

---

## К ПРОБЛЕМЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛОК АДЕКВАТНОГО ПЕРЕВОДА: СТИЛЬ МЫШЛЕНИЯ КИТАЙЦЕВ И ИХ ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА\*

А.А. Крушинский

Центр сравнительного изучения цивилизаций

Северо-Восточной Азии

Институт Дальнего Востока РАН

*Нахимовский пр-т, 32, Москва, Россия, 117997*

Утверждается, что конвенционально знаковой (т.е. символьной) функции, характерной для фонетического письма, в случае пиктограмм и идеограмм китайской письменности противостоит иконическая (в смысле Ч.С. Пирса), т.е. интегрированная в язык **доязыковая изобразительная** функция письма. Выявляются и анализируются те принципиальные проблемы интерпретации и перевода философских памятников традиционной китайской мысли, которые обуславливаются принципиально асимволичной установкой, отличающей китайский стиль мышления. Обсуждаются **методологические** основания адекватного перевода.

**Ключевые слова:** визуальное мышление, образы (сян 象), стиль мышления, языковая картина мира.

### ИКОНИЧНОСТЬ ПРОТИВ СИМВОЛИЧНОСТИ

В терминологии прославленного американского логика и философа Ч.С. Пирса (1839—1914), подразделявшего знаки на иконические (формируемые на основе подобия означаемого и означающего), индексальные (создаваемые отношением смежности означаемого и означающего) и символические (порождаемые установлением связи между означаемым и означающим по условному соглашению), пиктограммы и идеограммы китайской письменности (1) попадают в рубрику именно **иконических** знаков, в то время как основу привычного нам звуко-буквенного письма образуют знаки-**символы**.

В противоположность символичности-конвенциональности фонетического письма, обусловленной фактором конвенциональности звукового посредничества, когда звучание, так сказать, посредничает между знаком и его значением, пиктограмма и идеограмма **напрямую** — своей графической структурой — изображают репрезентируемую сущность, точнее ее видение и понимание создателями иконического письма.

О глубине пропасти, разделяющей фонетическое и идеографическое письмо, говорит то обстоятельство, что в некотором смысле речь идет о разнице между языком и **не** языком соответственно. Ведь конвенциональной **знаковой** (т.е. символьной) функции, характерной для фонетического письма, в случае идеографии противостоит иконическая (в смысле Ч. Пирса), т.е. интегрированная в язык **доязыковая изобразительная** функция письма. Поэтому фундаментальное семантическое разграничение **символа** и **иконы** (конвенциональность знака vs естественность «картинки») есть методологическое *sine qua non* адекватного перевода любого сколь-нибудь философски значимого старокитайского текста (2).

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ «Философские восточные тексты: проблемы перевода и интерпретации» (№ 11-03-00033а).

### ГЕГЕМОНИЯ ОБРАЗНОСТИ

Игнорирование семантических особенностей иконической референции, контрастирующих с конвенциональным способом обозначения, характерным для символизма («слепое подразумевание», не подкрепленное образностью), зачастую приводит переводчика к катастрофическому упущению решающих смыслополагающих **образов**, фундирующих китайскую философскую классику.

В самом деле, принципиальная ограниченность речевого мышления является одной из стержневых интуиций китайской логико-методологической мысли. Ее эксплицитная формулировка («письменная фиксация речи (3) не исчерпывают речей, а речи не исчерпывают помыслов» *шу бу цзинь янь, янь бу цзинь и 書不盡言, 言不盡意*), утверждающая, во-первых, неадекватность самой устной речи в качестве средства выражения мысли, а во-вторых, — неспособность ее письменной фиксации передать всю полноту исходного речевого содержания, содержится уже в ицзиновском «Комментарии привязанных слов» (IV—III в. до н.э.) (4).

Согласно стержневой для конфуцианского Китая идеологии *И цзина* именно **образы-подобия** (*сян 象*), а отнюдь не устная речь, являются единственным адекватным средством выражения несказанно глубоких идей, помысленных в свое время совершенными мудрецами древности. «Учитель (т.е. Конфуций. — *А.А. К.*) сказал: “Письменная фиксация речи не исчерпывает речей. Речи не исчерпывают помыслов”. Раз так, то получается, что (из-за отсутствия адекватного средства выражения. — *А.А. К.*) смыслы [помысленные] совершенномудрыми не смогут быть восприняты? Учитель сказал: “Совершенномудрые установили образы для исчерпания [помысленных ими] смыслов. Расположили триграммы и гексаграммы для исчерпания действительности и фальши (5). Сопроводили их словесными формулировками для исчерпания, того что может быть сказано о них...”» (6).

Тем самым китайской мыслью с самого начала было решено, что глубочайший смысл передается только посредством образно-наглядного конструирования. При этом письменной фиксации устной речи совершенно недвусмысленно отводится лишь второстепенная роль комментария к неисчерпаемой смысловой глубине **образов-сян**, безоговорочно первенствующих в качестве средства трансляции важнейших смыслов культуры.

#### ОПАСНОСТЬ ИГНОРИРОВАНИЯ СЕМАНТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ ИКОНИЧЕСКОЙ РЕФЕРЕНЦИИ: ПРИМЕР УПУСКАЕМОЙ ИЗ ВИДА ОБРАЗНОЙ ФУНДИРОВАННОСТИ КИТАЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

Всем, кто когда-либо читал китайскую философскую классику, без сомнения, знакома ощущаемая даже в хороших переводах своеобразная замысловатость ходов мысли китайских авторов, иногда просто забавная, а подчас ставящая в тупик видимыми скачками, или, хуже того, малопонятными (или совершенно непонятными) поворотами дискурса. Подобные шизофренические разрывы смысла свидетельствуют, на мой взгляд, о категорической недостаточности чисто **вербального** прочтения текста.

Восстановление связности — а тем самым и вменяемости текста — с необходимостью требует **выхода** за пределы вербальности и обращения к такому приви-

легированному с точки зрения китайцев средству коммуникации, как образы-сян. Поэтому именно наглядность этой образности (неотъемлемой от иконического типа референции), являясь глубинным основанием подлинно китайского мышления, способна приоткрыть такое измерение текста, в пространстве которого образующие данный текст и, казалось бы, безнадежно разрозненные фразы (эти шаги мысли) обретают, наконец, искомую связность.

Сказанное выше об озадачивающей шизоидной сбивчивости традиционного китайского дискурса в полной мере относится к прославленному началу конфуциевых «Бесед и суждений»: «Учитель сказал: “учиться и время от времени повторять изученное, разве это не радостно? Встретить друга, пришедшего издалека, разве это не утешительно? Пребывает в безвестности и не злобится, разве это не благородный муж?”» (7).

В самом деле, что это за непонятные **перескоки** с учебы и повторения к приходу друга, а от прихода друга к, вообще говоря, похвальному отсутствию тщеславия у благородного мужа? Если первый скачок мысли еще хоть как-то внешне сглажен наличием общей для учебы/повторения и прихода друга темы радости, то последний зияет откровенным смысловым провалом и представляет собой обрывок маловразумительной «китайщины» во всей ее неприглядности (или, наоборот, обворожительности). С некоторым усилением «не злобится» (*бу юнь* 不慍), наверное, может быть прочитано как своего рода продолжение и развитие темы радости — правда, в направлении радикального ослабления этой самой радости до степени всего лишь безгневия/беззлобия.

Обычно это китайское скачкообразное сбивчивое мышление столь привычно (как для профессионала-синолога, который с ним настолько сжился, что впору говорить о профессиональной деформации, так и для читателя — поклонника восточной мудрости, который ничего другого и не ждет от «восточной экзотики»), что даже не обсуждается. Вместо этого зачастую дискутируются гораздо более частные вопросы (нередко — псевдovoпросы), напр., о следующих, якобы взаимодействующих, прочтениях фразы о «иногдашнем/своевременном повторении/применении изученного» (*ши си чжи* 時習之): либо как многократного **повторения** уже изученного, либо как **претворения** своих знания на деле в соответствующее время (8).

Но где же тот заветный ключ, что разомкнет конфуциеву невнятицу? Или более прозаично: какие такие чудодейственные образы-сян могут стоять за начальными фразами «Бесед и суждений», чтобы так сказать «расшифровать» эту криптограмму, восполнив скачки, лакуны и зияния, казалось бы, безнадежно разъединяющие эти фразы? Ответ предсказуем и однозначен: это, разумеется, что-то связанное с графемами (*гуа* 卦) «Канона Перемен», т.е. с *ицзиновскими* триграммами и гексаграммами. Данный ответ неоспоримо вытекает из соответствующих (т.е. апеллирующих к образам) авторитетных комментариев к начальному пассажи «Бесед и суждений».

Так, величайший *цинский* продолжатель *ханьской* комментаторской традиции Хуй Дун (1697—1758) отмечал краеугольность идеи **повтора** (*чун* 重, и т.д.) как

для *И цзина*, так и для *Луньюя* (9). Похоже, что именно эта идея связывает здесь тему «учебы» с темой «прихода друга». Имеется в виду уподобление повторной встречи с уже изученным ранее (в процессе обучения) встрече с давним «другом, пришедшим издалека». Причем, очевидно, речь идет не просто о какой-то отвлеченной «идее повторения», а о вполне конкретной гексаграмме № 24 Повтор (*Фу* 復) , раскрывающей и, главное, визуализирующей эту идею (10). Правота замечательного китайского ученого подтверждается афоризмом к данной гексаграмме (*гуацы* 卦辭) — **единственного** среди всех ицзиновских *гуацы*, где говорится как раз о «приходе друга» (*пэн лай у цзю* 朋來, 無咎).

Ясно, что идея повтора подразумевает новое **начало** (ведь «повторить» — это не что иное, как еще раз начать все сызнова), что становится непосредственно зримым при взгляде на само изображение гексаграммы , чьей нижней частью выступает триграмма *Чжэнь* (☰), как раз таки и обозначающая начало. Данное соображение служит дополнительной мотивацией для открытия «Бесед и суждений» обращением именно к этой — в некотором смысле (который будет уточнен ниже) **начальной** — гексаграмме.

Крупный филолог и выдающийся знаток классических текстов *Ян Шуда* (1885—1956) в своих разъяснениях начальных фраз *Лунь юя* сразу же ссылается на «Комментарий больших образов» к гексаграмме № 58 Радость (*Дуй* 兑) : «Смыкание друг с другом [двух] озер/радостей. Радость. Руководствуясь этим, благородный муж с товарищами [по учебе] и друзьями [единомышленниками] обсуждает [изученное] и упражняется [в нем]» (11). Процитированный текст «Комментария больших образов» недвусмысленно удостоверяет тесную связь «дружбы», «учебы» и «радости».

Последние из разбираемых фраз *Лунь юя* (вводящие тему «непонятости») поясняются *Ян Шуда* отсылкой к следующему фрагменту *Чжуня юна*: «убегая от мира и не встречая признания, не испытывать [из-за этого] сожаления — ведь только совершенномудрый способен на такое» (*дунь ши бу цзянь чжи эр бу хуэй, вэй шэнчжэ нэн чжи* 遁世不見知而不悔, 惟圣者能之), который также представляет собой явный парафраз *Вэньяньчжуани* к начальной черте гексаграммы № 1 Творчество (*Цянь* 乾) : «Убегать от мира без печали, не встречать одобрения и [все равно] не печалиться» (*дунь ши у мэнь, бу цзянь ши эр у мэнь* 遁世無悶, 不見是而無悶). Это о **начальной** черте *Цянь*. Ее **вторая** черта говорит о качествах правителя (*цзюнь дэ* 君德). Что касается третьей черты, то она с одной стороны адресует к образу благородного мужа (12), а с другой — возвращает нас к исходной идее **Повтора**: «благородный муж весь день в [непрерывно] возобновляемых трудах» (*цзюньцзы чжун жи цяньцянь* 君子終日乾乾) (13).

Итак, очерчен круг из трех гексаграммных **образов** (*гуасыянь* 卦象) (14), стоящих за анализируемым пассажем «Бесед и суждений». Это, во-первых, гексаграмма № 24 Повтор, во-вторых, гексаграмма № 58 Радость, наконец, в-третьих, гекса-

грамма № 1 Творчество. Вместе с тем приходится признать, что наше первоначальное недоумение по поводу непрозрачности мыслительных шагов, невразумительности смысловых переходов начального пассажа *Лунь юя* все же пока не получило удовлетворительного разрешения. Действительно, согласимся с почтенными толковниками и допустим, что начальные и потому основополагающие речения Учителя продиктованы троицей перечисленных выше гексаграмм, но ведь это допущение, переводя наш анализ из сферы вербальности в область графической зримости, тем не менее, не способно объяснить **порядок следования** этих гексаграмм?

К счастью, это вовсе не так. Если мы обратим внимание на то существенное обстоятельство, что нам важны не столько собственно гексаграммы, сколько начинающие их нижние **триграммы** (т.е. Начало ☰, Радость ☱ и Творчество ☷ соответственно), то тогда закономерность их очередности может напрямую быть считана с графики данной тройки триграмм. Бросается в глаза, что речь идет о последовательном наращивании числа *янских* черт — от одной в начальной триграмме ☰ до трех в заключительной триграмме ☷.

Более того. Интересующие нас триграммы ☰, ☱ и ☷, расположенные именно в данном порядке, т.е. идущие под номерами «первый» (*цзы* 子), «второй» (*чоу* 丑), «третий» (*инь* 寅), в составе гексаграмм Повтор (*Фу* 復), Посещение (*Линь* 臨) и Взаимосообщение (*Тай* 泰) как раз таки образуют начальный фрагмент круговой диаграммы так называемых Двенадцати «правлящих» (*би* 辟) или «помесячных» (*юэ* 月) гексаграмм (рис. 1).

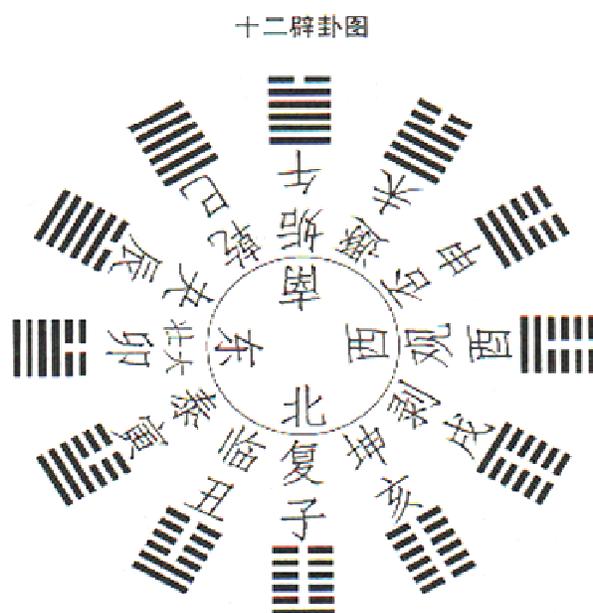


Рис. 1. Двенадцать «правлящих» гексаграмм

Основополагающая гексаграммная конструкция, изображенная на рис. 1 и ставящая гексаграммы в соответствие двенадцати месяцам, основана на принципе последовательной замены гексаграммных черт на противоположные (принцип «стирания/убывания и прекращения/возрастания» *сяоси* 消息 (15)). Хотя впервые она эксплицитно представлена в построениях *ханьских* ученых, например у *Мэн Си* (I в.), но ее происхождение, по мнению большинства, современных китайских специалистов по *И цзину*, несомненно, *доханьское* (16).

Так что в качестве искомого образного фундамента начала «Бесед и суждений» мы все-таки имеем не множественность неизвестно как связанных между собой образов (три триграммы/гексаграммы), а **единый** гештальт — круговое расположение Двенадцати правящих гексаграмм, следующих друг за другом с математической непреложностью (17). Причем это единство, т.е. вся эта графическая конструкция, очень часто сводится к **единственной** картинке — ужимается до **одной** гексаграммы Повтор .

Подчеркну, что в разобранном выше начальном фрагменте конфуциевых «Бесед и суждений» мы имеем образчик **нелинейного** мышления (18), когда сквозная тема зачина *Луньюя* в **принципе** не может быть адекватно ухвачена на вербальном уровне прочтения данного текста, создавая непреодолимое ощущение раз за разом повторяющегося *saltus mentis*.

#### **ИНАКОВОСТЬ КИТАЙСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА**

Начнем с проблематизации пригодности такого основополагающего логико-методологического конструкта всего западноевропейского мышления, как понятие **класс** в качестве по умолчанию принимаемого средства описания (и уж тем более анализа) китайской языковой картины мира.

Настороженность в отношении понятия класса/множества в его стандартном понимании (далее я буду использовать оба эти слова как синонимы) обусловлена как общей проблематичностью теоретико-множественного стиля мышления (19), так и очевидной неадекватностью языка теории множеств в качестве средства описания китайской языковой картины мира.

Начать с референциальной специфики иероглифического письма. Важнейшей чертой этой специфики является **неиндивидуирующий** характер референции китайских иероглифов (стоящих в именной позиции). В этом отношении она схожа с референцией так называемых терминов массы (20).

Так, имеет место, во-первых, «ослабленность» индивидуирующего принципа, т.е. отсутствие у любого данного иероглифа однозначного принципа индивидуации, критерия счета. Скажем, иероглиф 馬 (*ма*, лошадь/лошади), понимаемый как терм, может обозначать меререологический объект — совокупность лошадей, мыслимую как единое целое («лошадиная масса»), или же относиться к какой-либо части этого объекта — отдельной породе, какой-то группе лошадей, а может быть, и к индивидуальной особи. Этим оправдывается уподобление иероглифа, стоящего в именной позиции, термину массы, ибо у иероглифа (так же, как и у термина массы) нет «автоматичности» индивидуации (21). Данному обстоятельству отве-

чает отсутствие категории числа в древнекитайской грамматике, вследствие чего одна и та же пиктограмма может указывать и на единичную вещь, и на любое число экземпляров этой вещи.

Во-вторых, неоднозначность индивидулирующего принципа влечет так называемую кумулятивность референции — своего рода «замкнутость» референтов по сложению: любая сумма объектов референции данного иероглифа снова является объектом его референции (если две кошки будут уже не «кошкой», а «кошками», то одна порция сахара — это «сахар», две порции сахара — тоже «сахар» и т.д.). Яркий образчик кумулятивности референции — фрагмент знаменитого *позднемоистского* рассуждения: «Одна лошадь [есть] лошадь. Две лошади [суть] лошадь» (*и ма ма е, эр ма ма е 一馬馬也, 二馬馬也*) (22).

Ясное осознание этих референциальных особенностей китайского языка мы находим, например, у *Сюньцзы* в его констатации кумулятивности референции иероглифов. В главе «Правильное употребление имен» *Сюньцзы* констатирует: «Среди вещей есть одинаковые обликом, но различающиеся местоположением... [Если две вещи] обликом одинаковы, а местоположением разнятся, то хотя их и можно объединить [с помощью общего имени], все же о них говорится как о двух [разных] сущностях» (23). Комментарий *Сюнь-цзы* иллюстрирует это достаточно абстрактное рассуждение следующим конкретным примером двух лошадей, по-видимому, имея при этом в виду *моистское* утверждение о лошадях, приведенное мной выше. «Хотя обе они — и порознь, и вместе будут именоваться одним и тем же именем “лошадь”, тем не менее, тут мы будем иметь две сущности» (24).

Уже в новое и новейшее время указанная особенность семантики китайских иероглифов приводила к характерным коллизиям при попытке передачи концепции множества как средствами китайского классического литературного языка *вэньяня* (文言), так и с помощью современного китайского языка: начиная с логических переводов *Янь Фу* (25) и кончая современным словарем по логике, рискуя, не ограничившись **математическими** примерами (где, впрочем, тоже весьма впечатляет внезапное появление незапланированной неоднозначности объема понятия «натуральный ряд») множеств, проиллюстрировать их примерами из **повседневной** жизни (26).

Собственно игра на этой неоднозначности (единичность/множественность) иероглифической референции делает возможным приведенный выше *моистский* парадокс об одной и двух лошадях, проблематизирующий законность индуктивного рассуждения.

В связи с вышесказанным кажется уместным вспомнить следующие приводимые Г. Фреге примеры, долженствующие проиллюстрировать теоретико-множественное отношение принадлежности: «Если я даю кому-нибудь камень со словами: “Определи его вес”, — то этим я полностью задал предмет его исследования. Но если я вручаю ему колоду карт со словами: “Определи их число”, — то ему не известно, хочу ли я узнать число карт, игровой комплект, или, скажем, очки при игре в скат. Вручая ему колоду, я еще не полностью задал ему предмет исследования; я должен добавить слово: карты, комплект, очки» (27).

В предложенном Фреге примере подчеркиваемая им референциальная неоднозначность (элиминируемая установлением в каждом отдельном случае критерия счета, фиксирующего понятие элемента в каждой из рассматриваемых совокупностей и тем самым превращающего их в множества) возникает **не** из-за того, что референт словосочетания «колода карт» отличается той бесструктурностью, которая характерна для референтов терминов массы. Скорее, наоборот — из-за его структурной, так сказать, «перенасыщенности» — многочисленности и многообразия возможных структур, ассоциируемых с одной и той же карточной колодой, неопределенностью (без дополнительных уточнений) для нее понятия элемента и, соответственно, альтернативными возможностями подсчета и пересчета по-разному выделяемых элементов.

Аналогичная ситуация (а вовсе не какая-то специфическая аморфность референтов иероглифов, выступающих как термы) наблюдается и в отношении китайских иероглифов: соименность элемента, подмножества и всего содержащего их множества создает такую неоднозначность референции, которая лишь по видимости напоминает референцию терминов массы. Водоразделом между иероглифической референцией и референцией терминов массы является наличие минимальной части, наблюдаемой в повседневной практике (например, существование единичной лошади) в первом случае и отсутствие таких минимальных частей во втором случае (у референта масс-термина Вода нет естественной минимальной части).

Получается, что даже исходная **интуиция** (не говоря уже о теоретической концептуализации этой интуиции) понятия множества (понимаемого как объем общего термина, как некий род, который может быть дан в каком угодно количестве единичных экземпляров) не находит себе достаточной поддержки в мире китайского языка (соответственно — китайского мышления) (28).

Данное обстоятельство также запрещает или, по меньшей мере, серьезно проблематизирует приложимость стандартных теоретико-множественных представлений к реконструкции китайских логико-методологических теорий. Ведь привычное («дохансеновское») беспрепятственное использование понятия «класс» для моделирования референции иероглифов с технической точки зрения зачастую приводит к трудностям, иллюстрируемым вышеупомянутым фрагментом *моистской* апории. С философской же — представляет собой навязывание привычной нам «вещной» онтологии (29) иной (в нашем случае — китайской) культуре **уже в самом процессе перевода** ее текстов (30).

#### ИНАЯ ОНТОЛОГИЯ

В Китае мы сталкиваемся с существенно иным, нежели в западной мысли, способом категориального мышления, базирующимся не на интуиции отдельной «вещи» (31) (соответственно **класса** однородных «вещей» (32)). В качестве отправного пункта этого мышления выступает представление об атомарном **факте** (33) (т.е. о том или ином **положении вещей** — *Sachverhalt* по Витгенштейну (34)), изображаемом с помощью отдельной пиктограммы/идеограммы (35). Поэтому для китайцев, как и для раннего Витгенштейна, «мир есть совокупность фактов, а не вещей (*der Dinge*)» (Логико-философский трактат 1.1).

Поскольку самоочевидное назначение иероглифического знака в том, чтобы уже одним своим начертанием изображать определенную связь вещей, постольку он представляет собой модель — **образ** — соответствующего положения дел. Применительно к Китаю эта, имманентная изначальной природе иероглифического письма, изобразительность, терминологизировалась пиктограммой *образ-сян* (36) (причем объем данного термина со временем стал охватывать уже не только пиктограммно/идеограммную изобразительности, но и всю прочую — в том числе и гексаграммную — образность).

Китайская рефлексия относительно изобразительности-иконичности как базисного семантического отношения, как это принято в китайской традиционной науке, принимает форму комментария-гlossы — разъяснения происхождения и смысла термина, обозначающего это отношение изображения к изображаемому. Предложенное древнекитайским философом *Хань Фэй-цзы* объяснение смысла основополагающего для китайской концепции образности термина «образ» (37) крайне любопытно: «Люди редко видели живых слонов. Но, находя кости мертвых слонов, [люди] основываясь на их [слонов] изображениях, воображали себе их живыми. Поэтому все, с помощью чего люди имеют в виду [что-либо] или воображают себе [что-либо] стало называться “слоном/образом”» (38).

Как видим, согласно *ханьфэйцзю* объяснению (39) причин возвышения конкретного значения слова «слон» до абстрактного термина «образ», структура образности *трехчастна*: это, во-первых, собственно **образ** (40), во-вторых, **правила** этого отображения факта существования слона (от которого сохранились только останки) (41) и, наконец, сам искомый **прообраз** этих костей — слон, мыслимый так сказать «вживе».

Образ, репрезентируемый посредством той или иной графической конфигурации, нацелен на воспроизведение структуры своего прообраза (т.е. отображаемого им факта) — графическое моделирование (42) соответствующего способа связи вещей, как себе его мыслили китайцы. Исследование, как общих методологических принципов, так и конкретных правил/приемов подобного отображения/моделирования составляет одну из центральных тем китайской философской мысли. Правила моделирования одних фактов с помощью других весьма многообразны: от элементарного внешнего сходства (43) до с трудом опознаваемых типов взаимосоотнесенности отображений с отображаемым.

Проиллюстрирую трудности с опознанием того, говоря словами Витгенштейна, «внутреннего образного отношения», которое связывает совершенно несхожие на первый взгляд явления, забавным примером «незнания рода» (*бу чжи лэй* 不知類) (44), оформленного, как водится, в виде исторического анекдота. «*Леуцин Цзыгао* имел большое влияние на *циского Минь-вана*. Наряжаться он любил в фиолетовое платье в сочетании с белыми шелковыми шляпами и остроносыми сапогами. Однажды он прибыл ко двору в дождливую погоду и, поспешая к залу аудиенции, обратился к прислужнику: “Как я выгляжу?” Прислужник ответил: “Достоин и красиво”. Однако *Леуцин Цзыгао* все же подошел к колодцу и взглянул: вид был как у всклокоченного мужлана. Тогда он вздохнул и сказал: “Прислужник из-за того, что я пользуюсь покровительством *Минь-вана*, так мне льстит! Как же должны льстить тому, кто пользуется влиянием правителя великой державы, а ведь

у него нет того, с помощью чего он как в зеркале увидел бы собственные изъяны! Видно, близка его гибель». Кто мог бы тут послужить ему зеркалом, если не [нелицеприятный] муж! Но люди таковы, что умеют радоваться лишь бронзовому зеркалу, ясно показывающему им их самих, и терпеть не могут тех [нелицеприятных] мужей, которые ясно показывает им их самих. А между тем польза от того, что в бронзовом зеркале ясно видишь себя самого, ничтожна, тогда как польза от ясного узрения себя самого посредством [обличений со стороны нелицеприятных] мужей — огромна. Хватание за то, что приносит ничтожный [результат] при упущении того, что дает огромный [результат, свидетельствует о] непонимании функциональной тождественности (букв. — о «незнании рода») [бронзового зеркала и нелицеприятного мужа в качестве инструмента самоконтроля и самокоррекции]» (45).

Любопытна переключка дезориентирующей непохожести различных видов зеркальности из «Весен и осеней господина *Лю*» со следующей знаменитой метафорой из «Логико-философского трактата»: «Граммозонная пластинка, музыкальная мысль, партитура, звуковые волны — все это стоит друг к другу в том же внутреннем образном отношении, какое существует между языком и миром. Все они имеют общую логическую структуру. (Как в сказке о двух юношах, их конях и их лилиях. Они все в некотором смысле одно и то же)».

В обоих случаях (46), казалось бы, достаточно тривиальные данности, несмотря на бросающиеся в глаза при эмпирическом их рассмотрении разительные внешние отличия, в определенном смысле все же оказываются тождественными друг другу: ведь они попадают в один и тот же «род» или — в терминологии Витгенштейна — обладают общей «логической структурой».

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Только углубление в специфику китайской языковой картины мира и в особенности стиля мышления китайцев способно высветить **философское** измерение проблемы интерпретации/перевода философских памятников традиционной китайской мысли, а также подвести **методологическое** основание (47) под обсуждение трудностей перевода (48).

Недостаточность исключительно **вербального** прочтения многих классических текстов — их фундированность образами-*сян* и структурированность посредством различных классификационных схем (49) — четко зафиксирована наличием специального термина (50) для обозначения специфического стиля мышления, базирующегося на методологии и логике «Канона Перемен». Именно это мышление, апеллирующее к образам-*сян* (предполагающим онтологию фактов, а не вещей) и регламентируемое теоретико-числовыми закономерностями (играющими роль логической формы для китайской идеографии), ответственно за озадачивающие нелинейные «виражи» традиционного китайского дискурса.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Рисуночное письмо (пиктограммы и идеограммы), которое является праосновой китайской письменности и до сих пор составляет значительный ее пласт, принято относить к самой ранней ступени развития письма. Поэтому, хотя далеко и не вся, но, тем не менее,

исходная и базисная часть китайской письменности (пиктограммы и идеограммы) обладает совершенно иными выразительными возможностями и принципиально иным отношением к звуковому языку, нежели знаки звуко-буквенного письма. Иероглифы записывают не звуки и слоги, а морфемы (т.е. минимальные значимые единицы языка) — они «непосредственно соотнесены со значением и лишь через посредство значения со звучанием (знак — значение морфемы — звучание морфемы). Этим они отличаются от фонетического письма, где буквы записывают только звучания и через звучания обозначают слова и морфемы (знаки — звучание — значение морфемы)». *Рождественский Ю.В.* Очерки по истории лингвистики. — М., 1975. — С. 65.

- (2) Методологически безграмотное смешение понятий иконичности и символичности — нередко выдающее себя ошибочным переводом ключевого иероглифа *сян* 象 (образ) словом «символ» (см., напр., *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М., 1994, а также *Каранетьянц А.М.* У истоков китайской словесности. — М., 2010. — С. 78—79, 190—193) — к сожалению, до сих пор не редкость в отечественных историко-философских и особенно в разного рода культурологических спекуляциях на древнекитайские сюжеты. Игнорирование семантических особенностей иконической референции обычно приводит к частичному или полному (в зависимости от степени производности дискурса от фундирующей его образности) обесмысливанию интерпретируемого текста.
- (3) Под «письменной фиксацией речи» (*шу* 書) здесь имеется в виду иероглифика, к моменту написания «Комментария привязанных слов» уже отчасти утратившая свою первоначальную пиктографически-идеографическую самодостаточность и во многом превратившаяся в инструмент записи устной речи.
- (4) Пожалуй, наиболее известной и авторитетной формулировкой контраста между самодостоверительностью **природных** образов и недостоверностью вербального дискурса (скорее затемняющего, чем проясняющего), где подчеркивается превосходство так сказать «показа» над «рассказом», является пассаж из конфуциевых «Бесед и суждений», в котором он заявляет о своем нежелании продолжать устные наставления (*юй юй у янь* 予欲无言). Его мотивация: «Разве Небо говорит? Четыре времени года действуют благодаря ему, сотни вещей рождаются благодаря ему. Разве Небо говорит? (*Тянь хэ янь цзай. Сыши син янь, байу шэн янь. Тянь хэ янь цзай. 天何言哉。四时行焉，百物生焉。天何言哉。)*». Конфуций. *Луньюй чжэньюй* («Беседы и суждения» в ортодоксальном понимании) // ЧЦЦЧ. — Т. 1. — Пекин, 1988. — С. 379.
- (5) «Действительность и фальш» суть взаимопротивоположные характеристики, с одной стороны, контрастирующих друг с другом гексаграммных **позиций**, а с другой — двух видов **черт**, которые могут занимать эти позиции (См., напр., *Ван Би. Чжоу И люэли // Исюе цзинхуа* (Лучшее в ицзинистике). Антология в 3 т. / Под ред. Чжэн Ваньгэна. — Пекин, 1996. — Т. 1. — С. 244—247. Также *Лай Чжидэ. Чжоу И цзичжэу* // Там же. — Т. 2. — С. 1316—1317). Всевозможные графические конфигурации, образуемые взаимодействием этих двух факторов (т.е. гексаграммных позиций и гексаграммных черт), представляют собой исчерпывающее картографирование пространства человеческих судеб — траекторий рождений и смертей, проклятий и благословений, побед и поражений, возвышений и падений.
- (6) *Чжоу И чжэньюй* (*Чжоу И* в ортодоксальном понимании) // ШСЦЧШ. — Т. 1. — Шанхай, 1935. — С. 82.
- (7) Конфуций. *Луньюй чжэньюй* («Беседы и суждения» в ортодоксальном понимании) // ЧЦЦЧ. — Т. 1. — Пекин, 1988. — С. 1—3.
- (8) См., напр., *Переломов Л.С.* «Конфуций: Лунь юй». — М., 1998. — С. 293.

- (9) См. *Хуэй Дун. И ли* (Принципы *И цзина*) // ЦШЦЧ. — Шанхай, 1937.
- (10) Моя трактовка данной гексаграммы посредством понятия «повтор» несколько отличается от широко распространенного ее понимания как «возврата» (回反), восходящего к *цагуачжунани* (««Повтор» — это возвращение» «фу», *фань е* 復, 反也) на данную гексаграмму. Трактовка Повтора как Возврата неправомерно сужает смысловой масштаб обсуждаемой гексаграммы, сводя идею повтора к ее частному случаю (ведь возврат — это не более, чем повторение **начала**). Популярный взгляд на гексаграмму 復 исключительно как на «возврат» не только не исчерпывает все богатство значений этой гексаграммы, но и затушевывает ее базовую смысловую направленность: возвращение к началу/повторение начала для его **дальнейшего** повторения/воспроизведения.
- (11) *Чжоу И чжэньи* (*Чжоу И* в ортодоксальном понимании) // ШСЦШ. — Т. 1. — Шанхай, 1935.
- (12) Дело в том, что, согласно *ханьским* комментаторам, третья черта гексаграммы Творчество указывает на благородного мужа.
- (13) Этот смысл цикличности «труда» четко зафиксирован следующим *сянчжуаневым* пояснением данного афоризма: «“благородный муж весь день в [непрерывно] возобновляемых трудах” [означает] попятное возвращение к повторению [своего исходного] образа действий» («*чжунжи цянцянью*» *фаньфу дао е* 终日乾乾”反复道也).
- (14) Заметим, взятых в строго определенном порядке!
- (15) Если продвигаться по окружности приведенной на рис. 1 круговой диаграммы в направлении, задаваемом часовой стрелкой, то левая половина окружности — от 復 (Повтор) до 乾 (Творчество) — изображает процесс возрастания *Ян* и убывания *Инь*: *Ян* «прекращает» (*си* 息) *Инь*. Соответственно, в правой полуокружности — от 姤 (Сретение) до 坤 (Исполнение) — все обстоит в точности наоборот: *Инь* «стирает» *Ян* (*сяо* 消).
- (16) См., напр., *Исюе дацзыдянь. Чжан Цичэн чжубянь* (Большой словарь по ицзинистике / Под ред. Чжан Цичэна. — Пекин, 1992. — С. 433—434).
- (17) Теоретическое осмысление данной математической закономерности было закреплено специальным термином «стирание и прекращение», о котором говорилось выше.
- (18) Т.е. выход за пределы стандартных норм рациональности вербального дискурса, предполагающих последовательное, пошаговое развитие аргументации (как правило, с опорой на рассуждения, имеющие вид обычных умозаключений, доказательств и пояснений).
- (19) Прошлоековая вера в кристальную прозрачность и самоочевидную естественность исходной теоретико-множественной **интуиции** множества, являющимся продуктом будто бы «первоначального, всем свойственного акта мышления» (*Хаусдорф Ф.* Теория множеств. — М., 1937. — С. 9), сейчас выглядит, мягко говоря, странно. Вопреки уверенности многих ученых и философов прошлого века (периода возникновения теории множеств) в общечеловеческой естественности интуиции множества, данное понятие оказалось весьма далеким от очевидности, прежде всего по причине подразумеваемого им игнорирования принципиального онтологического различия между реальным, мереологическим объединением предметов, представляющих собой эмпирически наблюдаемую совокупность вещей, и мысленным объединением объектов любого рода в целях придания самому этому объединению статуса предмета — объекта рассмотрения. Эта двусмысленность, равно как и обманчивая естественность интуиции множества, является причиной трудностей во введении элементарных понятий даже наивной теории множеств (в чем убеждает мировой опыт школьного преподавания основ этой теории), не говоря уже о парадоксальных следствиях данной теории, достаточно искусно обойденных, но по существу не преодоленных в современных аксиоматических редакциях этой теории.

- (20) Наиболее развернутая аргументация этой точки зрения содержится в Hansen Chad. Language and Logic in Ancient China. — An Arbor, 1982. Поэтому работу Ч. Хансена при всей спорности ее отдельных положений следует считать настоящим прорывом в исследовании китайской языковой картины мира. Книга Хансена (в частности, его анализ знаменитого софизма «белая лошадь — не лошадь») в свое время спровоцировала бурную реакцию и оживленное обсуждение среди китайских и западноевропейских синологов. В отечественном же китаеведении она прошла почти незамеченной: наши историки философии продолжали без устали отслеживать борьбу «линии Демокрита с линией Платона» в древнекитайской философии — так что урок Хансена и по сию пору остается ими невыученным.
- (21) Автоматичность индивидуации для термина (например, слов «кошка» или «сахар») предполагает, что понимание этого термина означает не только умение употреблять его в соответствующих условиях (например, при наличии «кошек» или «сахара» соответственно), но включает в себя и дополнительный навык определения того, где кончается **один** экземпляр рода предметов, обозначаемых данным термином, и начинается **другой** экземпляр этого же рода (напр., где кончается одна кошка и начинается другая). Очевидно, что слово «сахар» в отличие от слова «кошка» не обладает автоматичностью индивидуации.
- (22) *Мо-цзы сяньгу* (*Мо-цзы* в вольном толковании) // ЧЦЦЧ. — Т. 4. — Пекин, 1988. — С. 254.
- (23) *Сюнь-цзы цзицзе* (*Сюнь-цзы* с собранием разъяснений) // ЧЦЦЧ. — Т. 2. — Пекин, 1988. — С. 279.
- (24) Там же. — С. 279.
- (25) Обратимся к выполненному *Янь Фу* переводу книги В.С. Джевонса «Логика» (*Jevons W.S. Logic*. — L., 1883), озаглавленный китайским переводчиком «Азы логики» (*Минсюэ цяньшо* 名学浅说). В §15 четвертой главы Джевонс разбирает общие термины (general terms) и в качестве примеров таких терминов приводит слова shilling, horse, house of parliament, китайскими эквивалентами которых согласно *Янь Фу* являются, соответственно, *лунюань* 龍圓 (чеканная монета), *ма* 馬 (лошадь), *Инго иоань* 英國議院 (Британский парламент/палата парламента). Однако все приведенные китайские слова, должностующие по замыслу переводчика (в данном случае старательно следовавшего оригиналу), иллюстрировать **общие** термины, могут быть с равным успехом истолкованы и как примеры **единичных** терминов (напр., терминов массы). Причина подобной неоднозначности — отсутствие каких-либо указаний на характер референции, имеющих решающее значение с точки зрения выбора между интерпретациями этих слов как общих терминов, либо же как, напр., терминов массы. Но может быть контекст этих слов поможет разрешить данную двусмысленность? Посмотрим. (1) Оригинал: There are many millions of things each of which can be called a shilling. Перевод: *жу янь лунюань, цы цзысо чжичжэ чжун* 如言龍圓。此自所指者眾 (Если говорят «чеканная монета», то того, на что указывает [это слово] много). (2) “Horse” is the name of any one of millions of horses which may exist in the world. *жу янь ма, гу вэй ице ма* 如言馬。固謂一切馬 (Если говорят «лошадь», то [при этом] непременно имеют в виду любую часть лошадиного поголовья/каждую лошадь). (3) “House of parliament” is the general name either of the Lords or the Common. *Инго иоань, цы и вэй эр, кэи ан, кэ ся* 英國議院。此亦為二。可上可下 (Британский парламент он также двусоставен — есть верхняя и есть нижняя [палаты]). Как видим, ни количественные предикаты, говорящие об объеме проблемных терминов (眾 «быть многочисленным», «иметься в изобилии»), ни кванторные слова, указывающие на распределение их объема (切 — «любой», «все»), ни, наконец, сопровождающие эти слова числительные (二 «два»), казалось бы недвусмысленно запрещающие их интерпретацию в качестве

единичных терминов, не могут разрешить проблему отнесенности обсуждаемых терминов к классу общих или единичных терминов. Препятствие — это, как уже говорилось, отсутствие у иероглифов индивидулирующего принципа, «принципа счета»: непонятно, по каким сущностям идет квантификация, что именно считается при помощи числительных. «Каждая» — что? Каждая единичная лошадь или любая (т.е. произвольная) часть лошадиного поголовья? «Два» чего? **Элемента** класса «Палата парламента» или две **части** целого, образуемого двумя частями британского парламента? (подробнее см. *Крушинский А.А. Творчество Янь Фу и проблема перевода*. — М., 1989. — С. 68—78).

- (26) Логические переводы *Янь Фу* — это начало ознакомления Китая с европейскими логическими концепциями, когда в качестве лингвистического медиума выступал *вэньянь*, иногда именуемый «старинным стилем письма» (*зுவэнь* 古文). Но было бы опрочечивостью винить гениального переводчика или даже используемый им «старинный стиль письма» в фатальных двусмысленностях перевода. Чтобы удостовериться в этом, достаточно заглянуть в такое, напр., современное справочное издание, как «Логический словарь» (*Лоцзисюэ цыдянь* 逻辑学辞典. Цзилинь, 1983). Там на с. 788 (в статье «множества») мы натываемся на следующую символическую запись:  $N = \{x | x \text{ 是自然数}\}$  (« $N = \{x | x \text{ есть/суть натуральное число/числа}\}$ »). По мысли авторов словаря, эта формула должна быть именем множества натуральных чисел и только его (определенного посредством схемы свертывания). Легко убедиться, что в том, что сформулированное на **современном** китайском языке условие на  $x$  содержит двусмысленность, являющуюся роковой для однозначности задаваемого этим условием множества  $N$ . Действительно, в соответствии с двумя равнодопустимыми пониманиями 数 (число/числа) множество  $N$  будет: либо 1) желаемым множеством натуральных чисел  $N$ , либо 2) неким  $N'$ , элементами которого выступают всевозможные двойки, тройки, вообще  $n$ -ки натуральных чисел, т.е. произвольные (за исключением одноточечного) подмножества множества  $N$ . Очевидно, что  $N' \neq N$ . Из нематематических, так сказать «бытовых» примеров особенно показательны в интересующем нас отношении попытки авторов словаря провести границу между собирательным и разделительным употреблением термина множество. Напр., в качестве элементов множества «Стол» (桌子) даются объемы слов 1) *баньгунчжо* 办公桌, 2) *сюэшиэнчжо* 学生桌 и 3) *фаньчжо* 饭桌 (там же. С. 789). Причем, конечно же, перечисленные под номерами 1—3 слова, призванные обозначать элементы множества, на самом деле открыты опять-таки **двум** прочтениям: во-первых, их можно понимать как обозначения **отдельных, единичных** (канцелярских, учебных, обеденных) столов, а во-вторых — как **классов** соответствующих предметов (схожие трудности с различением **элемента** и **подмножества**, нередки уже в логических переводах *Янь Фу*). Последнее прочтение подкрепляется тем фактом, что через несколько страниц взаимоотношения рода и вида иллюстрируются соотношением объемов слов *сюэшиэн* 学生 и *дасюэшиэн* 大学生 соответственно (Там же. С. 798—799). Как видим, современные китайские издания подчас также грешат элементарной ошибкой смешения отношения **принадлежности** к классу с отношением **включения** в класс. Причина — та же, что была зафиксирована нами в отношении переводов *Янь Фу*: характерная неиндивидуирующая референция китайских иероглифов.
- (27) *Фреге Г.* Основоположения арифметики (логико-математическое исследование о понятии числа). — Томск, 2000. — С. 49.
- (28) Что, конечно же, никак не препятствует оперированию представлением о наборе различных предметов, на первый взгляд выходящей множеством (это, напр., разного рода **перечни**, как разделы той или иной классификации, которыми изобилует китайский классификационизм). Однако все эти списки ни в коей мере не обладают самодостаточностью множества (т.е. не могут быть помыслены в качестве предметов, так сказать, «высшего

- уровня») и, будучи целиком производны от классификационной схематики, суть не более, чем конкретизации классификационных рубрик.
- (29) Где «вещи» интерпретируются как элементы классов, образующих объемы общих терминов.
- (30) Так, напр., привычный перевод распространенного философского клише «все сущее» (*ванью* 萬物) с помощью выражения «тьма вещей» (во всевозможных его редакциях) может создать ложное впечатление, что для китайцев так же, как и для нас мир состоит из множества «вещей». На самом же деле иллюзия вещности здесь — это не более, чем результат бездумного следования привычным ассоциациям, связанным в современном русском языке со словом «вещь». Чтобы избавиться от иллюзии вещности китайской онтологии, будет полезно вспомнить такой стандартным синоним «тьмы вещей», как «тьма наличий» (*ванью* 萬有), недвусмысленно указывающей на онтологию **фактов** (наличий/отсутствий — *ю/у* 有/無), о которой речь пойдет ниже. Вторичность тьмы вещей по отношению к наличию четко заявлена уже в первом параграфе *Даодэцзина*: «Наличие именуется матерью тьмы вещей (*ю ванью чжи му* 有名萬物之母).
- (31) Исходным вопросом греческой мысли является вопрос о том, «Что есть сущее?». См., напр., *Аристотель*. Метафизика. — М., 1976. — Т. 1. — С. 188. Причем в качестве парадигмальных примеров первичного «сущего» выставляются именно единичные вещи (данная конкретная лошадь, этот человек и т. п.).
- (32) Эволюционировавшее в основополагающее для современной науки квазиматематическое понятие «множества».
- (33) Здесь «факт» — это то, что делает предложение истинным или ложным.
- (34) Витгенштейн говорит о «связи вещей» в атомарном факте в следующих пунктах своего Логико-философского трактата: «Атомарный факт есть соединение объектов (вещей, предметов)» 2.01. «Конфигурация объектов образует атомарный факт» 2.0272. «Как мы не можем мыслить вообще пространственные объекты вне пространства или временные вне времени, так мы не можем мыслить *никакого* объекта вне возможности его связи с другими» 2.0121. Сущностной для понятия «положения дел» множественности отвечает принципиальное отсутствие водораздела между единичностью и множественностью в китайской картине мира.
- (35) Ключевым свидетельством пропозициональной сущности иероглифики (ведь знак как раз таки и становится фразой/предложением за счет возможности его утверждения/отрицания) является способность практически любой пиктограммы/идеограммы (напр., пиктограммы «дождь» *юй* 雨 или идеограммы «гуманность» *жэнь* 仁), стоящей в глагольной позиции, утверждать **наличие** или (если она предшествуема отрицанием) указывать на **отсутствие** изображаемого ей положения вещей. По-видимому, наиболее системно и выпукло данный аспект иероглифики представлен в «Комментарии суждений» при характеристике триграммных составляющих каждой из 64 гексаграмм. Причем эта установка на «истинность/неистинность» каждого отдельного иероглифа (тем более — группы иероглифов), не ограничиваясь сферой грамматики, обнаруживает себя в характерной **лексической** биполярности — тотальной двоичной структуре бинарных оппозиций, концептуализируемой идеологией *Инь-Ян*. Разумеется, попадая в именную позицию или будучи включен в состав другого иероглифа, иероглифический знак утрачивает свой исходный статус пропозиции, становясь в первом случае **термом**, а во втором — изображением лишь одного из **объектов**, «примыкающих друг к другу как звенья цепи» в атомарном факте (см., Логико-философский трактат 2.03). В китайском классическом литературном языке имеется служебное слово («субстантиватор» — *чжэ* 者), специально предназначенное для превращения предшествующего ему знак/знаков в субстантив и тем самым служащего грамматическим инструментом «опредмечивания» фактов и персонализации действий.

- (36) В обсуждение этого стержневого для китайского визуального мышления термина я уже неоднократно и по разным поводам входил на предыдущих страницах данного исследования. Сейчас проакцентировать его технически-лингвистический смысл (так называемые «шесть категорий знаков» — 六書). В послесловии к «Разъяснению письмен и объяснению иероглифов» *Сюй Шэнь* знаки пиктографической категории вроде 上, 下 и 日, 月 (в первом случае «указывающие на события/дела» 指/象事, во-втором — «изображающие формы» 象形) по причине единообразия своего происхождения («опираясь на роды, **изображал** формы *гай илэй сянси* 蓋依類象形»), одинаково именуются «письменами» («поэтому именуются письменами *гу вэй чжи вэй* 故謂之文»). *Сюй Шэнь. Шовэнь цзецзы* (Толкование [простых] письмен и разъяснение [составных] иероглифов. — Пекин, 1994. — С. 1314. Ср. с характеристикой сущности пропозиционального знака в «Логико-философском трактате»: «сущность пропозиционального знака станет очень ясной, если мы будем представлять себе его составленным не из письменных знаков, а из пространственных объектов (например, столов, стульев, книг). Пространственное взаиморасположение этих вещей выразит тогда смысл предложения» 3.1431. Хотя в рамках витгенштейновской изобразительной, или «картинной» концепции языка изобразительность присуща предложению **любого** языка (взятого в своей репрезентативной функции), однако с несомненностью она обнаруживает себя, похоже, только в исторической первой — иероглифической — версии предложения. Недаром автор изобразительной концепции языка апеллирует именно к иероглифике для обоснования этой концепции: «для того чтобы понять сущность предложения, вспомним иероглифическое письмо, изображающее факты, которые оно описывает» 4.016.
- (37) Заметим, что пиктограмма *сян* 象, первоначально служила изображением **слона** (рис. 2):

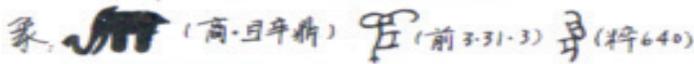
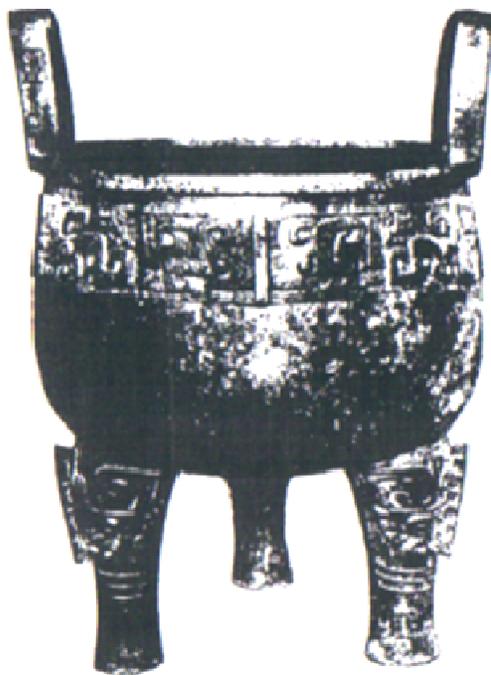


Рис. 2. Пиктограмма *сян*

- (38) *Хань Фэй-цзы цзицзе* (*Хань Фэй-цзы* с собранием разъяснений) // ЧЦЦЧ. — Т. 5. — С. 108.
- (39) Вне зависимости от его исторической достоверности. Выдающийся китайский философ, ученый и литератор начала прошлого века *Ху Ши* в своей пионерской монографии «Развитие логического метода в древнем Китае» (1922) первый из современных ученых уделит должное внимание китайской теории образности и попытается дать ей логическую трактовку (не очень удачную, что и породило волну критики). *Ху Ши* справедливо считал эту теорию наиболее важной логической доктриной «*И цзина*», являющуюся основой доктрины «исправления имен» и в силу этого центрирующей собой конфуцианскую философию. Он в целом правильно акцентировал модельную роль образцов, в соответствии с которыми формируется предметность. Однако при всем этом он ошибочно интерпретировал их в духе расхожей объективно-идеалистической трактовки теории идей-эйдосов Платона (аристотелевских форм), насильственно подгоняя вполне оригинальную китайскую концепцию под привычные западные шаблоны. Скованный рамками этой весьма искусственной интерпретации, китайский ученый не смог по достоинству оценить традиционную концепцию образности (сформулированную в мистифицированной форме этимологического экскурса в историю термина, обозначающего эту концепцию), считая рассказанную *Хань Фэй-цзы* историю надуманной и недостоверной.
- (40) Т.е. слоновьи кости как единственный доступный непосредственному наблюдению «след» слоновости.
- (41) Т.е. изображение слона, позволяющее воображению восстановить исходный вид слона.

- (42) В терминологии Витгенштейна — «проецирование»: «Мы употребляем чувственно воспринимаемые знаки (звуковые или письменные и т.д.) предложения как проекцию возможного положения вещей». Логико-философский трактат 3.11.
- (43) Так, напр., конфигурация гексаграммы № 50 Жертвенный треножник *Дин* 鼎  виделась автору/авторам «Комментария суждений» как изображение — «образ» — ритуального бронзового треножника *Дин*, имеющего следующий вид (рис. 3).



Ведь, по словам этого комментария: «[Гексаграмма] *Дин* есть **образ**. [Когда] древесину подкладывают (букв. — «деревом проникают») в огонь, то пища приготавливается (*Дин сян е; и му сюнь хо, пэнжэнь е* 鼎, 象也。以木巽火, 烹飪也)». Действительно,

**начальная** прерванная черта гексаграммы  изображает собой переднюю пару ножек

треножника (см. рис. 3), **вторая, третья и четвертые** непрерывные черты — его корпус, **пятая** прерванная черта — ушки треножника («пустотность» этой *иньской* черты призвана отобразить сквозное отверстие на этих ушках, позволяющее продевать сквозь них специальный шест для транспортировки ритуальных сосудов данного вида). Наконец, **верхняя** непрерывная черта трактуется как изображение именно такого шеста. Тут, правда, могут закрасться известные сомнения относительно уместности разговоров о заявленной выше онтологии фактов применительно к данному простейшему случаю образности: на первый взгляд кажется, что речь здесь идет об отображении/проецировании облика именно **предмета**, а никакого не факта. Но не будем торопиться. Начать с того, что канонический облик этой важнейшей государственной эмблемы императорского Китая (три ножки, два ушка, круглый корпус) уже сам по себе является **фактом** — материализацией оперделенной идеологемы (напр., троичности его ножек отвечает триада трех высших административных постов: *сань гунь чжи вэй* 三公之位). Но, конечно, главное в треножнике *Дин* (помимо его канонической внешности) — это его непосредственное обрядовое применение: варка жертвенного мяса (приготовление пищи *пэнжэнь* 烹飪). Растворившая

приведенный выше пассаж из «Комментария суждений», авторитетнейший ханьский комментатор *Юй Фань* отсылкой к «Комментарию привязанных слов» («изображая дело/событие, узнаешь [отвечающую ему] утварь *сян ши чжи ци* 象事知器»), поясняет, что в данном случае образ треножника полностью произведен от изображения его утилитарной функции. В итоге мы все-таки имеем **факт**, образованный пространственной композицией вещей («над деревом огонь» — в гексаграмме *Дин* над триграммой *Сюнь* ☲ располагается триграмма *Ли* ☲), недвусмысленно засвидетельствованный «Комментарием больших образов».

- (44) Одна из любимейших тем китайской логико-эпистемологической мысли. Причудливый, но выразительный пример «незнания рода-схемы» находим у *Мэн-цзы* (ок. 372—289 гг. до н.э.): «Вот у [человека] согнут и не разгибается безымянный палец, что не причиняет ему ни боли, ни неудобства. Но если бы нашелся некто могущий разогнуть его, то [недужный] не счел бы далеким путь из *Цинь* в *Чу* только ради того, что у него безымянный палец не такой, как у других. Когда у человека палец не такой, как у людей, так он умеет чувствовать недовольство, а когда у него сердце не такое, как у других, так он не умеет чувствовать его. Это называется “незнанием рода”» *Мэн-цзы чжэньи* (*Мэн-цзы* в ортодоксальном понимании) // ЧЦЦЧ. — Т. 1. — С. 464.
- (45) *Люй Бувэй. Люйши чуньцю* (Весны и осени господина *Люя*) // ЧЦЦЧ. — Пекин, 1988. — Т. 6. — С. 266. Ср. *Люйши чуньцю* (Весны и осени господина *Люя*) / Пер. с кит. Г.А. Ткаченко. — М., 2001. — С. 346.
- (46) В первом — бронзовое зеркало и нелицеприятный человек как инструменты самокоррекции, во втором — партитура, граммофонная пластинка и симфония как различные материализации одной и той же музыкальной мысли.
- (47) Не забалтывая при этом **философскую** проблематику потоками филологических (или культурологических) банальностей. Как это, увы, нередко происходит, особенно, в наводнивших рынок научно-популярных справочных изданиях (типа недавно появившейся «Духовной культуры Китая»).
- (48) В том числе на те из них, которые, как кажется, носят сугубо технический характер.
- (49) Важнейшими из которых являются двоичная (*Инь—Ян*), троичная (Небо—Земля—Человек) и пятеричная (Пять стихий).
- (50) «Мышление образами и числами» (*сяншу сывэй* 象數思維). См., напр., *Исюэ цзичу цзяочэн*. С. 249. Данный термин восходит к традиционному обозначению одного из магистральных направлений в китайской ициноведческой традиции — к т.н. «учению об образах и числах» (象數之學), не очень удачно переданному переводчиком капитальной *фэнлоланевской* «Истории китайской философии» Д. Бодде посредством такого однозначно звучащего термина, как «Numerology». Поучительна неожиданно высокая цена этой переводческой небрежности (причина которой — for simplicity’s sake — была честно указана самим переводчиком), имевшей поистине роковые последствия для философски неискушенной отечественной синологии. С энтузиазмом подхваченный англоязычный эквивалент термина «учение об образах и числах» под пером не по разуму «креативных» культурологов самым курьезным образом вдруг преобразился в могучую методологическую концепцию, точнее — в некую мифическую «нумерологическую методологию», основанную на «количественном упорядочении» и прочих «сапогах всмятку». (См., напр., «Духовная культура Китая». — Т. 1. — С. 50, 113). Заметим, что «нумерологическая методология» — замечательное своей откровенной нелепостью словосочетание — представляет собой чистое *contradictio in adjecto* с соответствующим химерическим же содержанием. Но и «количественное упорядочение» вызывает не меньшее недоумение: ведь разницу между количественными и порядковыми числительными (с помощью последних только и упорядочивают!) нормальные дети обычно постигают уже в стенах средней школы.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Аристотель*. Метафизика. — Т. 1. — М., 1976.
- [2] *Ван Би*. *Чжоу И люе ли* (Общие правила «Чжоу И») // *Исюе цзинхуа* (Избранные произведения по ицзиноведению) / Под ред. Чжэн Ваньгэна. — В 3 т. — Пекин, 1996. — Т. 1.
- [3] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. — М., 2008.
- [4] *Даодэцзин* (Канон о Дао и Дэ) // ЧЦЦЧ. — Т. 3.
- [5] *Духовная культура Китая* (энциклопедия в пяти томах). — М., 2006. — Т. 1.
- [6] *Исюе дацзыдянь*. *Чжан Цичэн чжубянь* (Большой словарь по ицзинистике) / Под ред. Чжан Цичэна. — Пекин, 1992.
- [7] *Исюэ цзичу цзяочэн*. *Чжу Бокунь чжубянь* (Базовый курс по ицзиноведению) / Под ред. Чжу Бокуна. — Пекин, 2011.
- [8] *Карапетьянц А.М.* У истоков китайской словесности. — М., 2010.
- [9] *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М., 1994.
- [10] *Конфуций*. Луньюй чжэньи («Беседы и суждения» в ортодоксальном понимании) // ЧЦЦЧ. — Пекин, 1988. — Т. 1.
- [11] *Крушинский А.А.* Логика «И цзина»: дедукция в древнем Китае. — М., 1999.
- [12] *Лай Чжидэ*. *Чжоу И цзичжу* // *Исюе цзинхуа* (Избранные произведения по ицзиноведению) / Под ред. Чжэн Ваньгэна. В 3 т. — Пекин, 1996. — Т. 2.
- [13] Логический словарь (*Лоцзисюэ цыдянь* 逻辑学辞典). — Цзилинь, 1983.
- [14] *Люй Бувэй*. *Люши чунью* (Весны и осени господина Люя) // ЧЦЦЧ. — Пекин, 1988. — Т. 6.
- [15] *Люйши чунью* (Весны и осени господина Люя) / Пер. с кит. Г.А. Ткаченко. — М., 2001.
- [16] *Мо-цзы сяньгу* (*Мо-цзы* в вольном толковании) // ЧЦЦЧ. — Пекин, 1988. — Т. 4.
- [17] *Мэн-цзы чжэньи* (*Мэн-цзы* в ортодоксальном понимании) // ЧЦЦЧ. — Пекин, 1988. — Т. 1.
- [18] *Переломов Л.С.* «Конфуций: Лунь юй». — М., 1998.
- [19] *Рождественский Ю.В.* Очерки по истории лингвистики. — М., 1975.
- [20] *Смирнов В.А.* Логико-философские труды В.А. Смирнова. — М., 2001.
- [21] *Сюй Шэнь*. *Шовэнь цзецзы* (Толкование [простых] письмен и разъяснение [составных] иероглифов. — Пекин, 1994.
- [22] *Сюнь-цзы цзицзе* (*Сюнь-цзы* с собранием разъяснений) // ЧЦЦЧ. — Пекин, 1988. — Т. 2.
- [23] *Fung Yu-lan*. A History of Chinese Philosophy. — Princeton, 1953. — Vol. 2. — P. 91.
- [24] *Фреге Г.* Основоположения арифметики (логико-математическое исследование о понятии числа). — Томск, 2000. — С. 49.
- [25] *Hansen Chad*. Language and Logic in Ancient China. — An Arbor, 1982.
- [26] *Хань Фэй-цзы цзицзе* (*Хань Фэй-цзы* с собранием разъяснений) // ЧЦЦЧ. — Пекин, 1988. — Т. 5.
- [27] *Хаусдорф Ф.* Теория множеств. — М., 1937.
- [28] *Hu Shih*. The Development of the Logical Method in Ancient China. — Shanghai, 1922.
- [29] *Чжоу И цзицзе*. [Тан] *Ли Динцзо* (*Чжоу И* с собранием разъяснений) [танский] *Ли Динцзо* // *Исюе цзинхуа* (Лучшее в ицзинистике). Антология в 3 т. / Под ред. Чжэн Ваньгэна. — Пекин, 1996. — Т. 1.
- [30] *Чжоу И чжэньи* (*Чжоу И* в ортодоксальном понимании) // ШСЦЧШ. — Шанхай, 1935. — Т. 1.
- [31] *Чжуан-цзы* // ЧЦЦЧ. — Т. 3.
- [32] *Янь Фу*. Ань Минсюе цяньшо Ефансы юань чжу (Примечания к «Азам логики» У. Джевонса). — Тайбэй, 1973.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЧЦЦЧ — *Чжуцзы цзичэн* (Собрание [творений] всех мудрецов).

ШСЦЧШ — *Шисаньцзин чжушу* (Тринадцатиканонье с комментариями и субкомментариями).

## **THE PROBLEM OF METHODOLOGICAL PREMISES OF ADEQUATE TRANSLATION: THE CHINESE MODE OF THINKING AND THEIR LANGUAGE PICTURE OF THE WORLD**

**A.A. Krushinskiy**

The Center of comparative studies of North-East Asia civilizations  
Far East Institute of the Russian Academy of Sciences  
*Nakhimovsky Prospect, 32, Moscow, Russia, 117997*

It is argued that the conventional symbolic function, which is characteristic for phonetic type of writing, contrasts with iconic (in the sense of Charles Pierce) nature of Chinese pictograms and ideograms. Principal problems of cross-culture communication, which are preconditioned by Chinese fundamental non-symbolic paradigm, are identified and analyzed. Methodological background of adequate translation is discussed.

**Key words:** Visual thinking, Images (xiang 象), the mode of thinking, the language picture of the world.