

ПОНЯТИЕ СТРАТАГЕМНОЙ ИСТИНЫ В ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ МЫСЛИ

Крушинский Андрей Андреевич,

кандидат исторических наук, доктор философских наук,

главный научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН,

Россия, 117997, г. Москва, Нахимовский проспект, 32

ORCID: 0000-0003-1126-3853

zvenigor@gmail.com

Аннотация

На основе раннекитайских философских текстов демонстрируется правомерность введения понятия *стратегической истины*, эксплицирующего исходную для ряда великих цивилизаций древности (например, древнегреческой и древнекитайской) архаическую невербальную первооснову безраздельно господствующей в современной западной культуре корреспондентной теории истины. Дело в том, что истинность, взятая в своем изначальном довербальном контексте, далеко не исчерпывается исключительно семантическим отношением языкового выражения к корреспондирующей с ним экстралингвистической реальности. Истинность имеет здесь не эпистемологический, а онтологический смысл «аутентичности» (в частности, «подлинности» некоего сущего).

Так, категория *дао*, занимающая центральное место в китайской философской мысли, указывает в первую очередь на подлинный способ бытия-существования того или иного конкретного сущего, нацеленный на раскрытие «истины» этого сущего. Поскольку такая истина разворачивается во времени, она выходит наружу лишь исторически, в ходе взаимодействия сил, противоборствующих или сотрудничающих друг с другом. В традиционном китайском социуме это соперничество/сотрудничество непременно регламентируется соответствующей обрядностью. В системе подобных ритуализированных практик обнаружения истины *правдивая речь* не является лишь простой констатацией некоторого факта – ведь она не столько открывает то, что уже произошло, сколько дает старт процессу претворения в жизнь высказанного – сбыванию заявленной ранее истины.

Как свидетельствует аллегорическая история «нефрита господина Х», представляющая собой классический пример такого деятельностного понимания высказывания истины, подобное учреждение истины может оказаться тяжким испытанием для ее учредителя. Оно может потребовать от него предельных усилий, а подчас и подвергнуть его серьезному риску. Кроме того, успех в осуществлении провозглашенной истины предполагает немалую изобретательность: из-за отсутствия единообразного метода

«подкрепления слов делом» приходится каждый раз идти на риск экспериментирования с различными поведенческими стратегиями.

Таким образом, эссенциализму, который отличает «классическую» для современной западноевропейской мысли концепцию независимой от человека вневременной истины, противостоит древнее процедурно-событийное понимание истины как своего рода «побочного эффекта» следования тому или иному конкретному *dao*, где возникновение истины имеет онтологический статус случающегося события, но никак не вечно пребывающего бытия. В случае человеческого *dao* эффект истины обнаруживает себя в кульминационном «моменте истины» – завершающей точке успеха или провала избранной стратегии/стратагемы.

Ключевые слова: миф музея, стратагемная истина, подлинность, искренность, эссенциализм, корреспондентная концепция истины.

Библиографическое описание для цитирования:

Крушинский А.А. Понятие стратагемной истины в традиционной китайской мысли // Идеи и идеалы. – 2022. – Т. 14, № 1, ч. 1. – С. 34–49. – DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.1-34-49.

Миф музея

У.В. Куайн стигматизировал наивную веру в априорную возможность установления одно-однозначного соответствия между словами различных языков метким образом музея: «Некритическая семантика является мифом музея, в котором значения – экспонаты, а слова – ярлыки. Переключиться с одного языка на другой значит сменить ярлыки» [5]. Не свободны от подобных наивно музейных предубеждений и современные обсуждения специфики концептуализации представлений об истине в Древнем Китае. Начало дискуссии положило провокативное заявление Ч. Хансена о якобы отсутствии понятия истины в добуддийской китайской философии [9, с. 491–519; 16, с. 273–286]. После чего проблема древнекитайской концептуализации представлений об истине стала предметом горячих споров в зарубежной синологии [17, с. 8–32].

Если нигилистический радикализм Ч. Хансена и ряда его немногочисленных единомышленников (самые известные из которых – авторы методологически новаторской монографии «Мыслить через Конфуция» [10]) с самого начала стал объектом серьезной критики и был отвергнут подавляющим большинством исследователей [8, с. 8–30; 14, с. 392–396], то позитивный вклад бурной дискуссии в выявление сущностных особенностей древнекитайской концепции истины уже далеко не столь очевиден. Причина такого преобладания критичности над позитивностью – упомянутый выше музейный предрассудок, навязывающий заведомо проигранный *ad hoc* стратегию малопродуктивных поисков ответов на полне внешние по отношению к анализируемому китайскому материалу вопросы.

В частности, речь идет об упорном выискивании предположительных аналогов чужих концептов/слов, каковыми являются более или менее правдоподобные китайские подобия понятия/термина «истина» и ее всевозможных деривативов в их стандартном для господствующей ныне аналитической философии корреспондентном понимании¹.

Главнейшими позитивными результатами полемики явились, с одной стороны, фиксация определенного параллелизма между такими основополагающими для Китая и Европы концептами, как *дао* и истина, а с другой – отслеживание принципиальных пунктов различия между ними². В значительной мере именно данные наработки позволили мне в противовес влиятельному мнению о неразработанности концепции истины (вплоть до предположения об отсутствии соответствующего понятия в добуддийской философии Китая) аргументировать центральность для раннекитайской философской мысли производного от понятия *дао* процессуального, более того – стратегического понятия истины. Я утверждаю, что как раз опора на стратегичность при конструировании истины составляет китайскую специфику этого краеугольного как для древнегреческой, так и для древнекитайской мысли понятия.

Дао как процесс сбывания истины

В силу отсутствия морфологических маркеров, различающих имена и глаголы в классическом китайском языке (*вэньянь* 文言), и предикативности как доминирующей грамматической функции слов в *вэньяне* слово *дао* также прочитывается, прежде всего, как глагол с основным значением идти/«путствовать», вести по пути, прокладывать путь и т. п. Благодаря этому существенной особенностью *дао*центричной китайской цивилизации, отличающей ее от характерно европейского *лого*центризма, оказывается ее нацеленность не столько на *выговаривание* истины, сколько на ее *осуществление*. Что здесь имеется в виду под «осуществлением»? Речь идет о философском понимании *дао* как **аутентичном** способе бытийствования того или иного конкретного сущего (например, неба и земли или солнца и луны), удостоверяющего само имя этого сущего. Такой образ действий в согласии со своим *дао* – т. е. в известном смысле процесс **становления** тем, что предписано ему самим его именем, – позволяет этому сущему, в конце концов, выказать свою подлинную природу. Иначе говоря, выявить свою «истину»: предмет истинен, когда он в действительности есть то, чем он и должен быть согласно своему наименованию.

¹ Корреспондентная концепция истины, согласно которой истина понимается как соответствие утверждаемого асерторическим высказыванием факта экстралингвистической реальности (т. е. истина мыслится здесь исключительно как отношение между предложением и реальностью), обычно позиционируется в качестве «классической» концепции истины.

² См., например, [15, с. 42–49].

Так, по *Ицзингу*, «*дао* неба и земли» – в осуществлении их призвания служить предметом благоговейного созерцания/подражания, а «*дао* солнца и луны» – в их способности совместно порождать свет (ведь солнце/луна по очередности уходят/приходят, и так рождается свет)³. В последнем случае особенно примечательна та наглядность, с какой «правда вещей» вычитывается из самой графики иероглифа «свет» (*мин* 明), образованного графемами «солнце» (*жи* 日) и «луна» (*юэ* 月). В обоих примерах речь идет о *дао* взаимодействия двух акторов (небо и земля, солнце и луна), и сбывание «истины» этого взаимодействия, т. е. его успешность, в первую очередь зависит от истинности поведения его участников – искренности (в смысле подлинности) их намерений⁴. Образчиком такой естественно-природной искренности выставляется неподдельность чувств влюбленных как предельно заостренное проявление взаимоприятия мужского и женского полов⁵.

Искренность (истинность, подлинность) чэн 誠 как недualityность

Подобная «искренность» терминологизируется иероглифом *чэн* 誠, сочленяющим в единое целое графемы «речь/высказывание», т. е. *означающее* (*янь* 言), и «завершение/свершение» *чэн* 成, т. е. отвечающие этому означающему событию (*означаемое*). Тем самым уже само начертание этого иероглифа, интерпретируемого как идеограмма, изображает нерасторжимое единство *означающего* и *означаемого* им, другими словами, высказывания и отвечающего ему положения дел, претворенного в жизнь. Причем имеется в виду не просто табу на банальное расхождение слова с делом, но и – в пределе – совпадение высказывания с прокламируемым этим высказыванием событием. Таким образом, мы имеем здесь достаточно нетривиальную отсылку к перформативному измерению высказывания, когда речь, будучи легитимной составляющей ритуализированного поведения, в силу этого сама становится полноценным действием, а подчас даже обретает высочайший статус сакрального ритуального акта⁶.

³ См. [20, с. 46, 86].

⁴ Перечисленные выше неодоушевленности (небо и земля, солнце и луна), как, впрочем, и многие другие, в контексте традиционной китайской мысли суть не более чем конкретизации-спецификации тех или иных рубрик стандартных классификационных схем: двуместной *инь-ян* 陰陽, трехместной «три материала» *саньцай* 三才, пятиместной «пять стихий» *Усин* 五行 и т. п. Персонификация отдельных рубрик такого рода классификаций (как, напр., воды и огня в «пяти стихиях») – обычнейшее дело для китайского традиционного дискурса.

⁵ Имеются в виду основные образы гексаграммы № 31 Сочетание (*янь* 咸) нижней триграммы Гора *гэнь* 艮, в контексте данной гексаграммы, изображающей младшего сына, сватающегося к младшей дочери (верхняя триграмма Озеро *дуй* 兌). См. [20, с. 46].

⁶ См. [1].

В свете сказанного выше решающее значение приобретает вопрос подлинности намерений говорящего/действующего. «То, что называется “приданием подлинности своим намерениям” – это запрет на самообман. Что можно уподобить отвращению к отвратной вони и приязни к приятной наружности. Это зовется успокоенностью в самом себе [когда человек в ладу с самим собой – А. К.]. Вот почему благородному мужу необходимо быть начеку, когда он пребывает в уединении. Когда мелкий человек в состоянии приватности предаётся недостойному [поведению], то нет того, до чего бы он не докатился. При встрече с благородным мужем он, пытаясь закамуфлировать, скрывает свои недостойные [поступки] и выпячивает свои достоинства. [Однако в подобных обстоятельствах] человек видит себя [так же безошибочно], как он чувствует свои внутренности [букв. «легкие и печень»], поэтому какой толк [в подобном самообмане]? Как говорится, “то, что доподлинно [таится] внутри, [непрерывно] обретет внешнюю форму”. Вот почему благородному мужу необходимо быть начеку, когда он пребывает в уединении» [11, с. 1673].

Здесь может вызвать справедливое недоумение проходящий рефреном через все «Великое учение» призыв к особой бдительности в уединении. В самом деле, что за связь между истинностью намерений и уединением (獨)? Всё дело в, увы, нередком разладе подлинных чувств/намерений и демонстрируемого публичного поведения. Пребывание в пространстве приватности (т. е. наедине с собой), освобождая от провоцирующего на конформизм гнета публичности, как раз и выступает в роле пробного камня, тестирующего на подлинность конфуцианскую образцовую личность.

Эталонным примером единства экспонируемого (т. е. чувственно воспринимаемого) и неявного (т. е. недоступного непосредственному наблюдению⁷) служат небо и земля. Применительно к ним идеограмма «искренность/подлинность» 誠 используется в ее расширительном смысле, указывая уже не на единство слова и дела. Речь теперь идет уже об образцовой цельности/недвойственности самих взаимодействующих агентов. «Дао неба и земли может быть исчерпывающим образом выражено одним единственным словом [т. е. словом «искренность/подлинность» – А. К.]: в них нет ни малейшей раздвоенности, и потому они порождают вещи непостижимым образом» [21, с. 1633].

В результате небо и мироздание в целом предстает эталоном подлинности и образцом для подражания. Подлинность – это неотъемлемая прерогатива неба/природного мира («подлинность/искренность – это дао не-

⁷ «Сокровенным/тайнственным (юань 玄) у неба является невидимое, сокровенным/тайнственным у земли является не имеющее формы, сокровенным/тайнственным у человека являются его потаенные [помыслы] (букв. «сердце и живот») (тянь и буцзянь взй юань, ди и бусин взй юань, жэнь и синьфу взй юань 天以不見為玄、地以不形為玄、人以心腹為玄)» [22].

ба-природь» – *чэн чжэ тьянь чжи дао е* 誠者天之道也), тогда как *дао* человека – это не более чем неослабное усилие в направлении «становления подлинным» (*чэн чжи чжэ* 誠之者) [21, с. 1632].

Каковы же эффекты истинности, возникающие в режиме подлинной агентности *чэн* 誠, т. е. при соблюдении условия внутренней нераздвоенности агента, его свободы от малейшей двойственности? Если для неба и земли, как явствует из приведенной ранее цитаты, – это их уникальная результативность, кульминирующая в способности к созданию **нового** («порождению тьмы вещей»), то для человека величайшим сокровищем⁸ выступает открытая для него возможность занять привилегированную срединную позицию и, соответственно, встроиться в центр космической триады (небо – земля – человек): «Великим сокровищем совершенномуудрого является позиция (*шэньжэнь чжи да бао юэ вэй* 聖人之大寶曰位)» [20, с. 86].

Вот серия наипростейших образов, живописующих разительный контраст между цельностью и отсутствием таковой: «Земляной червь не имеет острых когтей и клыков, у него нет крепких мышц и костей, и все же на поверхности [земли] он питается пылью, а под землей – пьет подземную воду. [Это происходит потому, что он] не двоедушен [букв. «нацелен мыслью на одно». – А. К.]. Краб имеет восемь ног и две клешни, однако он поселяется в уже готовых ходах, сделанных змеями и угрями, – другого пристанища у него нет. [Это происходит от того, что его] мышлению свойственна разбросанность» [3, с. 177].

Социально-конструктивистская природа истины: история «нефрита господина Хэ»

Онтологический статус **сбывающейся** истины предписывает ей как возникновение, так и последующее развертывание, тем самым локализируя ее во времени и в пространстве, в противоположность платоновскому (как принято считать) предвечному существованию истины вне времени и пространства (наподобие математических истин в их классическом истолковании). Соответственно, истины подобного рода, во многом являясь социальными конструктами, открывают себя **исторически**, причем история эта подчас складывается весьма непросто. Так, напр., хрестоматийная история о «нефрите господина Хэ» в аллегорическом прочтении древнекитайского философа-легиста *Хань Фэйцзы* (280–233 гг. до н. э.) специально посвящена драматическим перипетиям, предшествующим конечному торжеству истины.

Человек по имени *Бянь Хэ* находит камень, представляющий собой, по его мнению, кусок руды, содержащий нефрит. Он приносит его в дар сво-

⁸ По ходу дальнейшего изложения мы увидим, что образ сокровища представляет собой устойчивую метафору истины.

ему государю, но проведенная экспертиза показывает, что это всего лишь камень. По приказу разгневанного суверена, который счел *Бянь Хэ* обманщиком, дарителю отрубает левую ногу. После смерти правителя та же самая история повторяется уже со следующим владыкой, на этот раз несчастный господин *Хэ* лишается правой ноги. Только на третий раз – с очередной сменой государя и благодаря выигрышной перемене тактики со стороны самого *Хэ*⁹ – его подношение подвергается более тщательной экспертизе (включающей в себя обработку «камня»), которая, наконец, открывает таящуюся в нем сокровище. Последнее даже удостоивается собственного имени – «нефрит господина *Хэ*») [13, с. 238–239].

В этой истории, прочитанной буквально, т. е. ради нее самой – как простое изложение исторического (или псевдоисторического, что в данном случае не так уж важно) факта, много странностей, способных вызвать недоумение у читателя. Начать с необъяснимой уверенности героя повествования в драгоценности найденного им камня, так как распознать наличие нефрита без предварительной обработки предположительно содержащей его породы практически невозможно [23]. Не менее загадочна неосмотрительная поспешность господина *Хэ*, побудившая его поторопиться с вручением высочайшей особе неказистого на вид камня, а потом – с уже совершенно непостижимым упрямством – повторить свою заведомо провальную попытку.

Перечисленные несообразности, подрывающие правомерность буквалистского прочтения, сигнализируют о том, что история с «нефритом господина *Хэ*» имеет характер притчи, нарративизирующей ведущий тезис *Ханьфэйцзы* (к несчастью, роковым образом сбывшийся над самим аргументировавшим его китайским мыслителем) о сущностной **трудности** (*нань* 難) учреждения истины¹⁰.

Тут важно понять, что драгоценный нефрит (иногда в паре с бесценной жемчужиной¹¹), эмблематизирующий идею драгоценности¹² и вбирающий в себя все истинностные аспекты *дао*, выступает у *Ханьфэйцзы*

⁹ Удачным ходом явились как его демонстративные неутешные рыдания на протяжении трех дней и трех ночей, привлекшие внимание царя, так и проникновенно-возвышенное (напрямую отсылающее к теме подлинности/искренности) объяснение их причины, тронувшее сердце монарха. «Наказанных отрубанием ног в Китае много, почему же вы так горько плачете?». *Хэ* ответил на это: «я горюю не о лишении ног, а о том, что драгоценный нефрит определяют как простой камень и называют обманщиком честного человека. Это причина моей горести» [6, с. 66].

¹⁰ Речь идет о двух важнейших главах его опуса магнум: «Трудность говорить» (имеется в виду говорить правду) [6, с. 60–66], а также «Трудность убеждать» (т. е. заставить к себе прислушаться) [6, с. 12–15].

¹¹ В китайском языке существует устойчивое словосочетание «янма [господина] *Хэ*, жемчужина *суйского* [князя]» (*хэби суйчжу* 和璧隋珠), обозначающее бесценное сокровище.

¹² «Кто обрел их – разбогател, кто потерял – обнищал *дэ чжи чжэ фу, ши чжи чжэ пинь* 得之者富, 失之者贫» [7, с. 92].

метафорой **истины** как таковой. Вспомним упомянутое ранее «великое сокровище *совершенномудрого*», когда «истиной» *совершенномудрого* выступает его встроенность в космическую триаду, главенствующая центральная позиция в которой только и позволяет проявиться его подлинной природе.

Но почему представление об истине замещается метафорой сокровища? На то есть, по меньшей мере, две веские причины. Во-первых, образ клада органично сочетает в себе идею драгоценности с мыслью о ее потаенности/сокрытости, которая является характерологической чертой *дао*¹³. Эта сокрытость, имманентная *дао*, постоянно акцентируется древнекитайской мыслью в качестве его отличительной особенности. Широко распространено противопоставление подлинности, скрытой за неприглядной или, напротив, броской, но равно обманчивой видимостью. Как, например, об этом пишет все тот же *Ханьфэйцзы*, апеллируя к уже знакомым нам образам нефрита и жемчужины: «Этикет есть [внешнее] обличие чувств, а культурность есть прикраса [исконной] природы. Благородный муж, избирая чувства, отбрасывает [внешнее] обличие, предпочитает [исконную] природу прикрасам. Судить о чувствах по [их внешнему] обличию – значит исказить [эти] чувства; полагая необходимость прикрас, судить об [исконной] природе – значит разрушать ее. Почему [следует подобным образом] судить об этом? Нефрит господина Хэ не был украшен пятью цветами; жемчужина *суйского хоу* не была отделана золотом и серебром. [Действительная] их природа была необычайно прекрасна, другое что-либо было бы недостойно украшать их. Ведь та вещь, которая нуждается в украшении, чтобы стать популярной, по своей природе не прекрасна» [6, с. 114].

Тема потаенности как представление о принципиальной сокрытости сердцевинного возникает в контексте неизбежного разрыва, а иногда и настоящей пропасти, разделяющей *внутреннее* и *внешнее*¹⁴. На одной стороне этой пропасти оказывается «сокровенный сердца человек», а на другой – его мозолящая глаза плотская ипостась. Кроме *пространственной* заблокированности, когда подлинность еще заслонена чем-то внешним по отношению к ней, погребена внутри этого иного, нередко и *темпоральная* версия этой заблокированности – то, что можно назвать несвоевременностью истины. В последнем случае исти-

¹³ См. знаменитые изречения Лаоцзы (напр., гл. IV, XIV, XXI, XXV, XXVI и XXXII) [2].

¹⁴ Таков, напр., резкий контраст между изобилием хороших слов и удручающей скудостью уже анонсированных поступков, обнажающий явный избыток означающего в ущерб означаемому. Отсюда постоянные предостережения Конфуция от недопустимого зазора между речами и делами: «В древности не разбрасывались словами из-за боязни срама от своего неисполнения наговоренного» [18, с. 85].

на еще недостаточно вызрела для того, чтобы обнаружиться¹⁵. В истории с «нефритом господина Хэ» истина того, что поначалу казалось обычным камнем, открывается (лучше сказать – учреждается) только в результате затребованной *ваном* обработки проблемного минерала. Сходным образом обнаружение истинности (т. е. плодотворности) сокровища легистских рецептов управления государством, предлагавшихся *Ханьфэйем*, нуждалось далеко не только в высочайшей санкции (в которой ему, увы, было отказано), но и в дальнейшем постоянном содействии радикальным общественным преобразованиям со стороны заинтересованного в успехе этих реформ монарха.

Но, пожалуй, самое главное в том, что несказанная драгоценность сокровища есть твердый залог подлинности неудержимого стремления к нему¹⁶, – аналогично неподдельности и потому образцово-показательной искренности таких непреодолимо инстинктивных чувств, как уже упомянутое выше «отвращение к отвратной вони и приязнь к приятной наружности». Зависимость сердечных помыслов человека от местонахождения того, в чем этот человек полагает свое сокровище, схоже с поведением стрелки компаса. Как говорится, «где будет сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6: 19).

Стратagemность в конструировании истины

Судьба самого *Ханьфэйцзы* являет собой красноречивый пример трагического фиаско на тернистом пути учреждения истины. Согласно *сымацяневьм* «Историческим запискам», несмотря на глубочайшее проникновение в существо вопроса, *Ханьфэйю* не удалось совладать с тщательно проанализированными им трудностями убеждения автократов своего времени. Вместо желанного сценария, в котором ему отводилась бы почетная роль мудрого советника, ему была уготована незавидная участь разменной карты в безнадежной политической контригре обреченного на скорую гибель царства *Хань* против стремительно набиравшего силу царства *Цинь*. Мало что можно добавить к грустному диагнозу *Сымацяня*: «Хань Фэй знал, как трудно убеждать, и подробно написал об этом в [главе] “Трудности убеждения”. [Но] в конце концов, сам погиб в Цинь, не сумев избежать [опасностей]» [4, с. 41]. Автор «Исторических записок» горестно заключает:

¹⁵ Ведь удается же вечно лукавящему, обманывающему себя и других – выдающему благовидную кажимость за свое подлинное я – маленькому человеку до поры до времени скрывать разительное расхождение своего истинного внутреннего расположения («мистер Хай») с показным наружным благолепием («доктор Джеки»).

¹⁶ Вспомним евангельские притчи о сокровище, скрытом на поле, и о купце, ищущем хороший жемчуг. Обе они призваны раскрыть одну и ту же главную истину о Царствии Небесном: оно так вожаделенно, что ищущий его человек отдает за него всё, что имеет.

«Особо скорблю я о том, что Хань [Фэй]-цзы, написав “Трудности убеждения”, сам не сумел избежать [печальной участи]» [4, с. 44]¹⁷.

Тем интересней версия *Ханьфэйцзы* успешного, несмотря на все издержки¹⁸, сценария осуществления истины в истории про нефрит *Бянь Хэ*. В чем секрет его успеха? Чему же, в конце концов, учит нас эта притча? Похоже, что необходимым условием описанного выше сбывания истины в ходе рискованной «игры истины», ставящей на карту здоровье и жизнь дарителя, настаивающего на истинности (т. е. драгоценности) своего дара, является непременно наличие хитроумного плана, резко повышающее шансы на победу в разыгрываемой партии. Поэтому конечная успешность игрового процесса установления истины, помимо самоочевидной прямолинейно наступательной стратегии, требует и гораздо более изощренных, можно сказать, стратагемных ходов.

Таких стратагемных соображений, по-видимому, не чужд был и господин *Хэ* с его сначала авантюрным, а потом и откровенно безрассудным (если не провокационным) подношением, завершившимся проникновенным воззванием к чувству царской справедливости. Безыскусная прямота, вначале проявленная *Бянь Хэ*, выглядит недалекостью, если не глупостью, но в итоге оказывается необходимым этапом его нелегкого пути к успеху и к славе «свидетеля истины». Подобный способ счастливого разворота поначалу неблагоприятных событий в китайской стратагематике¹⁹ терминологизируется следующим клише: «сначала плакать, но (зато) потом смеяться»²⁰.

Любопытно, что *Ханьфэйцзы* в качестве наиэффективнейшего средства привлечения к себе благосклонного внимания правителя и последующего успешного вхождения в роль мудрого советника при нем неоднократно ссылается на исторические прецеденты мотивированного стратегически соображениями самоумаления, проявленного мудрецами прошлого. В своем самоуничижении последние были готовы зайти весьма далеко. Так, *Ииню* (*Иинь* 伊尹 1649–1550 гг. до н. э.) пришлось начинать с незначительной должности повара, чтобы впоследствии войти в фавор и обрести высокий статус советника легендарного основателя династии Шан *Чэн Тана* (1670–1587 до н. э.) [6, с. 13, 63]. *Били Си* (百里奚 725–621 до н. э.),

¹⁷ В китайском оригинале отсутствуют слова «печальная участь», зато обыгрывается ключевое как для данного пассажа «Исторических записок», подытоживающего жизненный путь великого философа Древнего Китая, так и для философской рефлексии самого *Ханьфэйя* фатальное слово «трудности/препятствия».

¹⁸ Для легитимации предмета своей априорной веры уже в качестве общепризнанного факта *Бянь Хэ* пришлось пожертвовать обеими своими ногами в ходе почти ордалического испытания.

¹⁹ См., например, [12, с. 430].

²⁰ Фраза «сначала плакать, но (зато) потом смеяться» – это начальный фрагмент афоризма к пятой черте гексаграммы № 13 *Тунжэнь* «Единение с Другим» [20, с. 30].

прославившийся своей политической мудростью, вообще избрал удел раба ради возможности говорить с правителем царства Цинь *Му-гуном* (659–621 до н. э.) [6, с. 13, 63]. По мнению *Ханьфэйцзы*, «оба этих человека были совершенномудрыми, но, как видно, они не могли не поступить на службу, притом столь унижительную, и [перенеся все эти унижения только] ради того, чтобы стать востребованными и принести пользу. По-моему выходит, что если только став поваром или рабом, можно добиться того, чтобы [к твоим советам, наконец] прислушались, и тем самым спасти мир, то тогда способному мужу нечего этого стыдиться» [6, с. 63].

Выглядящая парадоксальной из-за своей кажущейся непоследовательности стратегия обходного (в некотором смысле попятного) маневра²¹ иллюстрируется в *Ицзине* оригинальным способом передвижения гусеницы-землемера (пяденицы), чье продвижение вперед обеспечивается чередованием распрямления тела с его сгибанием. Эта разнонаправленность действий трактуется китайскими философами в том же стратагемном смысле, что и знаменитое наставление *Лаоцзы*: «если хочешь нечто сжать, непременно нужно это растянуть»²². Таковы продуцирующие истину способы взаимодействия неба и земли, солнца и луны в согласии с их *дао* (подчиняющиеся стратагемному принципу гегелевской *List der Vernunft*): солнце/луна по очередности уходят/приходят (и так рождается свет), жара/холод по очередности уходят/приходят (и так образуется год). В обоих случаях приход трактуется именно как «распрямление», а уход – как «сгибание» [20, с. 87].

Итоги

Резюмируя, можно предположить, что эссенциализму, отличающему «классическую» концепцию независимой от человека, вневременной истины-в-себе, здесь противостоит конструктивно-процессуальное понимание истины как результата проведения той или иной специфической стратегии, следования тому или иному конкретному *дао*. Причем в случае человеческого *дао* этот процесс осуществления истины мыслится как успешная реализация определенной стратегии, скорее даже стратагемы. Такого рода истина оказывается совершающимся во времени событием и принадлежит к порядку не того, что **есть**, но того, что **происходит**, что, в свою очередь, открывает захватывающую возможность событийного творчества (в том числе с помощью многообразных уловок).

²¹ Теоретической основой подобной стратегии считается гексаграмма № 15 *Цянь* «Смирение», изображающая самоуничижение высокого: высокую гору, смиренно склоняющуюся долу перед низкой землей. См. Чжоу И чжэчжун. Ли Гуанди сюань [19, с. 1905].

²² «Если хочешь сжать, прежде нужно растянуть. Если хочешь ослабить, прежде нужно усилить. Если хочешь развалить, прежде нужно возвеличить. Если хочешь отнять, прежде нужно дать. Вот что зовется “предвосхищающим прозрением” (вэйминь)» [2, с. 340].

Упомянутый в начале статьи миф музея с его наивно реалистической семантикой постулирует существование универсума автономных значений – ментальных сущностей, счастливо обретающих свое выражение во всей своей полноте в более «развитых» языках/цивилизациях или, наоборот, по разным (уважительным и не очень) причинам не справляющихся с этой задачей в «менее продвинутых» цивилизациях. А.С. Грэм авторитетно и убедительно критикует (кстати, именно в ходе своей заочной полемики со сторонниками Хансена [14, с. 394] навязываемую этой мифологией и до сих пор популярную «игру в демонстрацию того, что какой-то привычный для нас концепт («мораль», «этика», «права», «философия», «цивилизация», «естественные науки», «искусство», все что угодно) отсутствует в китайской мысли.

Вместе с тем нельзя не признать, что противопоставление европейского стремления к истине китайской приверженности к поискам *дао*, получившее с легкой руки британского синоведа широкое распространение, носит явно предварительный характер и нуждается в серьезной корректировке. Упускается из виду тот, хотя и не лежащий на поверхности, но, на мой взгляд, несомненный факт, что как древнегреческая одержимость истиной, так и *дао* в качестве идеи фикс всей традиционной китайской философии – это в конечном счете лишь две стороны одной и той же медали. Только в первом случае речь идет об абсолютизации конечного результата процесса порождения истины (при игнорировании творческой активности, на самом деле ответственной за благополучный исход этого процесса), а во втором – все о той же самой истине (в смысле «подлинности»), но теперь уже со стороны способа (*дао*) ее конструирования.

Литература

1. Крушинский А.А. Иконическая перформативность китайских мантических диаграмм // Философский журнал. – 2021. – Т. 14, № 1. – С. 142–161.
2. *Лао-цзы*. Дао-Дэ цзин: книга о Пути жизни / пер., коммент. В.В. Малявина. – М.: Феория, 2013. – 703 с.
3. *Сюнь-цзы*. Избранные трактаты Сюнь-цзы // Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы: исследование и перевод. – М., 1976. – 293 с.
4. *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. 7 / пер. с кит. Р.В. Вяткина; коммент. Р.В. Вяткина и А.Р. Вяткина; предисл. Р.В. Вяткина. – М.: Восточная литература, 1996. – 462 с.
5. *Куайн У.В.О.* Онтологическая относительность // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: хрестоматия: пер. А.А. Печенкина. – М., 1996. – URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/4782> (дата обращения: 03.02.2022).

6. Материалы по китайской философии. Школа Фа. Хань Фэй-цзы / пер. А.И. Иванов. – СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1912. – 518 с.
7. Хуайнаньцзы: философы из Хуайнани / пер. с кит., вступ. ст. и примеч. Л.Е. Померанцевой. – М.: Наука – Восточная литература, 2016. – 527 с.
8. *McLeod A.* Theories of Truth in Chinese Philosophy: A Comparative Approach. – London; New York: Rowman & Littlefield International, 2016. – 197 p.
9. *Hansen C.* Chinese Language, Chinese Philosophy, and “Truth” // *The Journal of Asian Studies*. – 1985. – Vol. 44 (3). – P. 491–519. – URL: <https://www.jstor.org/stable/2056264> (accessed: 03.02.2022). – DOI: 10.2307/2056264.
10. *Hall D.L., Ames R.T.* Thinking Through Confucius. – Albany: State University of New York Press, 1987. – 393 p.
11. *Daxue* // *Shisanjing zhushu*. – Shanghai, 1935. – Vol. 2. – In Chinese.
12. *Feng M.* Zhimou daquan = Complete collection of strategies/stratagems. – Beijing: Zhongguo zhoyue chuban gushi, 1989. – 819 p. – In Chinese.
13. Han Feizi jijie: Han Feizi with a collection of explanations. In 2 vols. Vol. 1. – Shanghai, 1964. – In Chinese.
14. *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. – La Salle, Ill.: Open Court, 1989. – 502 p.
15. *Xu K.* Chinese “Dao” and Western “Truth”: A Comparative and Dynamic Perspective // *Asian Social Science*. – 2010. – Vol. 6, N 12. – P. 42–49.
16. *Brons L.* Recognizing ‘Truth’ in Chinese Philosophy // *Logos and Episteme*. – 2016. – Vol. 7 (3). – P. 273–286.
17. *McLeod A.* Theories of Truth in Chinese Philosophy: A Comparative Approach. – London; New York: Rowman & Littlefield International, 2016. – 216 p.
18. *Lunyu zhengyi* // *Zhuzi jicheng*. – Beijing: Zhonghua shuju, 1988. – Vol. 1. – P. 1–435. – In Chinese.
19. *Zhou Yi zhezong* / *Comp. Li Guangdi xuan* // *Yixue jinghua*: in 3 vol. / ed. Zheng Wangeng. – Beijing: Beijing chubanshe, 1995. – Vol. 3. – In Chinese.
20. *Zhou yi zhengyi* // *Shisanjing zhushu*. – Shanghai, 1935. – Vol. 1. – In Chinese.
21. *Zhongyong* // *Shisanjing zhushu*. – Shanghai, 1935. – Vol. 2. – In Chinese.
22. *Yang Xiong.* Tai Xuan Jing, Vol. 3. Juan (scroll) 10th. Taixuangao fifteenth 11 // *Sibu cunkan. Zi section (子部)*. – V. 1215. – In Chinese.
23. What, after all, does the story of “Mr. He’s Jasper” want to clarify? (Critical discussion) / Study room of an enlightened brother (lecture hall). – 2019. – 01 March. – URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1626765686869814644&wfr=spider&for=pc> (accessed: 03.02.2022. – In Chinese.

Статья поступила в редакцию 10.08.2021.

Статья прошла рецензирование 11.10.2021.

DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.1-34-49

THE CONCEPT OF STRATAGEM TRUTH IN TRADITIONAL CHINESE THOUGHT

Krushinskiy, Andrey,

Cand. of Sc. (History), Dr of Sc. (Philosophy),

Chief Researcher at the Center for the Study of Chinese Culture

Institute of the Far East, RAS,

32 Nakhimovskiy Avenue, Moscow, 117997, Russian Federation

ORCID: 0000-0003-1126-3853

zvenigor@gmail.com

Abstract

On the basis of early Chinese philosophical texts, the legitimacy of introducing the concept of stratagem truth is demonstrated; it explicates the archaic non-verbal fundamental principle of the correspondence theory of truth that dominates modern Western culture. Such an understanding of truth is the initial intuition for a number of great civilizations of antiquity (for example, ancient Greek and ancient Chinese). The fact is that truth, taken in its original preverbal context, is far from being exhausted exclusively by the semantic relation of a linguistic expression to the extralinguistic reality corresponding to it. Truth has here not an epistemological, but an ontological sense of “authenticity” (in particular, the “authenticity” of some being).

Thus, the category of Tao, which occupies a central place in Chinese philosophical thought, indicates, first of all, the true way of being of a particular entity, aimed at revealing the “truth” of this entity. Since such a truth unfolds in time, it comes out only historically, in the course of the interaction of forces that oppose or cooperate with each other. In traditional Chinese society, this rivalry/cooperation is by all means regulated by the corresponding rituals. In the system of such ritualized practices of discovering the truth, truthful speech is not just a simple statement of some fact - after all, it does not so much reveal what has already happened, but it starts the process of putting into practice what was said – the realization of the previously declared truth.

As the allegorical story of “Mr. He’s Jade”, which is a classic example of such a dynamic understanding of the statement of truth, shows, such an institution of truth can be a severe test for its founder. It may require the utmost effort from him, and sometimes expose him to serious risks. In addition, success in realizing the declared truth requires considerable ingenuity: due to the lack of a uniform method of “reinforcing words with deeds”, one has to take the risk of experimenting with different behavioral strategies each time.

Thus, essentialism, which distinguishes the “classical” for modern Western European thought concept of timeless truth independent of man, is opposed by the ancient procedural-event understanding of truth as a kind of “side effect” of following one or another specific Tao, where the emergence of truth has the ontological status of an occurring event, but not eternally abiding being. In the case of the human Tao, the effect of truth reveals itself in the climactic ‘moment of truth’ – the final point of success or failure of the chosen strategy/stratagem.

Keywords: museum myth, stratagem truth, authenticity, sincerity, essentialism, correspondent conception of truth.

Bibliographic description for citation:

Krushinskiy A. The Concept of Stratagem Truth in Traditional Chinese Thought. *Idey i idealy = Ideas and Ideals*, 2022, vol. 14, iss. 1, pt. 1, pp. 34–49. DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.1-34-49.

References

1. Krushinskiy A.A. Ikonicheskaya performativnost' kitaiskikh manticheskikh diagramm [The iconic performativity of Chinese mantic diagrams]. *Filosofskii zhurnal = Philosophy Journal*, 2021, vol. 14, no. 1, pp. 142–161.
2. Laozi. *Dao-De tsz'in: kniga o Puti zhibizni* [Tao Te Ching]. Moscow, Feoriya Publ., 2013. 703 p. (In Russian).
3. Xunzi. Izbrannyye traktaty Syun'-tszy [Selected Tractates Xunzi]. Feoktistov V.F. *Filosofskie i obshchestvenno-politicheskie vzglyady Syun'-tszy: issledovanie i perevod* [Philosophical and socio-political views of Xunzi]. Moscow, 1976, pp. 175–266. (In Russian).
4. Ssu-ma Ch'ien. *Istoricheskie zapiski (Shi tszi)*. T. 7 [Historical Records ("Shih Chi")]. Moscow, Vostochnaya literature Publ., 1996. 462 p. (In Russian).
5. Quine W.V.O. Ontological Relativity. *Sovremennaya filosofiya nauki: znanie, ratsional'nost', tsennosti v trudakh myslitelei Zapada* [Modern Philosophy of Science: Knowledge, Rationality, Values in the Works of Western Thinkers]. Moscow, 1996. (In Russian). Available at: <https://gtmarket.ru/library/articles/4782> (accessed 03.02.2022).
6. Ivanov A.I., transl. *Materialy po kitaiskoi filosofii. Shkola Fa. Khan' Fei-tszy* [Materials on Chinese philosophy. Fa School. Han Feizi]. St. Petersburg, 1912. 518 p. (In Russian).
7. Pomerantseva L.E., transl. *Khuainan'tszy: filosofiy iz Khuainani* [Huainanzi: Philosophers of Huainan]. Moscow, Nauka – Vostochnaya literature Publ., 2016. 527 p. (In Russian).
8. McLeod A. *Theories of Truth in Chinese Philosophy: A Comparative Approach*. London, New York, Rowman & Littlefield International, 2016. 197 p.
9. Hansen C. Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth". *The Journal of Asian Studies*, 1985, vol. 44 (3), pp. 491–519. Available at: <https://www.jstor.org/stable/2056264> (accessed 03.02.2022). DOI: 10.2307/2056264.
10. Hall D.L., Ames R.T. *Thinking Through Confucius*. Albany, State University of New York Press, 1987. 393 p.
11. Daxue [The Great Learning]. *Shisanjing zhubu* [Thirteen Classics with comments and subcomments]. Shanghai, 1935, vol. 2. (In Chinese).
12. Feng Menglong. *Zhimou daquan* [Complete collection of strategies/stratagems]. Beijing, Zhongguo zhoyue chuban gushi, 1989. 819 p. (In Chinese).
13. *Han Feizi jijie: Han Feizi with a collection of explanations*. In 2 vols. Vol. 1. Shanghai, 1964. (In Chinese).
14. Graham A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill., Open Court, 1989. 502 p.

15. Xu K. Chinese “Dao” and Western “Truth”: A Comparative and Dynamic Perspective. *Asian Social Science*, 2010, vol. 6, no. 12, pp. 42–49.
16. Brons L. Recognizing ‘truth’ in Chinese philosophy. *Logos and Episteme*, 2016, vol. 7 (3), pp. 273–286.
17. McLeod A. *Theories of Truth in Chinese Philosophy: A Comparative Approach*. London, New York, Rowman & Littlefield International, 2016. 216 p.
18. Lunyu zhengyi [Confucian Analects in the orthodox sense]. *Zhuzi jicheng* [Collected Works of Ancient Philosophers. Vol. 1]. Beijing, Zhonghua shuju, 1988, pp. 1–435. (In Chinese).
19. Zhou Yi zhezhong [Balanced (interpretation) of Zhou Yi. Compiled by Li Guandi]. *Yixue jinghua* [The best in Yixue]. In 3 vol. Vol. 3. Ed. Zheng Wangeng. Beijing, Beijing chubanshe, 1995. – In Chinese.
20. *Zhou Yi zhengyi* [Zhou Yi in the orthodox sense]. *Shisanjing zhushu* [Thirteen Classics with comments and subcomments]. Shanghai, 1935, vol. 1. (In Chinese).
21. *Zhongyong* [Middle constancy]. *Shisanjing zhushu* [Thirteen Classics with comments and subcomments]. Shanghai, 1935, vol. 2. (In Chinese).
22. Yang Xiong. Tai Xuan Jing [Canon of Supreme Mystery]. T. V. 3. Juan (scroll) 10th. Taixuangao fifteenth 11. *Sibu cunkan. Zi section (子部)*. V. 1215. (In Chinese).
23. *What, after all, does the story of “Mr. He’s Jasper” want to clarify?* (Critical discussion). Study room of an enlightened brother (lecture hall). 2019, 01 March. (In Chinese). Available at: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1626765686869814644&wfr=spider&or=pc> (accessed 03.02.2022).

The article was received on 10.08.2021.

The article was reviewed on 11.10.2021.