

ГЕОГРАФИЯ РАЦИОНАЛЬНОГО

DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-36-56

УДК 168.522, 930.1

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НЕ КАК ФИЛОСОФИЯ: КАК ЧИТАТЬ ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ ТЕКСТ

Рыков Станислав Юрьевич,

кандидат философских наук,

старший научный сотрудник

Института философии РАН,

Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

ORCID: 0000-0001-7068-942X

stasrykov@mail.ru

Аннотация

Данная статья представляет философско-методологическую реплику на доклад Крушинского А.А. «Субъект, пространство, время: как читать древнекитайский текст» на круглом столе по проекту «География рациональности». В ней дается альтернативный ответ на причины появления в отечественном Китаеведении переводов и исследований неудовлетворительного качества. А.А. Крушинский связывает это с тем, что переводчики не учитывают специфику прочтения древнекитайского текста. При таком прочтении игнорируется методологическая теория В.С. Спирина, согласно которой древнекитайские тексты раскрывают дополнительное содержание, если читать их нелинейно. В данной статье высказывается тезис, что это происходит не из-за игнорирования частных методологических достижений В.С. Спирина, а из-за общеметодологических установок авторов, пишущих о древнекитайской философии. С этим может сочетаться недостаточное знание особенностей грамматики и лексики древнекитайского языка.

В статье выделяется три типа общеметодологических установок: «софистическая» (когда историко-философский материал используется для самореализации автора), «философская» (когда историко-философский материал используется при решении той или иной философской проблемы) и «историко-философская» (когда описание историко-философского материала является самоцелью). Показываются различия между ними, влияющие на стиль и методологию написания научного текста. Выделяются общие регулятивные принципы историко-философского отношения к историко-философскому материалу: аккуратность при модернизации, актуализации и компаративном сопоставлении; умеренность в универсализациях и авторских интерпретациях; различение «субъектов» историко-философского материала (автора/-ов, текста, традиции); внимание к противоречиям и неопределенностям в историко-философском материале; понимание, что историко-философская истинность – это «допустимость». Делается вывод, что проблемы с переводами и исследованиями неудовлетворительно-

го качества возникают в основном тогда, когда автор сознательно или бессознательно путает в своем тексте эти общеметодологические установки и тем вводит в заблуждение читателей. Сознательную путаницу можно отсеять с помощью средств научного рецензирования, но не предотвратить окончательно. Бессознательную путаницу можно уменьшить повышением уровня образованности авторов, на что, в частности, и нацелена данная статья.

Ключевые слова: история, философия, рациональность, древнекитайский язык, методология, структурный анализ, И-цзин, Конфуций, Лао-цзы.

Библиографическое описание для цитирования:

Рыков С.Ю. История философии не как философия: как читать древнекитайский текст // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12, № 3, ч. 1. – С. 36–56. – DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-36-56.

Постановка проблемы: в чем причина историко-философских исследований и переводов неудовлетворительного качества?

В своем докладе «Субъект, пространство, время: как читать древнекитайский текст» на круглом столе по проекту «География рациональности» [4] Андрей Андреевич Крушинский поднимает важную проблему неадекватности передачи содержания древнекитайской философской классики в современных переводах, культурной рецепции и даже в академических исследованиях. Он отметил «разительный контраст причудливой замысловатости формы со смехотворной банальностью содержания, отличающий китайскую философскую классику в большинстве ее современных переводов», что провоцирует появление «несколько популярных, настолько и пошловатых пародий» на нее [4, слайды 3–5], а в научной среде того, что А.А. Крушинский называет «мусорными переводами/интерпретациями» [4, слайд 17] и даже «шизофреническим письмом» [4, слайд 18].

Причину подобного положения дел Андрей Андреевич видит в игнорировании «эпохального открытия» известным китаеведом-философом В.С. Спириным (1929–2002) «феномена нелинейной организованности древнекитайского текста», которое «радикально развинуло горизонты нашего восприятия письменного наследия Древнего Китая, наметив путь к преодолению столь привычного для современного (в том числе китайского) читателя предрассудка о линейном прочтении древнекитайской классики как якобы единственно допустимом и само собой разумеющемся», который «навязывает... читателю ущербную, совершенно дезориентирующую оптику» [4, слайды 1–3].

Можно согласиться с тем, что описанная проблема в российской синологии действительно присутствует (и я подозреваю, что она присутствует

не только в синологии, и не только в российской). С другой стороны, сомневаюсь, что причина – в незнании и/или невозможности применения концепции В.С. Спирина.

Действительно, ко второй половине XX в. в русской философской синологии сформировалось оригинальное научное направление, основателем которого считается В.С. Спирин, а наиболее яркими представителями – А.М. Карапетьянц, А.И. Кобзев и сам А.А. Крушинский. Его сторонники прорабатывают и используют в интерпретации древнекитайской классики так называемую «методологию структурного анализа», которая исходит из того, что сами древние китайцы в своем философском творчестве сознательно использовали особую методологию (о ее природе среди «структуралистов» идут споры), которая эксплицитно в содержании их текстов, как правило, не выражена, но выражена имплицитно в их композиции и структуре. Если воспринимать содержание таких текстов без учета их композиции и структуры, часто оно может показаться странным, нелогичным, наивным и т. п. Но если учесть структуру и структурную нелинейность, многие нелогичности, как утверждает «структурный анализ», могут быть сняты. Я подробно описал этот метод в своих статьях [9, 17]. Он действительно имеет оригинальность, применимость и определенную объяснительную силу. В то же время есть подозрения о его, по крайней мере, частичной нефальсифицируемости и о том, что он является модернизаторством китайской философии [9, с. 346–348].

Проблема в том, что есть множество серьезных и хороших исследований и переводов древнекитайской классики, которые совершенно не учитывают «метод структурного анализа» В.С. Спирина, но от этого не становятся «мусорными интерпретациями» или «шизофреническим письмом». И наоборот: есть области, в которых применение «структурного анализа» не дает качественного прироста знания.

Главный тезис: причина в общеметодологических упущениях

Мне кажется, корень проблемы неадекватной передачи в современной литературе традиционной китайской мысли кроется не в том, что переводчики не знают, что китайский текст многомерен. Основные причины этого:

1) незнание (как простительное, так и непростительное) переводчиками и интерпретаторами конкретных особенностей грамматики и лексики древнекитайского языка в общем и какого-то конкретного памятника в частности;

2) общий настрой таких переводчиков и интерпретаторов на то, что в древнекитайских памятниках всё должно быть в духе некоей, как им кажется, «китайской мудрости», что отчасти вызвано упомянутым незнанием,

а отчасти – личными мировоззренческими и общеметодологическими установками¹ переводчика или интерпретатора.

Неполнота знания – это неизбежность, в которой работает любой исследователь. Именно из-за нее последующим исследователям труды их предшественников в ретроспективе кажутся неудовлетворительными. Но мировоззренческие и общеметодологические установки влияют на нас здесь и сейчас, и их можно попытаться изменить.

Три типа методологических установок: софист, философ и историк философии

Можно выделить три кардинальных типа таких установок. Я буду условно называть их установками «эристика/софиста»², «философа» и «историка философии». Эти установки могут сосуществовать все вместе у одного и того же автора, но, как правило, какая-то из них доминирует. Именно доминирующая установка и влияет на общий путь работы, который выбирает автор.

Когда человек выступает в качестве «эристика» или «софиста» (в дальнейшем для краткости я буду говорить просто о «софисте»), его конечная цель в обращении к древнекитайской философии – это он сам. Он привлекает древнекитайскую мысль (это же можно распространить и на любую другую мысль) для того, чтобы утвердить и возвысить себя в своих собственных или в чужих глазах либо за счет других людей (критикуя и споря с другими исследователями, переводчиками и т. п.), либо за счет своего объекта (например, пропагандируя какую-нибудь свою оригинальную трактовку чего-либо в рамках древнекитайской мысли).

Когда человек выступает как «философ», его конечная цель – истина. Он привлекает древнекитайскую мысль, чтобы ответить на вопрос «как оно на самом деле» (даже если в результате приходит к выводу, что «а как оно на самом деле» – это некорректно сформулированный вопрос).

Тот же, кто руководствуется целями «историко-философскими», тоже ищет ответа на вопрос «как оно на самом деле», но «оно» у него – другое, нежели чем у «философа». «Оно» у философа – это та проблема, которую он решает. И древнекитайская (и любая другая) мысль для него – это склад мнений предшественников, которые могут быть полезны для нахождения ответа на его вопрос и решения его проблемы. «Оно» у «историка философии» – это сама древнекитайская (или любая другая) мысль как таковая. Его лишь во вторую очередь интересует, как проблема решается «на самом

¹ Акцент на необходимости «нелинейного» прочтения древнекитайского текста – это *частно* методологическая установка.

² Здесь я беру за основу различие «эристика» как любящего побеждать в спорах и «софиста» как стремящегося к наживе на споре, данное Аристотелем в «О софистических опровержениях» [1, с. 555 (171b25–33)].

деле». Ему важно понять и наиболее адекватно донести до других то, как ее решали древние китайцы (которые могли ошибаться с точки зрения того, «как оно на самом деле»).

С точки зрения общеметодологических ограничений «софист» находится в самом нестесненном положении. Его фантазию в обращении с древнекитайской мыслью ограничивают только цели его саморекламы и уровень грамотности его интеллектуальных оппонентов и возможной аудитории. Если для того, чтобы победить в споре (или быть замеченным), ему надо действительно разобраться в том, «как оно там на самом деле» в древнекитайской мысли, он будет стремиться это делать, но лишь потому, что его интеллектуальное окружение достаточно агрессивно.

Может показаться, что поскольку «философ» нацелен на истину, у него методологических ограничений должно быть больше, чем у «софиста», но на самом деле это не так. «Философу» важно, «как оно на самом деле», а не «как оно на самом деле в древнекитайской мысли» – и здесь кардинальная разница. Он будет стремиться учитывать все критерии рациональности и истинности, которые считает адекватными своей проблеме, но не будет с той же необходимостью применять их к древнекитайской мысли, если только они не диктуют ему этого.

Есть мнение, что философия – это и есть история философии. В свое время Т.И. Ойзерман написал по этому поводу широко известную монографию, истолковывая этот свой тезис в том ключе, что способ существования философии – это плюрализм взаимодополняющих философских систем, причем в каждое конкретное историческое время оказываются актуальными не только философские системы, возникшие в это время, но и предшествующие традиции, актуализирующиеся в последующих эпохах [7, с. 5]. Это важная мысль, которая иллюстрирует тот факт, что в философии многое взаимосвязано, и для философа его оппоненты и его целевая аудитория – другие философы, в том числе и древние, но она ничего не говорит о «качестве» этого общения с предшественниками. Если даже в предшествующей философии всё было уже выражено, как высказывался Гегель, но в неявной или в несовершенной форме, совершенно не очевидно, зачем эту неявную и несовершенную форму надо как-то специально и досконально выявлять, изучать, транслировать и т. п. А если философ не считает, что там всё было уже выражено? Поэтому история философии важна для философа не как самоцель, а как что-то, что стимулирует его воображение в решении его проблемы, дает материал для критики или для развития, актуализации, но не более того. Если даже какая-то его фантазия относительно древнекитайской мысли поможет ему в решении его проблемы – это будет полезная актуализация древнекитайской мысли. Но эта

его фантазия будет иметь к древнекитайской мысли очень косвенное отношение – как мысль, навеянная прочтением древнекитайского источника, не более того.

Как читает текст «историк философии»

Только «историк философии», для которого важно не самовыражение, не привлечение древнего опыта в связи с насущными проблемами, но точность в передаче древнего – современникам и чужого – своим, связан дополнительными методологическими ограничениями, необязательными для двух других установок, а именно: «историка философии» отличает предельно аккуратное отношение к интерпретации и реконструкции своего материала.

Аккуратность в модернизации, актуализации и компаративном сопоставлении

Интерпретацию можно в самом общем смысле определить как перевод с чужого языка на наш язык. В широком смысле интерпретацией можно считать любую попытку понять другого, коль скоро она предполагает переформулирование его мыслей. Перевод – это интерпретация. В идеале «историк философии» должен внимательно относиться к любого рода интерпретациям, но на практике есть особый класс интерпретаций, который как раз имеет тенденцию при невнимательности порождать то, что потом есть соблазн квалифицировать как «мусорные переводы». Это такие интерпретации, в которых философемы (специальные термины, концепции, понятия, системы и т. п.) одной философской традиции и системы мысли выражаются через философемы чужой традиции, системы мысли и языка (а не через слова и значения обыденного языка)³.

Можно выделить три типа интерпретаций в узком смысле, которым «историк философии» должен уделять особое внимание по сравнению с «философом» или «софистом»: 1) модернизация, 2) актуализация и 3) компаративное сопоставление.

Модернизация – это перевод философии традиционных обществ на современный философский/научный жаргон. Перевод *дао* 道 как «график» – это модернизация.

Актуализация – это обратная вещь: попытка описать реалии современной философии (хотя необязательно только философии), привлекая философемы из истории философии. В определенной степени метод «структурного анализа» В.С. Спирина – это плод актуализации древнекитайского наследия [9, с. 349–350].

³ Пример: переводить китайское слово *дао* 道 как «путь» – это интерпретация в широком смысле, а как «график» [4, слайд 9] – это интерпретация в узком смысле.

Компаративное сопоставление – это модернизация и актуализация, «отвязанные» от времени: попытки навести мосты (в обе стороны) между различными философскими системами, необязательно только древними и современными, но, например, философиями разных традиционных культур. Например, сопоставление Лао-цзы и Гераклита у А.А. Крушинского в докладе [4, слайды 7–9] – пример подобного. «Историк философии» не отвергает подобного рода попытки (более того, они необходимы просто потому, что сам историк философии, как правило, оказывается представителем иной традиции, системы мысли и языка по отношению к тому, что он изучает), но он ставит более жесткие рамки целесообразности подобных попыток и требует от себя и от других эксплицитного проговаривания сходств и отличий. Именно поэтому мне кажется неудачной попытка А.А. Крушинского в «модернизирующем» ключе использовать в своем докладе о древнекитайских текстах понятия «нарратива» [4, слайд 19], «гексаграммного времени» [4, слайд 20], «темпоральности» и «бессубъектности» [4, слайд 16]. В применении к древнекитайскому материалу они мало что объясняют.

Умеренность в универсализациях и авторских интерпретациях

Интерпретация как явление возможна только при допущении, что разные словесные формулировки могут выражать нечто единое. С этим связан один аспект интерпретации, с которым особенно осторожно обходится «историк философии». Это универсализация. Она может происходить и в рамках актуализации, и в рамках модернизации, и в рамках компаративного сопоставления. Универсализация – это такая форма интерпретации, которая стремится подвести конкретную историко-философскую реальность под определенную обобщающую схему, шаблон, тип и т. п. Это позволяет добиться большей упорядоченности и структурированности историко-философского материала, что, в свою очередь, может пригодиться «философу» как бэкграунд для каких-либо его концепций в рамках философии истории, философии науки и т. п. Но «историк философии» должен прежде всего иметь в виду, что любая обобщающая схема – это стирание тонких различий, упрощение той реальности, которую он стремится донести до своей аудитории. Реальность обычно много более пестра, гетерогенна, нерегулярна и богата деталями, чем наше сознание стремится ее представить. Применительно к древнекитайской мысли, для которой такими шаблонными упрощениями являются «обвинения» в натурализме и традиционализме, идею реальной вариативности китайской мысли относительно этих вещей проводит в своих работах [15, 16] авторитетный специалист М. Пьюит.

«Философ» может абстрагироваться от этого факта, если это помогает ему найти решение его конкретной проблемы, но «историк философии»

не может себе этого позволить, потому что как можно более адекватное, т. е. детальное описание многообразия традиционной мысли и является той «проблемой», которую он должен решить. Конкретная историко-философская работа может с необходимостью предполагать универсализацию, но это требует от «историка философии» дополнительных обоснований оправданности «потери точности», которая происходит из-за такой универсализации для тех исследовательских задач, которые он перед собой ставит.

Именно поэтому хочется поспорить с односторонним, но очень стереотипным представлением об «иконичности» (а точнее, «идеографичности») китайской письменности, которая «в отличие от конвенционального символизма алфавитного письма (призванного обслуживать устную речь) сориентирована на представление пространственных конфигураций» [4, слайд 6] и которая выступает в докладе А.А. Крушинского как одно из теоретических обоснований недостаточности одного лишь вербального прочтения древнекитайского текста [4, слайд 7]. «Идеографическая» концепция значения китайских иероглифов не подтверждается ни данными современных лингвистических исследований, ни наблюдениями в рамках собственно китайской лингвистической традиции, т. е. в рамках фонетики и лексикографии. Приведу лишь несколько очевидных фактов в пользу этого: наличие так называемых «заимствованных» иероглифов, подавляющее большинство так называемых «фонетико-идеографических» иероглифов, распространенное определение иероглифов через омофоны. Здесь я отсылаю любопытного читателя к фундаментальному исследованию К. Харбсмайера, в котором доказывается, что китайский иероглиф «логографичен» (иероглифы суть прежде всего знаки слов разговорного языка и лишь через слова разговорного языка связаны с понятиями) [13, р. 34]. Конечно, иероглиф имеет и идеографическую природу, провоцирующую связывать произношение морфемы, начертание иероглифа и «суть вещей» воедино. И именно из-за такой двойной сущности иероглифа в истории древнекитайской философии нужно каждый раз конкретно выяснять, имел ли такой-то автор в виду именно какой-то образ, когда строил свою философию на таком-то иероглифе, или для него важны были созвучия (хороший пример построения философии на омофонии см. в [10, гл. 35]). Это нельзя утверждать «универсалистски».

Также не могу согласиться с компаративным противопоставлением Лао-цзы и Гераклита [4, слайд 15] в связи с образом «лука». Вопреки тому, что утверждает А.А. Крушинский, этот кейс не демонстрирует «кардинальное расхождение алфавитного и иероглифического типов мышления», потому что далеко не очевидно, что «Гераклит всю эксплуатирует возможности фоне-

тического письма». А.В. Лебедев со ссылками на античных комментаторов и опорой на первоисточники приходит к мнению, что за тезисом о «гармонии лука и лиры» у Гераклита стоит представление о их совпадении в зависимости от того, как на них посмотреть, для чего Гераклит, видимо, пользуется *визуальным* образом Аполлона с луком и лирой в руках, которые схематически можно изобразить как \wedge (лук) и \vee (лира) [5, с. 299–300].

Бывает, что одна и та же формулировка может выражать разный смысл, потому что конкретные части текста приобретают смысл в контексте, а контекст у формально одинаковых формулировок может быть разным. Особенно если в качестве контекста учитывать не только непосредственное окружение, но и другие тексты автора или даже традицию в целом. В разных традициях одни и те же словесные формулировки могут иметь прямо противоположный смысл. И здесь «историк философии» должен быть особенно аккуратен, чтобы не абсолютизировать различия и по возможности воздерживаться от того, что можно назвать «авторской интерпретацией», когда, чтобы подчеркнуть отличия той или иной философемы от всего остального, интерпретатор придумывает специальный новый термин (или терминологическое словосочетание) в своем родном языке, чтобы точнее выразить это отличие.

Иногда это необходимо, потому что действительно непонятно, как точно переводить тот или иной термин на свой философский язык. Более того, в подчеркивании и выражении различий может состоять плодотворная работа «философа», но «историк философии» стремится по возможности сохранять середину между универсализацией и авторской интерпретацией, потому что его цель – донести неизвестное содержание так, чтобы оно не теряло своей специфики, и так, чтобы оно было понятно широкой аудитории. Поэтому чрезмерное увлечение авторскими интерпретациями и универсализациями как раз и могут породить эффект «мусорности» интерпретаций.

Различение субъектов историко-философского материала

Если интерпретация имеет дело с тем, что *есть*, то реконструкция – это восстановление в историко-философском материале того, чего в нем *нет*, но, с нашей точки зрения, *должно быть*. Впрочем, интерпретация, как правило, предполагает определенную реконструкцию, и наоборот; это методы взаимосвязанные. Реконструкцию можно считать видом интерпретации в широком смысле. «Историк философии» внимателен и точен в том, *что* он реконструирует в своем материале. Первое, что ему не дано, но он должен по возможности точно реконструировать, – это субъект интерпретации. У «софиста», «философа» и «историка философии» есть объект, с которым они имеют дело. Как правило, это какой-то текст. У них есть

предмет – это то содержание в данном тексте, которое их интересует. А вот субъекта – т. е. автора этого содержания – в прямом доступе у них нет. «Софисту» и «философу» точно устанавливать субъект, как правило, не важно, в отличие от «историка философии».

На звание субъекта той или иной философии или философской системы в первую очередь претендует сам ее автор. Но его мысль, если она публикуется (т. е. становится доступной для понимания и реакции других людей), неизбежно начинает жить своей собственной жизнью [14]. Поэтому, как бы парадоксально это ни звучало, во вторую очередь в качестве субъекта философии можно говорить... о самой форме публикации, форме, в которой авторская мысль становится доступной другим людям, т. е. о тексте в широком смысле (и здесь субъект совпадает с объектом). Бывает так, что написанный текст не отражает мысли автора: не только потому, что автор меняется со временем, а записанное им остается прежним, но и потому, что текст тоже со временем может меняться (например, умножаться в разных редакциях). При этом в него могут вноситься не только ошибки, он (особенно если это текст из традиционного общества) может даже приобретать новых авторов и новые блоки информации, которые могут вступать в сложные логико-семантические отношения со старым «контентом», опять же заставляя нас понимать его уже по-иному. А бывает, что автор неудачно выразился и опубликовал совсем не то, что имел в виду. Такое «расщепление» между автором и текстом возможно, потому что есть «третий субъект» – другие люди, часть из которых может стать даже соавторами данного текста, часть – комментаторами, часть – критиками и т. п. Это то, что можно в широком смысле назвать традицией. Сам «историк философии» тоже может выступать частью этой традиции (так называемые «интерпретации современных исследователей»), но всегда эксплицитно это укажет, и укажет основания своей интерпретации, чтобы, насколько это возможно, не смущать целевую аудиторию.

«Историк философии» не должен путать (и должен по возможности эксплицитно указывать в своем исследовании) «субъектов». Он не должен по умолчанию думать, что раз в тексте написано так-то и так-то, то именно так его понимал сам его автор (или авторы) или тем более традиция. Даже если он знает, что традиция понимает такую-то идею так-то и так-то, это не значит, что именно так ее понимал тот, кто первым высказал эту идею, и даже что эксплицитные утверждения в самом тексте хорошо поддерживают интерпретацию традиции. Между первым, вторым и третьим типами субъекта по умолчанию нет транзитивности или тем паче эквивалентности. Это видно из того, что между ними могут быть противоречия и неопределенности.

*Внимание к противоречиям и неопределенностям
в историко-философском материале*

Автор, текст и традиция могут противоречить друг другу. Они могут противоречить и сами себе, потому что в конечном счете «субъекты» философского содержания – это живые люди (или были когда-то живыми людьми), а живой человек меняет свои взгляды со временем и ошибается. Текст – это, конечно, не человек, но это (в лучшем случае) синхронный срез человеческой мысли (и часто у текстов не один автор), поэтому он тоже не застрахован от противоречий. Например, таковы противоречия между высказываниями Конфуция о том, необходимо ли должен «благородный муж» обладать «гуманностью» [6, гл. 4, фр. 5] или нет [6, гл. 14, фр. 6]. Традиция сглаживает эти противоречия, да и из самого текста [6] можно реконструировать возможные варианты решения этого противоречия. Но от этого оно не исчезает для «историка философии».

Обычная реакция на противоречие – стремление его сгладить, создав еще одну интерпретацию, которая может стать частью традиции. Сами же противоречия в традиции часто возникают на основе объективных неоднозначностей в текстах, которые пытается понять традиция. Потому что мысль человеческая не только может быть непоследовательна, она еще может быть и неполна, не говорить обо всем и не иметь всё в виду. И даже когда в ней утверждается некое А, которое, как мы знаем, с необходимостью логического закона влечет некое Б, по умолчанию это не значит, что в этой мысли действительно делается переход от А к Б. Автор мог не знать об этой логической необходимости или не считать ее необходимостью. Например, таково учение Конфуция о качестве (совершенстве, несовершенстве, разнообразности и т. п.) человеческой природы. В [6] о нем ничего не сказано, но, наоборот, сказано, что Конфуций не любил говорить о природе человека [6, гл. 5, фр. 13]. Это не значит, что он, как живой человек, не имел об этом мнения, но у нас нет доступа к этому мнению. И это не значит, что традиция не восполнит потом данный пробел. Она восполнит, и как раз прямо противоположными концепциями «хорошей» (у Мэн-цзы) и «дурной» (у Сюнь-цзы) природы человека.

Ни «философ», ни «софист» с неоднозначностями не работают, они их либо снимают, либо игнорируют. Часто именно на снятии неоднозначностей (и придумывании новых) и основано их творчество. Задача же «историка философии» – как раз насколько возможно не сгладить противоречие и не устранить неоднозначность, а попытаться обнаружить их, описать и донести до целевой аудитории «как они есть». Когда некто ведет себя как «философ», он рассуждает, например, так: если то, что написано в таком-то тексте, не противоречит идее, которую я в данный момент имею в виду (например, чтобы покритиковать), то, значит,

эта идея в данном тексте «есть» (и этот текст можно критиковать как один из текстов, выражающих эту идею). Это нормально для «философа», но для «историка философии» это будет снятой или необнаруженной неоднозначностью. Он оперирует в трехзначной логике: если что-то в тексте не сказано явно, то это не значит ни да, ни нет, это «неопределенно». Если что-то не сказано прямо и на чем-то не сделан акцент – опять же это тоже «неопределенно». Реконструкция потом может убедительно снять эту неопределенность, но «историк философии» должен с самого начала учитывать и отдавать отчет себе и целевой аудитории, насколько та или иная идея в том или ином тексте прямо и явно сформулирована, осознанна, акцентирована и т. п.

Именно поэтому стремление А.А. Крушинского истолковать некоторые предложения из *Лунь юя* и *Дао-дэ цзина* через символику и технический инструментарий *И-цзина* кажется, во-первых, необоснованной универсализацией, во-вторых, не учитывает неоднозначность данных памятников в отношении применения к ним системы *И-цзина*, а в-третьих, само истолкование местами кажется натянутым с точки зрения содержания самого текста. А.А. Крушинский пишет [4, слайд 14]: «**Человеческому дао** (часть Б) отвечает парная **Убыванию** гексаграмма **Приумножение**. Отдельно обсуждаемый Конфуцием (как считает традиция) афоризм к увенчивающей эту гексаграмму непрерывной черте предостерегает об опасности безудержного стремления к приумножению...». Но в гл. 77 *Дао-дэ цзина*, в связи с которой рассуждает о человеческом *дао* А.А. Крушинский, противопоставляются не убывание и умножение, а их соотношения: Путь Неба – убавление избыточного и дополнение недостаточного, Путь Человека – убавление недостаточного с тем, чтобы дополнить и так имеющееся в избытке. И там и там есть и убавление, и прибавление. Вопрос в том, как они используются. Поэтому данная гексаграммная интерпретация гл. 77 сомнительна, если брать позицию самого текста и, вероятно, автора(-ов) текста, хотя нельзя, конечно, исключить, что кто-то в последующей традиции когда-то мог так думать. А.А. Крушинский также пишет: «Потому-то каноническая характеристика **Убывания** как “убывания низа и приумножения верха” расшифровывается влиятельной комментаторской традицией посредством отсылки именно к *лаоцзывоуму* “уменьшению имеющегося в излишке и пополнению недостаточного”» [4, слайд 12]. Я не очень понимаю, о какой влиятельной традиции тут конкретно речь, ибо Андрей Андреевич не указывает конкретных авторов. В корпусе *И-цзина* нет (если верить поиску по Chinese Text Project) отсылок к «уменьшению имеющегося в излишке и пополнению недостаточного» (*ю юй чжэ сунь чжи, бу цзу чжэ бу чжи* 有餘者損之, 不足者補之) в связи с данной гексаграммой. В любом случае, хотя «философская» актуализация Лао-цзы через систему

гексаграмм возможна, с историко-философской точки зрения недостаточно данных для утверждения, что гл. 77 *Дао-дэ цзина* задумывалась для иллюстрации гексаграммы «Убыwanie».

В конце доклада Андрей Андреевич также поднимает проблему «сбивчивого мышления» в китайских текстах. Он пытается показать, что если интерпретировать подобные случаи «сбивчивого мышления» у Конфуция на основе гексаграммной терминологии и систематики *И-цзина*, иллюзия «сбивчивости» рассеивается. Обсуждая сентенцию из [6, гл. 1, фр. 1] («Учитель сказал: учиться и вовремя (вариант – всё время) практиковать (вариант – повторять) это – разве не радостно? Единомышленник или соученик пришел из далеких краев – разве не весело? Люди не знают, а [он] не возмущается – разве не по-благородномуужному?» (перевод мой – С.Р.)), Андрей Андреевич пишет: «Смысл этого перескока в возврате к исходному образцу. Он представляет собой реализацию стратегии “обращения вспять [для] повтора” *фаньфу чжи дао 反复之道* В частности, обращение вспять к исходной независимости от мира – состоянию «нырнувшего дракона», изображаемой начальной чертой гексаграммы «Творчество». Как видим, то, что на первый взгляд выглядит как китайское скачкообразное сбивчивое мышление, на проверку оказывается текстовым проявлением игрового взаимодействия двух стратегий: стратегии благородного мужа и стратегии гексаграммной субъектности эпохи **Повтора**» [4, слайд 26]. Но сентенция [6, гл. 1, фр. 1] на самом деле не выглядит как хороший пример скачкообразного сбивчивого мышления. Связь ее компонентов действительно не полностью эксплицитна, но и не кажется совершенно отсутствующей. Во-первых, действительно есть общая тема радости в первых двух пассажах. Они с неизбежностью заставляют читателя, задумывающегося над связностью этого фрагмента, предположить, что и третий фрагмент как-то связан с этой темой, т. е. все пассажи передают некое сходное возвышенное состояние. Дальше уже можно начинать спекулировать, как делали традиционные китайские комментаторы (их объяснения можно посмотреть в [6] с включенной пометкой “Show commentary” напротив фрагмента 1.1) или в более полном, но менее доступном варианте в [12, с. 3–9]), причем их понимание сводилось как раз к нарративно-темпоральному осмыслению, против которого резко протестует А.А. Крушинский [4, слайды 19–20]: если человек в правильное время и всё возможное правильное время учится и постоянно реализует на практике изученное, свет его учения (и слава) начинает влиять на людей вокруг, и к нему приходят единомышленники и старые соученики, чтобы поучиться у него, но если по какой-либо причине они не могут вникнуть в его учение или же они вообще игнорируют его и не знают о нем, хотя должны были бы, он не сетует на них. Обычно всё-таки гексаграммную интерпретацию к этому отрывку

не применяют. Она также не напрашивается исходя из самого текста. Видимо, сам Конфуций тоже имел в виду «стратегию гексаграммной субъектности эпохи Повтора».

Это спорная проблема синологии – имел ли Конфуций дело с *И-цзинем*, а если имел – то в какой мере и с каким именно изводом. В классическом исследовании по *И-цзиню* Ю.К. Щуцкий прямо отрицал знание *И-цзина* у Конфуция [11, с. 221], сам текст *Лунь юя* в явной (хотя и не свободной от переинтерпретаций) форме говорит скорее о том, что Конфуций не знал *И-цзин* на уровне специалиста [6, гл. 7, фр. 17]). Гексаграммная интерпретация «допустима» только в том смысле, что с помощью гексаграммного символизма можно в ретроспективе описывать логику сентенции [6, гл. 1, фр. 1], потому что это достаточно генерализированная и богатая система, сконструированная как раз для того, чтобы иметь возможность выражать любую возможную ситуацию. Вполне вероятно, что кто-то из последующей традиции так мог делать.

К этому следует добавить, что, как кажется, интерпретация через «стратегию гексаграммной субъектности эпохи Повтора» без натяжек применима лишь к ограниченной части [6, гл. 1, фр. 1], а именно к первому и, может быть, второму пассажам (об учении как накоплении добродетели и о полной реализации этого накопления, которая привлекает всех сродных со всей округи), но третий пассаж она не объясняет. «Обращение вспять [для] повтора» тоже ее не объясняет, потому что не говорится ничего об «исходной независимости от мира», к которой тут может идти возвращение: исходное состояние здесь – состояние неуча, крайне от мира зависимого, который только встает на путь учения [6, гл. 1, фр. 1]. Скорее уж «обращение вспять» может быть понято как обращение к своей накопленной добродетели, чтобы удержаться и не совершить легкого для человека негодования на людей, поведших себя вопреки ожиданиям (такое есть в трактовке Чжу Си), т. е. как обращение не к этапу 1, а к этапу 2. Также, по-видимому, гексаграммная интерпретация не объясняет логику мысли Конфуция в сентенции [6, гл. 1, фр. 1] лучше, чем альтернативные трактовки: связанные, корректные и поддерживаемые традицией и самим текстом объяснения вполне возможно сделать, совершенно ничего не зная о гексаграммах и *И-цзине*. В целом, мне кажется, «гексаграммная» интерпретация *Лунь юя* – это яркий пример сглаживания неоднозначности модернизацией.

Историко-философская истинность как «допустимость»

Всё вышесказанное позволяет нам увидеть, что у «софиста», «философа» и «историка философии» разные представления об адекватности их деятельности. Адекватность – это то, как мы решаем, что утверждать, а что отрицать, за что держаться, а от чего отказываться, что писать и говорить,

а что – нет по поводу нашей темы или проблемы. Для «софиста» адекватно то, что способствует его внутреннему ощущению самовозвышения. Для «философа» адекватно – значит «так, как на самом деле». Для «историка философии» адекватно – значит «допустимо».

Позволю себе компаративное сравнение в духе философской актуализации: для «историка философии» важно то, что древнекитайские логики – поздние моисты – называли (по одной из «современных интерпретаций») терминами 可 [кэ] – 不可 [бу кэ] («допустимое – недопустимое»). В моистской логике нет полного эквивалента слову «истинно», употребляемому для определения суждений. Заменой для него как раз выступает термин 可 [кэ]. Мы бы сказали: «утверждение “убивать щенков – значит убивать собак” – истинно», моист вместо «истинно» поставит иероглиф 可. Но в то же время он будет говорить, что и обратное: «убивать щенков – не значит убивать собак» – тоже 可. И это при том, что моисты в своей логике имели правило, эквивалентное «принципу исключенного третьего», поэтому дело не в том, что они принимали возможность противоречивых суждений. Дело в том, что 可 дословно означает «допустимое» в смысле «возможно истинное». Обе эти фразы допустимы, поскольку в каких-то из своих толкований обе могут быть истинны, например, когда мы по-разному трактуем слово «значит» (как подведение под род или как строгую эквиваленцию) или, в случае моистов, скорее, по-разному понимаем словосочетание 杀犬 [ша цюань] («убивать собак [вообще]» или «убивать охотничьих собак») [8, с. 107–109].

Для «историка философии» в строгом смысле тоже нет «правильной» или «истинной» интерпретации (хотя в реальной практике к этим характеристикам постоянно скатываешься), для него есть «допустимые» и «недопустимые» интерпретации. Он не отвечает на вопрос, правильна ли философия истории Гегеля (на него отвечает «философ»), он отвечает на вопрос, как допустимо (можно) понимать философию истории Гегеля, а как – недопустимо (нельзя). И здесь важно понимать, что «допустимости» и «недопустимости» напрямую зависят от субъектов понимания и степени неоднозначности материала. Если данную сентенцию X в тексте, который мы изучаем, не понимают так ни автор (если мы имеем доступ к мысли автора, отличающейся от нашего текста), ни традиция и в самом тексте мы не можем найти однозначных и эксплицитных подтверждающих данных, то она «недопустима» с историко-философской точки зрения (хотя, повторюсь, может быть полезна и плодотворна для «философа»). При этом две прямо противоположные интерпретации могут быть «допустимы», например, потому, что у них разный субъект (текст и традиция или две параллельные традиции и т. п.). В отличие от «философа» и «софиста» «историк философии» в своем исследовании должен постоянно обговаривать все эти методологические моменты и учитывать их.

Выводы

Если вернуться к проблеме «мусорных интерпретаций» и к тому, как надо понимать («читать») древнекитайский текст, чтобы их не возникало, то мне кажется, что во многом это проблема снимается вообще, если мы будем иметь в виду, что интерпретация может считаться «мусорной» лишь относительно того, что от нее ожидается. Если от нее ожидается «историко-философский» уровень, а она сделана с учетом сутобо «философских» интересов автора, то у историка философии, знакомящегося с такой интерпретацией, с необходимостью возникнет ощущение ее легковесности и, может быть, даже «мусорности» и «шизофреничности». «Философ» тоже может во многом обвинить «историка философии» (например, в нежелании делать какие-то дальнейшие выводы из материала и т. п.). В этом нет ничего страшного, просто «философ» и «историк философии» – это разные сферы устремлений человека, требующие разных методов написания текста. Поиск истины и исторической достоверности не исчерпываются цели, которые может ставить автор при написании текста, даже если это перевод древнекитайской классики. Если понимать, для чего был написан текст, это часто снимает все возражения.

В связи с этим следует сказать, что конкретный пример «шизофренического письма» и «мусорного перевода» у А.А. Крушинского совершенно неудачен. Для их иллюстрации он приводит цитату из энциклопедической статьи [3, с. 220–226], в которой по общераспространенной конвенции вначале даются все возможные/известные автору переводы иноязычного термина. Это хороший пример игнорирования специфики жанра научной работы. Второй пример, на этот раз неадекватного перевода, у А.А. Крушинского тоже кажется неудачным. Упоминаемая им работа [2] – тоже особый жанр «поэтического перевода», который по определению не может претендовать на строгость и точность научного перевода, но сделан с целью популяризации. К популяризации можно относиться негативно, но это не делает ее незаконной, пока она не претендует на строгий научный статус.

Настоящая проблема возникает, когда автор той или иной интерпретации заявляет, что он делает ее как «историк философии», а пишет как «философ» или «софист», и наоборот. Если он делает это сознательно, то такого рода работы частично отсеиваются системой научного рецензирования и вообще реакцией научного сообщества, хотя, конечно, далеко не всегда. Но предотвратить появление таких работ невозможно. Даже научение авторов системе В.С. Спирина тут не поможет, потому что они *хотят* плодить мусорные интерпретации. Опасаюсь, что система В.С. Спирина только поможет им сделать их более изошренными и труднопровержи-

мыми, потому что добавит наукообразности. Если же автор бессознательно смешивает цели «софиста», «философа» и «историка философии» и наивно выдает свой сугубо «философский» опус за историко-философскую интерпретацию, то здесь может помочь опять же не столько система В.С. Спирина, сколько повышение уровня философского образования. Чтобы писать историко-философские работы, достаточно придерживаться историко-философского метода, и в частности выделенных ранее общерегулятивных принципов:

- быть аккуратным при модернизации, актуализации и компаративном сопоставлении;
- быть умеренным в универсализациях и авторских интерпретациях;
- различать «субъектов» историко-философского материала (автора/-ов, текст, традицию);
- проявлять особое внимание к противоречиям и неопределенностям в историко-философском материале;
- понимать, что историко-философская истинность – это «допустимость».

Повышение уровня собственного образования в конечном счете тоже зависит лишь от самого автора, но всё-таки совершается не без участия научного сообщества (ибо учишься ты всегда у другого), и именно в возможной помощи в этом деле я и вижу единственную ценность данной статьи.

Литература

1. *Аристотель*. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 535–593.
2. Беседы и суждения «Лунь юй» / науч. пер. А.Е. Лукьянова; поэт. перелож. В.П. Абраменко. – М.: Форум, 2011. – 464 с.
3. Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 1. – М.: Восточная литература, 2006. – 727 с.
4. *Крушинский А.А.* Субъект, пространство, время: как читать древнекитайский текст // Круглый стол «География рациональности» (Институт философии РАН, 31 марта 2020 г.). – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rB6PSXi0vhY> (дата обращения: 22.08.2020).
5. *Лебедев А.В.* Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). – СПб.: Наука, 2014. – 533 с.
6. The Analects of Confucius // Chinese Text Project. – URL: <https://ctext.org/analects> (accessed: 22.08.2020).
7. *Ойзерман Т.И.* Философия как история философии. – СПб.: Алетейя, 1999. – 448 с.
8. *Рыков С.Ю.* Некоторые особенности моистской логики // История философии. – 2013. – Т. 18. – С. 89–130.

9. Рыков С.Ю. Структурный анализ древнекитайской классики: модернизация китаеведения или модернизаторство китайской мысли? // Общество и государство в Китае. – 2016. – Т. 46, ч. 2. – С. 315–353.
10. Chun qiu fan lu // Chinese Text Project. – URL: <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/shen-cha-ming-hao> (дата обращения: 01.06.2020).
11. Шуцзкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». – М.: Восточная литература, 2003. – 606 с.
12. Синьбянь Чжунцзы цзиэнь («Собрание сочинений всех мудрецов» в новой редакции). Т. 1. Лунь юй цзи-и (Лунь юй с собранием разъяснений). – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1990. – 1430 с.
13. Harbsmeier Ch. Joseph Needham's Science and Civilization in China. Vol. 7, pt. 1. Language and Logic. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 480 p.
14. Popper K.R. On the Theory of Objective Mind // Popper K.R. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. – Oxford: Clarendon Press, 1979. – P. 153–190.
15. Puett M. The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China. – Stanford: Stanford University Press, 2001. – 299 p.
16. Puett M. To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China. – Cambridge; London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2002. – 360 p.
17. Рыков С. The 'School of Structural Analysis' in Modern Russian Sinology // Journal of World Philosophies. – 2016. – N 1. – P. 26–40.

Статья поступила в редакцию 11.05.2020.

Статья прошла рецензирование 13.06.2020.

DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-36-56

HISTORY OF PHILOSOPHY NOT LIKE PHILOSOPHY: HOW TO READ AN ANCIENT CHINESE TEXT

Rykov Stanislav,

Cand. of Sc. (Philosophy)

*Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12, bldg. 1, Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation*

ORCID: 0000-0001-7068-942X,

stasrykov@mail.ru

Abstract

This article presents a philosophical and methodological remark on the paper of A. Krushinskiy “Subject, Space, Time: How to Read Ancient Chinese Text” at the Round Table on the project “Geography of Rationality” (Moscow, RAS Institute of Philosophy, March 31, 2020), which gives an alternative explanation for the appearance of translations and studies of unsatisfactory quality in modern Russian sinology.

A. Krushinskiy attributes this to the fact that authors of these unsatisfactory works do not take into account the specifics of reading ancient Chinese texts, namely, ignoring the methodological theory of V. Spirin according to which ancient Chinese texts reveal additional semantic content, if read nonlinearly. The present article points that this is not due to ignoring the particular methodological achievements of V. Spirin, but because of the general methodological attitudes of authors writing about ancient Chinese philosophy.

The article distinguishes three types of general methodological attitudes: “sophistic” (when material from the history of philosophy is used for the author’s self-realization), “philosophical” (when material from the history of philosophy is used to solve a particular philosophical problem) and “historical” (when the description of material from the history of philosophy is the end in itself). It also shows methodological differences between these types that affect the style and methodology of scholars. The article pays special attention to the description of the general regulatory principles of the historian of philosophy, i.e. 1) accuracy in ‘modernization’, ‘actualization’ and ‘comparative method’; 2) moderation in ‘universalizations’ and ‘author’s interpretations’; 3) distinction between ‘subjects’ of historical philosophical material (author/s, text, tradition); 4) special attention to contradictions and uncertainties in it; and 4) understanding that for a historian of philosophy ‘true’ is ‘admissible’.

It is concluded that problems with translations and studies of unsatisfactory quality arise mainly when authors consciously or unconsciously confuse these three general methodological attitudes in their texts and thereby mislead readers.

Keywords: history, philosophy, rationality, ancient Chinese, methodology, structural analysis, Yi Jing, Confucius, Laozi.

Bibliographic description for citation:

Rykov S. History of Philosophy Not Like Philosophy: How to Read an Ancient Chinese Text. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2020, vol. 12, iss. 3, pt. 1, pp. 36–56. DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-36-56.

References

1. Aristotle. De Sophisticis Elenchis [Sophistical Refutations]. Aristotel'. O sofisticheskikh oproverzhenijah. Aristotle. *Sochineniya*. V 4 t. T. 2 [Tractates. In 4 vol. Vol. 2]. Moscow, Mys' Publ., 1978, pp. 535–593. (In Russian).
2. Luk'yanov A.E., transl. *Besedy i suzheniya "Lun' yu"* [Conversations and arguments "Lun Yu"]. Moscow, Forum Publ., 2011. 464 p.
3. Dukhovnaya kul'tura Kitaya. V 5 t. T. 1 [Mental culture of China. In 5 vol. Vol. 1]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2006. 727 p.
4. Krushinskii A.A. Sub'ekt, prostranstvo, vremya: kak chitat' drevnekitaiskii tekst [Subject, Space, Time: How to Read Ancient Chinese Text]. *Kruglyi stol "Geografiya ratsional'nosti"* (Institut filosofii RAN, 31 marta 2020 g.) [Round table "Geography of Rationality" (RAS Institute of Philosophy, March 31, 2020)]. (In Russian). Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=rB6PSXi0vhY> (accessed 22.08.2020).
5. Lebedev A.V. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)* [Logos of Heraclitus. Reconstruction of Thought and Word (with a New Critical Edition of Fragments)]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2014. 533 p.
6. The Analects of Confucius. *Chinese Text Project*. Available at: <https://ctext.org/analects> (accessed 22.08.2020).
7. Oizerman T.I. *Filosofiya kak istoriya filosofii* [Philosophy as History of Philosophy]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1999. 448 p.
8. Rykov S.Yu. Nekotorye osobennosti moistskoi logiki [Some Facets of Mohist Logic]. *Istoriya filosofii = History of Philosophy*, 2013, vol. 18, pp. 89–130.
9. Rykov S.Yu. Strukturnyi analiz drevnekitaiskoi klassiki: modernizatsiya kitaevdeniya ili modernizatorstvo kitaiskoi mysli? [Structural analysis of ancient Chinese classics: modernization of Sinology or modernization of Chinese thought]. *Obschestvo i gosudarstvo v Kitae = State and Society in China*, 2016, vol. 46, no. 2, pp. 315–353.
10. Chun-qiū fan lu. *Chinese Text Project*. (In Ancient Chinese). Available at: <https://ctext.org/chun-qiū-fan-lu/shen-cha-ming-hao> (accessed 22.08.2020).
11. Shchutskii Yu.K. *Kitaiskaya klassicheskaya "Kniga peremen"* [Classical Chinese "Book of Changes"]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2003. 606 p.
12. *Xinbian zhuji jicheng*. Vol. 1. *Lun yu jiyi* [The New Edition of "Collected Works of All Philosophers". Vol. 1. ["Analects" with a Collection of Comments]. Beijing, Zhonghua shuju, 1990. 1430 p. (In Chinese).
13. Harbsmeier Ch. *Joseph Needham's Science and Civilization in China*. Vol. 7, pt. 1. *Language and Logic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. 480 p.
14. Popper K.R. On the Theory of Objective Mind. Popper K.R. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 153–190.

15. Puett M. *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford, Stanford University Press, 2001. 299 p.
16. Puett M. *To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, London, Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2002. 360 p.
17. Rykov S. The 'School of Structural Analysis' in Modern Russian Sinology. *Journal of World Philosophies*, 2016, no. 1, pp. 26–40.

The article was received on 11.05.2020.

The article was reviewed on 13.06.2020.