

Валерий Антонов
Поворот к присутствию:
новые повестки китайской
философии (2026)



Валерий Антонов
Поворот к присутствию:
новые повестки китайской
философии (2026)

*<https://litres.ru/74611924>
SelfPub; 2026*

Аннотация

Книга исследует сдвиг в философии, вызванный ИИ, нейротехнологиями и языковыми моделями — и пробуждением китайской мысли, претендующей на автономию, а не на роль «материала» для Запада.

Четыре поля: методологическое (что значит «автономная философия», если «философия» — западная категория?), феноменологическое (от «я мыслю» к «я присутствую», от де се к телесному присутствию, от интенциональности к «пустому сердцу» Чжуан-цзы), гносеологическое (почему «выравнивание» ИИ может быть ошибкой, как языковые модели «воскрешают» эмпиризм, что такое «межчеловеческо-машинность»), онтологическое (что происходит с тождеством человека, когда его можно загрузить; что остаётся незаменимым перед датаизмом).

Книга перепозиционирует вопросы: от «какой уровень — настоящий человек» к «какие отношения установить между уровнями»; от «как контролировать ИИ» к «как ИИ меняет понимание ценности»; от «что такое китайская философия» к «чем может быть философия».

Содержание

Введение	5
Глава 1. От «быть интерпретируемым» к «интерпретировать самому»	10
Глава 2. Онтологизация интерпретации	16
Глава 3. Аналитическая философия как «внутренний инструмент»	22
Глава 3½. Нерешённый вопрос	28
Конец ознакомительного фрагмента.	74

Валерий Антонов

Поворот к присутствию: новые повестки китайской философии (2026)

Введение

В 2026 году в китайской философии произошло несколько вещей, которые нелегко заметить внешнему наблюдателю, но которые могут иметь долгосрочное значение.

Эти вещи не проявляются как рождение некой «школы» или как появление «великого мыслителя». Они рассеяны в программах академических конференций, в структуре оглавлений новых книг, за заголовками журнальных статей. Если смотреть на отдельную статью или отдельную монографию, кажется, что это рутинное академическое производство. Но если собрать эти события вместе, проступает более чёткий контур: **китайская философия меняет способ задавать вопросы.**

Это изменение имеет три различных измерения.

Во-первых, методологическая «декомпаративизация». Долгое время изучение китайской философии в зна-

чительной степени организовывалось рамкой «сравнительной философии»: западные категории использовались для локализации китайской мысли, западные проблемы — для активации китайских ресурсов. У этой рамки была своя историческая рациональность в XX веке, но её структурная цена состояла в том, что китайская философия постоянно «отвечала на чужие вопросы» и редко «порождала свои». Ряд академических событий 2026 года показывает, что всё больше учёных сознательно отказываются от этой рамки — не от диалога с Западом, а от того, чтобы предпосылки диалога полностью задавались другой стороной.

Во-вторых, философия искусственного интеллекта переходит от «этического приложения» к «онтологическому вопрошанию». Чжао Тинъян в переиздании 2026 года книги «Когда ИИ мыслит самостоятельно» чётко разделяет два этапа: «до ChatGPT» и «после ChatGPT». Смысл этого разделения не в технологической периодизации, а в смене типа вопросов: раньше в основном обсуждались «этические риски ИИ» и «как выровнять», теперь — «какие старые проблемы теории познания и онтологии ИИ провоцирует». Этот поворот означает, что китайское философское сообщество больше не ограничивается уровнем «как управлять технологией», а выходит на уровень «как технология меняет наше понимание сознания, знания, субъектности».

В-третьих, появление «реляционного мышления» как философской повестки. Лю Сэньлинь в разных кон-

текстах выдвигает тезис: «современная китайская философия должна развивать реляционное мышление на основе преодоления новоевропейской философии субъектности». Здесь важно то, что «реляционность» не выставляется как «особенность» китайской философии, а предлагается как ответ на фундаментальную проблему современной философии (кризис субъектности). Это сдвиг от «что у нас есть» к «что мы можем сделать».

Эта книга пытается представить конкретную работу в этих трёх измерениях. Это не «введение в китайскую философию», а полевая запись о том, «что происходит сейчас».

Пояснение к структуре книги

Написание этой книги основано на реальных академических событиях, публикациях и дискуссиях в китайской философии 2025–2026 годов. Основные источники:

Пояснение к структуре книги

Написание этой книги основано на реальных академических событиях, публикациях и дискуссиях в китайской философии 2025–2026 годов. Основные источники:

- Чжао Тинъян, «Когда ИИ мыслит самостоятельно» (издательство «Шанъу иньшугуань», июнь 2026) и связанные интервью

- Конференция Центрального университета национальностей «Философское теоретическое творчество и построение автономной системы философского знания Китая» (сентябрь 2026)

- Второй симпозиум по «аналитической феноменологии» Сычуаньского университета (апрель 2026)
- Форум «Учение о сердце и миссия китайской философии» (июль 2026)
- Презентация книги Чжоу Гопина «Совершенный человек Чжуан-цзы» (июль 2026)
- Презентация книги Дэн Сяомана «К философии после лингвистики» (сентябрь 2026)
- Конференция «Сто лет философии» в провинции Шаньдун (сентябрь 2026)
- Международные журнальные статьи о китайской философии и ИИ
- Статья в корейском журнале КСИ о философии сознания Чжуан-цзы

Разделы «#» (дополнения) — это философская конструкция на основе напряжений, выявленных в найденных материалах, а не прямая передача опубликованных источников.

Как устроена эта книга

Книга состоит из глав и узлов. Главы описывают *что происходит* (кто, где, когда, что говорит). Узлы разворачивают *что стоит на кону* — то есть какая философская проблема скрыта за этим событием, какие позиции сталкиваются, где нет готового ответа.

Узлы — это не «дополнение» к главам, а их проблемное ядро.

Такая структура позволяет:

1. **Читать главы как «репортаж»** — что происходит в китайской философии в 2026 году.
2. **Читать узлы как «философию»** — какие проблемы за этим стоят и как их можно решать.
3. **Видеть связи** — узел 1.2 связан с 1.3 (автономия через интерпретацию), 1.3 связан с 1.1 (если философия — западная категория, то интерпретация — тоже), и так далее.

Часть I. Сброс методологии

Глава 1. От «быть интерпретируемым» к «интерпретировать самому»

1.1. Конференция и ключевое слово

В сентябре 2026 года Центральный университет национальностей провёл научную конференцию на тему **«Философское теоретическое творчество и построение автономной системы философского знания Китая»**, в которой приняли участие более 60 учёных. Ключевое слово темы — **«автономия»** — само по себе сигнал. Оно указывает на неудовлетворённость существующим положением дел и на стремление к изменению. Но интереснее то, **как** участники понимают «автономию». Именно здесь обнаруживаются различия, которые делают дискуссию содержательной.

1.2. Хань Дунхуэй: историзация проблемы

Хань Дунхуэй из Центральной партийной школы не просто призывает «создать собственную китайскую философию». Он **историзирует проблему**.

Традиционная система знания, ядром которой было **каноноведение (##)**, была **расчленена** в процессе современной дисциплинарной дифференциации. То, что было единым полем — комментарий, экзегеза, моральная философия, политическая мысль, историография, — распалось на

отдельные дисциплины: философию, историю, литературу, политическую науку. Каждая дисциплина получила свой метод, свой язык, свои критерии строгости. Но вместе с этим распалась и целостность традиции.

Влияние западной системы знания проявляется **не только в классификации знания, но и в академическом языке, способах производства знания и формировании проблемного сознания**. Мы не просто используем западные категории для описания китайского материала — **мы мыслим в западных категориях**, часто не осознавая этого. Наши вопросы, наши методы, наши критерии «научности» сформированы традицией, которая не является нашей.

Поэтому «автономия» не может быть получена простым заявлением. Она требует **ясного осознания этого процесса «расчленения»**. Недостаточно сказать «мы хотим автономии»; нужно понять, что именно было утрачено, как это произошло, и что значит «восстановить» утраченное в новых условиях.

1.3. Чжан Вэй: объект и метод

Чжан Вэй из Сунь Ятсеновского университета ставит более острый вопрос. Сто лет назад китайские учёные уже пытались построить современную науку с субъектностью, но их методы были глубоко проникнуты западной филологией и археологией. Сегодня, говорит он, **«если есть только китайский материал и китайские темы, но нет методологического творчества, построение автономной систе-**

мы знания остаётся незавершённым».

Это суждение содержит неявное различие: **«исследовать Китай» не равно «китайскому исследованию».** Первое — **объект**, второе — **метод**.

Можно исследовать Китай, используя западные методы. Это будет «исследование Китая» западными средствами. Можно исследовать что угодно, используя китайские методы: это будет «китайское исследование» независимо от объекта. Автономия — не в выборе объекта, а в **способе производства знания**. Если метод остаётся заимствованным, объект не спасает. Если метод автономен, объект может быть любым.

Это различие принципиально. Оно показывает, что автономия — не вопрос «патриотизма» или «национальной гордости». Это вопрос **методологической самостоятельности**. Можно любить китайский материал и оставаться методологически зависимым. Можно работать с западным материалом и быть методологически автономным.

1.4. Тан Вэньмин: три формы «просвещения»

Тан Вэньмин из Университета Цинхуа подходит с другой стороны. Он различает **три формы «просвещения»:**

- древнегреческого **«философа»** — того, кто ищет истину через логос, через аргумент, через диалектику;
- библейского **«пророка»** — того, кто возвещает волю Бога, кто говорит от имени трансцендентного;
- **«совершенномудрого правителя»** китайской тради-

ции ритуала и музыки — того, кто правит через культивацию себя, через гармонию, через пример.

Тан Вэньмин подчёркивает: **«не следует напрямую накрывать китайскую мысль западными философскими или религиозными классификациями»**. Нельзя сказать «Конфуций — это философ в греческом смысле» или «Чжуан-цзы — это мистик в библейском смысле». Эти категории не нейтральны; они несут свою историю, свои предпосылки, свои ожидания.

Но он же указывает: опыт **сунско-минского неоконфузионства**, впитавшего буддизм и даосизм, показывает, что **«сохранение культурной субъектности не означает отказа от внешних ресурсов, а может как раз требовать их глубокого понимания и творческой трансформации»**.

Это важный ход. Автономия — не изоляция. Сунско-минское неоконфузионство не отказалось от буддийских и даосских ресурсов; оно их **творчески трансформировало**. Оно не просто «заимствовало» — оно **переработало** в собственной рамке. Так и сегодня: автономия не требует отказа от западной мысли; она требует её **глубокого понимания и творческой трансформации**.

1.5. Консенсус: автономия — не замкнутость

Здесь возникает важный консенсус: **автономия — не замкнутость**.

Отказ от «объяснения китайского материала западными

рамками» не равен отказу от западной мысли как таковой. Можно использовать западные методы, если они **переработаны, ассимилированы, подчинены собственной проблематике**. Можно заимствовать западные понятия, если они **трансформированы** в процессе переноса.

Настоящий вопрос в том, **кто решает, «какой вопрос стоит задавать»**. Автономия — не в том, чтобы не использовать западные инструменты. Автономия — в том, чтобы **самому определять, какие вопросы являются важными**, а не принимать готовую повестку.

1.6. От «быть интерпретируемым» к «интерпретировать самому»

Название главы — «**От быть интерпретируемым" к интерпретировать самому"**» — схватывает суть этого сдвига.

«Быть интерпретируемым» — это позиция объекта. Китайская мысль была объектом интерпретации: сначала миссионерами, потом ориенталистами, потом западными синологами, потом китайскими учёными, обученными в западных рамках. Китайский материал интерпретировался, но интерпретация шла **извне**, по чужим правилам.

«Интерпретировать самому» — это позиция субъекта. Не отказываться от интерпретации, а **самому быть интерпретатором**. Не отказываться от методов, а **самому определять метод**. Не отказываться от вопросов, а **самому ставить вопросы**.

Это не призыв к изоляции. Это призыв к **субъектности в производстве знания**. Автономия — не в содержании, а в **позиции**. Не «что» мы изучаем, а «**как**» и «**зачем**».

1.7. Заключение

Конференция в Центральном университете национальностей поставила вопрос об автономии китайской философии. Участники показали, что автономия — не простое заявление, а сложная задача, требующая:

- **историзации** — понимания процесса «расчленения» традиционной системы знания;
- **методологического творчества** — различения объекта и метода;
- **творческой трансформации** — не отказа от внешних ресурсов, а их переработки;
- **субъектности в постановке вопросов** — кто решает, какой вопрос стоит задавать.

Автономия — не замкнутость. Это способность **интерпретировать самому**, а не быть интерпретируемым. Это позиция субъекта, а не объекта. И в этом — главный вызов, который конференция поставила перед китайской философией.

Глава 2. Онтологизация интерпретации

2.1. Место работы Хун Ханьдина

Работа **Хун Ханьдина** по герменевтике даёт философский фундамент для методологической дискуссии, начатой на конференции об автономии китайской философии. Если Чжан Вэй говорит о необходимости **методологического творчества**, а Тан Вэньмин — о **творческой трансформации внешних ресурсов**, то Хун Ханьдин предлагает **онтологическое обоснование** этой задачи. Его центральный тезис: интерпретация — не «познание» уже существующего смысла текста, а **порождение смысла**.

Это тезис не просто о методе. Это тезис о **бытии** интерпретации. Интерпретация не вторична по отношению к тексту; она не «раскрывает» то, что уже было. Она **производит** то, что до неё не существовало. Смысл текста не предшествует интерпретации; он **возникает** в ней.

2.2. Каноноведение как модель: «знание ради применения в мире»

Особенность китайской традиции каноноведения — **«знание ради применения в мире» (####)** — делает этот тезис особенно ясным.

Канон является каноном **не потому, что он «правиль-**

но» что-то фиксирует, а потому, что он способен **«порождать» новые смыслы в практике каждого поколения**. «Лунь юй» не является каноном потому, что содержит неизменный набор истин. Он является каноном потому, что каждое поколение находит в нём новые смыслы, отвечающие на новые вопросы. Каноничность — не в фиксированном содержании, а в **способности порождать**.

Это означает, что интерпретация канона — не археология. Не восстановление «того, что имел в виду Конфуций». Это **продуктивная деятельность**, в которой текст и интерпретатор совместно порождают смысл, который не был дан заранее. Канон живёт, потому что интерпретируется; интерпретируется, потому что живёт.

2.3. Резонанс с Гадамером

Эта позиция резонирует с западной герменевтикой — прежде всего с **Гадамером**.

Гадамер показал, что понимание — не реконструкция авторского замысла, а **слияние горизонтов** (Horizontverschmelzung). Интерпретатор не восстанавливает «оригинальный смысл»; он вступает в диалог с текстом, в котором рождается новый смысл. Понимание всегда исторично, всегда перспективно, всегда продуктивно.

Гадамер также показал, что **«действенная история»** (Wirkungsgeschichte) — это не просто влияние прошлого на настоящее. Это структура самого понимания: мы всегда уже находимся внутри традиции, которая формирует наши во-

просы и наши горизонты. Мы не можем выйти за пределы традиции, чтобы «объективно» оценить её; мы всегда понимаем **изнутри** традиции.

Хун Ханьдин разделяет этот общий тезис: интерпретация продуктивна, исторична, не сводится к реконструкции. Но есть **ключевое различие**.

2.4. Ключевое различие: традиция как посредник vs. «знание ради применения»

«**Действенная история**» Гадамера всё ещё предполагает «**традицию**» как **посредника**. Понимание происходит внутри традиции; традиция передаёт смысл; интерпретатор вступает в диалог с традицией. Традиция — среда, в которой происходит понимание.

Китайское «знание ради применения в мире» подчёркивает **практическую направленность интерпретации**: понять текст — значит понять, «**как с его помощью делать дела**». Не просто «понять смысл», а «применить смысл». Не просто «войти в традицию», а «действовать в мире».

Это различие принципиально. Гадамер останавливается на уровне **понимания**. Хун Ханьдин идёт дальше: понимание с самого начала **связано с действием**. Герменевтика не завершается в понимании; она **продолжается в практике**.

2.5. Герменевтика и философия действия

Это означает, что китайская герменевтика с самого начала связывает герменевтику с философией дей-

ствия, а не останавливает её на уровне «понимания».

В западной традиции герменевтика часто противопоставляется действию: понимание — созерцательно, действие — практично. Гадамер, при всей своей критике «метода», всё же остаётся в рамках **теоретической** герменевтики: понимание — это способ бытия, но не способ действия.

В китайской традиции **понимание и действие неразделимы**. Ван Янмин учил о «единстве знания и действия» (####): знать — значит действовать; действовать — значит знать. Нет знания, отдельного от действия; нет действия, отдельного от знания. Понимание текста — не предварительная стадия перед действием; оно **само есть форма действия**.

Это означает, что китайская герменевтика не может быть просто «применением» западной герменевтики к китайскому материалу. Она **другая** — не потому, что «китайская», а потому, что **включает измерение, которое западная герменевтика часто оставляет в стороне**.

2.6. Онтологизация интерпретации

Название главы — «**Онтологизация интерпретации**» — схватывает суть.

Онтологизация означает: интерпретация — не просто эпистемическая операция, не просто способ познания. Это **способ бытия**. Быть — значит интерпретировать. Текст существует, поскольку интерпретируется; интерпретатор существует, поскольку интерпретирует; смысл существует, по-

сколькx порождается в интерпретации.

Это не субъективизм. Не «каждый интерпретирует как хочет». Это признание того, что **смысл не предшествует интерпретации, а возникает в ней**. Смысл не «объективен» (не существует независимо от интерпретации) и не «субъективен» (не создаётся произвольно интерпретатором). Он **онтологичен**: он есть событие встречи текста и интерпретатора.

2.7. Следствия для автономии

Если интерпретация онтологична, то **автономия** — не просто методологическая задача. Это **онтологическая позиция**.

Быть автономным — значит **интерпретировать самому**, а не быть интерпретируемым. Не принимать готовые смыслы, а **порождать** их. Не «понимать» в смысле реконструкции, а **действовать** в смысле порождения.

Это не отказ от традиции. Это **жизнь в традиции** — но жизнь, которая порождает новое. Канон живёт, потому что интерпретируется; традиция живёт, потому что трансформируется. Автономия — не разрыв с традицией, а **способ её продолжения**.

2.8. Заключение

Работа Хун Ханьдина даёт философский фундамент для методологической дискуссии об автономии. Его тезис: интерпретация — не познание готового смысла, а **порождение смысла**. Китайская традиция «знания ради применения

ния в мире» делает это особенно ясным: канон живёт, потому что порождает новые смыслы в практике.

Это резонирует с Гадамером, но с ключевым различием: «действенная история» предполагает традицию как посредника, тогда как «знание ради применения» подчёркивает **практическую направленность** интерпретации. Герменевтика с самого начала связана с философией действия.

Онтологизация интерпретации означает: интерпретация — не эпистемическая операция, а **способ бытия**. Автономия — не методологическая задача, а **онтологическая позиция**. Быть автономным — значит **интерпретировать самому**.

Глава 3. Аналитическая философия как «внутренний инструмент»

3.1. Место книги Фэн Яомина

Книга **Фэн Яомина** «Переосмысливая китайскую философию: логико-философское и лингвофилософское измерение» — наиболее систематическая попытка в направлении, намеченном в предыдущих главах. Если Хун Ханьдин даёт онтологическое обоснование интерпретации, а участники конференции об автономии ставят методологический вопрос, то Фэн Яомин предлагает **конкретную стратегию работы**.

Его стратегия — не «объяснить китайскую философию аналитической философией». Такой подход всё ещё предполагает **«метод» аналитической философии** и **«материал» китайской**. Он воспроизводит ту самую асимметрию, против которой направлена дискуссия об автономии: западный метод применяется к китайскому материалу. Даже если результат положителен, структура остаётся колониальной.

Фэн Яомин предлагает иное: **показать, что внутри китайской философии уже существует аналитическая работа**, просто она затемнена традиционным нарративом «истории философии». Не «применить аналитическую фи-

лософию к китайскому материалу», а **обнаружить аналитическую работу в самом материале**.

3.2. Аналитическая работа в китайской традиции
Фэн Яомин указывает на несколько примеров.

Логическая теория в «Мо-бянь» (##) — раздел моистского канона, содержащий систематические размышления о языке, референции, знании. Там есть различия между «именем» (#) и «вещью» (#), между «сходством» (#) и «различием» (#), между «знанием» (#) и «мнением» (#). Это не «поэтические прозрения», а **строгие размышления**, поддающиеся логической реконструкции.

Обсуждение «имён» в начале «Лао-цзы» — знаменитая фраза «Дао, которое может быть названо, не есть постоянное Дао» (#####). Это не мистическая декламация, а **философское утверждение о пределах референции**: о том, что язык не может схватить то, что предшествует различению. Это утверждение может быть проанализировано, оценено, оспорено.

Парадоксы «слова» и «дао» в «Чжуан-цзы» — например, притча о рыбе и ловушке: «Слова — как ловушки для рыбы; поймав рыбу, забывают о ловушках». Это не просто метафора, а **тезис о природе языка**: язык инструментален, он указывает за свои пределы. Этот тезис может быть реконструирован как аргумент.

3.3. Вклад Фэн Яомина: оценка по стандартам

Вклад Фэн Яомина не в «открытии» этих размышлений

— их давно заметили. Вклад в **оценке их по стандартам аналитической философии**.

Это означает: какие аргументы действительны? Какие различия состоятельны? Какие проблемы остаются открытыми? Не «что сказал Чжуан-цзы?», а «прав ли Чжуан-цзы?». Не «что означает эта фраза?», а «какой аргумент здесь представлен и работает ли он?».

Это требует методологической смелости. Признать, что некоторые аргументы в китайской философской традиции **плохи**. Что некоторые различия **несостоятельны**. Что некоторые проблемы **остаются открытыми** и не решены «мудростью древних».

3.4. Методологическая смелость: критика как условие наследования

Это требует **методологической смелости**: признать, что некоторые аргументы в китайской философской традиции плохи.

Только когда можно **критиковать традицию**, «наследование традиции» перестаёт быть пустой фразой. Если всё, что сказано в традиции, считается «мудростью», то наследование превращается в **повторение**. Если же можно различать сильные и слабые аргументы, то наследование становится **работой**: отбор, реконструкция, развитие.

Это не неуважение к традиции. Это **уважение, которое принимает традицию всерьёз**. Принимать всерьёз — значит относиться к ней как к **философии**, а не как к **свя-**

ценному тексту. Философия требует критики; священный текст — поклонения. Фэн Яомин выбирает философию.

3.5. Аналитическая философия как «внутренний инструмент»

Название главы — **«Аналитическая философия как внутренний инструмент"»** — схватывает суть стратегии.

Аналитическая философия не является **внешним методом**, применяемым к китайскому материалу. Она является **внутренним инструментом**, который уже присутствует в китайской традиции — в «Мо-бянь», в «Лао-цзы», в «Чжуан-цзы». Задача не «применить» аналитическую философию, а **раскрыть** аналитическую работу, которая уже там есть.

Это меняет структуру отношения. Не «западный субъект — китайский объект», а **совместная работа** в одном поле. Не «мы учимся у Запада», а **мы работаем с традицией**, используя инструменты, которые есть и у нас, и у них.

Это не отказ от западной аналитической философии. Это **присвоение** её как **своего** инструмента. Аналитическая философия — не собственность Запада; это **способ работы**, доступный любому, кто готов работать строго. Фэн Яомин показывает, что этот способ работы уже был в китайской традиции, и что его можно **возродить**.

3.6. Следствия для автономии

Если аналитическая философия — «внутренний инструмент», то **автономия** перестаёт быть выбором между «за-

падным методом» и «китайским материалом».

Автономия — не в отказе от аналитической философии. Автономия — в **осознании**, что аналитическая работа уже присутствует в традиции, и в **решении** работать с ней по строгим стандартам. Не «мы используем западный метод», а **«мы работаем строго»**. Строгость не имеет национальности.

Это означает, что автономия — не изоляция. Это **зрелость**: способность работать с собственной традицией по стандартам, которые не являются ни «западными», ни «китайскими», а **философскими**. Способность критиковать, отбирать, развивать. Способность **наследовать**, а не повторять.

3.7. Заключение

Книга Фэн Яомина — наиболее систематическая попытка реализовать автономию китайской философии. Его стратегия: не «объяснить китайскую философию аналитической философией», а **показать аналитическую работу внутри китайской философии**. «Мо-бянь», «Лао-цзы», «Чжуан-цзы» — не «поэтические прозрения», а **строгие размышления о языке, референции, знании**.

Вклад Фэн Яомина — в **оценке** этих размышлений по стандартам аналитической философии: какие аргументы действительны, какие различия состоятельны, какие проблемы остаются открытыми. Это требует методологической смелости: признать, что некоторые аргументы **плохи**. Толь-

ко когда можно критиковать традицию, «наследование традиции» перестаёт быть пустой фразой.

Аналитическая философия — не внешний метод, а **внутренний инструмент**. Автономия — не изоляция, а **зрелость**. Способность работать строго. Способность **наследовать**, а не повторять.

Глава 3½. Нерешённый вопрос

3½.1. Постановка вопроса

Если китайская философия не организует себя по аристотелевскому определению «философии» (теоретическое созерцание универсальных принципов), то **по какому?**

Этот вопрос возникает не случайно. Он — естественное следствие предыдущих глав. Если автономия требует методологического творчества (глава 1), если интерпретация онтологична (глава 2), если аналитическая философия может быть «внутренним инструментом» (глава 3), то остаётся нерешённым более радикальный вопрос: **что такое «философия» в китайском контексте?**

3½.2. Категории, которые не переводятся

«Каноноведение» (##), «учение о сердцах» (##), «учение о дао» (##), «учение о сердце» (##) — эти категории **не переводятся просто как «отрасли философии»**.

Каноноведение — не «философия религии» и не «философия текста». Это **способ работы с канонам**, в котором комментарий, экзегеза, моральное рассуждение, политическая мысль и историография неразделимы. Каноновед не «философ» в аристотелевском смысле; он **толкователь, хранитель, передатчик**.

Учение о сердцах (##) — не «философия сознания» и не «этика». Это **практика cultivation**, в которой знание и

действие неразделимы, в которой «понять» значит «преобразить». Ван Янмин не «философ»; он **учитель, практик, тот, кто указывает путь**.

Учение о дао (##) — не «метафизика» и не «онтология». Это **учение о пути**, в котором космология, этика, политика и практика соединены. Чжу Си не «метафизик»; он **систематизатор, толкователь, тот, кто упорядочивает традицию**.

Каждая из этих категорий предполагает **свои цели знания, свой практический контекст, своего читателя**. «Каноновед» и «философ» относятся друг к другу **гораздо дальше, чем «физик» и «биолог»**. Физик и биолог — разные дисциплины внутри одной академической структуры; у них общие стандарты строгости, общие формы аргументации, общий тип читателя. Каноновед и философ — **разные способы отношения к знанию**. Один работает с текстом, который уже авторитетен; другой ищет истину, которая ещё не установлена. Один передаёт традицию; другой критикует её. Один формирует практику; другой описывает мир.

3½.3. Напряжение в тезисе об автономии

Это означает, что сам тезис **«построить автономную систему философского знания Китая»** содержит **напряжение**.

Если **«философия»** — западная категория, то как **«китайская философская система знания»** может быть **«автономной»**?

Здесь два возможных прочтения.

Первое прочтение: «философия» — универсальная категория. Есть философия вообще; есть её китайская ветвь. Задача — построить китайскую философскую систему, которая была бы автономна в смысле **самодостаточности** — не зависела бы от западных рамок.

Второе прочтение: «философия» — западная категория, навязанная китайской мысли. Задача — **освободиться** от этой категории, вернуться к «каноноведению», «учению о сердцах», «учению о дао» — к собственным формам мысли.

Но оба прочтения проблематичны. Первое сохраняет «философию» как универсалию, но тогда автономия оказывается лишь **региональной версией** западного проекта. Второе отказывается от «философии», но тогда непонятно, **что именно** строится — и не является ли этот отказ **утратой**, а не **приобретением**.

3½.4. Возможный ответ: автономия как переопределение

Возможный ответ: **«автономия» как раз и означает переопределение самой «философии»**.

Не искать «философию» в китайской мысли — не пытаться найти в ней «метафизику», «эпистемологию», «этику» в западном смысле. А **позволить китайской мысли участвовать в определении того, «чем должна быть философия»**.

Это радикальный ход. Он означает, что «философия» — не готовая категория, к которой нужно «присоединить» ки-

тайский материал. «Философия» — **открытый вопрос**, в решении которого китайская традиция может участвовать на равных. Не «что такое философия?» (с последующим поиском её в Китае), а **«что может быть философией, если мы принимаем всерьёз китайскую традицию?»**.

Это переопределение имеет следствия. «Философия» может включать **практику**, а не только теорию. Может включать **толкование**, а не только аргументацию. Может включать **cultivation**, а не только познание. Может включать **действие**, а не только созерцание.

3½.5. Аналогия: «религия» и «философия»

Этот ход имеет аналогию в дискуссии о «**религии**». Долгое время считалось, что «религия» — универсальная категория, и конфуцианство либо «религия», либо «философия», либо «этика». Но в XX веке исследователи показали, что «**религия**» — **западная категория**, сформированная в специфическом историческом контексте. Конфуцианство не «религия» и не «не-религия»; оно **нечто, для чего у нас нет готовой категории**. И задача не «найти правильную категорию», а **позволить конфуцианству участвовать в переопределении того, что такое «религия»**.

То же самое с «философией». Китайская мысль не «философия» и не «не-философия». Она **нечто, для чего у нас нет готовой категории**. И задача не «найти правильную категорию», а **позволить китайской мысли участвовать в переопределении того, что такое «философия»**.

3½.6. Ответа пока нет

Ответа пока нет. Но сам вопрос уже достаточно важен.

Это не неудача. Это **признание незавершённости**. Философия не всегда даёт ответы; иногда она **ставит вопросы**. И вопрос «чем должна быть философия, если мы принимаем китайскую традицию всерьёз?» — один из самых важных вопросов, которые можно задать.

Он важен не потому, что у него есть готовый ответ, а потому, что он **открывает пространство для мысли**. Пространство, в котором «философия» перестаёт быть готовой категорией и становится **задачей**. Пространство, в котором китайская традиция перестаёт быть «материалом» и становится **участником**. Пространство, в котором автономия перестаёт быть «защитой» и становится **творчеством**.

3½.7. Заключение

Если китайская философия не организует себя по аристотелевскому определению, то **по какому?** Ответа нет. Но вопрос поставлен. И в этой постановке — главное.

«Каноноведение», «учение о сердцах», «учение о дао» — не «отрасли философии». Это **другие способы отношения к знанию**. «Каноновед» и «философ» — дальше друг от друга, чем «физик» и «биолог».

Тезис об автономии содержит напряжение: если «философия» — западная категория, как «китайская философия» может быть автономной? Возможный ответ: автономия — **переопределение самой «философии»**. Не искать «фи-

лософию» в китайской мысли, а позволить китайской мысли участвовать в определении того, «чем должна быть философия».

Ответа пока нет. Но вопрос уже достаточно важен.

Узел 1.1: Что такое «философия»?

I. Исторические слои проблемы

Вопрос «есть ли в Китае философия» возник не в XX веке. У него как минимум три исторических слоя.

Первый слой: «открытие» иезуитов. В 1687 году Филипп Купле (Philippe Couplet) опубликовал в Париже «Confucius Sinarum Philosophus» («Китайский философ Конфуций»), впервые систематически представив Европе «Да сюэ», «Лунь юй» и «Чжун юн». Само название — уже суждение: Конфуций есть «философ» (Philosophus). Стратегия иезуитов состояла в том, чтобы представить конфуцианство как «естественную религию разума», отличимую от «религии откровения», — это служило миссионерской стратегии. Ярлык «философ» с самого начала был **стратегическим, а не философским**.

Второй слой: «исключение» Гегеля. Гегель в «Лекциях по истории философии» упоминает китайскую мысль, но не включает её в своё определение философии. Его суждение: Конфуций — «главный философ Китая», но его мысль — «лишь обыденная этика», «в ней нет никакой аналитической философии». «И цзин» хотя и касается абстрактных понятий, но «не глубок, он остаётся на самом поверхност-

ном уровне мышления». Структурное следствие этого суждения: после Гегеля mainstream западной философии продолжает понимать китайскую философию так же. Сегодня в Гарварде, Оксфорде, Принстоне, Кембридже — в философских факультетах **нет китайской философии**. Она может появляться только в отделениях восточноазиатских исследований, религиоведения, истории — то есть в «нефилософских» подразделениях.

Третий слой: «повтор» Деррида. В сентябре 2001 года Деррида в Шанхае в беседе с Ван Юаньхуа прямо заявил: «Философии в том виде, как она существует в Западной Европе, в Китае нет; в Китае есть только мысль». Это высказывание вызвало споры. Фэн Цзюнь (тогда декан философского факультета) позже вспоминал, что высказывание Деррида было в его понимании «гегелевским невежеством, то есть нежеланием признавать философию, не зависящую от западноевропейских языков». Важно: позиция Деррида не сводится к простому «европоцентризму». Он сохраняет ярлык «философия» специально для **дефектной западной философии**, которую он критикует, а «мысль» возвышает над философией или за её пределы. Это стратегическое различие: принижая «философию», он одновременно принижает китайскую «мысль» — если у Китая есть только «мысль», а не «философия», то у Китая нет даже «дефектной философии».

II. Четыре позиции и их внутренняя логика

Исторически сложились четыре типичных ответа на вопрос «есть ли в Китае философия». Каждый опирается на своё понятие «философии» и служит своей программе.

Позиция первая: универсализм Моу Цзунсяня

Моу Цзунсянь в серии лекций в Гонконге в начале 1970-х посвятил первую лекцию ответу на вопрос «есть ли в Китае философия». Его стратегия — не доказывать, что Китай «имеет» философию, а **снять сам вопрос**.

Его определение: «Что такое философия? Всё, что представляет рефлексивное объяснение деятельности человеческой природы через разум и понятия, есть философия. Китай имеет тысячелетнюю историю культуры, следовательно, имеет длительную человеческую деятельность и творчество, а также рефлексивное объяснение через разум и понятия, — как можно говорить, что у него нет философии? Любая культурная система имеет свою философию, иначе она не была бы культурной системой. Следовательно, если признать китайскую культурную систему, то тем самым признаётся и китайская философия».

Ключ к этому определению: оно отождествляет «философию» с «рефлексией разума внутри культурной системы». Любая культурная система должна иметь такую рефлексия, иначе она не культурная система. Поэтому вопрос «есть ли в Китае философия» **не может быть осмысленно задан** — он так же абсурден, как вопрос «есть ли в Китае культура».

Но у определения Моу есть более глубокая программа.

Его последние лекции завершаются темой «конфуцианство как религия». Его суждение: **восточная философия как раз и предлагает то, что западная философия неправомерно относит к религии**. Иначе говоря, западная философия исключает нечто из «философии», называя это «религией»; китайская философия как раз находит своё ядро в этом исключённом. «Универсализм» Моу — это **инверсия**: не Китай должен доказывать, что у него есть философия, а западная философия должна признать, что она **утратила** некий тип философии (тот, который она назвала «религией»).

Позиция вторая: «мировая философия» Фэн Юаня

Путь Фэн Юаня иной. Он рассматривает китайскую философию как **аспект универсальной мировой философии**, идеального целого, объединяющего восточную и западную традиции. Его работа — «обнаружить философию» в истории китайской философии, а затем через «новое учение о принципах» построить собственную философскую систему.

Стратегия Фэн Юаня сводится к: **«очистить» китайскую философию через логический анализ**. Он пытается удалить из исторически накопленных категорий «эмпирические объяснения», извлекая «пустые», не содержащие фактического содержания утверждения. Его центральная категория «ли» (принцип-закон) вводится так: «Любая вещь

необходимо есть некая вещь. Будучи некой вещью, она необходимо принадлежит к некоему классу. Если есть вещи некоего класса, то необходимо есть то, что делает эти вещи вещами этого класса». «Ли» существуют во вневременном, внепространственном бытии, и их число превышает число фактически существующих видов вещей.

Цена этой стратегии: Фэн Юлань **вычищает** «научность» (утверждения об эмпирическом мире) из китайской философской традиции. Он прямо говорит, что системы, ориентированные на «натурфилософию» (например, учение об инь-ян и пяти элементах), с развитием научного знания быстро теряют значение. Идеал философии для него — **чисто аналитическая, не касающаяся существования**. Это фактически переопределяет китайскую философию через рамку западного логического позитивизма; цена «легитимации» — **кастрация содержания**.

Суждение Фэн Юланя: «Китайская философия есть аспект мировой философии». Но эта «мировая философия» — единственная, унифицированная, её стандарт задан западным логическим анализом. Китайская философия «включается» в мировую философию ценой **отказа от своей нелогичности**.

Позиция третья: «мысль/философия» Деррида

Позицию Деррида часто сводят к «европоцентризму», но её структура сложнее. Он сохраняет ярлык «философия» специально для **дефектной западной философии** — той,

что характеризуется «логоцентризмом» и поиском «присутствия». А «мысль» возвышается над философией или за её пределы.

В этой рамке фраза «в Китае есть только мысль, но нет философии» **означает**: в Китае нет **той западной философии, которая нуждается в деконструкции**. Китайская мысль ускользает от ловушки «логоцентризма», поэтому она не «философия» — и это хорошо. Позиция Деррида — **одновременное принижение и возвышение**: принижается ценность ярлыка «философия», а «мысль» ставится на более высокое место.

Но проблема в том, что эта стратегия служит **собственной деконструктивистской программе Деррида**, а не **пониманию** китайской мысли. Суждение Фэн Цзюня точно: Деррида «не признаёт философию, не зависящую от западноевропейских языков». Понятие «мысли» у Деррида всё ещё определяется через отсылку к западной философии — оно есть **отрицание** «философии», а не самостоятельная категория.

Позиция четвёртая: «внутреннее/внешнее учение»
Оуян Цзинъю

Оуян Цзинъю (1871–1943) предлагает совершенно иной выход. Он не спорит о том, «есть ли в Китае философия», а **заново классифицирует само знание**.

Он различает «внутреннее учение» и «внешнее учение»: внутреннее учение — «знание, достигающее окончательно-

го (нирваны) через внутреннюю практику», внешнее — всё остальное. В его системе буддизм — высшее внутреннее учение, конфуцианство — **внешнее учение** уровня бодхисаттвы. Буддизм — «тело», конфуцианство — «функция», они неразделимы.

Радикальность этой рамки: **категория «философия» полностью обойдена**. Оуян Цзинъю не интересуется вопросом «есть ли в Китае философия», потому что его система классификации не центрирована на «философии». Буддизм — «внутреннее учение», знание, центрированное на практике; оно не то же самое, что западная «философия», центрированная на теоретической рефлексии. Конфуцианство — «внешнее учение», практика уровня бодхисаттвы, а не теоретическая система.

У «конфуцианско-буддийского синтеза» Оуян Цзинъю есть ясная **спасительная программа**: он считает, что пропаганда подлинного духа Конфуция есть метод «спасения страны». Эта программа совершенно не связана с вопросом «есть ли в Китае философия». Его вопрос не «есть ли в Китае философия», а «какое знание может спасти страну».

III. Скрытая проблема «определения знания»

Все четыре позиции опираются на более фундаментальный вопрос: **что такое знание?**

Наблюдение Линь Мэймао (Народный университет Китая) бьёт в цель: различие «философии» и «мысли» восходит к греческому различению **«истинного знания»** и

«**мнения**». «Философия» — поиск истинного знания, критерий которого — **строгая, неопровержимая логическая аргументация**. Китайская мысль, по этому критерию, «как раз и лишена стремления к такой аргументации».

Это означает, что вопрос «есть ли в Китае философия» на деле есть вопрос «**является ли китайская мысль знанием**». Если знание требует логической аргументации, то китайская мысль (в той мере, в какой она не аргументирует) не есть знание. Если знание шире — включает практическое знание, интуитивное постижение, «знание как» (knowing how) — то китайская мысль есть знание, но не «философское» знание.

Работу Фэн Юланя можно понять, как ответ на этот вопрос: **через логический анализ сделать китайскую мысль «знанием»**. Цель его «очистительной» программы — удалить из китайской философии «ненаучное», эмпирическое содержание, оставив чисто логические, не касающиеся существования утверждения. Тогда китайская философия соответствует стандарту «знания». Но цена: китайская философия теряет связь с **практикой, культивацией, трансформацией** — то, что Оуян Цзинъю называл ядром «внутреннего учения».

IV. Забытая альтернатива: Sinophone Philosophy

V. Ядро напряжения узла 1.1

Возвращаемся к исходному вопросу: **если «философия» — категория западного происхождения, требует**

ли «автономия» китайской философии переопределения самого этого понятия?

Четыре позиции дают четыре ответа:

Моу Цзунсань: не требует. Определение философии уже достаточно широко («рефлексия разума и понятий»), Китай естественно имеет философию. Вопрос снят.

Фэн Юлань: требует, но способ переопределения — **очищение**: привести китайскую философию в соответствие со стандартом западного логического анализа. Это «включение», а не «автономия».

Деррида: не требует. «Отсутствие философии» в Китае — это хорошо: он ускользает от ловушки западной философии. Но это суждение, исходящее из **западной проблемы**, а не из китайской мысли.

Оуян Цзинъю: полностью обходит. Не спрашивает «есть ли философия», спрашивает «какое знание может спасти страну». Система классификации центрирована на практике и культивации, а не на теоретической рефлексии.

Sinophone philosophy: меняет вопрос. Не «есть ли в Китае философия», а «как философия происходит в китайско-язычном пространстве». (См. *узел 4.4.*)

Напряжение: если «автономия» означает «определять себя своим способом», то она не может исходить из «философии» как западной категории. Но если не исходить из «философии», откуда возьмётся легитимность академического института (философский факультет, фило-

софский журнал, философская конференция)? Оуян Цзинъю мог обойти «философию», потому что работал в **буддийской академии**. Сегодняшний учёный работает в **университетском философском факультете** — обойти невозможно.

VI. Более острый вопрос

Если довести узел 1.1 до предела, он превращается в **самореферентный** вопрос:

Не является ли сам вопрос «может ли китайская философия быть автономной» **западным вопросом**?

«Автономия» — кантианское понятие. Оно предполагает **субъекта**, способного **самозаконотворять**. Но есть ли в китайской мыслительной традиции понятие «субъекта»? Есть ли понятие «самозаконотворчества»?

Моу Цзунсань определяет философию через «рефлексию разума и понятий», но эта «рефлексия» предполагает **рефлексирующего**. «Внутреннее учение» Оуян Цзинъю предполагает **практикующего**, но этот практикующий — не кантианский законодательный субъект, а **преображаемый**: через практику он меняет себя, а не законодательствует для себя.

Если «автономия» сама есть западная категория, то «автономия китайской философии» есть **категориальная ошибка**. Настоящий вопрос не «может ли китайская философия быть автономной», а: **есть ли в китайской мыслительной традиции понятие знания, не центрирован-**

ное на «субъекте» и «законодательстве»?

«Внутреннее учение» Оуян Цзинъю, возможно, и есть такое понятие. Но «внутреннее учение» — не «философия»; это **культивация**. Если мы спрашиваем «есть ли в Китае философия», возможно, более честный вопрос: **зачем нам категория «философия»? Что мы можем с ней сделать?**

VII. Вопрос для работы

Если вы хотите занять позицию по этому узлу, начните с вопроса:

«Если западная философия исключает китайскую мысль, это проблема китайской мысли или проблема западной философии?»

Ответ определит, какую из пяти позиций вы займёте:

1. **Универсализм** (Моу): проблема не в Китае, а в узости западного определения. Расширим определение — и проблема исчезнет.

2. **Очищение** (Фэн): проблема в Китае — он недостаточно «философичен». Очистим его через логический анализ.

3. **Инверсия** (Деррида): проблема в западной философии — она сама дефектна. Китай «не философичен» — это комплимент.

4. **Обход** (Оуян): проблема в самом вопросе. Не «есть ли философия», а «какое знание спасает».

5. **Смена рамки** (Sinophone): проблема в том, кто задаёт вопрос. Не «китайская философия», а «философия в китай-

скоязычном пространстве». (См. *узел 4.4.*)

VIII. Связь с другими узлами

Узел 1.1 связан с:

- **Узел 1.2 (автономия vs. замкнутость)**: если философия — западная категория, может ли «автономия» означать отказ от неё?

- **Узел 1.3 (интерпретация как порождение)**: если смысл порождается в интерпретации, то «что такое философия» — тоже продукт интерпретации?

- **Узел 5.3 (реляционное мышление)**: если отношение предшествует терминам, то «философия» и «мысль» — не два термина, а два отношения к знанию.

Узел 1.2: Автономия и замкнутость

I. Отправная точка: кажущийся парадокс консенсуса

В сентябре 2026 года в Центральном университете национальностей на конференции «Философское теоретическое творчество и построение автономной системы философского знания Китая» обнаружился примечательный феномен: почти все участники согласны, что «автономия» необходима, но понимают её совершенно по-разному.

Президент университета Цян Шигун в приветственном слове выдвинул три пожелания, которые сами по себе содержат напряжение. С одной стороны, «выявить идентичные концепции с китайской субъектностью». С другой — «продвигать взаимное обогащение философии и религиоведения», «соединять основные принципы марксизма с кон-

кретной практикой Китая и с китайской традиционной культурой». Первое указывает на **автономию**, второе — на **открытость**. Если «автономия» означает быть субъектом для себя, то не ослабляет ли «соединение» с внешними ресурсами (марксизмом, буддизмом, даосизмом) эту автономию?

Выступление Тан Вэньмина из Университета Цинхуа напрямую касается этого напряжения. Он различает три формы «просвещения» — древнегреческого «философа», библейского «пророка» и «совершенномудрого правителя» китайской традиции — и подчёркивает: «не следует напрямую накрывать китайскую мысль западными философскими или религиозными классификациями». Но тут же, ссылаясь на опыт сунско-минского неоконфуцианства, впитавшего буддизм и даосизм, указывает: «сохранение культурной субъектности не означает отказа от внешних ресурсов, а может как раз требовать их глубокого понимания и творческой трансформации».

Ян Юн из Юньнаньского университета приходит к аналогичному выводу, опираясь на опыт современного неоконфуцианства: Сюн Шили исследовал сознание-только через йогачару, Моу Цзунсань пытался синтезировать тяньтайскую «круглую доктрину» с конфуцианской философией, Тан Цзюньи впитывал хуаяньские идеи о «взаимопроникновении дхармового мира и беспрепятственности принципов и дел». «Утверждение культурной субъектности не зависит от простого противостояния Китая и Запада, а осуществляется

через усвоение и синтез различных мыслительных ресурсов в процессе нового философского творчества».

Здесь проступает контринтуитивный тезис: **подлинная автономия проявляется именно в способности усваивать и трансформировать «внешние» ресурсы, а не в их отторжении.**

II. Исторический опыт: две модели «автономии»

Модель А: автономия через усвоение — сунско-минское неоконфуцианство

Формирование сунско-минского неоконфуцианства — классический пример «автономии через усвоение». Перед лицом буддийского вызова сунские конфуцианцы не просто «отвергли буддизм» и не просто «приняли буддизм» — они осуществили **творческую трансформацию**, длившуюся столетия.

Чжоу Дуньи в «Объяснении Великого Предела» усвоил структуру даосской космологии, но наполнил её конфуцианским этическим содержанием. Чжу Си в «учении о принципе и пневме» заимствовал хуаяньскую схему «беспрепятственности принципов и дел», но переопределил «принцип» как конфуцианский моральный закон. Лу Сяншань и Ван Янмин в «учении о сердце» усвоили чаньский метод «прозрения природы», но направили его на конфуцианскую цель «становления совершенномудрым», а не на буддийскую «нирвану».

Ключевое: **сунско-минское неоконфуцианство явля-**

ется «конфуцианским» не потому, что отвергло буддизм, а потому, что, переварив буддизм, всё ещё способно ставить вопросы и давать ответы конфуцианским способом. Это переваривание — не «эkleктика», а новое отправление после переваривания.

Модель Б: автономия через отторжение — некоторые фундаменталистские тенденции

Другая модель «автономии» — **сохранение чистоты через отторжение внешних влияний**. У этой модели тоже есть исторические прецеденты, но они часто ведут к **обеднению мысли**. Традиция, отвергающая все внешние ресурсы, истощает свой концептуальный запас и в итоге может лишь повторять себя.

Выступление Тан Вэньмина неявно критикует эту модель. Он признаёт, что «не следует напрямую накрывать китайскую мысль западными классификациями», но тут же указывает: опыт сунско-минского неоконфуцианства показывает, что «сохранение культурной субъектности не означает отказа от внешних ресурсов». Иными словами, **отказ от «накрытия» не равен отказу от диалога**.

III. Методологическая автономия: вопрос глубже, чем «что изучать»

Выступление Чжан Вэя из Университета Сунь Ятсена выводит дискуссию на более глубокий уровень. Он делает обзор исследований Института национальной науки Пекинского университета, Института Цинхуа, Института языка и ис-

тории Университета Сунь Ятсена и формулирует острое суждение:

«Сто лет назад китайские учёные уже пытались построить современную науку с субъектностью, но их методы были глубоко проникнуты западной филологией, археологией и другими традициями. Сегодня, **если есть только китайский материал и китайские темы, но нет методологического творчества, построение автономной системы знания остаётся незавершённым.**»

Это суждение различает два уровня:

- **Автономия материала**: изучение китайских текстов, истории, проблем
- **Автономия метода**: создание собственных методов исследования

Автономия материала относительно проста — достаточно выбрать китайский объект. Автономия метода гораздо труднее — она требует **создать** аналитическую рамку, а не заимствовать готовую (западную или традиционную).

Подтекст Чжан Вэя: **«исследовать Китай» не равно «китайскому исследованию»**. Учёный может применять западный метод к китайскому материалу — его исследование останется «западным исследованием в Китае». Только когда метод сам вырастает из китайской мыслительной традиции, можно говорить о подлинной «автономии».

Но здесь есть круг: откуда берётся метод? Если он целиком из традиции, как он отвечает на современные пробле-

мы? Если он впитывает западный метод, как он сохраняет «автономию»?

IV. Различение «Востока» у Ли Хаожаня: ключевой концептуальный инструмент

Ли Хаожань из Центрального университета национальностей предлагает полезное концептуальное различение:

- **«Западный Восток»:** Восток в глазах западного человека

- **«Восточный Восток»:** Восток в глазах Японии и других восточноазиатских стран

- **Возможный «Восток», конструируемый нами:** понятие Востока, конструируемое самими китайскими учёными

Он предлагает два подхода к вопросу о возможности восточной философии: **«философия Востока»** и **«философский Восток»**.

«Философия Востока» означает: у Востока есть философия, и она измеряется общими стандартами философии. Это **инклюзивный** подход.

«Философский Восток» означает: сам Восток конституирует одну из форм философии; философия на Востоке разворачивается в форме, отличной от западной. Это **трансформативный** подход — он не требует, чтобы Восток соответствовал западным стандартам философии, а требует, чтобы само понятие философии было переформировано восточным опытом.

Суждение Ли Хаожаня: «Восток" не есть простая сумма нескольких страновых философий». Это означает, что **«Восток» — конструктивное, а не дескриптивное понятие.** Это не географический факт, а философский проект.

V. Ядро напряжения: «конститутивный парадокс» автономии

Если собрать все обсуждения вместе, ядро напряжения узла 1.2 проступает отчётливо:

Если автономия означает «определять себя своим способом», то она не может быть «чистой» — потому что «свой способ» сам формируется в истории, а история полна внешних влияний.

Сунско-минское неоконфуцианство «автономно», но впитало буддизм. Современное неоконфуцианство «автономно», но впитало Канта и Гегеля. Если «чистота» есть условие автономии, то ни сунско-минское неоконфуцианство, ни современное неоконфуцианство не «автономны».

Но если отказаться от требования «чистоты», что тогда означает «автономия»? Ответ Тан Вэньмина: **автономия проявляется в способности к «творческой трансформации».** Не отвергать внешние ресурсы, а «переваривать» их, делая частью себя.

Цена этого ответа: **«автономия» перестаёт быть «состоянием» и становится «процессом».** Традиция не «автономна», а постоянно **становится** автономной. Она всегда переваривает новые ресурсы, всегда отправляется заново.

VI. Более острый вопрос

Если «автономия» — процесс, а не состояние, то слово «система» в выражении «автономная система знания» становится подозрительным.

«Система» предполагает **замкнутое, завершённое целое** — самодостаточную концептуальную рамку с ясными границами. Но процесс «переваривания внешних ресурсов» предполагает **открытость и незавершённость**.

Хань Дунхуэй в выступлении помещает проблему «в историю трансформации традиционной китайской системы знания в современную дисциплинарную систему», указывая, что «традиционная система знания с каноноведением в качестве ядра была расчленена в процессе современной дисциплинарной дифференциации, а влияние западной системы знания проявляется не только в классификации знания, но и в академическом языке, производстве знания и формировании проблемного сознания». Это означает, что **«автономная система знания» не устанавливается «после трансформации», а мучительно формируется «внутри трансформации»**.

Если «система» означает замкнутость, она противоречит «перевариванию внешних ресурсов». Если «система» означает открытость, то что означает «само» в «самостоятельности» — «себя» или «способность к самообновлению»?

Ответа пока нет. Но выступления Тан Вэньмина, Чжан Вэя и Ли Хаожаня указывают в одном направлении: **автоно-**

мия не в том, «что есть», а в том, «что можно делать». Не в обладании чистой традицией, а в обладании **способностью переваривать и трансформировать.**

VII. Связь с узлом 1.1

Вывод узла 1.1: если «философия» — западная категория, «автономия» китайской философии требует переопределения самой философии.

Узел 1.2 продвигает этот вывод дальше: **«переопределение» — не однократный акт, а непрерывный процесс.** Китайская философия не обретает автономию раз и навсегда, а **заново** обретает её в каждой встрече с внешними ресурсами.

Сунско-минское неоконфуцианство переопределило себя после усвоения буддизма. Современное неоконфуцианство переопределило себя после усвоения Канта. Сегодня китайская философия, усваивая аналитическую философию, феноменологию, марксизм, тоже переопределяет себя.

«Автономия» — не отказ от внешнего, а **быть собой перед лицом внешнего.** Но это «собой» не фиксировано — оно заново конституируется в каждой встрече.

VIII. Вопрос

Если «автономия» — процесс, а не состояние, то:

В каком смысле традиция, которая всегда «становится автономной», остаётся «той же самой» традицией?

Сунско-минское неоконфуцианство после усвоения буд-

дизма — всё ещё «конфуцианство»? Современное неоконфуцианство после усвоения Канта — всё ещё «конфуцианство»? Если «да», то где граница «конфуцианства»? Если «нет», то «автономия» превращается в «становление другим».

Ответ, возможно, в **непрерывности вопросов**, а не ответов. Сунско-минское неоконфуцианство — конфуцианство не потому, что даёт те же ответы, что Конфуций, а потому, что отвечает на **вопросы Конфуция** — как стать добродетельным человеком в изменчивом мире. Оно усвоило буддийские методы, но этими методами отвечало на **конфуцианские** вопросы.

Если этот ход верен, то ядро «автономии» — не «что у себя есть», а «**о чём сам спрашиваешь**». Непрерывность вопрошания и есть основа автономии.

Узел 1.3: Интерпретация как порождение смысла

I. Отправная точка: интерпретация — это «обнаружение» или «производство»?

При обсуждении узла 1.2 оставался нерешённым один скрытый вопрос: если «автономия» есть непрерывный процесс усвоения, то **как понимается сам «внешний ресурс»**, который усваивается? Сунско-минское неоконфуцианство «переварило» буддизм — это значит, что оно осуществило некую **интерпретацию** буддизма. Но эта интерпретация «обнаружила» смысл, уже существовавший в буддизме, или «произвела» смысл, которого в буддизме прежде

не было?

Это прямо подводит к ядру узла 1.3: **что такое интерпретация по своей сути?**

Позиция Хун Ханьдина ясна: интерпретация — не «познание» уже существующего смысла текста, а **порождение** смысла. Особенность китайской традиции каноноведения — «знание ради применения в мире» — делает это особенно ясным: канон является каноном не потому, что он «правильно» что-то фиксирует, а потому, что способен «порождать» новые смыслы в практике каждого поколения.

Но эта позиция немедленно сталкивается с возражением: если интерпретация есть «производство», то как гарантировать **тождество** текста? Если каждое поколение «производит» разные смыслы, читает ли оно **тот же самый** текст?

II. «Китайская энциклопедия» Фуко: контрпример

Чтобы понять радикальность тезиса «интерпретация как производство», «Китайская энциклопедия» у Фуко — превосходный контраст.

Вымышленная Борхесом энциклопедия делит животных на: принадлежащих императору, благоухающих, ручных, молочных поросят, сирен, сказочных, бродячих собак, включённых в настоящую классификацию, беснующихся, неисчислимых, нарисованных тончайшей кистью из верблюжьей шерсти, и т.д., только что разбивших кувшин, издалека кажущихся мухами.

Фуко говорит, что этот классификатор заставил его **сме-**

яться. Но этот смех не радостный, а **потрясающий** — «этот смех поколебал все привычные вещи моего мышления (нашего мышления)». Почему? Потому что этот классификатор **разрушил синтаксис, связывающий «слова» и «вещи»**, он «мешает называть это и то», «дробит и путает общие имена».

В анализе Фуко эта вымышленная классификация конституирует **гетеротопию: реальное место**, которое «тайно подрывает язык», заставляет «слова застывать в себе», «грамматику — терять силу». Она раскрывает: **привычный западному человеку порядок классификации сам есть лишь культурно случайная конструкция**, а не порядок «самих вещей».

Ключевое: «Китайская энциклопедия», на которую ссылается Фуко, **не существует**. Это вымысел Борхеса, который приписал его доктору Францу Куну (переводчику «Сна в красном тереме» на немецкий), процитировавшему несуществующую «Небесную энциклопедию человеколюбия». Но этот вымысел произвёл огромный философский эффект.

Что это значит? **Вымышленная интерпретация произвела реальный эффект.** «Китайская энциклопедия» — не «обнаружение», а «производство»: она произвела «Китай», функция которого — **поколебать Запад**. Смех Фуко сам есть интерпретативный акт: он «вычитывает» в этой вымышленной классификации случайность западной эпистемы.

III. «Производительность» интерпретации и «сопротивление» текста

Возвращаемся к позиции Хун Ханьдина. Если интерпретация есть производство, то является ли интерпретируемый текст **полностью пассивным**? Является ли он просто доской, на которой можно писать что угодно?

«Переваривание» буддизма сунско-минским неоконфуцианством даёт более сложную картину. Чжу Си заимствовал хуаяньскую схему «беспрепятственности принципов и дел», но переопределил «принцип» как конфуцианский моральный закон. Это «заимствование» не произвольно: **хуаяньская схема действительно «подходит» для несения конфуцианского содержания**. Если бы она совершенно не «подходила», заимствование Чжу Си выглядело бы натянутым.

Это означает: **текст не полностью пассивен, он оказывает некое «сопротивление» интерпретации**. Текст может быть «произведён» во множестве смыслов, но не в **произвольном** множестве. Некоторые интерпретации «естественнее», некоторые «натянутее». Градиент «естественности» и «натянутости» и есть «сопротивление» текста.

Но «сопротивление» не равно «детерминации». Текст не может определить, что **существует только одна** правильная интерпретация. Он может определить лишь, **какие интерпретации труднее, а какие легче**. «Учение о принци-

пе и пневме» Чжу Си succeeded не потому, что оно «единственно правильная» интерпретация, а потому, что оно **продуктивно в практике** — оно способно направлять конкретную моральную практику и политический порядок.

IV. Проблема «метаязыка» у Чжао Тинъяна: интерпретация интерпретации

Чжао Тинъян, обсуждая «дело об идентичности китайской философии», затрагивает более глубокую проблему: **проблему «метаязыка» интерпретации**.

Он говорит: «Китайская философия стала вопросом из-за своего именованя». В книжной классификации китайская философия «может быть найдена только на полке азиатских исследований или культурологии». Французская философия попадает в литературную критику или теорию искусства, потому что «читатели французской философии в основном люди, интересующиеся искусством». А западный читатель китайской мысли «ожидает увидеть культурную специфику, а не теорию, поэтому она попадает в культурологию или азиатские исследования».

Что это значит? **Интерпретация происходит внутри классификационной рамки, а классификационная рамка сама есть интерпретация**. Когда ты ставишь книгу на полку «философия» или на полку «азиатские исследования», ты уже **интерпретировал** её — ты решил, «что» она есть.

«Проблема метаязыка» Чжао Тинъяна: **существует ли**

язык, на котором можно описать отношения между разными интерпретативными рамками? Если всякая интерпретация происходит внутри своей рамки, как возможно «перевод» между рамками?

«Китайская энциклопедия» Фуко даёт радикальный ответ: **нейтрального метаязыка не существует**. Когда Фуко «смеётся», он уже **использует** западную интерпретативную рамку («порядок», «синтаксис», «классификация») для «прочтения» этой китайской классификации. Его «смех» сам есть **западная интерпретация**, которая «производит» «Китай» как «гетеротопию».

Ответ Чжао Тинъяна: **проблема метаязыка сама может быть псевдопроблемой**. Природа философии уже содержит свободу мысли, «поставить вопрос о легитимности некой философии само по себе нелегитимно». Его мысль: **интерпретация не нуждается в нейтральном метаязыке, она нуждается только в свободе**. Если интерпретация свободна, она не нуждается в «разрешении» войти в некую рамку.

V. Ядро напряжения узла 1.3

Собирая Хун Ханьдина, Фуко и Чжао Тинъяна вместе, ядро напряжения узла 1.3 проступает:

Если интерпретация есть производство, то где «тождество» текста? Если интерпретация происходит внутри рамки, то как возможно «перевод» между рамками?

Ответ Хун Ханьдина: **тождество — в «знании ради применения в мире»**. Канон является одним и тем же каноном не потому, что у него фиксированный смысл, а потому, что он **непрерывно используется в практике**. Текст, который больше не используется, «перестаёт быть» каноном.

Ответ Фуко: **тождество — иллюзия**. «Китайскость» «Китайской энциклопедии» сама есть вымысел. Нет сущности «Китай», есть лишь западное **производство «Китая»**. Но это «производство» само **реально** — оно производит реальные эффекты (смех Фуко).

Ответ Чжао Тинъяна: **тождество — в «рациональном мышлении»**. Единственный суверен философии — «само рациональное мышление», которое «не может быть ограничено некой культурой или неким языком». Свобода интерпретации — не «интерпретируй как хочешь», а **свобода, следующая разуму**.

Но ответ Чжао Тинъяна немедленно сталкивается с возражением: **не является ли сам «разум» западной рамкой?** Если да, то «свобода, следующая разуму» — всё ещё «свобода, следующая западной рамке». Радикальность «Китайской энциклопедии» Фуко как раз в том, что она показывает: **классификация самого «разума» случайна**.

VI. Более острый вопрос

Если интерпретация есть производство, то **где граница «производства»?**

Сунско-минское неоконфуцианство «переварило» буд-

дизм, производя «конфуцианизированный буддизм». Но если однажды этот «конфуцианизированный буддизм» будет «переварен» в «буддизированное конфуцианство», граница будет пересечена. **Кто решает, где граница?**

«Разум» Чжао Тинъяна — один ответ: граница определяется разумом. Но Фуко показывает: **граница самого «разума» исторична**. В классическую эпоху «разум» означал «сходство»; в современную — «тождество и различие». Если «разум» сам меняется, то «граница интерпретации» тоже меняется.

Это означает: **«производительность» интерпретации не бесконечна, но её граница исторична, а не априорна**. В определённый исторический момент некоторые интерпретации «понятны», некоторые — «непонятны». Но сам критерий «понятности» историчен.

VII. Связь с узлом 1.2

Вывод узла 1.2: **автономия — процесс, а не состояние**. Сунско-минское неоконфуцианство отправилось заново после переваривания буддизма; современное неоконфуцианство — после переваривания Канта.

Узел 1.3 продвигает этот вывод дальше: **«переваривание» само есть интерпретация**. Сунско-минское неоконфуцианство не «обнаружило» в буддизме то, что там уже было, а **произвело** «буддизм, который можно переварить конфуциански». Этот «буддизм» может не быть «подлинным лицом» индийского буддизма, но он **пригоден**.

Это означает: «автономия» — не только процесс, но и **производительный процесс**. Традиция не «наследуется», а **производится**. Каждое «новое отправление» есть **новая интерпретация** традиции.

VIII. Вопрос

Если традиция «производится», то:

В каком смысле «произведённая» традиция остаётся «традицией»?

Если сунско-минское неоконфуцианство «произвело» «конфуцианизированный буддизм», остаётся ли этот «буддизм» «буддизмом»? Если современное неоконфуцианство «произвело» «кантианизированное конфуцианство», остаётся ли это «конфуцианство» «конфуцианством»?

Ответ, возможно, в **непрерывности вопросов**. Сунско-минское неоконфуцианство является «конфуцианским» не потому, что сохранило «подлинное лицо» буддизма, а потому, что **ответило на конфуцианские вопросы буддийскими ресурсами**. Оно «произвело» «пригодный буддизм», но **направление** этого «производства» определялось конфуцианскими вопросами.

Если этот ход верен, то «производительность интерпретации» не произвольна: **она направляется вопросом**. Что ты «производишь», зависит от того, **о чём ты спрашиваешь**.

Примечание: обсуждение «Китайской энциклопедии» Фуко в этом узле опирается на предисловие к «Словам и ве-

щам» и понятие «гетеротопии». Обсуждение «метаязыка» у Чжао Тиньяна — из его статьи «Дело об идентичности китайской философии». Позиция Хун Ханьдина по герменевтике основана на материалах, цитировавшихся в предыдущих раундах; в данном раунде поиска она напрямую не встречалась.

Узел 1.4: Можно ли критиковать традицию?

I. Отправная точка: критика как условие наследования

В узле 1.3 мы пришли к выводу: интерпретация есть производство смысла, но направление этого производства задаётся **вопросом**. Сунско-минское неоконфуцианство «произвело» пригодный буддизм, потому что задавало конфуцианские вопросы. Но это подводит к следующей проблеме: **если интерпретация есть производство, может ли она быть критической?**

Фэн Яомин в узле 1.1 утверждал, что аналитическая оценка китайских аргументов требует признания: некоторые из них **плохи**. Это методологическая смелость, без которой «наследование традиции» превращается в пустую фразу. Но что именно означает «критиковать традицию»? И где граница между критикой и разрушением?

Это ядро узла 1.4: **может ли традиция быть объектом критики, или критика традиции уже подрывает её авторитет?**

II. «Китайское объяснение через китайское»: радикальный отказ от критики

В статье, опубликованной в Brill в 2019 году, описан подход, который называют «Explain China through China» («объяснять Китай через Китай»). Его исходный смысл: объяснять китайскую учёность через китайскую же учёность. Согласно этой позиции, когда мы используем понятие «философия» для объяснения китайской мысли, мы уже подходим к предмету через **западную рамку**. Это основано на предпосылке, что философия — **исключительно западная** категория, и её использование для анализа китайской мысли ведёт к потере исходной формы и смысла предмета.

В крайнем выражении этого дискурса обнаруживается тенденция: сначала реконструировать философию как историю философии, затем историю философии как интеллектуальную историю, и наконец интеллектуальную историю как академическую историю. Содержится ли в этой реконструкции вопрос о том, может ли китайская философия быть современной академической дисциплиной?

Эта позиция радикально отвергает критику. Если «философия» — западная категория, а китайская мысль должна объясняться «через себя», то любые стандарты, внешние по отношению к традиции, не могут быть применены. Традиция становится **самообосновывающейся**: она не нуждается в оправдании перед внешним судом, потому что этот суд уже предполагает чуждую рамку.

III. Фэн Юлань: критика как «очищение»

Фэн Юлань занимал иную позицию. В предисловии к «Ис-

тории китайской философии» он писал: «Философия есть западное слово. Сегодня, желая говорить об истории китайской философии, главная работа состоит в том, чтобы из всех видов учёности в китайской истории **выбрать то, что может быть названо западным словом философия", и изложить это**».

Этот ход предполагает **критерий отбора**. Не всё в китайской традиции есть «философия». Философия — это то, что соответствует западному понятию. Остальное — не философия.

Но критерий отбора — это уже **критика**. Фэн Юлань не просто «описывает» китайскую традицию; он **оценивает** её, отделяя «философское» от «нефилософского». Его «очищение» — это форма критики: он удаляет из традиции то, что не соответствует стандарту.

Цена этой критики: «научность» (утверждения об эмпирическом мире) вычищается из китайской философской традиции. Фэн Юлань прямо говорит, что системы, ориентированные на «натурфилософию» (например, учение об инь-ян и пяти элементах), с развитием научного знания быстро теряют значение. Идеал философии для него — **чисто аналитическая, не касающаяся существования**.

IV. Проблема «двух вопросов» Цзинь Юэлиня и Фэн Юланя

Пань Вэйхун из Народного университета Китая различает два подвопроса в проблеме легитимности китайской фило-

софии:

1. **Вопрос Цзинь Юэлиня:** законна ли китайская философия относительно **китайской академической традиции?**

2. **Вопрос Фэн Юланя:** есть ли философия в **китайской академии?**

Ответ на эти вопросы зависит от того, «как мы должны понимать философию». Если философия — универсальная дисциплина с фиксированными стандартами, то вопрос Фэн Юланя имеет смысл: соответствует ли китайская традиция этим стандартам? Если философия — исторически изменчивое понятие, то вопрос Цзинь Юэлиня имеет смысл: является ли «философия» законной категорией для описания китайской традиции?

Это различие показывает, что «критика традиции» зависит от того, **что мы понимаем под философией**. Если философия — универсальный стандарт, критика возможна (и необходима). Если философия — культурно специфичная категория, критика традиции через «философию» уже предполагает чуждую рамку.

V. «Постлегитимная эпоха»: смена вопроса

Ли Тинмянь из Ланьчжоуского университета в декабре 2025 года предложила рамку, которая сдвигает всю дискуссию. Она различает три уровня проблемы легитимности:

1. «Есть ли китайская философия?»

2. «Есть ли китайская философия как дисциплина/курс?»

3. «Являются ли исследования китайской философии **философскими исследованиями** ?»

Её анализ: хотя научное сообщество часто фокусируется на первом уровне, более практическая значимость — во втором и третьем. В западной академии, хотя «Лунь юй» и «Дао дэ цзин» считаются «философскими» текстами, китайская философия редко входит в курсы философских факультетов — это по сути **сомнение в «профессиональности»** китайской философии. В Китае же курсы и дисциплины уже институционализированы, поэтому первые два уровня не являются основным препятствием. Настоящий вызов: **обладают ли исследования «китайской философии» достаточным «философским вкусом» и академической профессиональностью ?**

Ли Тинмянь утверждает, что это смещение проблемного сознания знаменует вступление исследований китайской философии в «постлегитимную эпоху» — научное сообщество больше не заикливается на «легитимности» идентичности, а переходит к **достижению «профессиональности»** исследований.

Это смена вопроса: не «является ли китайская философия философией», а «является ли китайская философия *хорошей* философией». Критика традиции становится не вопросом «можно ли критиковать», а вопросом «по каким стандартам оценивать».

VI. Позиция «####»: критика как создание новой рамки

Хань Шуифа и Сунь Сянчэнь в интервью 2026 года изложили позицию «####» (философии на китайском языке).

Хань Шуифа формулирует свою позицию так: его подход отличается от тех, кто исходит из «кризиса легитимности китайской философии». Его отправная точка — **проблема перевода**. Например, «being» и его кластер: переводить как «# #», «#», «#» или «#»? В индоевропейских языках есть связка «to be» и её формы, но в китайском их нет (по крайней мере, в древнекитайском). В немецком первое, второе и третье лицо различаются: «bin», «bist», «ist». Есть и производные, например, «Wesen» (сущность).

Его вопрос: **должны ли мы полностью зависеть от перевода, когда выражаем «бытие» на китайском?** Кто-то, кажется, считает, что обсуждение «бытия» должно следовать индоевропейскому способу выражения, как будто китайский не справляется. Хань Шуифа: если китайский язык может системно мыслить метафизику и онтологию, то перевод — это ветвь, а не корень.

Он отмечает и другую тенденцию: некоторые студенты и преподаватели, цитируя западную философию, предпочитают ссылаться на иностранные источники, даже если есть китайский перевод, — «считая это более авторитетным». Ещё недавно можно было услышать: «Читаешь по-китайски — не понимаешь, читаешь по-английски или по-немецки — сразу понимаешь». Хань Шуифа видит здесь «скрытую, а иногда и открыто выражаемую психологию: считать, что китайский

язык от природы лишён способности выражать философию и вести философское мышление».

Позиция Хань Шуйфы — **не критика традиции через внешний стандарт, а критика самого стандарта**. Если китайский язык может системно мыслить метафизику, то «критика традиции» через западный стандарт — не критика, а **подмена**.

VII. Ядро напряжения

Собирая позиции вместе, ядро напряжения узла 1.4:

Если традиция — самообосновывающаяся (позиция «объяснять Китай через Китай»), то критика невозможна, потому что любой внешний стандарт уже чужд. Если традиция подлежит критике (позиция Фэн Юаня), то критерий критики должен быть откуда-то взят — и, если он взят из западной философии, критика становится формой подчинения.

Три ответа:

Ответ «постлегитимной эпохи» (Ли Тинмянь): вопрос не «можно ли критиковать», а «по каким стандартам оценивать». Стандарты «профессиональности» — «##### #» («внимание к аргументации, внимание к обоснованию, внимание к новаторству») — не являются ни чисто западными, ни чисто китайскими. Это **функциональные стандарты**, которые применяются к любой философской работе.

Ответ «####» (Хань Шуйфа): критика традиции через западный стандарт предполагает, что китайский язык «не

способен» на философию. Если это предположение ложно, то критика — не критика, а подмена. Задача — **создать китайско-философскую рамку**, внутри которой критика возможна на своих условиях.

Ответ «объяснять Китай через Китай»: критика невозможна, потому что «философия» — чуждый категориальный аппарат. Традиция должна объясняться через себя, а не через внешние стандарты.

VIII. Связь с другими узлами

Узел 1.4 связан с:

· **Узел 1.1 (что такое философия):** если «философия» — западная категория, то «критика традиции через философию» уже предполагает чуждую рамку.

· **Узел 1.2 (автономия и замкнутость):** если автономия требует открытости к внешним ресурсам, то критика через внешние стандарты может быть частью автономии, а не её подрывом.

· **Узел 1.3 (интерпретация как производство):** если интерпретация производит смысл, то критика — тоже производство. Вопрос не «можно ли критиковать», а «что производит критика».

IX. Вопрос

Если критика традиции требует внешнего стандарта, а внешний стандарт чужд традиции, то может ли критика быть внутренней?

Ответ, возможно, в **различении «критики» и «оцен-**

ки». Оценка предполагает внешний стандарт. Критика предполагает **внутреннюю напряжённость** — противоречие между разными элементами самой традиции. Сунско-минское неоконфуцианство «критиковало» буддизм, но эта критика была возможна потому, что буддизм уже был **внутри** конфуцианской проблематики. Критика традиции — не применение внешнего стандарта, а **выявление противоречий внутри традиции**.

Если этот ход верен, то «критика традиции» возможна, но она не может быть «внешней». Она может быть только **внутренней** — выявлением того, что традиция сама о себе говорит, но не может выполнить.

Примечание: в этом узле использованы результаты поиска, включая материалы о позиции «объяснять Китай через Китай», о различении вопросов Цзинь Юэлиня и Фэн Юаня, о «постлегитимной эпохе» Ли Тинмянь и о позиции «####» Хань Шуйфы.

Узел 1.5: Эпистемологическая независимость моизма

I. Отправная точка: было ли у китайской мысли своё понятие знания?

Узел 1.4 привёл к выводу: критика традиции возможна только как **внутренняя** — выявление противоречий внутри самой традиции. Но это подводит к следующему вопросу: **было ли у китайской традиции своё понятие знания, достаточно развитое, чтобы внутри него можно было вести критическую работу?**

Если знание в китайской традиции сводится к «моральному самосовершенствованию» или «практической мудрости», то критика внутри него ограничена. Если же существует **эпистемологическая традиция** — с собственными различениями, критериями, аргументативными стандартами, — то критика возможна в полном смысле.

Здесь ключевой фигурой оказывается **моизм**. Се Циян (Китайский университет политических наук и права) формулирует это резко: «Ядро проблемного сознания конфуцианства — моральная практика и политический порядок; оно не даёт систематического положительного ответа на такие эпистемологические вопросы, как что такое знание" и каково основание знания". Моизм же как раз в этом пробеле предлагает оригинальный мыслительный ресурс».

Ядро узла 1.5: содержит ли «Мо-цзин» оригинальную эпистемологию, независимую от западных предпосылок?

II. Что такое «Мо-цзин» и почему это важно

«Мо-цзин» — ядро моистского канона, включающее «Канон» и «Объяснения канона», а также «Большой выбор» и «Малый выбор». Это тексты, которые традиционная китайская историография философии часто игнорировала как «не-философию» — слишком технические, слишком «логические», не вписывающиеся в нарратив «моральной мудрости».

Именно это игнорирование и делает их интересными.

«Мо-цзин» содержит:

- Теорию знания (различение типов познания)
- Логику (различение видов вывода)
- Теорию языка (проблема референции и значения)
- Эпистемологию науки (метод проверки утверждений)

Се Циян в «Гуанмин жибао» (июнь 2026) формулирует: моизм предлагает **систематический ответ на вопрос «что такое знание»**, которого нет в конфуцианской традиции. Это не «китайская версия» западной эпистемологии, а **самостоятельный ответ** на вопрос «как возможно знание».

III. Три типа знания: личное, переданное, выводное

Центральное эпистемологическое различение в «Мо-цзин» — три типа знания:

1. **Личное знание** — знание через непосредственное восприятие. Это знание, полученное «лично», через опыт.
2. **Знание через передачу** — опосредованное знание, полученное от других (через слушание, чтение, традицию).
3. **Выводное знание** — знание, полученное через рассуждение, вывод, умозаключение.

Это различение структурно аналогично западным различениям (например, Рассел: knowledge by acquaintance vs. knowledge by description; или Платон: мнение vs. знание), но **не выводится из них**. Оно вырастает из собственной проблематики «Мо-цзин»: как проверить утверждение? Как отличить знание от мнения? Как передать знание?

Ключевой вопрос «Мо-цзин»: **как соотносятся эти три типа знания?** Может ли выводное знание быть независимым от личного? Может ли знание через передачу быть надёжным?

Ответ «Мо-цзин»: все три типа знания **взаимосвязаны**. Выводное знание требует посылок, которые в конечном счёте уходят в личное знание. Знание через передачу требует проверки через личное знание. Но ни один тип не сводится к другому.

Это **не эмпиризм** (который сводит всё знание к восприятию) и **не рационализм**

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.