]; распространялись закономерности [определения имен] — и желания людей становились понятными всем; благодаря этому ваны смогли правильно руководить народом и сделать едиными имена. Когда люди странным образом различают имена и самовольно создают новые имена с тем, чтобы внести беспорядок в исправление имен, — это вызывает в народе сомнения, путаницу и приводит к многочисленным спорам и тяжбам. Подобные действия называются великим коварством, и это преступление равносильно подделке мандатов и мер. Поэтому среди народов, которыми правили [совершенномудрые] ваны, никто не осмеливался создавать имена и вносить путаницу в исправление имен. Благодаря этому народ стал искренним, прямым, его стало легко использовать в делах, и это [обеспечило ванам] успех. Поскольку никто не осмеливался создавать странные имена и вносить путаницу в исправление имен, народ во всем следовал законам и строго соблюдал приказы. Таким образом, деятельность этих ванов надолго оставила после себя след! Надолго оставить после себя след и добиться успеха — вот высшая точка мира и спокойствия! Таковы плоды строгого следования установленным именам»*[[294]](#footnote-294)*.*

С самых давних пор китайцы поклонялись ванам, имеющим власть править государством, поскольку их самой важной функцией всегда было обеспечение гармонии в Поднебесной. Правители всегда задавали пример и выступали в качестве образцов для подражания в глазах простых людей. Согласно традиции, совершенномудрый правитель всегда должен был учитывать в своём правлении волю неба и чаяния людей, чтобы люди не могли в нём разочароваться. Сюнь-цзы полагал, что источником исключительного права вана на утверждение имён являлась отнюдь не политическая власть, но его собственная мудрость и моральное совершенство, его способность глубоко разбираться в логике вещей и устройстве порядка (王也者，尽制者也)[[295]](#footnote-295).

Чтобы облегчить общение людей, сделать долгосрочным правление ванов, добиться высоких успехов в делах страны, объединить народ, правители непременно должны обратить внимание на создание имён, их применения и роли в общественной жизни. Те же, кто создаёт новые наименования ради беспорядка в именах, кто заставляет народ сомневаться и сеют споры, такие люди являются великими преступниками и подлыми людьми.

Но какова была главная опасность в то время, по мнению Сюнь-цзы?

«今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名»[[296]](#footnote-296).

*«Сейчас, когда не стало совершенномудрых ванов, люди неохотно придерживаются установившихся имен, появились странные слова, что привело к беспорядку в именах и вещах и сделало неясным определение правды и лжи <…> Если появится новый [совершенный] ван, он должен будет при определении имен следовать старым именам и в то же время создавать новые имена»*[[297]](#footnote-297)*.*

Сюнь-цзы переживал трудные времена, он был крайне недоволен своей эпохой. Если не осталось совершенномудрых правителей, кто сможет защитить ранее утверждённые отношения между именами и вещами? Он с нетерпением ждал прихода совершенномудрого вана, который бы разрушил этот хаос, возобновил/возродил всю деятельность общественного порядка, восстановил правильные прежние имена, и, в соответствии с новой эрой, создал бы новые.

Так каким же образом правитель получает это особое право наименования вещей? Согласно мысли конфуцианской традиции, право вана утверждать имя исходит из самого его высокого статуса в социальной и его высокой позиции в политической системе. Просветлённый и совершенномудрый правитель обладает большим превосходством в моральном и интеллектуальном плане. Он сам является воплощением «мудреца». Таким образом, мы видим, что Сюнь-цзы часто объединяет слова王者 *ван чжэ* «ван» и圣人 *шэн жэнь* «мудрец» в одно – «совершенномудрый правитель» 圣王[[298]](#footnote-298) *шэн ван*.

Как известно, согласно другой теории Сюнь-цзы, человеческая природа зла. При установлении имён мыслитель придерживался мнения, что необходимо, чтобы люди наследовали имена первых правителей. Почему же люди должны были признать их воззрения на имена и явления? По какой причине мы можем полагать, что система имён, созданная первыми ванами, являлась наиболее достойной соблюдения?

Хотя Сюнь-цзы не ответил на этот вопрос, можно предположить, что причина была такова: древнекитайские философы уважали золотой век, поклонялись Яо, Шуню и Юю (崇拜舜日尧，重视全盛期). Китайские писатели и философы воспевали процветание века морали и порядка в своих произведениях и сравнивали его с эпохой «Великого благоденствия» (太平之世).

Каким образом правитель в процессе утверждения и исправления имён приводит в жизнь/распространяет/вводит в действие провозглашённые/принятые им имена? На это Сюнь-цзы отвечает:

«夫民易一以道，而不可與共故。故明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑»[[299]](#footnote-299).

*«Люди легко объединяются правильным путём, но они не могут знать причину. Поэтому мудрые руководят людьми своей властью, направляют их по правильному пути, предупреждают их с помощью приказов, используют теории, чтобы понятно разъяснять, делают запреты».*

Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 127.

Сюнь-цзы считал, что правитель может полагаться на силу своей власти, чтобы принудительно ввести в действие и распространить принятое им имя, вознаграждать послушных и наказывать нарушителей.

Согласно взглядам мыслителя, правитель устанавливает и исправляет имена, чтобы рационализировать взаимоотношения между именем и реальностью и в конечном итоге добиться полного порядка.

Но, устанавливая имена, правителю также следует обратить внимание на следующее: каким образом реализовать и обеспечить применение имени в обществе? Кто на самом деле является самым важным рефери в процессе создания и утверждения имён? Это, конечно же, общество.

1. **Установление имён на основе общественных соглашений и обычаев約定俗成**

Как же появляются имена? Откуда они берутся? На это Сюнь-цзы отвечает:

«名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名»[[300]](#footnote-300).

*«Имя само по себе не обладает достаточным [основанием для соответствия своего объекта какому-либо образцу], о нем договариваются, чтобы [затем] называть [им]. Если договоренность [относительно использования имени] определится и сложится обычай [в употреблении данного имени], тогда и назовем это [имя] «достаточным [для соответствия]». [Если же будут] различия в договоренностях, то назовем это [имя] «не достаточным [для соответствия]». Имя само по себе не имеет [заранее данного] объекта, о нем договариваются, чтобы [затем] называть объект. Если договоренность [относительно использования имени] определится и сложится обычай [в употреблении данного имени], тогда и назовем это [имя] «объектным (т.е. имеющим объект) именем»»*[[301]](#footnote-301)*.*

Таким образом, имя появляется в результате договорённости, обычаев людей. Поэтому имя имеет весомость и значимость для отнесения к объектам при условии, что оно образовано на основе стандарта, принятого обществом. Отсюда имя с достаточным основанием именуется у Сюнь-цзы термином 實名*ши мин* «объектное имя». Древнекитайский философ также выделял три основных суждения по именам: во-первых, «у имён нет обязательно присущей/нетъемлемой/прирождённой уместности», во-вторых, «у имён нет неотъемлемой сущности», в-третьих, «у имён нет прирождённой/обязательно присущей пользы»[[302]](#footnote-302). Согласно этой идее, между言*янь* речами и實*ши* реалиями/объектами, 言*янь* речами и 意*и* значениями нет строгой фиксированной связи, всё зависит от общепринятых в обществе договоренностей.

 Теория «конвенции» Сюнь-цзы, во многом похожа на теорию социального договора, появившейся позже в Европе (середина XVIII века). Доктрина конвенционализма, суть которой состоит в том, что язык не имеет самостоятельного существования и является результатом соглашения и договорённости между людьми, была сформулирована британским экономистом Адамом Смитом (5 июня 1723 года – 17 июля 1790 года) и французским философом Жаном Жаком Руссо (28 июня 1712 года – 2 июля 1778 года). Сущность этой теории также состоит в том, что в более поздние этапы по мере развития языка возможно договориться о тех или иных словах, тем самым широко начинает широко применяться и разрабатываться терминология. Согласно Ж. Ж. Руссо, в жизни человечества можно выделить два этапа: первый период естества, когда люди являлись частью природы, а их язык происходил из чувств и эмоций, во второй период появляется язык «цивилизованный» в качестве продукта социальных соглашений.

Сторонники теории «тесей» (thesei — греч. «по установлению») Демокрит из Абдер (470/460 - первая половина IV в. до н.э.) и Аристотель из Стагиры (384 - 322 до н.э.) также считали, что имена происходят от установления, согласно обычаю, и утверждали условный, не связанный с сущностью вещей характер языка, но носящий сознательный характер его возникновения в обществе.

Томас Гоббс (5 апреля 1588 г. - 4 декабря 1679 г.) считал все языки мира искусственными и являющимися прямым результатом соглашения людей. Он считал, что язык реформируют не ради самого языка, а для политических целей конкретных групп.

Помимо того, что правитель имеет особое право на утверждение имён, окончательное решение будет также зависеть от того, воспримет ли его общественность. Возникает вопрос: возможны ли на этой почве конфликты между ваном и обществом?

Есть вариант предположить, что конфликтов между правителем и обществом не должно быть, поскольку, согласно аргументу Сюнь-цзы, власть правителя подвержена многим ограничениям. Например, при создании имени он должен учитывать наследие и опыт предыдущих династий, учитывать сложившиеся обычаи народа, тщательно обдумать цели, принципы и методы установления имён и т. д. Кроме того, если правитель утверждал имя, но оно оказывалось неприемлемым/неподходящим, чиновники могли «запротестовать» и убедить правителя в обратном. Широкая общественность также могла не принять установленное ваном имя, к тому же многие имена могли не получить достаточной популярности и затем забывались.

Поэтому, по мнению Сюнь-цзы, процесс создания и «исправления имён» являлся сложным процессом переговоров и соглашений между правителем и общественностью.

Стоит упомянуть, что люди, договариваясь о создании имени, всё же полагались на свои органы чувств и ощущения:

«凡同類同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。形體、色理以目異；聲音清濁、調竽、奇聲以 耳異；甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味以口異；香、臭、芬、鬱、腥、臊、漏庮、奇臭以鼻異；疾、癢、凔、熱、滑、鈹、輕、重以形體異；說、故、喜、怒、哀、 樂、愛、惡、欲以心異»[[303]](#footnote-303).

*«Что касается всего единого рода и единой природы, представление/отображение [данных] вещей этими естественными органами [чувств] едино* (其天官之意物也同*). Поэтому, сравнение и сопоставление их по похожести и общности – это то, на основе чего повсеместно распространяют их имена, установленные по договору, чтобы [добиться] взаимного согласия. С помощью глаз различают телесную форму и цвета вещей, с помощью ушей различают хороший и дурной голос и гармонию; с помощью рта различают сладкое и горькое, соленое и пресное, кислое и терпкое; с помощью носа различают аромат и зловоние, благоуханные запахи трав и запах гнили, запах сырого мяса и скота; с помощью тела различают боль и зуд, холод и жару, гладкую и шероховатую поверхность, легкое и тяжелое. С помощью сердца люди различают разъяснения/выводы, основания, радость и гнев, печаль и веселье, любовь, неприязни и желания»*[[304]](#footnote-304)*.*

 Таким образом, люди глазами различают форму и цвета, ушами – хорошие и дурные звуки, ртом – вкусы, носом – ароматы и запахи. Поскольку на органы чувств всех людей одни и те же вещи оказывают схожее впечатление, люди могут классифицировать одинаково воспринимаемые явления/предметы, взаимодействовать с другими и легко обмениваться идеями. Можно сказать, что, согласно Сюнь-цзы, имя берёт своё начало в чувственном опыте и рациональной мыслительной деятельности. Оно постепенно упрочивается людьми после долговременных социальных взаимоотношений.

**Процесс создания имён, заключение, выводы**

По мнению Сюнь-цзы, этапы процесса создания/принятия имён таковы:

Во-первых, правители прежних эпох и мудрецы древности использовали некоторые имена для выражения каких-либо явлений и объектов, затем это употребление стало привычной практикой и вошло в традицию.

Во-вторых, поскольку общество обладало жизненными потребностями к взаимодействию, люди уже пользовались определенными именами для выражения определенных вещей, поэтому некоторые из названий получили распространение.

В-третьих, новый ван при создании имён опирался на цель, принцип и способ утверждения имени. Он был обязан следовать старым именам, создавать новые и своим правом/авторитетностью/властью проводить их в жизнь/вводить их в действие.

В-четвертых, если эти имена приемлемы, они будут использоваться обществом, если они будут эффективными, они будут им приняты, а затем станут привычками и традициями людей, и, в конце концов, связь между именем и реальностью будет установлена. Если созданные имена неприемлемы, общество не будет использовать их, они не будут приносить пользу, тогда чиновники на более низких уровнях могут возразить, а общество также может пассивно противостоять. Поэтому можно сказать, что в процесс создания имён вовлечены правители, мудрецы, сановники, благородные мужи и простой народ, то есть все члены общества.

Необходимо отметить, что становление взаимосвязи между именем и реальностью осуществляется не одним человеком, но всей общественностью. Все члены общества вносят свой вклад, прямо или косвенно.

Определяя отношения между установлением имени и именем и реальностью, члены общества не имеют одинакового статуса: правитель занимает важное положение, он использует свой статус и право для распространения своей системы имён, однако его особые права на утверждение имён ограничены.

Концепция Сюнь-цзы об исправлении имён стала самой упорядоченной, последовательной, организованной теорией Древнего Китая. Принципы логики изложения мыслителя достаточно понятны. Его размышления по поводу языка дают нам представление о том, какими были бы логические тексты более специализированных логиков Древнего Китая. Несомненно, проделанная Сюнь-цзы работа вошла в фонд конфуцианской моральной философии и повлияла на дальнейшую мысль не только конфуцианства, но и всей китайской философии в целом.

## Даосы о 言 янь «речах»

Чтобы прояснить отношение даосов к речи и лучше понять их точку зрения по поводу слов, следует рассмотреть мнения о философии языка двух видных философов Древнего Китая, принадлежащих к даосской школе, – Лао-цзы и Чжуан-цзы. Необходимо отметить, что даосы представляют собой оппозиционную конфуцианцам и моистам стратегию понимания и использования языка. Конфуцианцы придерживались своего взгляда на речи и стояли за «знание речей» и «исправление имён», в то время как даосы уже выдвинули свою концепцию «бессловесных речей», утверждая, что *Дао* может постигаться и бессловесным способом. Кроме того, даосы отвергли и мысль конфуцианцев о том, что «рассудком» можно наиболее правильно «исправить имена», аргументируя это тем, что имена исправляются так, как это заблагорассудится людям, т.е. не факт, что имена таким образом «встанут» на свои места и будут соответствовать действительности.

#### Отношение Лао-цзы к речи

Лао-цзы (кон.VII – нач. VI вв. до н. э.) признавал связь речи и знания. Что касается слов, они символизируют формы и вещи, таким образом, люди могут «схватить» особенности форм и вещей через слова. Однако слова характеризуют и описывают только вещи, а не постоянное *Дао*, которое всё же скрывается за многочисленными предметами. Именно в этом Лао-цзы и видел ограниченность *янь* «речи/слов».

С точки зрения Лао-цзы, главная и наиболее подходящая функция языка – передача знаний, но всё же то, что знание приносит обществу, является скорее вредом, чем выгодой. Чтобы спасти общество от вреда, необходимо отменить/игнорировать язык.

*Янь* в значении «речи» также был одним из ключевых понятий в даосских трактатах. В道德經*Дао дэ цзине* («Каноне Пути и благодати») можно встретить такие типы речи как «добрые речи» (善言[[305]](#footnote-305) *шань янь*), «прекрасные речи» (美言[[306]](#footnote-306) *мэй янь*), «искренние речи» (信言[[307]](#footnote-307) *синь янь*) и т.д. Лао-цзы воспринимал использование *янь* в следующем смысле:

«多言數窮，不如守中»[[308]](#footnote-308).

*«Чрезмерная речь ведёт к истощению, лучше придерживаться середины/умеренности».*

«希言自然»[[309]](#footnote-309).

*«Воздержание от речи соответствует природе».*

«正言若反»[[310]](#footnote-310).

*«Правильные речи подобны своей противоположности».*

«名可名，非常名»[[311]](#footnote-311).

*«Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя».*

«聖人處無為之事，行不言之教»[[312]](#footnote-312).

*«Мудрец управляет делами, ничего не делая, и поучает без слов».*

 «不言之教，無為之益，天下希及之»[[313]](#footnote-313).

*«Есть немногие в мире, кто обучает без слов, [но через] опытное постижение преимуществ недеяния».*

«知者不言，言者不知»[[314]](#footnote-314).

*«Постигший [Дао], не рассуждает, рассуждающий – не постиг».*

«美言可以市»[[315]](#footnote-315).

*«Красивыми рассуждениями можно [что-то] скрыть [от людей]».*

Таким образом, анализируя вышеперечисленные пассажи, говорящие о том, что лучше воздерживаться от речи, что «просветлённый» мудрец не заботится о словах и учит «бессловесному» учению, и что «красивые речи» могут нанести вред, а тот, кто безмолвствует может быть тем, кто постиг *Дао*, может показаться, что Лао-цзы совсем отвергал значение речей в жизни людей.

Коснёмся этого детальнее.

Выясним, чем же объясняется идея Лао-цзы об «отбрасывании речей» и «бессловесном учении»?

В *Дао дэ цзине* можно найти и следующие строчки:

«絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足。故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲»[[316]](#footnote-316).

*«Когда будут устранены мудрствование и учёность, народ будет счастливее во сто крат; когда будут устранены человеколюбие и "справедливость", народ возвратится к сыновней почтительности и отцовской любви; когда будут уничтожены хитрость и нажива, исчезнут воры и разбойники. Все эти три вещи [происходят] от недостатка знаний. Просто нужно указывать людям, что они должны быть простыми и скромными, уменьшать личные [желания] и освобождаться от страстей»*[[317]](#footnote-317)*.*

В этом пассаже мы видим призыв к отбрасыванию «человеколюбия», «справедливости» и «мудрствования». С.Ю. Рыков пишет о том, что, возможно, Лао-цзы здесь говорит об устранении «совершенномудрия» в понимании конфуцианцев и моистов, чьи вышеперечисленные качества стояли на первом месте[[318]](#footnote-318). Он пишет: «*Тот же самый ход мысли мы можем предположить и в случае даосского «отвержения речей*». Даосский пафос культивирования «бессловесного учения» и отвергания «споров» можно интерпретировать как отрицание не речей вообще, но *речей, скованных правилами*, и, более того, *правилами, которые пытаются наложить на них конфуцианцы и моисты* – т.е. идею “правильного употребления имен”»[[319]](#footnote-319).

Именно поэтому в *Дао дэ цзине* можем прочесть на этот счёт несколько пассажей:

«正言若反»[[320]](#footnote-320).

*«Правильные речи подобны своей противоположности».*

«美言可以市»[[321]](#footnote-321).

*«Красивыми рассуждениями можно [что-то] скрыть [от людей]».*

 «信言不美，美言不信»[[322]](#footnote-322).

*«Искренние слова не прекрасны, прекрасные слова не искренни».*

«多言數窮，不如守中»[[323]](#footnote-323).

*«Чрезмерная речь ведёт к истощению, лучше придерживаться середины/умеренности».*

Т.е. Лао-цзы призывает к умеренности, простоте, скромности и искренности в речах. Речь должна быть нескованной условностями, противоречивыми правилами, но естественной. В этом основная идея Лао-цзы о «бессловесной речи».

Таким образом, такое стремление даосов к антинормированному языку можно считать ответом на стремление к нормированному языку конфуцианцев.

Узнаем теперь, возможно ли описать словами Путь-*Дао*, согласно Лао-цзы? Что такое *Дао* в понимании древнекитайского философа?

В *Дао дэ цзине* есть такие строчки:

«道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門»[[324]](#footnote-324).

*«Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем - мать всех вещей.
      Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну [Дао], а кто имеет страсти, видит только его в конечной форме. Безымянное и обладающее именем одного и того же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшими. Переход от одного глубочайшего к другому - дверь ко всему чудесному»*[[325]](#footnote-325)*.*

Судя по данному пассажу, мы видим, что Лао-цзы будто говорит о невыразимости *Дао* в словах, который является источником всех вещей и который может быть обнаружен только путём избавления от всяческих желаний. Проблема выразимости *Дао*, как пишет известный современный исследователь китайской философии А. Грэм, состоит не в том, что слова совсем не могут соответствовать этому понятию, но в том, что слова не всегда способны выразить его смысл достаточно полно[[326]](#footnote-326). Как заметил А. Грэм, для обозначения *Дао* Лао-цзы использовал пары слов, противоположных друг другу по смыслу, как бы примеряя альтернативы для выявления *Дао*. Ярким примером послужит следующий пассаж:

«視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀»[[327]](#footnote-327).

*«Смотришь на него, но ничего не видно,— это можно назвать тончайшим.*

 *Слушаешь его, но ничего не слышно,— это можно назвать тишайшим.*

*Берёшь его, но в руке ничего нет,— это можно назвать субтильнейшим.*

*Эти три невозможно назвать одним словом, поэтому вместе я называю их единым. Сверху оно не освещено, снизу не затемнено. Никакие усилия не помогают найти этому имя. Оно снова там, где еще нет отдельных вещей. Это можно назвать формой без форм, образом. Это называется темным-неясным. Ни спереди, ни сзади не видно ни его начала, ни его конца. Если держаться этого древнего Дао, с тем чтобы с его помощью править тем, что ныне,— можно познать начало древности. Это можно назвать законом/закономерностью/порядком Дао»[[328]](#footnote-328)*

Из этого пассажа можно проследить онтологический статус *Дао*, который проявляется в «неуловимости» его черт. *Дао* неуловимо на слух, его не распознаёт глаз, и оно не может быть прочувствовано как нечто весомое. Поэтому *Дао* есть единение этих перечисленных характеристик.

Как же Путь, имеющий или не имеющий названия, может быть связан с мудрецом, обладающим или не обладающим желаниями? Ответ в разделении и наименовании обоих и в управлении желаниями и неприязнями. А. Грэм замечает, что желание имеет название, а чтобы возвратиться к неразделённому Пути, мы должны прекратить желать какую-либо вещь больше, чем другую. Когда различий нет, нет ни желаний, ни неприязни[[329]](#footnote-329).

 «孔德之容，唯道是從。道之為物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此»[[330]](#footnote-330).

*«Содержание великого дэ подчиняется только Дао. Дао бестелесно. Дао туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы. Оно туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи. Оно глубоко и темно. Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью. С древних времен до наших дней его имя не исчезает. Только следуя ему, можно познать начало всех вещей. Каким образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря ему»*[[331]](#footnote-331)*.*

*«*道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之。強梁者不得其死，吾將以為教父»[[332]](#footnote-332).

*«Дао рождает единое; единое рождает двух; двое рождают третьего. Эти трое порождают все существующее. Все существующее несет на себе инь и обнимает ян. Разливая в мире ци, все приводит к гармонии. В Поднебесной всем ненавистны вещи, называемые «сиротство», «вдовство», «бесталанность», но ваны и гуны только так себя и именуют. С вещами всегда так: кто умаляется, приобретает; кто стремится приобрести, утрачивает. Так учат люди; тому же учу и я: «сильный и отважный не умирает своей смертью». Вот это-то и есть главное в моем учении»*[[333]](#footnote-333)*.*

*Дао* – не есть вещь сама по своей сути, но нечто самостоятельное, неопределенное, формирующее мириады вещей. Вещь имеет своё собственное имя, но, тем не менее, её наименование может меняться во времени теми, кто по каким-либо причинам и даёт ей другие наименования, тогда как *Дао* обладает неизменным именем. Само по себе *Дао* предстаёт в суждениях Лао-цзы как нечто единичное, простое, незамысловатое, «пресное», изначальное, неосязаемое, безграничное, будто примиряющее все противоположности, разрешающее все противоречия, имеющиеся в природе. Поскольку небесное *Дао*, из которого берёт начало множество вещей, однозначно невозможно трактовать, Лао-цзы описывает его противоположными по смыслу словами. *Дао* – это идеал, образец того, как нужно вести дела в Поднебесной, а именно – недеянием.

«道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定»[[334]](#footnote-334).

*«Дао неизменно в недеянии, но нет ничего, что бы им не совершалось. Если бы хоу и ваны держались бы того же принципа, вещи сами по себе изменялись бы к лучшему. Изменяясь к лучшему, они стремились бы к совершению должного. Тогда мы утвердились бы в неизреченной простоте, подобной необработанному дереву. Утвердившись в подобной необработанному дереву неизреченной простоте, мы не знали бы ничего неподобающего. Незнание неподобающего привело бы к спокойствию, в котором Поднебесная исправилась бы сама собой»*[[335]](#footnote-335)*.*

Помимо вышесказанного, понятие *Дао* у Лао-цзы может быть узнаваемо и в социальном контексте.

Размышляя о человеческом Пути, древнекитайские философы не отождествляли его с абсолютной действительностью, которая, как утверждает западная мысль, была бы нацелена на поиск истины, однако для китайцев первоочередным вопросом был: «Где Путь?». Китайцы хотят знать, как жить, как организовать сообщество, как управлять им, как связать общество с Космосом и т.д. Цель поиска «единичного» за многим состояла не в том, чтобы обнаружить и заполучить нечто более реальное, чем то, что даётся нам с помощью органов чувств, но в том, чтобы найти, постигнуть неизменный (небесный) Путь, стоящего за изменяющимися и противоречивыми явлениями жизни, и Путь мудрого правителя, т.е. способы управления, которые пытались выдвинуть соперничавшие между собой представители разных философских школ.

«有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然»[[336]](#footnote-336).

*«Существует вещь туманная, но в себе завершенная, рожденная прежде неба и земли. Безмолвная и безвидная, она стоит особняком и не изменяется. Совершает обращение и не прекращается. Ее можно считать прародительницей Поднебесной. Я не знаю ее имени. Если назвать ее словом, придется сказать: «путь». Если постараться дать ей определение, придется сказать: «величайшая». «Величайшая», значит, «уходящая». «Уходящая», значит, «удаляющаяся». «Удаляющаяся», значит, «возвращающаяся». «Величайшие» только путь, небо, земля и правитель. В нашей юдоли лишь эти четверо по-настоящему велики, и правитель среди них — первый. Люди берут за образец землю, земля берёт за образец небо, небо берёт за образец Дао, и лишь Дао берёт за образец самого себя»*[[337]](#footnote-337)*.*

В данном пассаже мы наблюдаем идею Лао-цзы о том, что даже правитель является тем, кто стоит выше самого *Дао* в иерархии «величайших», куда также входят небо и земля. Здесь мы видим, что словами невозможно схватить вещи, особенно *Дао*, под чьей «упрощённой» маской находится его истинное величие. Пытаясь «приобрести», словесно обозначить *Дао*, мы неизбежно утрачиваем и отдаляемся от него.

«道常無名。樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。譬道之在天下，猶川谷之與江海»[[338]](#footnote-338).

*«Дао неизменно и безымянно. Простотой сродни необработанному дереву, и, хотя мало, никто в Поднебесной не посмеет счесть его своим подданным. Если бы цари и правители сумели держаться того же, к ним сами собой обратились бы все вещи. Небо и земля соединяются в гармонии, и тогда выпадают сладкие росы. Народ не может этим управлять, он к этому приспосабливается. Начинается создание чего-либо с присвоения ему имени; то, что названо по имени, уже как бы существует. Но нужно также знать, что на этом нужно остановиться; знать, когда остановиться, означает избежать беды. Об этом говорят так: Дао заполняет Поднебесную подобно тому, как реки и моря заполняют русла и межгорья»*[[339]](#footnote-339)*.*

Однако в вышеприведённой цитате мы видим, что никто в Поднебесной не может властвовать над *Дао*. *Дао* не может находиться в подчинении у правителей, оно безграничней и обширней любой власти правителя.

«上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以為道。故建言有之：明道若昧；進道若退；夷道若纇；上德若谷；太白若辱；廣德若不足；建德若偷；質真若渝；大方無隅；大器晚成；大音希聲；大象無形；道隱無名。夫唯道，善貸且成»[[340]](#footnote-340).

*«Когда высокий муж слышит о пути, он без колебаний следует ему. Когда* *средних достоинств муж слышит о пути, он не знает, жить ему или умереть. Когда о пути слышит муж заурядный, он громко хохочет. Но если бы над Дао не потешались, это уже не был бы путь! Поэтому-то о нем часто и говорят в таких выражениях: «ясность пути подобна туману»; «продвижение по пути подобно отходу назад»; «необычайное Дао выглядит банальным»; «высшая дэ как горное ущелье»; «великая чистота подобна бесчестью»; «в широчайшей дэ будто чего-то не хватает»; «утверждение дэ подобно проигрышу»; «в естественности и прямоте есть что-то от лукавства»; «у величайшего квадрата углы непрямые»; «большой сосуд долго делается»; «великий звук трудно услышать ухом»; «у великого образа нет определенной формы». Сам по себе путь скрытен и безымянен; но только то, что следует ему, может благополучно начинаться и завершаться»*[[341]](#footnote-341)*.*

В этом пассаже можно обнаружить, что *Дао* может служить критерием, с помощью которого возможно различать достоинства благородных мужей по градации. «Высокий муж» обладает наибольшими достоинствами, поэтому беспрекословно следует пути. «Средних достоинств муж» колеблется, когда речь заходит о пути, сомневается в выборе между жизнью и смертью. А тот муж, который не имеет выдающихся достоинств, не придаёт пути должного значения, поэтому он «громко хохочет» при упоминании о нём.

В чём же заключается человеческий путь-*Дао*, согласно Лао-цзы? И чего надо избегать, чтобы непрестанно следовать ему?

«使我介然有知，行於大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘；是謂盜夸。非道也哉！»[[342]](#footnote-342).

*«Если, положим, у меня было бы подлинное знание: пустился бы по великому пути, всеми деяниями своими внушал бы трепет... Но великий путь очень незаметен, поэтому народ и предпочитает проторенные дороги. Чем пышнее дворец, тем запущеннее поля и пустее амбары. Когда носят разукрашенные одежды, на поясах — острые мечи, когда брезгуют обычными едой и питьем, а деньгами считают лишь огромные суммы,— это уже грабеж и бесстыдство. А никакой не путь»*[[343]](#footnote-343)*.*

Лао-цзы в этом высказывании хотел показать, что тот, кто следует *Дао*, всегда ведёт простую, без излишеств, в том числе и словесных, жизнь. Этот мудрец не идёт проторенными тропами, старается быть скромным и не требовательным к жизни:

«江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以聖人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之»[[344]](#footnote-344).

*«Реки и моря способны заполнить любое ущелье потому, что они охотно текут вниз. Так и мудрец: желая возвыситься над людьми, он должен в речах ставить себя ниже всех; желая быть впереди народа, он должен ставить себя позади других»*[[345]](#footnote-345)*.*

Итак, по мнению Лао-цзы, *Дао* доступно описанию, но не полностью. Вопрос не в том, что истинное *Дао* описуемо фрагментарно, но на каких основаниях, почему речь не способна растолковать его в полном смысле, тем самым ставя под угрозу свою эффективность, поскольку никто не знает, что делает основу *Дао* невыразимой: его положение выше языка или его полностью несуществующее обозначение/разъяснение/толкование.

#### Отношение Чжуан-цзы к речи

В трактате *Чжуан-цзы* мы также можем найти употребление 言*янь* в значении «речи». Также как и в других древнекитайских философских трактатов, мы встречаем выражение 言曰*янь юэ*, подразумевающее введение прямой речи и переводящееся как «сказал/ответил», можно увидеть 言谓 *янь вэй* в переводе значит «называть», 言者 *янь чжэ*, что значит «говорящий/тот, кто говорит» .

В *Чжуан-цзы* 言*янь* имеет качественные характеристики:

«善言».

*«Добрые/искусные речи».*

«矯言».

*«Лживые/обманные речи».*

«敢言».

*«Осмеливаться сказать/ смелые речи».*

«狂言».

*«Беспечные разговоры».*

«巧言»

*«Умелые/**искусные речи».*

«溢言».

*«Чрезмерная речь».*

«贵言».

*«Благородные/достойные слова».*

В трактате 言 *янь* носит субъективный характер (относится либо к конкретному/ым лицу/лицам, либо к людям вообще):

«口辟焉而不能言»[[346]](#footnote-346).

*«Мой язык завязан, я не могу ничего сказать».*

«口钳而不欲言»[[347]](#footnote-347).

*«Мои уста закрыты, я ничего не хочу говорить».*

«将语若，中欲言而忘其所欲言»[[348]](#footnote-348).

*«Но когда он собирался говорить, он забыл, что хотел сказать».*

«學一先生之言»[[349]](#footnote-349).

*«Учить слова господина».*

«其口雖言，其心未嘗言»[[350]](#footnote-350).

*«Хотя он говорит ртом, он никогда не говорит того, чо у него на уме/сердце».*

«人不以善言為賢»[[351]](#footnote-351).

*«Человека не считают мудрым, потому что он умело/искусно говорит».*

«君之所言而然»[[352]](#footnote-352).

*«Таковы слова благородного мужа».*

«口不能言»[[353]](#footnote-353).

*«Но я не могу объяснить это с помощью слов».*

言 *янь* в некоторых пассажах подразумевает коммуникацию, а также имеет значение «описывать»:

«吾無與言之矣»[[354]](#footnote-354).

*«У меня нет никого, с кем бы я мог поговорить».*

«仲尼见之而不言»[[355]](#footnote-355).

*«Конфуций увидел человека, но не говорил с ним».*

«夫道，窅然难言哉！将为汝言其崖略»[[356]](#footnote-356).

*«Дао глубоко, его трудно описать - я дам Вам схему его самых простых признаков».*

«任曰：“予尝言不死之道”»[[357]](#footnote-357).

*«Жэнь сказал: “Позвольте мне попытаться описать способ, благодаря которому можно избегнуть смерти”».*

Также 言*янь* имеет коррелят聞*вэнь* «услышать»:

«聞其言»[[358]](#footnote-358).

*«Услышать его слова».*

«丘也聞不言之言矣，未之嘗言，於此乎言之».[[359]](#footnote-359)

*«Я услышал о речи без слов, но я так никогда не говорил, я сделаю это сейчас».*

«自吾聞子之言»[[360]](#footnote-360).

*«Когда я услышал Ваши наставления».*

«今吾闻庄子之言，汒焉异之»[[361]](#footnote-361).

*«Но сейчас, когда я услышал слова Чжуан-цзы, это заставило меня удивиться».*

Чжуан-цзы (369–286 гг. до н. э.) в своих пассажах подчёркивал и раскрывал важную связь Пути-*Дао* и речи *янь,* поскольку речь, с одной стороны, рассматривалась древнекитайским философом как преграда для описания *Дао*, с другой стороны, являлась, по его мнению, средством доступа к *Дао*.

Для начала разберёмся, что понимает Чжуан-цзы под *Дао*?

 «道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不當名»[[362]](#footnote-362).

*«Дао нельзя услышать; то, что можно услышать, не является Дао. Дао невозможно увидеть; то, что можно видеть, не является Дао. Дао не может быть выражено словами; то, что возможно высказать, не является Дао. Знаем ли мы Бесформенное, которое создаёт формы? Дао не соответствует никакое имя».*

«夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老»[[363]](#footnote-363).

*«**Таков путь. Он [проявляется] в искренности и доверии. Он бездействует и не имеет формы. Его возможно передать, но невозможно схватить/получить. Его можно помыслить, но не увидеть. Он основался тогда, когда не было ни неба, ни земли, он прочно утвердился с древнейших времён. Благодаря ему произошли духи, демоны, божества, духи предков, благодаря ему на свет появились небо и земля. Он существовал прежде Великого предела, но путь не выше его. Он находится под всем миром (ниже шести пределов), но не расположен глубже всего. Он появился раньше неба и земли, но незадолго [до них]. Он был раньше древности, но не считается старым».*

Как и Лао-цзы, Чжуан-цзы считал, что *Дао* формирует мириады вещей, но само не является вещью. Предметы и вещи выразимы словами постольку, поскольку имеют конкретные очертания и формы. *Дао* даёт вещам формы, но оно само по себе бесформенно, поэтому не может быть названо. Мы видим убеждение Чжуан-цзы в том, что *Дао* «твёрдо существовал с древнейших времён», существовал до появления неба и земли, Великого предела. Именно *Дао* являл в себе, согласно Чжуан-цзы, основу, корень всего, поскольку дал начало небу и земле, породил духов, демонов, божеств. Тем не менее, *Дао* продолжает иметь существование, согласно Чжуан-цзы, и после древности.

Возможно ли описать *Дао* словами? Как соотносится *Дао* с речью?

«世之所贵道者，书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！»[[364]](#footnote-364).

*«Считается, что самое ценное представление Дао должно быть найдено в книгах. Но книги - только собрания слов. Слова имеет [свою] ценность. То, что в них ценно – это идеи/значения/смысл, которые они передают. Но у значения/смысла есть что-то неуловимое, которое не может быть выражено словами. Ценность, которую приписывают словам, передается книгам, за что книги и ценят, но то, что в них ценится, не может быть действительно ценно. Таким образом, случается так, что то, на что мы смотрим и видим, является (только) внешней формой и цветом, что мы слушаем и можем услышать – это (только) имена и звуки. Увы! Люди думают, что форма и цвет, имя и звук должны быть достаточными для познания истинной сущности Дао. Форма и цвет, имя и звук, конечно, не достаточны, чтобы передать его истинную сущность; и таким образом, знающий не говорит, а говорящий не знает. Как возможно знать эту истинную сущность?»**.*

«無窮、無止，言之無也，與物同理；或使、莫為，言之本也，與物終始。道不可有，有不可無。道之為名，所假而行…言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道、物之極，言、默不足以載；非言非默，議其有極»[[365]](#footnote-365).

*«[Дао] – неисчерпаемое/беспредельное, непрерывное, не имеющее описания, имеет общий с вещами принцип, имеет причину, не имеет последствия, укоренено в речи, есть начало и конец вещей. У Дао не может быть (реального) существования; если бы оно обладало существованием, оно бы не проявилось. Имя Дао является метафорой, используемой в целях описания… Если бы слова были достаточны (для описания Дао), то через день мы могли бы исчерпать Дао; так как они не достаточны, мы можем весь день говорить, и только исчерпать (предмет) вещи. Дао – это высший предел вещей. Ни речь, ни безмолвие не достаточны, чтобы передать его суть. Ни речью, ни молчанием невозможно представить его выражение»*.

«夫知者不言，言者不知，故圣人行不言之教。道不可致…»[[366]](#footnote-366).

*«Те, кто знает (Дао), не говорят о нём; те, кто говорит о нём, не знают Дао. Следовательно, мудрец передает свои наставления без прибегания к речи. Пути невозможно научить».*

Таким образом, Чжуан-цзы пытается решить вопрос о невыразимости Пути-*Дао*. Чтобы осознать, что это нечто, или *Дао*, – то, за чем следуют все десять тысяч вещей, во-первых, необходимо использовать языковые выражения в качестве доступа к нему, вместо того чтобы совсем отказаться от слов; во-вторых, пренебрегать некоторыми словами как инструментом, вместо того, чтобы чрезмерно пользоваться ими.

Чжуан-цзы в этих пассажах утверждает, что словами можно передать некоторый смысл, однако, слово *Дао* настолько многозначно, что его невозможно исчерпать словами, невозможно подобраться к нему каким-либо определённым путём. Как же возможно постигнуть *Дао*? На этот вопрос Чжуан-цзы не даёт ответа. Древнекитайский философ обращал внимание на то, что *Дао* может быть рассмотрено под одним и под другим углом. Однако, окончательно определить *Дао* невозможно, согласно Чжуан-цзы.

В этом плане концепция *Дао* Чжуан-цзы схожа с концепцией Лао-цзы в том, что *Дао* обладает некоторыми характеристиками, однако выразить его полностью речью представляется нереальным.

Древнекитайский философ далее так разъясняет своё отношение к речи:

 «夫言非吹也。言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷇音，亦有辯乎，其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？»[[367]](#footnote-367).

*«Речь — это не просто выдыхание воздуха. Говорящему есть что сказать, однако то, что говорит он, крайне неопределенно. Говорим ли мы что-нибудь? Или мы на самом деле ничего не говорим? Считают, что человеческая речь отлична от щебета птенца. Есть ли тут отличие? Или отличия нет? Отчего так затемнен Путь, что существует истинное и ложное? Почему так невнятна речь, что существует правда и обман? Куда бы мы ни направлялись, как можем мы быть без Пути? Как можем мы утверждать существование чего-то такого, чего не может быть?»*[[368]](#footnote-368)*.*

«可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉»[[369]](#footnote-369).

*«То, что могут выражать слова, является грубой стороной вещей; то, что может быть достигнуто в идее, является неуловимостью вещей. То, что не может рассуждаться в словах, и что не может быть схвачено разграничением мысли, не имеет никакого отношения ни к грубой стороне вещи, ни к неуловимости».*

«言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然»[[370]](#footnote-370).

*«Можно говорить всю жизнь, и не произнести (правильного) слова; можно провести всю жизнь в молчании и не говорить неправильных/не соответствующих слов. Есть то, что делает вещь допустимой, и то, что делает вещь недопустимой. Есть то, что делает вещь таковой/правильной и то, что делает вещь не таковой/ не правильной».*

Что же такое *янь* в понимании даосов? Согласно Чжуан-цзы, *янь* – это голос людей, который имеет два источника: «правдивое/истинное сердце» (真心*чжэнь синь*) и «предубеждённое/предрассудочное сердце» (成心*чэн синь*)[[371]](#footnote-371). Имеющий «истинное сердце» – это хозяин своего «настоящего/реального Я», сознание которого ничем не загрязнено, чьё спонтанное поведение и естественные действия соответствует *Дао*. Обладатель же «предубеждённого/предрассудочного сердца» имеет устоявшиеся и глубоко в нём укоренившиеся представления, которые порой мешают ему вести «нормальный», по даосам, образ жизни. Он теряет свою природную суть человека и действует против *Дао*.

Ограниченность языка, по Чжуан-цзы, проявляется и в некотором другом ракурсе. Некоторые в своей речи применяют различные методы ради собственной выгоды, такие как лингвистические ловушки, игра слов, необоснованные аргументы и т.д. Всё это проистекает из «предубеждённого/предрассудочного сердца», поэтому то, что кажется правильным одним, не соответствует правдивому представлению других, из-за чего возникает путаница в головах и соответственно в речах. Следовательно, никакое представление не может быть установлено в качестве эталона или стандарта. Поэтому в *Чжуан-цзы* находим следующее:

«道隱於小成，言隱於榮華»[[372]](#footnote-372).

*«Дао затенён ограниченным пониманием, а речь затенена цветистостью».*

Речь может быть отражающей действительность, содержательной и эффективной тогда, когда ею пользуются для описания характерных признаков или особых аспектов какого-либо предмета, т.е. речь до некоторой степени может представлять реальное положение вещей. В этом случае речь помогает людям лучше понять себя и выразить «грубую сторону вещей» (物質粗*у чжи цу*), даже если это находится только на общем уровне «малого знания» (小知*сяо чжи*), которое не нацеливается высоко. Язык может также быть полезен для философа на первой стадии до того, как ему удастся уловить смысл 意*и*, который он хочет выразить, но затем язык теряет свою полноценность и может быть оставлен/отброшен. Именно к этому и призывает Чжуан-цзы:

«荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得忘言之人而與之言哉？»[[373]](#footnote-373).

*«Рыболовные сети используются, чтобы поймать рыбу, как только рыба поймана, каждый забывает о сети; ловушки используются, чтобы поймать кроликов, но как только кролики пойманы, каждый забывает о ловушке. Слова используются, чтобы уловить смысл, но как только значения схвачены, каждый забывает о словах.* *Охотно я бы поговорил с тем, кто [уловил значения вещей] и забыл слова!».*

Вышеприведённая цитата демонстрирует нам необходимость «забыть слова/речь» (忘言*ван янь*), т.к. речь пригодна постольку, поскольку с помощью неё можно передать/выразить смысл/значение/идею. Процесс подлинного знания, по Чжуан-цзы, заключается в переходе от слов/речи к смыслу путём «забывания», т.е. путём отказа от самого себя, от принятых убеждений собственного я.

Почему следует отказаться от себя и своих убеждений? Речь, зависящая от говорящего субъекта и используемая в какой-либо данной ситуации в определённом контексте, не гарантирует постоянства и всеохватности всего. Человек должен лишь освободить себя от созданной им же ловушки, когда он придерживается только лишь одной точки зрения, и открыть для себя альтернативы множества перспектив.

Таким образом, Чжуан-цзы призывал вместо того, чтобы судить о вещах, лучше попытаться увидеть их такими, каковы они есть на самом деле, что означает превзойти сферу суждений о «правильном/том» и «неправильном/не том». Спорить же об этом – означает быть не в состоянии видеть сами вещи. Когда мы смотрим на вещи, изучаем их, то мы получаем о них важную информацию, которая помогает нам действовать каким-либо определённым обоснованным и беспристрастным образом, даже если мы не в состоянии оценить их как «правильное/то» и «неправильное/не то».

Недаром у Чжуан-цзы мы читаем множество историй про то, как ремесленники, плотники, мясники и т.д. демонстрируют несравненную технику и искусность в своём деле, но никто не может объяснить, как он это делает. А главное, что хотел показать нам древнекитайский философ, это то, что схватывание принципов искусства может быть лучше всего выражено не письменным или устным языком, а виртуозной практикой. Однако чтобы научиться владеть мастерски своим ремеслом, необходимо понимать некоторые его принципы и хорошо разбираться в имеющихся альтернативах. Отстаивая позицию ограниченности речи, Чжуан-цзы в своих историях, стихах, используя любые словесные средства, делает упор на том, чтобы подвести людей к изменённому взгляду на мир, научиться ловкости в каком-либо деле/ремесле.

Чжуан-цзы, подчеркивает исследователь философии Чжуан-цзы Флорентина Вишан, избегает идеи ограниченности и «закрытости» языка, поскольку язык сам по себе всегда динамичен, открыт для развития и наполнения новыми смыслами и идеями. Таким образом, язык, с одной стороны, имеет открытую сторону с точки зрения динамичной перспективы, а с другой стороны, всегда имеет некий скрытый смысл, что и позволяет налагать на слова множество интерпретаций и тем самым избежать однобокости.

Итак, именно в употреблении слов мы делаем различия о вещах, согласно даосам. Говоря об этих различиях, мы полагаем, что имеем дело с вещами, но фактически мы имеем дело с представлениями/образами вещей, составленных словами. Именно поэтому даосы не придерживались тенденции фрагментирования и классифицирования предметов окружающей среды, поскольку имена искусственны и «портят» действительность в её непосредственном естественном измерении自然*цзы жань*.

В «опровержении речей» Чжуан-цзы, так же, как в «бессловесном» учении Лао-цзы, видна идея того, что древнекитайский философ критиковал именно «правильные», нормированные речи, которые конфуцианцы признавали и требовали. Поэтому в самом трактате *Чжуан-цзы* можно найти следующие строки:

«是故高言不止于众人之心，至言不出，俗言胜也»[[374]](#footnote-374).

*«Таким образом, высокие речи не остаются в умах массы, прекрасных слов не слышат, потому что преобладают вульгарные речи»*

«至言去言»[[375]](#footnote-375).

*«Высшая речь в отказе от речи»*

Таким образом, рассматривая вопрос отношения к *янь* древнекитайских школ, можно ещё раз подчеркнуть, что ядро конфуцианского взгляда на *янь* состояло в принципиальной связности вещей со словами, в то время, как даосы не придерживались этого взгляда, они делали акцент на вредоносности слов в жизни и в понимании *Дао*.

Мы увидели общую линию понимания «речи» 言 *янь*  даосов – Лао-цзы и Чжуан-цзы. Оба древнекитайских философа будучи оппонентами конфуцианцев считали, что речь должна быть простой, естественной, не вычурной. Речь лишь в некторой степени могла быть пригодной человеку, согласно даосам: для описания «грубой/внешней стороны вещей», прояснения намерения. Однако словами невозможно полностью описать *Дао*, поэтому Лао-цзы продвигал концепцию «бессловесных» учений, а Чжуан-цзы – концепцию «забывания речей».

## Моисты о 言янь «речах»

Моисты также уделяли большое внимание речи. В отличие от разрабатывавшихся концепций речи представителей других философских школ, они более подробно изучали семантическую сферу языка, его взаимоотношение с вещами. В трактате *Мо-цзы* (приблизительно 468–376 гг. до н.э.) моисты пытались осмыслить отношения между «именами» (名*мин*) и «объектами» (實*ши*), что составило своего рода базис лингвистических и логических вопросов, которые до сих пор обсуждаются исследователями.

В трактате Мо-цзы 言*янь*, также как и в других древнекитайских философских трактатов, имеет значение «речь», а не «язык». Проследим на примерах, на каких основаниях можно утверждать об этом положении.

Во-первых,выражение 言曰 *янь юэ*, встречающееся в древнекитайском тексте, подразумевает введение прямой речи какого-либо лица и переводится как «сказал/ответил». Нередко можно встретить выражение 言語 *янь юй*, а иероглиф 語*юй* как раз и включает в себя речевой компонент, как было замечено в начале главы. Также можно встретить 出言*чу янь*, что значит «высказать/сделать заявление/выдвинуть речь», что говорит о том, что 言*янь* непременно проговаривалось:

«子墨子言曰： “凡出言談，由文學之為道也，則不可而不先立義法”»[[376]](#footnote-376)

*«Мо-цзы сказал: “Чтобы сделать любое заявление или издать любую доктрину, сначала должен быть установлен некоторый стандарт суждения”».*

Во-вторых,言*янь* в трактате имеет качественные характеристики:

«此言».

*«Эта речь/это выражение».*

«古言».

*«Древняя речь».*

«善言».

*«Добрые/благородные речи».*

«凶言».

*«Лукавые речи».*

«譖慝之言».

*«Порочные/ложные речи».*

«是以言明而易知也»[[377]](#footnote-377).

*«Речь [благородного мужа] ясна и легко воспринимаема/понимаема».*

В-третьих, 言*янь* носит субъективный характер (относится либо к конкретному/ым лицу/лицам, либо к людям вообще):

«言不信者行不果»[[378]](#footnote-378).

*«Чьи обещания/слова не будут сдержаны, действия того будут безрезультатны».*

«而今天下之士君子，居處言語皆尚賢»[[379]](#footnote-379).

*«Благородные мужи Поднебесной сейчас возвеличивают добродетельное в своих речах и поведении».*

«小人見姦巧乃聞，不言也，發罪鈞»[[380]](#footnote-380).

*«Если недобросовестный/маленький человек обнаружит случай интриги и обмана и не сделает известным/не скажет о нём, то он должен быть наказан по-справедливости».*

В-четвертых, зачастую 言*янь* имеет коррелят聽*тин* «слушать/слышать»:

«務言而緩行，雖辯必不聽»[[381]](#footnote-381).

*«Не будут слушать того, кто говорит много, но чьи действия медленны, даже притом, что он спорщик».*

«然後聖人聽其言，跡其行，察其所能，而慎予官，此謂事能»[[382]](#footnote-382).

*«Тогда совершенномудрые следили за своими словами [дословно «слышали свои слова»] и за своим поведением, исследовали свои возможности и серьёзно выполняли свои обязанности. Это называлось назначением способного/по способностям».*

В-пятых, 言*янь* подчёркивается индивидуальной оригинальностью, своебразным стилем:

«言無務為多而務為智，無務為文而務為察»[[383]](#footnote-383).

*«В речи важно не количество, но изобретательность, не красноречие, но понимание».*

Концепция *янь* в трактате *Мо-цзы* оказывается связанной с несколькими понятиями, которые в качестве категорий речи представляют её на разных уровнях и формируют систематическую теорию 言 *янь* . Сунь Чжэньбинь выделяет и анализирует три основных и наиболее часто встречающихся в трактате *Мо-цзы* понятия. Это термины 謂*вэй* («называть [вещь определённым именем]»), который моисты строго отличали от 名*мин* («имя/называть»), 辭*цы* («суждение»), 說*шо/шуй* («разъяснять»)[[384]](#footnote-384). Чтобы выяснить различия этих терминов, рассмотрим примеры употребления их моистами.

Касательно понятия 謂*вэй* и связанных с ним понятий, в *Мо-цзы* читаем следующие пассажи:

А 79經上: 謂，移、舉、加。

經說上: 謂：狗、犬，命也。狗犬，舉也。叱狗，加也[[385]](#footnote-385).

***А 79 Канон:*** *«Наименования* (謂*вэй*) *бывают трех видов: общие, классификационные/родовые/примеры, частные/прозвища.*

 ***Пояснение:*** *«Собака» — это общее имя. Говорю, что эта собака есть щенок, — это род/пример. Называю вещь посторонним именем — это есть прозвище, например: «Ах ты собака!»»*[[386]](#footnote-386)*.*

(Другой перевод:

***А 79 Канон:*** *«Говорение / называние. Перенос, отсылка / отбор, присуждение.*

***Пояснение:*** *Составляя вместе [имена] «щенок» и «пес», именование – «перенос». «Щенок», «пес» – «отсылка / отбор». Покрикивание на собаку –* *«присуждение»»*[[387]](#footnote-387).)

А 77 經上: 使。謂、故。

經說上: (使)。令，謂也。不必成。濕，故也，必待所為之成也[[388]](#footnote-388) .

***А 77 Канон:*** *«Побуждение. Говорение / называние. Основание.*

***Пояснение:*** *Приказывать – «говорить». [Приказываемое] не обязательно исполняется. Сырость – «основание». [Оно] необходимо требуется [для] исполнения того, что [им] делается»*[[389]](#footnote-389)*.*

А 29 經上: 譽，明美也[[390]](#footnote-390).

***А 29 Канон:*** *««Хвалить» – высветлять прекрасное=достойное уважения»*[[391]](#footnote-391).

А 30 經上: 誹，明惡也[[392]](#footnote-392).

***А 30 Канон:*** *««Порицать / ругать» – высветлять безобразное=недостойное уважения»*[[393]](#footnote-393).

А 31 經上: 舉，擬實也[[394]](#footnote-394).

***А 31 Канон:*** *«Цзюй (отсылать / отбирать посредством имени) – посредством аналогии дать понять, что представляет собой объект»*[[395]](#footnote-395)*.*

Итак, можно выделить несколько отличительных черт термина 謂*вэй* («называть [вещь определённым именем]»). Во-первых, 謂*вэй* основан на конкретном названии и нацелен на определённое имя. Данное понятие фокусируется, во-первых, на отношении между *именем и объектом*, во-вторых, на связи *имени и имени*, в-третьих, на позиции *имени среди всех остальных имён*. Связь имени и вещи называется舉*цзюй* «отсылание [к означаемому] / предполагаение [означаемого]». С.Ю. Рыков отмечает, что данный термин имеет несколько особенностей: во-первых, 舉*цзюй* относит предмет к некоторому классу, т.е. представляет собой «выборку [объекта из множества целого] посредством имени»[[396]](#footnote-396); во-вторых, 舉*цзюй* предполагает и то, что, называя какой-либо предмет實*ши*, мы опираемся только на значение имени 名*мин*, не нуждаясь даже присутствия данной вещи[[397]](#footnote-397). Таким образом, «舉*цзюй* – это *раскрытие смысла чего-то посредством имени другому человеку»[[398]](#footnote-398)*, с помощью чего он может узнать о том, чего никогда раньше не видел и не слышал. Связь имени и участников коммуникации называется加*цзя* «присуждением», которое включает в себя смыслы привлечения к исполнению, 令*лин* «приказания», 使*ши* «побуждения», «оценочного суждения», а именно: 譽 *юй* «хваления» и 誹*фэй* «порицания / ругания», 明*мин* «делания явным» достоинств и недостатков того, к кому адресовано обращение[[399]](#footnote-399). Связь имени и имени выражается у моистов через 移*и* «перенесение», т.е. «единство» имён в их отсылке к одному объекту [[400]](#footnote-400). Так, пример выше нам демонстрирует отсылку двух имён狗*хоу* «щенок» и 犬*цюань* «собака» к одному и тому же объекту. Во-вторых, основное значение 謂*вэй* – «представлять/базироваться на» (据*цю*). Поскольку называние вещи даёт ей эпистемологическое начало, то наименование вещи может образоваться из понимания самой этой вещи. Таким образом, делая имя применимым, мы практически расширяем понимание имени. В-третьих, 謂*вэй* презентует имя как некий концепт, а не просто термин. Поэтому, называя что-либо или кого-либо собакой, мы, исходя из понятия собаки как животного с определёнными известными характеристиками, как бы приписываем этому рассматриваемому предмету определённые черты собаки. Таким образом, здесь謂*вэй* подразумевает некий концепт, а не простое понятие.

Что касается имён (名 *мин*), моисты классифицировали их на несколько видов и определили их основные отличия:

А 79經上: 名，達、類、私。

經說上: 名：物，達也。有實必待文多也。命之馬，類也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也止於是實也。聲出口，俱有名，若姓字灑[[401]](#footnote-401).

***А 79 Канон****: «Имена бывают общие, родовые и частные.*

***Пояснение:*** *Вещь — это общее имя. Для этого требуется объединить вместе много различных вещей, чтобы [потом дать] им общее название. «Лошадь» — это родовое имя. Все сходное в действительности необходимо определить таким именем. Собственное имя раба Цзан есть частное имя. Это имя ограничено существованием только одного Цзана»*[[402]](#footnote-402)*.*

Итак, общее имя, согласно моистам, есть какая-либо вещь без конкретных атрибутов, включающая, возможно, все характеристики вещей, т.е. здесь говорится о максимально общем понятии. Родовые имена даются тем вещам, которые имеют нечто схожее, что также отличает их от других вещей. К частным именам относятся собственные имена отдельных вещей.

Следующий термин 辭*цы* («суждение») у моистов выражает идею, его первоначальная логическая форма – «суждение». Изначально этот термин употреблялся в урегулировании судебного процесса и имел значение «выражать идеи посредством оценки»[[403]](#footnote-403). В суждении должны быть соблюдены определённые условия, которые описаны в главе «Большой выбор» («大取») трактата *Мо-цзы*:

«夫辭以故生，以理長，以類行也者。立辭而不明於其所生，妄也»[[404]](#footnote-404).

*«Всякое суждение* (辭цы) *порождается причиной* (故гу), *формулируется, следуя правилам [рассуждения]* (理ли), *и применяется согласно родовому сходству* (類 лэй). *Высказать суждение, не понимая того, на основании чего оно возникло, — значит впадать в заблуждение»*[[405]](#footnote-405)*.*

Как утверждает Сунь Чжэньбинь, «причина» (故*гу*), «образец/правила» (理*ли*), «класс/родовое сходство/однородить» (類 *лэй*) являются не только тремя необходимыми элементами суждений, но также и характеристиками самих объектов у моистов. Он пишет: «Построить логическое (разумное, надлежащее) суждение – значит сделать так, чтобы слова, используемые в высказывании, соответствовали вещам»[[406]](#footnote-406). В этом заключается главный принцип моистов в концепции отношений имён и реалий/объектов (名實*мин-ши*).

Третье понятие說*шо/шуй* («разъяснять») имеет своей целью осветить представление о вещи. Как написано в трактате *Мо-цзы* Канон А72:

«說，所以明也»[[407]](#footnote-407)

*«Разъяснение/объяснение/суждение. Это то, что делает очевидным [смысл]».*

Разъяснить идею/понятие означает «вывести причины посредством объяснения»[[408]](#footnote-408). Таким образом, «причины» (故 *гу*) есть ключ к «суждениям-разъяснениям». Но основная причина разъяснений не просто в том, чтобы воспроизвести причины, но чтобы подтвердить, проконтролировать какие-либо суждения и объяснить отношения между основаниями и даже указать на правила их проверки и объяснения. И только таким образом представление/мнение может быть освещено.

По взглядам моистов, *янь* «речь» нужна для того, чтобы выразить представления/идеи/понятия, а понятие основано на имени, которое отражает природу вещи, поэтому *янь* необходимым образом показывает особенности и характеристики вещи. Таким образом, теория о *янь* моистов стала полной противоположностью концепции даосов.

А 32經上: 言，出舉也。

經說上: 言也者，諸口能之，出民者也。民若畫俿也。言也謂，言猶名致也[[409]](#footnote-409).

***А 32 Канон:*** *«Слово. Это выражение понятий.*

***Пояснение:*** *Слово. Движением рта говорящий произносит имена. Имена подобны рисунку тигра. Говорю, что слово и имя слиты плотно, как камень»*[[410]](#footnote-410)*.*

Итак, из вышеприведённого пассажа можно вынести следующее: во-первых, слова *янь* прежде всего нужны для того, чтобы понять вещь, а значит, с помощью них можно выдвигать суждения о вещах; во-вторых, вместо того, чтобы употреблять произвольные, случайные символы, именование/присваивание имён – это процесс представления реальных предметов, следовательно, *янь* выражается чаще всего в утверждениях правды или неправды и не основан на игре слов; в-третьих, слова представляют семантическое отношение между именами, то есть речь должна быть рассмотрена как логическая форма этого отношения, а не просто как ряд имён.

Конфуций выдвинул идею о выправлении речей, т.е. «правильном использовании имён» для наведения порядка в стране, совершенствования людей через понимание морального поведения. Однако Конфуций ничего не говорил об основаниях и правилах, по которым должны «правильно использоваться имена. Эту задачу взял на себя Мо-цзы, ясно поставив проблему критериев правильности речей.

Для любого последовательного описания мира решающее значение занимает описание причин или оснований. Моисты как раз и пытаются определить эти термины, что стало значительным событием в истории науки Древнего Китая, поскольку их методология базируется не только на тенденции рассуждения по аналогии, как делали до них философы:

А 1 經上: 故，所得而後成也。

經說上: 故：小故，有之不必然，無之必不然。體也，若有端。大故，有之必(然)，無(之必不)然，若見之成見也[[411]](#footnote-411).

***А 1 Канон:*** *Причина* (故 гу). *Это то, наличие чего приводит к определенному результату.*

***Пояснение:*** *Причина [бывает малая и большая]. Малая причина — это такая причина, наличие которой не обязательно* (必би) *приводит к ожидаемому результату. Если же нет малой причины, то результат с необходимостью* (必 би) *будет не таким. Она подобна части большого тела. Большая причина с неизбежностью* (必би) *вызывает определенные последствия. [Её действие] непосредственно, подобно тому, как очевидно существование того, что стоит перед глазами*[[412]](#footnote-412)*.*

Из этой цитаты можно увидеть, что моисты точно различали как «главные» необходимые и достаточные причины, так и «незначительные» необходимые, но недостаточные. Однако, тем не менее, по замечанию К. Харбсмайера, они очень редко используют термин (*гу* 故) как исключительно необходимые причины. Моисты не использовали этот термин, когда говорили о физических основаниях (например, болезнь), поскольку то, что вызвано одним физическим явлением, может в целом иметь и другие физические основания. Аргументативные основания также не считаются *гу* 故, поскольку то, что было оговорено по одной причине, в целом может быть рассмотрено и обсуждено по другим причинам.

Какие же критерии необходимо применять к словам, чтобы действительно правильно использовать их? Главные критерии для «речи» они определили как «три стандарта/образца/метода» (三法*сань* *фа*), или, в другом варианте, «три гномона» (三表*сань бяо*). Термин 表*бяо* «стандарт/гномон» впервые применялся ранними моистами для суждения в качестве критерия сравнения вещей. В терминологии же поздних версий (Главы/Книги 36, 37) этим критерием являлся *фа* «норма/стандарт», где сохраняется явной связь *бянь* и *фа*:

*А 70*經上: 法，所若而然也。

經說上: 法：意、規、員三也，俱可以為法[[413]](#footnote-413).

***А 70 Канон:*** *«Фа (стандарт/образец) – [то], будучи подобным чему [нечто] таково.*

***Пояснение:*** *Идея, циркуль, круг, эти три – все могут служить стандартом/образцом»*[[414]](#footnote-414)*.*

«效者，為之法也，所效者所以為之法也。故中效，則是也；不中效，則非也»[[415]](#footnote-415).

*«Уподобление/сравнивание [вещей в дефинициях ши и фэй] предполагает/полагает образец. То, чему подражают, является образцом. Поэтому, если вещь подражает образцу, это является “тем”, если это не подражает точно образцу, является “не тем”».*

«然則明辨此之說將柰何哉？子墨子言曰： “必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。”»[[416]](#footnote-416)

***«Если так, то как следует проверять эти рассуждения? Учитель учителей Мо-цзы изрек: «Необходимо установить образец* (儀и)*.  Говорить, не имея образца – это подобно определению направления восхода и захода солнца с помощью вращающегося гончарного круга – нельзя будет ясно постичь разницу между тем и не-тем, пользой и вредом. Поэтому речи должны иметь «три гномона»* (三表сань бяо)*»***[[417]](#footnote-417)***.***

**Что же такое «три гномона»?**

*«Учитель учителей Мо-цзы изрек: «Есть то, в чем они [речи] укоренены* (本)*, в чем они берут исток* (原) *и к чему они применены* (用). *В чем их укоренять? Их надо вверху укоренять в делах совершенномудрых правителей древности* (古者聖王之事). *На каком истоке их основывать? Их надо внизу основывать на изучении той действительности, которую видят и слышат уши и глаза Ста Кланов* (百姓耳目之實). *К чему применять их? Их надо распространять на наказания и управление, и наблюдать, совпадают ли они с пользой для людей, народа, ста фамилий, семей и государств* (發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利)*. Это и есть то, когда речи имеют «три гномона»»*[[418]](#footnote-418)*.*

**Итак,** 三表сань бяо **три гномона** моистов: это 本 *бэнь* «основа», подразумевающая «дела совершенных правителей древности», т.е. опора на древность, «золотой век»; это 原 *юань* «исток», что значит «действительность, которую видят и слышат уши и глаза Ста Кланов», т.е. проверка достоверности мнением большинства, это 用*юн* «применение»– «распространение на наказания и управление, и наблюдать, совпадают ли они с пользой для людей, народа, ста фамилий, семей и государств», т.е. польза для людей.

Таким образом, речь, согласно моистам должна быть осуществима и полезна для действий. Кроме того, речи должны быть применимы к управлению народом.

Но как же поступать в тех случаях, когда соответствие образцу есть, но не полное? В подобных ситуациях мы прибавляем к «образцу» «критерий», чтобы выяснить, достаточно ли этого частичного сходства с образцом, чтобы называть вещь конкретным, данным именем. Что такое «критерий»?

А 71 經上: 因，所然也。

經說上: 因：然也者，民若法也[[419]](#footnote-419).

***А 71 Канон:*** *«Подобное/критерий — это то, что [одинаково] с данным.*

***Пояснение:*** *Подобное/критерий — это одинаковое с данным. [Вещь получается] такой, какой хотелось, [потому что человек] следовал методу»[[420]](#footnote-420), [и когда характеристики подобны стандарту/образцу].*

**А 95**經上: 法同，則觀其同。

經說上: (法)。取同，觀巧傳[[421]](#footnote-421).

***А 95 Канон****: «Если образец подобен, то исследовать его подобие.*

***Пояснение:*** *Выбирать подобное, а потом исследовать тонкий поворот»*[[422]](#footnote-422)*.*

***А 96*** 經上: 法異，則觀其宜。

經說上: 法：取此擇彼，問故觀宜。以人之有黑者有不黑者也，止黑人，與以有愛於人有不愛於人，心愛人，是孰宜[[423]](#footnote-423)?

***А 96 Канон: «Если образец отличен, то исследовать достаточное [основание для его соответствия образцу]* (儀и).**

***Пояснение: Следует выбирать это и подбирать то, спрашивать о причинах и исследовать достаточные [основания для соответствия образцу]. Используя черное и нечерное в человеке установить «черного человека», и используя любовь некоторых людей и нелюбовь некоторых людей установить «любовь к людям». Что из этого – достаточное [основание для соответствия образцу]?»***[[424]](#footnote-424)***.***

Критерий 因 *инь* является достаточным соответствием образцу, он являет собой не всеобщность или всеохватность, а представляет лишь частный случай, помогающий нам решить, к какому виду относится нечто, если оно не точно соответствует образцу. Т.е. критерий 因 *инь* – это как бы «те места, в которых вещь точно соответствует образцу»[[425]](#footnote-425). С помощью фиксации критерия мы переходим к 類 *лэй* «роду/виду/однородности», с помощью чего разделяем все вещи по классам и находим в них схожее/подобное.

Таким образом, согласно логике моистов, когда мы при сравнении видим, что какая-либо вещь соответствует法*фа* «модели/стандарту/норме», то значит, что вещь 是*ши* «такова/та», если же она не сходна со стандартом, то она 非*фэй* «не такова/не та». Представление об «образце» не произвольное, мы должны выбрать те свойства, которые у конкретных вещей имеются, и те характеристики, которых у них недостаёт. Другими словами, свойства помогают нам дифференцировать виды объектов. Поэтому, для определения «образца» моисты использовали термины若*жо* «подобный/схожий», 然 *жань* «таков/верный/справедливый/уподобленный», 同*тун* «схожий», а также 是*ши* «то/таково» и 非*фэй* «не то/не таково». Сравнение со «стандартом» являлось основным шагом в процессе 辨*бянь* «различения» предметов. Общими критериями различия вещей, по моистам, являются форма, внешний вид, чувственные характеристики, местонахождение, мера и число. Однако, можно вслед за К. Фрейзером признать, что этих критериев недостаточно, чтобы объяснить основание для различий вещей. Эта проблема является главным слабым местом семантики поздних моистов, по его мнению. Для сравнения, Сюнь-цзы различал вещи на основе того, как они воздействуют на органы восприятия человека.

Таким образом, можно сделать вывод, что для моистов было характерно «мышление по аналогии» или «мышление на основе образца». Это значит, что моисты строили свои суждения и делали выводы о каком-либо объекте, сравнивая его с конкретным объектом, служащим для него «образцом».

«Речи» в Канонах, согласно моистам, предполагают некоторые «отсылки», т.е. связи, соединяющие имена с объектами. Тем самым, целью речи является донести это знание до собеседника, в этом мы можем видеть познавательную функцию слов. Для моистов «речи» не утверждают некоторое положение при помощи высказываний, но раскрывают незнающему смысл объектов при помощи ряда имён.

Моисты, также как и их предшественники, имели прагматичный взгляд на жизнь, поэтому их философия, логические построения были направлены на выявление правильного курса государственного управления, на выработку правильных принципов моральной личности, выстраивание должного поведения.

Как видно, обсуждению речей в Древнем Китае уделялось много внимания, но «речь» сама по себе не была «самоцелью», однако была очень важным средством, в связи с практицизмом древнекитайской мысли.

# Заключение

Настоящая магистерская работа посвящена философии языка в Древнем Китае нач. V – кон. III вв. до н. э. (эпоха «Борющихся царств» 475-221 гг. до н.э.) и системному описанию представлений древнекитайских мыслителей о собственном языке, речи и культуре.

Для этой цели, в первой главе мы рассмотрели этимологию одного из центральных понятий в философской мысли Китая – 文 *вэнь*, проанализировали представления о 文 *вэнь* древнекитайских мыслителей, изучили наиболее часто встречающиеся, а также редкие употребления 文*вэнь,* выявили его значимость и положение в культуре Древнего Китая.

В китайской языковой картине мира имеется чётко выраженная дихотомия устной и письменной формы языка: 言 *янь* и 文 *вэнь*. Однако 文 *вэнь* не сразу мыслился в значении письма и письменной традиции. Так, в период Западного Чжоу (1066 – 771 г. до н.э.) пиктограмма 文 *вэнь* на сосудах и в надписях воспроизводит человека с нанесённой на его тело татуировкой. Таким образом, *вэнь* с самого начала означал человека. Одно из архаических значений *вэнь* – «красно-синий узор», «тканое узорочье», «тканый предмет». В некоторых древнекитайских трактатах *вэнь* подразумевает знаки природной упорядоченности, которые проявлялись в символах взаимосвязи вещей и по которым познавали закономерности в окружающей среде.

В период Шан (1600 – 1027 гг. до н. э.) *вэнь* встречается в текстах в качестве эпитета в посмертном имени усопшего правителя – шанского Вэнь У Дина, затем *вэнь* переходит в культ предков Западного Чжоу (1066 – 771 г. до н.э.) и начинает употребляться как эпитет перед терминами родства и титулами в посмертных именах предков.

Во времена династии Восточное Чжоу (770-221 гг. до н.э.) *вэнь* продолжает использоваться в посмертных именах чжоуской элиты, в значении «Мудрый», «Просвещённый», «Культурный». Под этими эпитетами чаще всего понималась личность, в частности, правитель или благородный муж, прекрасно знавший религиозный ритуал и светский этикет.

В конфуцианстве *вэнь* в качестве *культурного знания*, вмещавшее в себе самое широкое понятие образованности и этических добродетелей, воспринималось как драгоценное, оставленное в записях политико-культурное наследие, воплощение мудрости «совершенномудрых» государей древности圣*шэн*. В *Лунь юе* понятие *вэнь* мыслился как практическое знание ритуала и этикета. *Вэнь* — не письмо и не письменность, а, в первую очередь, то, что написано знаками письма; воплощённая в жизни духовная культура, запечатлённая в слове.

Во времена эпохи *Чжаньго* («Борющиеся царства», 475-221 г. до н.э.) *вэнь* означает предмет «культурного знания» – сами обряды и обрядность. В это время концепция «культура» 文 *вэнь* продолжает развиваться в другом памятнике конфуцианской мысли – *Сюнь-цзы,* гдепонятие *вэнь* представлено как в виде динамических форм – обрядов, так и статических – уставов. Религиозные формы культуры ставились в один ряд с формами государственности – придворным этикетом, правилами социальной этики, разрядами наказаний, армейскими уставами и т.д. Как считал мыслитель, элита того времени нуждалась в культуре в целях оптимального выражения ритуальных эмоций.

Во многих идеологиях Древнего Китая понятие «культура, обряды» было тесно связано с расходами. Моисты и даосы, в некотором роде противостоявшие конфуцианцам и представлявшие простой народ, всегда ратовали за «сокращение расходов» на дорогостоящие пышные обряды, чтобы пощадить простых людей, избежать бедности и «укрепить хозяйственную основу».

Конфуцианская концепция *вэнь* в полемике крепнет и, помимо культурной обрядности, постепенно вбирает в себя и другие знаковые символы культуры элиты. Особенностью иероглифа *вэнь* является то, что он на протяжении веков продолжает следованию традиции и вбирает все значения, которые возникали в каждую определённую эпоху. Однако только в эпоху династии Восточная Хань (25-220 г. н.э.) *вэнь* начинает конкретно означать произведения письменности, но эта тема дальнейших исследований, так как выходит за временные рамки настоящей работы.

Таким образом, в работе также удалось рассмотреть конкретные практические подходы к пониманию文*вэнь* древнекитайских философских школ и их наиболее выдающихся представителей.

Во второй и третьей главах было исследовано отношение к понятию «речи» мыслителей Древнего Китая. В этих главах подробно описано, чем «язык» отличается от «речи» и почему 言*янь* следует понимать и переводить как «речь», а не «язык». В данной работе это иллюстрируется этимологическим происхождением термина 言*янь*, историей употребления рассматриваемого термина, особенностями словообразования, и дополняется примерами из оригинальных древнекитайских текстов. В практической части исследования (в третьей главе) мы уделили внимание подходам к пониманию «речи» различных древнекитайских философских учений и их наиболее выдающихся представителей, что позволило нам определить роль и место речи в мировоззрении китайцев.

Причину в том, что «речь» в Древнем Китае не развилась до понимания «языка», мы видим, прежде всего, в том, что в Китае не сформировалось понимания слова как Логоса, что имело место в западной культуре (в древнегреческой философии). Слова в Древнем Китае мыслились *не имеющими самоценности*, не носившими субстанциального характера постоянства, фиксированности, не имевшими строго очерченных границ понятийного аппарата. Поскольку *янь* «речь» в Древнем Китае не приобрела такого же философского статуса, как Логос в Древней Греции, это, возможно, отразилось на неразвитости логики в том смысле, в котором она получила своё развитие на Западе. Понятие речи не эволюционировало в абстрактно-теоретическое понятие языка, поскольку китайцы не видели в словах важности самой по себе (а не для какой-либо практики), у них не было мотивации для создания стройной языковой системы и изучения языка самого по себе.

Исходя из прагматической точки зрения всей культуры Китая, слова в Срединном государстве, как правило, служили для того, чтобы передать некий смысл, который за ними стоит. Поэтому слова в Древнем Китае являлись лишь инструментом/средством для передачи подразумеваемого намерения.

Из-за того, что существовавшие в Древнем Китае философские школы имели разные подходы к пониманию «речи», философские взгляды этих школ сильно разнятся. Конфуцианцы взяли моральное совершенствование в качестве генерального направления развития своего учения, а «речь» считали средством на пути к главной цели – становления настоящим Человеком с большой буквы. Поэтому функция речи у представителей конфуцианства, по большей части, заключалась в разрешении этических и политических вопросов жизни. Согласно конфуцианцам, невозможно отделить понятие речи от её использования, так же как и невозможно расценивать слова как правдивые или ложные не судя по правильным или неправильным действиям. Вопрос «речи» никогда не рассматривался конфуцианцами отдельным и самостоятельным вопросом, а чаще всего сводился в контекст этики или относился к социально-политической сфере.

Даосы касались отношения речи и знания и показали природу речи, выделяя в ней главную особенность – ограниченность. По их представлению, ограниченность речи влечет ограниченность знания. Не только весь пласт знания ограничен словами/речью, но и критерии знания также ею и определяются. Даосы многократно акцентировали на том, что между миром естественной речи и миром человеческой «настоящей» жизни существует очень большая пропасть; то, что разграничено и определено речью, не может быть точно разграниченным в природе. Чтобы схватить природу вещей и идти в ногу с *Дао*, мы должны научиться обходиться без языка, по мнению даосов. Что их действительно волновало – это жить жизнью без границ, вне рамок, разрушая все виды ограничений, особенно лингвистических, жить в соответствии с человеческой природой. Поэтому ядро выдвинутых ими лингвистических проблем на самом деле тоже имеет прагматичный характер.

Моисты приблизились к токованию «речи» с логической точки зрения. Они поделили 言*янь* на три главные категории: понятия, суждения и объяснения, среди которых суждениям отводилась центральная позиция. С одной стороны, значение понятия представлено в суждении, а с другой, – объяснение выступает как расширение суждения. Главными условиями правдивости высказываний выступали «причины/основания», «образец/страндарт» и «однородность». Такое понимание представляет аналитическую тенденцию древнекитайской культуры. Основная цель в высказываниях и суждениях, по моистам, – отличать правду от лжи, верное от неверного, «того» от «не того» в этической и политических сферах, в этом также виден их прагматизм мышления.

С точки зрения китайцев в целом, 言*янь* и 文 *вэнь* являются символической системой, неотделимой от человеческой деятельности. Понимание их особенностей – это понимание человека, его умонастроения, мировоззрения, это является путём к тому, чтобы жить осознанной жизнью, где культура, письменность и речь – есть важная сторона практической жизни. Обсуждению言*янь* и 文 *вэнь* уделялось много внимания в Древнем Китае, и в будущем предстоит узнать, каким образом, когда, при каких условиях и почему в литературной мысли Китая проступает стремление вычленить из словесности ту часть, которая имеет ценность прекрасного, что содержится в изысканных словесных выражениях, и какстали выделять искусство слова как такового. Данная тема очень обширна, и она может послужить дальнейшим исследованиям.

# Список использованных источников и литературы

**Источники**

1. 诸子集成. Корпус философской классики/Завершённое собрание всех философских трактатов(*Чжу цзы цзи чэн*). Т. 1-15. Пекин, 1983-1990.
2. Johnston *Ian*. The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010.
3. Chinese Text Project (<http://ctext.org/>).

**Литература на русском языке**

1. *Алексеев В. М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. – М.: Издательская фирма «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1966.
2. *Алексеев В. М.*  Труды по китайской литературе: в 2 кн./ В. М. Алексеев; [сост. М. В. Баньковская; отв. ред. Б. Л. Рифтин]; РАН, Отд-ние ист.- филол. наук. — М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2002-2003.
3. *Алексеев В. М.*  Утопический монизм и «китайские церемонии» в трактатах Су Сюня — М.: «Советское востоковедение», 1945. т. III.
4. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. – М., 2002.
5. *Васильев Л.С.* Древний Китай: в 3 т.; Ин-т востоковедения РАН. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1995-2006 (Т. 3: Период Чжаньго (V-III вв. до н.э.).
6. *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайского государства. – М.: Издательская фирма «Наука», 1983.
7. *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайской мысли. Формирование основ мировоззрения и менталитета. – М.: Издательская фирма «Наука», 1989.
8. *Голыгина К. Г*. Определение изящной словесности вэнь в средневековой ки­тайской теории литературы // Историко-филологические исследования. Вып. 2. – М., 1972.
9. *Голыгина К.И.* Теория изящной словесности в Китае XIX — начала XX в. – М.: Издательская фирма «Наука», 1971.
10. *Гране М.* Китайская мысль / Пер. с фр. В. Б. Иорданского. – М.: Издательская фирма «Республика», «Алгоритм», 2004.
11. *Ивин А. А., Никифоров А. Л.* Словарь по логике. — М.: Туманит, изд. центр ВЛАДОС, 1997.
12. *Карапетьянц А. М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-филологические исследования. М., 1974.
13. *Кобзев А.И.* Генерализация в классической китайской философии // НАА. №5. – М., 1986. №5.
14. *Кобзев А.И.* Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2006. Т.1.
15. *Кобзев А.И.* О категориях традиционной китайской философии // Народы Азии и Африки. 1982. № 1.
16. *Кобзев А.И.* От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
17. *Кобзев А.И.*Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
18. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии.– М.: Издательская фирма «Наука», «Восточная литература», 1993.
19. *Кобзев. А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2002.
20. *Кобзев А.И.* Формирование основ китайской философии // XVIII НКОГК. – М., 1987. Ч. 1.
21. *Конрад Н. И.* Очерк древней китайской литературы // Избр. труды. Синология. – М.: Издательская фирма «Наука», 1977.
22. *Кроль Ю. Л.* Конфуцианская и легистская интерпретации категории единства в трактате «Янь те лунь» (I в. до н. э.) // Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность. – М., 1983.
23. *Кроль Ю. Л.* К вопросу о влиянии древнекитайского спора на ханьскую литературу // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. – М., 1986.
24. *Кроль Ю. Л.* Спор как явление культуры Древнего Китая // XVI НКОГК. Тез. и докл. – М., 1985. Ч. 1.
25. *Кроль Ю. Л.* Спор о тех, кто способен сказать, но неспособен осуществить (по материалам трактата I в. до н. э. «Янь те лунь») // XIV НКОГК. Тез. и докл. – М., 1983. Ч. 1.
26. *Крушинский А. А.* Имена и реалии в древнекитайской логике и методологии (Обзор) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. — М., 1987.
27. *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. Дисс. д. ф. н. – М., 2006.
28. *Крушинский A.A*. Онтология Гунсунь Луна. // XVI научная конференция «Общество и государство в Китае»: тезисы докладов. Ч. 1. – М., 1986.
29. *Крушинский A.A.* Теоретико-категорный подход к семантике древнекитайских классических текстов. // XIX научная конференции «Общество и государство в Китае»: тезисы докладов. Ч. 1. ­– М., 1988.
30. *Лисевич И. С.* Великое введение к «Книге Песен» // Историко-филологические исследования : сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974.
31. *Лисевич И. С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков / АН СССР, Ин-т востоковедения. – М.: «Наука», 1979.
32. *Лукьянов А. Е.* Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2001.
33. *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. – М.: «АСТ, Дизайн. Информация. Картография, Астрель», 2000.
34. *Малявин В.В.* Чжуан-цзы. Ле-цзы. – М.: Издательская фирма «Мысль», 1995.
35. *Малявин В.В.* Чжуан-цзы: Даосские каноны. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004.
36. *Новикова Н. А.* «Небесный узор» вэнь и его роль в пластической системе китайского изобразительного искусства. // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2, «Гуманитарные науки», № 4 (145), 2015.
37. Новый словарь методических терминов и понятий (теория и практика обучения языкам). Э. Г. Азимов, А. Н. Щукин. Электронная версия, «Грамота.ру», 2010.
38. *Переломов Л. С.* Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
39. *Рубин В.А.* "Личность и власть в Древнем Китае. Собрание трудов". – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. Москва, 1999.
40. *Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия: Курс лекций. – М. ИФ РАН, 2012.
41. *Рыков С.Ю.* Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии // История философии. № 14. – М.: ИФ РАН, 2009.
42. *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. – М., 2010.
43. *Рыков С. Ю.* Учение о знании у поздних моистов // Общество и государство в Китае: XXXIX научная конференция / Институт востоковедения РАН. — М., 2009.
44. *Серова С. А.* К проблеме понятия вэнь («культура») // Общество и государство в Китае. XXXVIII науч. конф. ИВ РАН. — М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2008.
45. *Титаренко М. Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1985.
46. *Титаренко М.Л.* Китайская философия: Энциклопедический словарь. – М.: Издательская фирма «Мысль», 1994.
47. *Титаренко М. Л.* Мо-цзы и ранние моисты о процессе познания.// Вопросы философии, № 11, 1964.
48. *Титаренко М.Л., Кобзев А.И., Лукьянов А.Е.* Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Философия. Том 1. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», РАН, 2006.
49. *Титаренко М.Л., Кобзев А.И., Лукьянов А.Е.* Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Литература. Язык и письменность. Том 3 – М.: Издательская фирма «Восточная литература», РАН, 2008.
50. *Титаренко М.Л., Кобзев А.И., Лукьянов А.Е.* Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. Том 5 – М.: Издательская фирма «Восточная литература», РАН, 2009.
51. *Ткаченко Г. А.* Даосизм и школа имен в традиции древнекитайской мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч.I. – М., 1996.
52. Ткаченко Г. А. Дао дэ цзин. Трактат о Пути и доблести. – М*.*: «Мысль», 2001.
53. *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». – М.: Издательская фирма «Наука», 1990.
54. *Торчинов Е.А.* Даосизм: «Дао-Дэ цзин». – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2004.
55. *Торчинов Е. А*. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. –СПб.: «Андреев и сыновья», 1993.
56. *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа / Сост. Е. В. Якимова. М., 2005.
57. *Фэн Юлань*. Краткая история китайской философии. Перевод на русский: Котенко Р.В. – СПб: «Евразия», 1998.
58. Хуайнань-цзы (перевод) – Хуайнань-цзы. Пер. Л.Е. Померанцевой. – М.: Издательская фирма «Мысль», 2004.
59. *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». – М.: Издательская фирма «Наука», 1993.
60. *Ян Хиншун* Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Издательская фирма «Наука», 1990.
61. *Ян Хиншун* «Зарождение философии в Китае» // Вопросы философии, № 1, 1955.
62. *Ян Хиншун* Теория познания моистов // Вопросы философии, № 1, 1956.
63. *Яхонтов С. Е.* История языкознания в Китае // История лингвистических учений. Древний мир. – Л., 1980.

**Литература на английском языке**

1. *Alt Wayne*. Logic and Language in the Chuang-tzu // AP1.1, 1991.
2. *Bao Zhiming*. Language and World View in Ancient China // PEW40.2, 1990.
3. *Behr Wolfgang*. Role of Language in Early Chinese Constructions of Ethnic

 Identity // JCP 37.4, 2010.

1. *Boltz William G.* Logic, Language, and Grammar in Early China // JAOS 120.2, 2000.
2. *Chmielewski J*. Notes on Early Chinese Logic I // Rocznik Orientalistyczny,26, 1962.
3. *Chen Bo.* Xunzi’s Politicized and Moralized Philosophy of Language // JCP 36.1, 2009.
4. *Chen Chi-yun*. On ‘Rectification of Names’ and Confucius’ View on ‘Truth’ and ‘Language’ // Hanxue yanjiu10.2, 1992.
5. *Chen Ellen Marie*. The *Tao te ching*’s Approach to Language // CC12.4, 1971.
6. *Cheng C*. Inquiries into classical Chinese logic // Philosophy East and West,15, 1965.
7. *Chong Chaehyun*. The Neo-Mohist Conception of Bian(Disputation) // JCP26.1, 1999.
8. *Chow Tse-Tsung.* Ancient Chinese Views on Literature, the Tao, and Their Relationship // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. Vol. 1. Jan., 1979.
9. *Cheng Chung-ying.* A Generative Unity: Chinese Language and Chinese

 Philosophy // CHHP10, 1973.

1. *Cheng Chung-ying.* Logic and Language in Chinese Philosophy // JCP14.3, 1987.
2. *Chang Chih-wei*. The Road Not Taken: The Convergence/Divergence of Logic and Rhetoric in the Mohist ‘Xiaoqu // TkR 28.3, 1998.
3. *Cua A.* Ethical Argumentation: A Study in Hsun Tzu's Moral Epistemology. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
4. *Fraser C.* Action and Agency in Early Chinese Thought // Journal of Chinese Philosophy and Culture, 5, 2009.
5. *Fraser C.* Distinctions, judgment, and reasoning in classical Chinese thought, 2012.
6. *Fraser C.* Knowledge and Error in Early Chinese Thought // Dao: A Journal of Comparative Philosophy, 10, 2011.
7. *Fraser C.* Language and Ontology in Early Chinese Thought // PEW57.4, 2007.
8. *Fraser C.* Similarity and Standards: Language, Cognition, and Action in

 Chinese and Western Thought *//* Ph.D. dissertation, University of Hong

 Kong, 1999.

1. *Fraser C.* Truth in Mohist Dialectics // Journal of Chinese Philosophy*,* 2012.
2. *Fried Daniel.* What’s in a *dao*?: Ontology and Semiotics in Laozi and Zhuangzi // Dao11.4, 2012.
3. *Garrett M*. Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion // Argumentation and Advocacy, 29, 1993.
4. *Geaney Jane*. Grounding ‘Language’ in the Senses: What the Eyes and Ears

 Reveal about ming 名 (Names) in Early Chinese Texts // PEW60.2, 2010.

1. *Graham A.C*. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China.Open Court; First Edition edition. 1989.
2. *Graham A.C*. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: Chinese

 University Press, 1978; rpt., 2003.

1. *Graham A.C.* The Concepts of Necessity and the ‘A Priori’ in Later Mohist

 Disputation // AM(new series) 19.2, 1975.

1. *Graham A.C*. The Hard and White’ Disputations of the Chinese Sophists // BSOAS 30.2, 1967.
2. *Graham A.C.* The Logic of the Mohist Hsiao-ch’ü // TP51.1, 1964.
3. *Hansen Chad*. Analytic Theory in Chinese Philosophy of Language // JCP14., 1987.
4. *Hansen Chad*. Ancient Chinese Theories of Language // JCP2.3, 1975.
5. *Hansen Chad*. Chinese Language, Chinese Philosophy, and ‘Truth // JAS44.3, 1985.
6. *Hansen Chad*. Language and Logic in Ancient China. Michigan Studies on China // Ann Arbor, 1983.
7. *Harbsmeier Ch.* Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth

 Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph

 Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

1. *Kirkpatrick Andy and Zhichang Xu*. Chinese rhetoric and writing : an introduction for language teachers. The WAC Clearinghouse and Parlor Press, 2012.
2. *Lucas Thierry*. Later Mohist Logic, lei, Classes, and Sorts // JCP32.3, 2005.
3. *Lu Xing and David Frank*. On the Study of Ancient Chinese Rhetoric/Bian // Western Journal of Communication, 57, 1993.
4. *Peng Chuanhua*. A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language // FPC 6.2, 2011.
5. *Sun Zhenbin*. Yan: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications A Chinese Perspective on Language // JCP24.2, 1997.
6. *Tong Lik Kuen*. The Meaning of Philosophical Silence: Some Reflections on the Use of Language in Chinese Thought // JCP3.2, 1976.
7. The Columbia history of Chinese literature. Ed. by Victor H. Mair. Columbia University Press, 2002.
8. *Vişan Florentina*. Zhuangzi’s Point of View about Language. Tr. Nadina Vişan //Romanian Journal of Chinese Studies1.1, 2001.
9. *Xing Lu.* Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E: A Comparison with Classical Greek Rhetoric. University of South Carolina Press. 1998.
10. *Willman Marshall D.* Logical Analysis and Later Mohist Logic: Some Comparative Reflections // CP1.1, 2010.

**Литература на китайском языке**

1. 《荀子集解》，北京：中华书局，1988年。
2. 曹欢荣：《论荀子的逻辑思想》，《九江学院学报》(社会科学版)，2015年第2期。
3. 陈波：《荀子的名称理论：诠释与比较》，《社会科学战线》，2008年第12期。
4. 崔宜明：《荀子“正名”学说之正名》，《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)，2015年第1期。
5. 冯耀明：《中国哲学中的语言哲学问题：物质名词理论的商榷》，《自然辩证法通讯》，1991年第3期。
6. 苟东锋：《荀子名学的再审视》，《邯郸学院学报》，2015年第2期。
7. 郭祖仪：《荀子“正名”篇的心理语言思想探析》，《陕西师大学报》(哲学社会科学版)，1993年第4期。
8. 汲克龙：《“约定俗成”意义确解及荀子的名实象似语言观》，《湘南学院学报》，2008年第3期。
9. 李莉：《试论荀子制名的原则和方法李莉》，《内江师专学报》(社会科学版)，1993年第1期。
10. 李立新：《荀子正名的语言观探源》，《史料研究》，2010年3月。
11. 李淑霞：《荀子“正名”中的语言观》，《佳木斯大学社会科学学报》，2007年第3期。
12. 李章吕、邹桦：《孔子与荀子的“正名”思想之比较》，《湖南科技学院学报》，2009年第3期。
13. 梁哲：《儒家孔荀正名思想刍议》，《华北水利水电学院学报》(社科版)，2011年第2期。
14. 刘书芬：《从荀子“正名”篇中的“约定俗成”谈“名”与“实”之间的任意性和理据性的辨证关系》，《上饶师范学院学报》，2014年第4期。
15. 刘兴均：《对荀子正名理论的重新认识》，《东方丛刊》，2004年第2期。
16. 卢春艳：《从“正名”篇管窥荀子的社会语言学思想》，《唐山师范学院学报》，2007年第3期。
17. 罗渊：《从“正名”看荀子的语言认知意识》，《语言研究》2004年第3期。
18. 孟凯：《求真与致善—荀子正名理论新探》，《管子学刊》，2011年第2期。
19. 祁长见：《解读荀子的正名逻辑思想》，《重庆科技学院学报》(社会科学版)，2008年第10期。
20. 孙中原：《儒家智者的逻辑：析荀子正名论》，《孔子研究》，2004年第3期。
21. 唐丽珍：《也辨荀子的约定俗成说》，《语文学刊》，2016年第8期
22. 佟倩：“On Xunzi‘s Standpoints on Linguistics”，《科技信息》，2010年第31期。
23. 王堃：《正名：儒家正义论之统绪——以荀子正名与正义思想为例》，《东岳论丛》，2014年第4期。
24. 王堃：《荀子“正名”伦理思想的元语言学分析》，《周易研究》，2012年第3期。
25. 王磊：《荀子“正名”篇语言理论解读》，《株洲师范高等专科学校学报》，2004年第6期。
26. 王倩：《探析荀子“正名篇”的语言观》，《长沙铁道学院学报》(社会科学版)，2010年第3期。
27. 王薇：《从现代语言学角度看荀子语言观》，《宁夏大学学报》(人文社会科学版)，2011年第1期。
28. 吴齐兴：《先秦儒家正名思想研究》，《湖北函授大学学报》，2010年第6期。
29. 杨赛：《荀子正名新论》，《合肥师范学院学报》，2008年第2期。
30. 曾昭式：《论“荀子·正名”逻辑的类型与规则》，《河南社会科学》，2015年第9期。
31. 张晓芒、刘琪：《从名学的视阈看先秦辩证思维对其时逻辑思想的影响——以先秦儒家为例》，《孔学堂》，2015年第3期。
32. 张雁：《从“正名”看荀子的语言思想》，《东岳论丛》，2007年第3期。
33. 赵国栋：《论荀子“正名”篇中“约定俗成”一词的确切含义》，《绥化师专学报》，1994年第3期。
34. 周光庆：《荀子语言哲学思想发微》，《孔子研究》，2007年第3期。
35. 訾其伦：《试论荀子的“制名之枢要”思想》，《中共郑州市委党校学报》，2010年第2期。
36. 訾其伦：《荀子的制名原则和制名方法思想探析》，《信阳师范学院学报》(哲学社会科学版)，2010年第5期。

**Электронные ресурсы**

Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека Института философии РАН. <https://iphlib.ru/greenstone3/library>

1. *Peng Chuanhua*. “A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language.” *FPC* 6.2 (2011). Р.194. [↑](#footnote-ref-1)
2. Его главными философскими произведениями являются “Канон великого сокровенного” (“太玄经” ) и “Образцовые речи” (“法言”). [↑](#footnote-ref-2)
3. 揚子法言, 問神卷第五, 13. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Юркевич А.Г*. ВЭНЬ – У. Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека Института философии РАН. <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01a9e8f574c3d34ef7da73a9> [↑](#footnote-ref-4)
5. Цзы юань (Истоки иероглифов). Шанхай, 1954. С. 34-35. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Серова С.А.* К проблеме понятия вэнь («культура») // Общество и государство в Китае. XXXVIII науч. конф. ИВ РАН. М,: Восточная литература, 2008. С. 145. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы , 1979. С. 16. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Серова С.А.* К проблеме понятия вэнь («культура») // Общество и государство в Китае. XXXVIII науч. конф. ИВ РАН. М,: Восточная литература, 2008. С. 145. [↑](#footnote-ref-8)
9. 周礼•冬宫考工记, 61. <https://ctext.org/rites-of-zhou/dong-guan-kao-gong-ji>. Здесь и далее, если не указано специально, весь оригинальный текст на *вэньяне* взят из академического интернет-ресурса доциньских и ханьских текстов “Chinese Text Project” (<http://ctext.org/>). Указания на главы, фрагменты и проч. при цитировании текста оригиналов также осуществлены сообразно разбивкам данного интернет-ресурса. [↑](#footnote-ref-9)
10. Цит. по *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы , 1979. С. 18. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Голыгина К. Г*. Определение изящной словесности – вэнь в средневековой китайской теории литературы. Историко-филологические исследования, вып. 2. М., 1972. С. 191. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Кобзев А. И.* Духовная культура Китая: энциклопедия : в 6 т. М., 2006–2010. Т. 1. М., 2006. С. 92. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Новикова Н. А.* «Небесный узор» вэнь и его роль в пластической системе китайского изобразительного искусства. Известия Уральского Федерального Университета. Серия 2, «Гуманитарные науки», 2015, № 4. С. 11. [↑](#footnote-ref-13)
14. Дао дэ цзин, 80. <https://ctext.org/dao-de-jing> [↑](#footnote-ref-14)
15. *Новикова Н. А.* «Небесный узор» вэнь и его роль в пластической системе китайского изобразительного искусства. Известия Уральского Федерального Университета. Серия 2, «Гуманитарные науки», 2015, № 4. С. 11. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Голыгина* *К. Г.*  Определение изящной словесности – вэнь в средневековой китайской теории литературы. Историко-филологические исследования, вып. 2. М., 1972. С. 191. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Алексеев В. М.*  Утопический монизм и «китайские церемонии» в трактатах Су Сюня,— «Советское востоковедение», т. III, М., 1945. С. 148. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Конрад Н. И.* Очерк древней китайской литературы // Избр. труды. Синология. М., 1977. С. 417. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ли цзи, Глава «Ван чжи», 14; Глава «Ли ци», 29; Глава «Цзи и», 24 и др. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990. С. 41. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990. С. 20. [↑](#footnote-ref-21)
22. Цит. по *Лисевич И. С.* Великое введение к «Книге Песен» // Историко-филологические исследова- ния : сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974. С. 80. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Новикова Н. А.* «Небесный узор» вэнь и его роль в пластической системе китайского изобразительного искусства. Известия Уральского Федерального Университета. Серия 2, «Гуманитарные науки», 2015, № 4. С. 13. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Юркевич А.Г*. ВЭНЬ – У. Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека Института философии РАН. <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01a9e8f574c3d34ef7da73a9> [↑](#footnote-ref-24)
25. Линии, о которых здесь идёт речь, — черты гексаграмм, символы светлого и тёмного начал. [↑](#footnote-ref-25)
26. Цит. по *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы , 1979. С. 16. [↑](#footnote-ref-26)
27. Под. Ред. *Титаренко М.Л*. Китайская философия: Энциклопедический словарь. – М.: Издательская фирма «Мысль», 1994. С. 58-59. [↑](#footnote-ref-27)
28. Чжоу И. И цзин, 1. <https://ctext.org/book-of-changes> [↑](#footnote-ref-28)
29. Цит. по *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы , 1979. С. 17. [↑](#footnote-ref-29)
30. Хань Фэй-цзы. Глава 20, 23. <https://ctext.org/hanfeizi/jie-lao> [↑](#footnote-ref-30)
31. Сыма Цянь. Ши цзи. Глава «Ли шу», 16. <https://ctext.org/shiji/li-shu> [↑](#footnote-ref-31)
32. *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М., 2000. С. 182. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Торчинов Е. А*. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С. 109. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы , 1979. С. 9. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Торчинов Е. А*. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. С.114. [↑](#footnote-ref-35)
36. Цит. по *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы , 1979. С. 12. [↑](#footnote-ref-36)
37. Цит. по *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы , 1979. С. 12. [↑](#footnote-ref-37)
38. *Новикова Н. А.* «Небесный узор» вэнь и его роль в пластической системе китайского изобразительного искусства. Известия Уральского Федерального Университета. Серия 2, «Гуманитарные науки», 2015, № 4. С. 10. [↑](#footnote-ref-38)
39. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы , 1979. С. 14. [↑](#footnote-ref-39)
40. Хань Фэй-цзы, Глава «Цзе Лао», 23. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы , 1979. С. 6. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М., 2000. С. 379. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Chow Tse-Tsung.* Ancient Chinese Views on Literature, the Tao, and Their Relationship // Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews. Vol. 1. Jan., 1979. P.6. [↑](#footnote-ref-43)
44. Кобзев А. И., Титаренко М. Л. Культурно-историческая специфика искусства. Содержание и формы, архаика и новации // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 6 т. М., 2006–2010. Т. 6. М., 2010. С. 22. [↑](#footnote-ref-44)
45. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 49. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Новикова Н. А.* «Небесный узор» вэнь и его роль в пластической системе китайского изобразительного искусства. Известия Уральского Федерального Университета. Серия 2, «Гуманитарные науки», 2015, № 4. С. 9. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 45-46. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 144. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 46. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Серова С.А.* К проблеме понятия вэнь («культура») // Общество и государство в Китае. XXXVIII науч. конф. ИВ РАН. М,: Восточная литература, 2008. С. 146. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 45. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 47. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 148. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 47. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 74. [↑](#footnote-ref-55)
56. Лунь юй. Глава 5, 15. [↑](#footnote-ref-56)
57. Лунь юй. Глава 1, 6. [↑](#footnote-ref-57)
58. Перевод частично мой и *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979. С. 21. [↑](#footnote-ref-58)
59. Лунь юй. Глава 3, 14. [↑](#footnote-ref-59)
60. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 7. [↑](#footnote-ref-60)
61. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 91. [↑](#footnote-ref-61)
62. Лунь юй. IX, 5. [↑](#footnote-ref-62)
63. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 95. [↑](#footnote-ref-63)
64. Лунь юй. VII, 25. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 7. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Алексеев В. М.* Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М., 1966. С. 114. [↑](#footnote-ref-66)
67. *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1966. С. 63. [↑](#footnote-ref-67)
68. *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1966. С. 72. [↑](#footnote-ref-68)
69. Ли цзи. Ли ци, 2. <https://ctext.org/liji/li-qi> [↑](#footnote-ref-69)
70. Лунь юй. Глава 6, 18. [↑](#footnote-ref-70)
71. Простые деревенские люди, в отличие от городских чиновников, не знали должных, строго регламентированных ритуалов, связанных с жертвоприношениями предкам. [↑](#footnote-ref-71)
72. Лунь Юй. XII, 1. [↑](#footnote-ref-72)
73. Лунь Юй. XII, 15. [↑](#footnote-ref-73)
74. Лунь Юй. XIV, 13. [↑](#footnote-ref-74)
75. Лунь Юй. XII, 8. [↑](#footnote-ref-75)
76. Лунь Юй. VII, 33. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Новикова Н. А.* «Небесный узор» вэнь и его роль в пластической системе китайского изобразительного искусства. Известия Уральского Федерального Университета. Серия 2, «Гуманитарные науки», 2015, № 4. С. 9. [↑](#footnote-ref-77)
78. Лунь Юй. XII, 24. [↑](#footnote-ref-78)
79. Лунь Юй. VI, 27. [↑](#footnote-ref-79)
80. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 113. [↑](#footnote-ref-80)
81. Лунь Юй. XV, 18. [↑](#footnote-ref-81)
82. *В.М. Алексеев.* Китайская народная картина. М., 1966. С 74. [↑](#footnote-ref-82)
83. *В.М. Алексеев.* Китайская народная картина. М., 1966. С 114. [↑](#footnote-ref-83)
84. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 115. [↑](#footnote-ref-84)
85. Лунь Юй. III, 9. [↑](#footnote-ref-85)
86. Лунь Юй. V, 13; VIII, 19. [↑](#footnote-ref-86)
87. Лунь Юй. XI, 3. [↑](#footnote-ref-87)
88. Лунь Юй. XVI, 1. [↑](#footnote-ref-88)
89. Лунь Юй. III, 9. [↑](#footnote-ref-89)
90. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 122-123. [↑](#footnote-ref-90)
91. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 124. [↑](#footnote-ref-91)
92. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 122. [↑](#footnote-ref-92)
93. Лунь Юй. V, 13. [↑](#footnote-ref-93)
94. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 127. [↑](#footnote-ref-94)
95. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 127. [↑](#footnote-ref-95)
96. Лунь Юй. XI, 3. [↑](#footnote-ref-96)
97. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 129. [↑](#footnote-ref-97)
98. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 129. [↑](#footnote-ref-98)
99. Лунь Юй. XVI, 1. [↑](#footnote-ref-99)
100. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 130. [↑](#footnote-ref-100)
101. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 157. [↑](#footnote-ref-101)
102. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 130. [↑](#footnote-ref-102)
103. Лунь Юй. XIV, 13. [↑](#footnote-ref-103)
104. Лунь Юй. XIX, 8. [↑](#footnote-ref-104)
105. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 134. [↑](#footnote-ref-105)
106. Сюнь-цзы. Глава «Ли лунь», 9. [↑](#footnote-ref-106)
107. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 135. [↑](#footnote-ref-107)
108. Сюнь-цзы. Глава «Ли лунь», 9. [↑](#footnote-ref-108)
109. Сюнь-цзы. Глава «Ли лунь», 10. [↑](#footnote-ref-109)
110. Сюнь-цзы. Глава «Фу го», 10. [↑](#footnote-ref-110)
111. Сюнь-цзы. Глава «Цюань сюэ», 8. [↑](#footnote-ref-111)
112. *Захарьин А. Б.* Формирование концепции «культура» (вэнь) в Древнем Китае: дис. канд. культурологии. М., 2002. С. 138. [↑](#footnote-ref-112)
113. Сюнь-цзы. Глава «Ли лунь», 22. [↑](#footnote-ref-113)
114. Ed. by Victor H. Mair. The Columbia history of Chinese literature. Columbia University Press, 2002. P. 28. [↑](#footnote-ref-114)
115. Ed. by Victor H. Mair. The Columbia history of Chinese literature. Columbia University Press, 2002. P. 28. [↑](#footnote-ref-115)
116. Ed. by Victor H. Mair. The Columbia history of Chinese literature. Columbia University Press, 2002. P. 30. [↑](#footnote-ref-116)
117. *Голыгина К. Г*. Определение изящной словесности – вэнь в средневековой китайской теории литературы. Историко-филологические исследования, вып. 2. М., 1972.С. 191-192. [↑](#footnote-ref-117)
118. *Голыгина К. Г.*  Определение изящной словесности – вэнь в средневековой китайской теории литературы. Историко-филологические исследования, вып. 2. М., 1972.С. 192-193. [↑](#footnote-ref-118)
119. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979. С. 25. [↑](#footnote-ref-119)
120. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979. С. 30. [↑](#footnote-ref-120)
121. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979. С. 30. [↑](#footnote-ref-121)
122. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979. С. 31. [↑](#footnote-ref-122)
123. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая: На рубеже древности и средних веков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979. С. 31. [↑](#footnote-ref-123)
124. См. напр.: *Hansen Chad*. Ancient Chinese Theories of Language // JCP2.3, 1975. P. 245-248. [↑](#footnote-ref-124)
125. *Львов М.Р.* Основы теории речи. М., 2002. С. 10. [↑](#footnote-ref-125)
126. *Львов М.Р.* Основы теории речи. М., 2002. С. 11. [↑](#footnote-ref-126)
127. *Львов М.Р.* Основы теории речи. М., 2002. С. 11. [↑](#footnote-ref-127)
128. *Львов М.Р.* Основы теории речи. М., 2002. С. 12. [↑](#footnote-ref-128)
129. *Львов М.Р.* Основы теории речи. М., 2002. С. 12-13. [↑](#footnote-ref-129)
130. *Львов М.Р.* Основы теории речи. М., 2002. С. 13. [↑](#footnote-ref-130)
131. *Львов М.Р.* Основы теории речи. М., 2002. С. 13. [↑](#footnote-ref-131)
132. *Львов М.Р.* Основы теории речи. М., 2002. С. 16. [↑](#footnote-ref-132)
133. *Львов М.Р.* Основы теории речи. М., 2002. С. 11. [↑](#footnote-ref-133)
134. Мэн-цзы. Глава «Цзинь синь шан», 16. [↑](#footnote-ref-134)
135. См. <http://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E8%A8%80>. Перевод мой – Ю.Л. [↑](#footnote-ref-135)
136. *Xing Lu.* Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E: A Comparison with Classical Greek Rhetoric. P. 72. [↑](#footnote-ref-136)
137. См. <http://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E8%A8%80>. Перевод мой – Ю.Л. [↑](#footnote-ref-137)
138. *Xing Lu.* Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E: A Comparison with Classical Greek Rhetoric. University of South Carolina Press. 1998. P. 72. [↑](#footnote-ref-138)
139. *Ch. Harbsmeier*. Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 33. [↑](#footnote-ref-139)
140. *Ch. Harbsmeier*. Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 34. [↑](#footnote-ref-140)
141. *Ch. Harbsmeier*. Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 34. [↑](#footnote-ref-141)
142. *Xing Lu.* Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E: A Comparison with Classical Greek Rhetoric. University of South Carolina Press. 1998. P. 72-74. [↑](#footnote-ref-142)
143. *Xing Lu.* Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E: A Comparison with Classical Greek Rhetoric. University of South Carolina Press. 1998. P. 74. [↑](#footnote-ref-143)
144. *Xing Lu.* Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E: A Comparison with Classical Greek Rhetoric. University of South Carolina Press. 1998. P. 74-75. [↑](#footnote-ref-144)
145. *Xing Lu.* Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E: A Comparison with Classical Greek Rhetoric. University of South Carolina Press. 1998. P. 75. [↑](#footnote-ref-145)
146. *Harbsmeier Ch.* Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 46. [↑](#footnote-ref-146)
147. *Harbsmeier Ch.* Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 47. [↑](#footnote-ref-147)
148. Цзо чжуань. Глава «Сян Гун». [↑](#footnote-ref-148)
149. Здесь и далее, где к цитате специально не указана ссылка, перевод мой. – Ю.Л. [↑](#footnote-ref-149)
150. Люйши чуньцю. Глава «Ли вэй», 1. [↑](#footnote-ref-150)
151. Хуайнань-цзы. Гл. 20. [↑](#footnote-ref-151)
152. Гуань-цзы. Гл. 49, 5. [↑](#footnote-ref-152)
153. *Harbsmeier Ch.* Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 48. [↑](#footnote-ref-153)
154. Доброхотов *А. Л.* Логос*. //* Античная философия*:* Энциклопедический словарь*,* 2008. C. 451. [↑](#footnote-ref-154)
155. См. Там же. [↑](#footnote-ref-155)
156. *Аверинцев С. С*. Логос // Большая советская энциклопедия: в 30 т. / гл. ред. А. М. Прохоров. — 3-е изд. — М.: Советская энциклопедия, 1973. — Т. 14: Куна — Ломами. С. 624. [↑](#footnote-ref-156)
157. *Аверинцев С. С*. Логос // Большая советская энциклопедия: в 30 т. / гл. ред. А. М. Прохоров. — 3-е изд. — М.: Советская энциклопедия, 1973. — Т. 14: Куна — Ломами. С. 624. [↑](#footnote-ref-157)
158. Сюнь-цзы. Гл. 22, 13. [↑](#footnote-ref-158)
159. Чжуан-цзы. Глава «Вай у», 13. [↑](#footnote-ref-159)
160. Люйши чуньцю. Гл. 18, 104 (5). [↑](#footnote-ref-160)
161. Чжуан-цзы. Глава «Ци у лунь». [↑](#footnote-ref-161)
162. Дао дэ цзин, 5. [↑](#footnote-ref-162)
163. Дао дэ цзин, 23. [↑](#footnote-ref-163)
164. Дао дэ цзин, 78. [↑](#footnote-ref-164)
165. Чжуан-цзы. Глава «Чжи бэй ю». [↑](#footnote-ref-165)
166. *Harbsmeier Ch.* Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 49. [↑](#footnote-ref-166)
167. *Harbsmeier Ch.* Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 50. [↑](#footnote-ref-167)
168. *Harbsmeier Ch.* Language and Logic in Traditional China. Ed. Kenneth Robinson. Science and Civilisation in China, vol. VII, Part 1. Ed. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 50. [↑](#footnote-ref-168)
169. Ли цзи. Глава «Цзи фа», 8. [↑](#footnote-ref-169)
170. Чуньцю фань лу. Глава 35 «Шэнь ча мин хао», 1. [↑](#footnote-ref-170)
171. Хуайнань-цзы. Глава 20 «Тай цзу сюнь», 29. [↑](#footnote-ref-171)
172. 李向兰: «“说文解字”言部字研究», 2011, 11页. [↑](#footnote-ref-172)
173. 李向兰: «“说文解字”言部字研究», 2011, 12页. [↑](#footnote-ref-173)
174. 李向兰: «“说文解字”言部字研究», 2011, 12-13页. [↑](#footnote-ref-174)
175. 李向兰: «“说文解字”言部字研究», 2011, 13-14页. [↑](#footnote-ref-175)
176. Лунь юй. Глава 12, 1. [↑](#footnote-ref-176)
177. Лунь юй. Глава 13, 20. [↑](#footnote-ref-177)
178. Лунь юй. Глава 14, 4. [↑](#footnote-ref-178)
179. Лунь юй. Глава 20, 3. [↑](#footnote-ref-179)
180. *Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 165. [↑](#footnote-ref-180)
181. Цзо чжуань. Глава «Сян гун эр ши у нянь», 2. [↑](#footnote-ref-181)
182. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 165-166. [↑](#footnote-ref-182)
183. Лунь юй. Глава 13, 3. [↑](#footnote-ref-183)
184. *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». С. 388 (13, 3). [↑](#footnote-ref-184)
185. Лунь юй. Глава 12, 11. [↑](#footnote-ref-185)
186. *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». С. 556. [↑](#footnote-ref-186)
187. *Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 168. [↑](#footnote-ref-187)
188. 李章吕、邹桦：《孔子与荀子的“正名”思想之比较》，第13页。 [↑](#footnote-ref-188)
189. Лунь юй. Глава 1, 14. [↑](#footnote-ref-189)
190. Лунь юй. Глава 12, 1. [↑](#footnote-ref-190)
191. Лунь юй. Глава 14, 4. [↑](#footnote-ref-191)
192. *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». С. 100. [↑](#footnote-ref-192)
193. Лунь юй. Глава 13, 3. [↑](#footnote-ref-193)
194. Лунь юй. Глава 15, 41. [↑](#footnote-ref-194)
195. Лунь юй. Глава 1, 3. [↑](#footnote-ref-195)
196. Лунь юй. Глава 2, 13. [↑](#footnote-ref-196)
197. Лунь юй. Глава 4, 24. [↑](#footnote-ref-197)
198. Лунь юй. Глава 5, 10. [↑](#footnote-ref-198)
199. Лунь юй. Глава 14, 27. [↑](#footnote-ref-199)
200. Лунь юй. Глава 15, 6. [↑](#footnote-ref-200)
201. Чжун юн, 13. [↑](#footnote-ref-201)
202. Лунь юй. Глава 12, 20. [↑](#footnote-ref-202)
203. Лунь юй. Глава 20, 3. [↑](#footnote-ref-203)
204. Лунь юй. Глава 15, 27. [↑](#footnote-ref-204)
205. Лунь юй. Глава 14, 3. [↑](#footnote-ref-205)
206. 李章吕、邹桦：《孔子与荀子的“正名”思想之比较》，第14页。 [↑](#footnote-ref-206)
207. 李章吕、邹桦：《孔子与荀子的“正名”思想之比较》，第15页。 [↑](#footnote-ref-207)
208. Мэн-цзы. Глава «Гун сунь чоу шан», 1. [↑](#footnote-ref-208)
209. См. Там же. [↑](#footnote-ref-209)
210. Мэн-цзы. Глава «Лян хуэй ван ся», 10. [↑](#footnote-ref-210)
211. См. Там же. [↑](#footnote-ref-211)
212. Мэн-цзы. Глава «Цзинь синь шан», 14. [↑](#footnote-ref-212)
213. Мэн-цзы. Глава «Ли лоу ся», 45. [↑](#footnote-ref-213)
214. Мэн-цзы. Глава «Цзинь синь ся», 79. [↑](#footnote-ref-214)
215. Мэн-цзы. Глава «Гун сунь чоу шан», 1. [↑](#footnote-ref-215)
216. Мэн-цзы. Глава «Лян хуэй ван ся», 13. [↑](#footnote-ref-216)
217. Мэн-цзы. Глава «Тэн вэнь гун шан», 1. [↑](#footnote-ref-217)
218. Мэн-цзы. Глава «Тэн вэнь гун ся», 14. [↑](#footnote-ref-218)
219. Мэн-цзы. Глава «Тэн вэнь гун ся», 14. [↑](#footnote-ref-219)
220. Мэн-цзы. Глава «Ли лоу шан», 8. [↑](#footnote-ref-220)
221. Мэн-цзы. Глава «Ли лоу шан», 10. [↑](#footnote-ref-221)
222. Мэн-цзы. Глава «Цзинь синь ся», 39. [↑](#footnote-ref-222)
223. Мэн-цзы. Глава “Гун сунь чоу шан», 2. [↑](#footnote-ref-223)
224. Мэн-цзы. Глава «Цзинь синь ся», 78. [↑](#footnote-ref-224)
225. *Sun Zhenbin*. “*Yan*: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications (A Chinese Perspective on Language.” *JCP* 24.2 (1997). P. 196. [↑](#footnote-ref-225)
226. Мэн-цзы. Глава “Гун сунь чоу шан», 2. [↑](#footnote-ref-226)
227. См. Там же. [↑](#footnote-ref-227)
228. *Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 169. [↑](#footnote-ref-228)
229. *Sun Zhenbin*. “*Yan*: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications (A Chinese Perspective on Language.” *JCP* 24.2 (1997). P. 195. [↑](#footnote-ref-229)
230. *Sun Zhenbin*. “*Yan*: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications (A Chinese Perspective on Language.” *JCP* 24.2 (1997). P. 195. [↑](#footnote-ref-230)
231. Сюнь-цзы. Глава «Да люэ», 33. [↑](#footnote-ref-231)
232. Сюнь-цзы. Глава «Фэй сян», 8. [↑](#footnote-ref-232)
233. Сюнь-цзы. Глава «Да люэ», 79. [↑](#footnote-ref-233)
234. Сюнь-цзы. Глава «Цюан сюэ», 13. [↑](#footnote-ref-234)
235. Сюнь-цзы. Глава «Юэ лунь», 6. [↑](#footnote-ref-235)
236. Сюнь-цзы. Глава «Чжэн мин», 13. [↑](#footnote-ref-236)
237. Сюнь-цзы. Глава «Фэй ши эр цзы», 10. [↑](#footnote-ref-237)
238. Сюнь-цзы. Глава «Жу сяо», 8. [↑](#footnote-ref-238)
239. Сюнь-цзы. Глава «Жу сяо», 27. [↑](#footnote-ref-239)
240. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 191. [↑](#footnote-ref-240)
241. Сюнь-цзы. Глава 22, 3. [↑](#footnote-ref-241)
242. *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 292-293. [↑](#footnote-ref-242)
243. 许慎：《说文解字》。<http://ctext.org/dictionary.pl?if=en>. [↑](#footnote-ref-243)
244. Сюнь-цзы. Глава 22, 4. [↑](#footnote-ref-244)
245. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 192. [↑](#footnote-ref-245)
246. Сюнь-цзы. Глава 21, 14. [↑](#footnote-ref-246)
247. Сюнь-цзы. Глава 22, 2. [↑](#footnote-ref-247)
248. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 191. [↑](#footnote-ref-248)
249. Сюнь-цзы. Глава 22, 5. [↑](#footnote-ref-249)
250. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 122-123. [↑](#footnote-ref-250)
251. 陈波：《荀子的名称理论：诠释与比较》，第33页。 [↑](#footnote-ref-251)
252. Chris Fraser, *Language and logic in the Xunzi*, Springer Netherlands, 2016, p.302. [↑](#footnote-ref-252)
253. Сюнь-цзы. Глава 22, 8. [↑](#footnote-ref-253)
254. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 194. [↑](#footnote-ref-254)
255. 王磊：《荀子“正名”篇语言理论解读》，第64页。 [↑](#footnote-ref-255)
256. Сюнь-цзы. Глава 22, 6. [↑](#footnote-ref-256)
257. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 124. [↑](#footnote-ref-257)
258. Сюнь-цзы. Глава 22, 6. [↑](#footnote-ref-258)
259. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 124. [↑](#footnote-ref-259)
260. 陈波：《荀子的名称理论：诠释与比较》，第34页。 [↑](#footnote-ref-260)
261. Сюнь-цзы. Глава 22, 6. [↑](#footnote-ref-261)
262. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 124. [↑](#footnote-ref-262)
263. Сюнь-цзы. Глава 22, 7. [↑](#footnote-ref-263)
264. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 124. [↑](#footnote-ref-264)
265. 陈波：《荀子的名称理论：诠释与比较》，第27页。 [↑](#footnote-ref-265)
266. 陈波：《荀子的名称理论：诠释与比较》，第28页。 [↑](#footnote-ref-266)
267. Сюнь-цзы. Глава 22, 9. [↑](#footnote-ref-267)
268. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 127. [↑](#footnote-ref-268)
269. 陈波：《荀子的名称理论：诠释与比较》，第34页。 [↑](#footnote-ref-269)
270. Сюнь-цзы. Глава 22, 13. [↑](#footnote-ref-270)
271. Сюнь-цзы. Глава 22, 13. [↑](#footnote-ref-271)
272. Сюнь-цзы. Глава 22, 13. [↑](#footnote-ref-272)
273. *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 94. [↑](#footnote-ref-273)
274. Сюнь-цзы. Глава 17, 17. [↑](#footnote-ref-274)
275. Сюнь-цзы. Глава 21, 5. [↑](#footnote-ref-275)
276. *Peng Chuanhua*. “A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language.” *FPC* 6.2 (2011). Р. 212. [↑](#footnote-ref-276)
277. *Peng Chuanhua*. “A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language.” *FPC* 6.2 (2011). Р. 210. [↑](#footnote-ref-277)
278. *Peng Chuanhua*. “A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language.” *FPC* 6.2 (2011). Р. 210. [↑](#footnote-ref-278)
279. Сюнь-цзы. Глава 17, 1. [↑](#footnote-ref-279)
280. Сюнь-цзы. Глава 8, 8. [↑](#footnote-ref-280)
281. Сюнь-цзы. Глава 22, 17. [↑](#footnote-ref-281)
282. *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 95. [↑](#footnote-ref-282)
283. Сюнь-цзы. Глава 16, 5. [↑](#footnote-ref-283)
284. *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 95-96. [↑](#footnote-ref-284)
285. Сюнь-цзы. Глава 9, 18. [↑](#footnote-ref-285)
286. *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 96. [↑](#footnote-ref-286)
287. Сюнь-цзы. Глава 23, 8. [↑](#footnote-ref-287)
288. *Peng Chuanhua*. “A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language.” *FPC* 6.2 (2011). Р. 212. [↑](#footnote-ref-288)
289. Сюнь-цзы. Глава 21, 7. [↑](#footnote-ref-289)
290. *Peng Chuanhua*. “A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language.” *FPC* 6.2 (2011). Р. 212. [↑](#footnote-ref-290)
291. Сюнь-цзы. Глава 22, 11. [↑](#footnote-ref-291)
292. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 195-196. [↑](#footnote-ref-292)
293. Сюнь-цзы. Глава 22, 3. [↑](#footnote-ref-293)
294. *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 292-293. [↑](#footnote-ref-294)
295. 曹欢荣：《论荀子的逻辑思想》，第52页。 [↑](#footnote-ref-295)
296. Сюнь-цзы. Глава 22, 3. [↑](#footnote-ref-296)
297. *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. С. 292-293. [↑](#footnote-ref-297)
298. 陈波：《荀子的名称理论：诠释与比较》，第30页。 [↑](#footnote-ref-298)
299. Сюнь-цзы. Глава 22, 11. [↑](#footnote-ref-299)
300. Сюнь-цзы. Глава 22, 8. [↑](#footnote-ref-300)
301. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 126. [↑](#footnote-ref-301)
302. *Peng Chuanhua*. “A New Discourse on Xunzi’s Philosophy of Language.” *FPC* 6.2 (2011). Р. 208. [↑](#footnote-ref-302)
303. Сюнь-цзы. Глава 22, 5. [↑](#footnote-ref-303)
304. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 122-123. [↑](#footnote-ref-304)
305. Дао дэ цзин, 27. [↑](#footnote-ref-305)
306. Дао дэ цзин, 62. [↑](#footnote-ref-306)
307. Дао дэ цзин, 81. [↑](#footnote-ref-307)
308. Дао дэ цзин, 5. [↑](#footnote-ref-308)
309. Дао дэ цзин, 23. [↑](#footnote-ref-309)
310. Дао дэ цзин, 78. [↑](#footnote-ref-310)
311. Дао дэ цзин, 1. [↑](#footnote-ref-311)
312. Дао дэ цзин, 2. [↑](#footnote-ref-312)
313. Дао дэ цзин, 43. [↑](#footnote-ref-313)
314. Дао дэ цзин, 56. [↑](#footnote-ref-314)
315. Дао дэ цзин, 62. [↑](#footnote-ref-315)
316. Дао дэ цзин, 19. [↑](#footnote-ref-316)
317. *Ткаченко Г.А.* **Дао дэ цзин. Трактат о пути и доблести, 19.** [↑](#footnote-ref-317)
318. *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. C. 84. [↑](#footnote-ref-318)
319. *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. C. 84. [↑](#footnote-ref-319)
320. Дао дэ цзин, 78. [↑](#footnote-ref-320)
321. Дао дэ цзин, 62. [↑](#footnote-ref-321)
322. Дао дэ цзин, 81. [↑](#footnote-ref-322)
323. Дао дэ цзин, 5. [↑](#footnote-ref-323)
324. Дао дэ цзин, 1. [↑](#footnote-ref-324)
325. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 1. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 115. [↑](#footnote-ref-325)
326. *Graham A.C*. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China.1989. P. 220. [↑](#footnote-ref-326)
327. Дао дэ цзин, 14. [↑](#footnote-ref-327)
328. Ткаченко Г. А. Дао дэ цзин. Трактат о Пути и доблести, 14. [↑](#footnote-ref-328)
329. *Graham A.C*. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China.1989. P. 220-221. [↑](#footnote-ref-329)
330. Дао дэ цзин, 21. [↑](#footnote-ref-330)
331. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 1. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 121. [↑](#footnote-ref-331)
332. Дао дэ цзин, 42. [↑](#footnote-ref-332)
333. Ткаченко Г. А. Дао дэ цзин. Трактат о Пути и доблести, 42. [↑](#footnote-ref-333)
334. Дао дэ цзин, 37. [↑](#footnote-ref-334)
335. Ткаченко Г. А. Дао дэ цзин. Трактат о Пути и доблести, 37. [↑](#footnote-ref-335)
336. Дао дэ цзин, 25. [↑](#footnote-ref-336)
337. Ткаченко Г. А. Дао дэ цзин. Трактат о Пути и доблести, 25. [↑](#footnote-ref-337)
338. Дао дэ цзин, 32. [↑](#footnote-ref-338)
339. Ткаченко Г. А. Дао дэ цзин. Трактат о Пути и доблести, 32. [↑](#footnote-ref-339)
340. Дао дэ цзин, 41. [↑](#footnote-ref-340)
341. Ткаченко Г. А. Дао дэ цзин. Трактат о Пути и доблести, 41. [↑](#footnote-ref-341)
342. Дао дэ цзин, 53. [↑](#footnote-ref-342)
343. Ткаченко Г. А. Дао дэ цзин. Трактат о Пути и доблести, 53. [↑](#footnote-ref-343)
344. Дао дэ цзин, 66. [↑](#footnote-ref-344)
345. *Ткаченко Г.А.* **Дао дэ цзин. Трактат о пути и доблести, 66.** [↑](#footnote-ref-345)
346. Чжуан-цзы. Глава «Тянь цзы фан», 4. [↑](#footnote-ref-346)
347. Чжуан-цзы. Глава «Тянь цзы фан», 1. [↑](#footnote-ref-347)
348. Чжуан-цзы. Глава «Чжи бэй ю», 1. [↑](#footnote-ref-348)
349. Чжуан-цзы. Глава «Сюй у гуй», 13. [↑](#footnote-ref-349)
350. Чжуан-цзы. Глава «Цзэ ян», 13. [↑](#footnote-ref-350)
351. Чжуан-цзы. Глава «Сюй у гуй», 10. [↑](#footnote-ref-351)
352. Чжуан-цзы. Глава «Тянь ди», 14. [↑](#footnote-ref-352)
353. Чжуан-цзы. Глава «Тянь ди», 9. [↑](#footnote-ref-353)
354. Чжуан-цзы. Глава «Сюй у гуй», 6. [↑](#footnote-ref-354)
355. Чжуан-цзы. Глава «Тянь цзы фан», 2. [↑](#footnote-ref-355)
356. Чжуан-цзы. Глава «Чжи бэй ю», 5. [↑](#footnote-ref-356)
357. Чжуан-цзы. Глава «Шань му», 4. [↑](#footnote-ref-357)
358. Чжуан-цзы. Глава «Цзэ ян», 5. [↑](#footnote-ref-358)
359. Чжуан-цзы. Глава «Сюй у гуй», 10. [↑](#footnote-ref-359)
360. Чжуан-цзы. Глава «Юй янь», 4. [↑](#footnote-ref-360)
361. Чжуан-цзы. Глава «Цю шуй», 10. [↑](#footnote-ref-361)
362. Чжуан-цзы. Глава 22, 7. [↑](#footnote-ref-362)
363. Чжуан-цзы. Гл. «Да цзун ши», 3. [↑](#footnote-ref-363)
364. Чжуан-цзы. Глава «Тянь дао», 9. [↑](#footnote-ref-364)
365. Чжуан-цзы. Глава «Цзэ ян», 12. [↑](#footnote-ref-365)
366. Чжуан-цзы. Глава «Чжи бэй ю», 1. [↑](#footnote-ref-366)
367. Чжуан-цзы. Глава «Ци у лунь», 4. [↑](#footnote-ref-367)
368. Чжуан-цзы. Даосские каноны. С. 63. [↑](#footnote-ref-368)
369. Чжуан-цзы. Глава «Цю шуй», 4. [↑](#footnote-ref-369)
370. Чжуан-цзы. Глава «Юй янь», 1. [↑](#footnote-ref-370)
371. *Sun Zhenbin*. “*Yan*: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications (A

Chinese Perspective on Language.” *JCP* 24.2 (1997). P. 199. [↑](#footnote-ref-371)
372. Чжуан-цзы. Глава 2, 4. [↑](#footnote-ref-372)
373. Чжуан-цзы, Глава «Вай у», 13. [↑](#footnote-ref-373)
374. Чжуан-цзы. Глава «Тянь ди», 14. [↑](#footnote-ref-374)
375. Чжуан-цзы. Глава «Чжи бэй ю», 1. [↑](#footnote-ref-375)
376. Мо-цзы. Глава «Фэй мин чжун», 1. [↑](#footnote-ref-376)
377. Мо-цзы. Глава «Фэй жу ся», 8. [↑](#footnote-ref-377)
378. Мо-цзы. Глава «Сю шэнь», 4. [↑](#footnote-ref-378)
379. Мо-цзы. Глава «Шан сянь ся», 2. [↑](#footnote-ref-379)
380. Мо-цзы. Глава «Шан тун ся», 8. [↑](#footnote-ref-380)
381. Мо-цзы. Глава «Сю шэнь», 4. [↑](#footnote-ref-381)
382. Мо-цзы. Глава «Шан сянь чжун», 1. [↑](#footnote-ref-382)
383. Мо-цзы. Глава «Сю шэнь», 4. [↑](#footnote-ref-383)
384. *Sun Zhenbin*. “*Yan*: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications (A

Chinese Perspective on Language.” *JCP* 24.2 (1997). P. 203. [↑](#footnote-ref-384)
385. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 442. [↑](#footnote-ref-385)
386. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 71-72. Некоторые изменения внесены мной – Ю.Л. [↑](#footnote-ref-386)
387. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 67. [↑](#footnote-ref-387)
388. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 440. [↑](#footnote-ref-388)
389. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 67. [↑](#footnote-ref-389)
390. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 396. [↑](#footnote-ref-390)
391. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 67. [↑](#footnote-ref-391)
392. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 398. [↑](#footnote-ref-392)
393. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 67. [↑](#footnote-ref-393)
394. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 400. [↑](#footnote-ref-394)
395. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 67. [↑](#footnote-ref-395)
396. *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 69. [↑](#footnote-ref-396)
397. *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 69. [↑](#footnote-ref-397)
398. *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 69. [↑](#footnote-ref-398)
399. *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 68. [↑](#footnote-ref-399)
400. *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 69. [↑](#footnote-ref-400)
401. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 442. [↑](#footnote-ref-401)
402. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 71. [↑](#footnote-ref-402)
403. *Sun, Zhenbin*. “*Yan*: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications (A Chinese Perspective on Language.” *JCP* 24.2 (1997). P. 204. [↑](#footnote-ref-403)
404. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 612. [↑](#footnote-ref-404)
405. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 89. [↑](#footnote-ref-405)
406. *Sun Zhenbin*. “*Yan*: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications (A Chinese Perspective on Language.” *JCP* 24.2 (1997). P. 204. [↑](#footnote-ref-406)
407. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 612. [↑](#footnote-ref-407)
408. *Sun Zhenbin*. “*Yan*: A Dimension of Praxis and Its Philosophical Implications (A Chinese Perspective on Language.” *JCP* 24.2 (1997). P. 205. [↑](#footnote-ref-408)
409. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 400. [↑](#footnote-ref-409)
410. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 69-70. [↑](#footnote-ref-410)
411. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 374. [↑](#footnote-ref-411)
412. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 67. [↑](#footnote-ref-412)
413. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 434. [↑](#footnote-ref-413)
414. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 100. [↑](#footnote-ref-414)
415. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 622. [↑](#footnote-ref-415)
416. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 318. [↑](#footnote-ref-416)
417. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 74. [↑](#footnote-ref-417)
418. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 42. [↑](#footnote-ref-418)
419. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 434. [↑](#footnote-ref-419)
420. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Том 2. М. АН СССР. Мысль, 1973. C. 71. [↑](#footnote-ref-420)
421. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 434. [↑](#footnote-ref-421)
422. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 102. [↑](#footnote-ref-422)
423. Johnston *Ian* , The Mozi: A Complete Translation: New York: Columbia University Press/HongKong: Chinese University Press, 2010. P. 462. [↑](#footnote-ref-423)
424. Цитата по: *Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия: Курс лекций. М., 2012. С. 178. [↑](#footnote-ref-424)
425. *Рыков С.Ю.* Теория познания и логика в древнекитайской философии. Дисс. к. ф. н. М., 2010. С. 103. [↑](#footnote-ref-425)