

**АХМЕДОВА САНАМ**

кандидат философских наук, ТГУВ

**Специфика проблемных аспектов теории познания в китайской философии**Crossref doi: <https://doi.org/10.37547/os/vol-01issue-02-22>

**Аннотация.** В статье актуализирована специфика проблем теории познания китайской философской мысли, при определении важнейших аспектов в учениях известных мыслителей. Показывается, что особенности познавательной деятельности занимали одно из важнейших мест в философской проблематике Китая. И главной особенностью учений являлось то, что исходный принцип познания был символическим воплощением идеи единства и гармонии всего мироздания. Отмечается, что теория познания в учениях философов, смогла осуществить претворение особых идей в жизнь, сформировав образ мысли китайцев, и сохранившийся вплоть до настоящего времени. При этом обозначенные идеи стали для китайского общества не просто философией, но и руководством в жизнедеятельности во всех её проявлениях. Автор надеется, что представленное исследование способно предоставить для осознания личностью важных особенностей в отношении сложившихся в китайской философии актуальных воззрений по поиску истины и возможных путей преодоления сложных жизненных ситуаций.

**Опорные слова и выражения:** китайская философия, теория познания, Дао, знание, Конфуций, Мо Ди, Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Ван Янмин, Хэ Линь, мир, человек, гармония, жизнь.

**Аннотация.** Мақолада хитой фалсафий тафаккурининг билиши назарияси муаммоларининг ўзига хослиги, маишур мутафаккирлар таълимотидаги энг муҳим жиҳатларни аниқлаида долзарблик ёритилган. Когнитив фаолиятнинг хусусиятлари Хитой фалсафий муаммоларида энг муҳим ўринлардан бирини эгаллаганлиги кўрсатилган. Ва таълимотнинг асосий хусусияти ичундаки, билимнинг асл тамойили бутун оламнинг бирлиги ва уйғунлиги гоёсининг рамзий тимсолидир. Қайд этилишича, файласуфлар таълимотида билиши назарияси хитойликларнинг тафаккур тарзини шакллантириб, ҳаётга алоҳида гоёларни амалга оширишига муваффақ бўлган ва ҳозирги кунгача сақланиб қолган. Шу билан бирга, кўрсатилган гоёлар Хитой жамияти учун нафақат фалсафа, балки унинг барча кўринишларида ҳаётда қўлланмага айланди. Муаллиф, тақдим этилган тадқиқот ҳақиқатни излаш ҳақидаги ҳозирги қарашлар ва Хитой фалсафасида ривожланган қийин ҳаётий вазиятларни бартараф этишининг мумкин бўлган усуллари билан боғлиқ ҳолда шаҳсга муҳим хусусиятларни беришига умид қилади.

**Таянч сўз ва иборалар:** Хитой фалсафаси, билим назарияси, Тао, билим, Конфуций, Мо Ди, Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Ван Янмин, Хэ Лин, тинчлик, инсон, уйғунлик, ҳаёт.

**Abstract.** The article actualizes the specifics of the problems of the theory of knowledge of Chinese philosophical thought, in determining the most important aspects in the teachings of famous thinkers. It is shown that the features of cognitive activity occupied one of the most important places in the philosophical problems of China. And the main feature of the teachings was that the original principle of knowledge was a symbolic embodiment of the idea of unity and harmony of the entire universe. It is noted that the theory of knowledge in the teachings of philosophers, was able to implement the implementation of special ideas in life, forming the way of thinking of the Chinese, and preserved up to the present. At the same time, the indicated ideas have become for the Chinese society not just a philosophy, but also a guide in life in all its manifestations. The author hopes that the presented study will be able to provide an individual with important features in relation to the current views on the search for truth and possible ways to overcome difficult life situations that have developed in Chinese philosophy.

**Keywords and expressions:** Chinese philosophy, theory of knowledge, Tao, knowledge, Confucius, Mo Di, Mencius, Xunzi, Wang Yangming, He Lin, peace, man, harmony, life.

**Введение.** Исследование специфических проблемных аспектов теории познания в китайской философской мысли вбирает в себя довольно сложный целостный комплекс





социокультурных, духовно-нравственных и религиозных областей в жизни человека и общества.

Китайские мудрецы, формулируя принципы в отношении построения познавательного процесса, основываются на сочетании различных аспектов бытия личности, при необходимости следования пути Дао. Обозначенное положение проецирует мысль именно о том, что «познать самого себя, познать сущность вещей, достичь высшей мудрости, включая умение точно употреблять слова, наименования, и есть путь Дао, ведущий к овладению Поднебесной».<sup>1</sup> При этом «постичь Дао - значит вступить на Путь познания истины. И где-то в конце этого трудного путешествия человеку откроется истина, и он сможет сказать себе - мой жизненный путь окончен».<sup>2</sup> Становится очевидным, что «Дао беспредельно для познания, как и любая истина. Дао — норма социальной справедливости и правильного поведения: тех, кто лишён Дао, следует перевоспитывать...».<sup>3</sup> Следовательно, многие особенности китайских философских учений основываются на пути Дао, что провозглашает характерную взаимосвязь с гносеологическими аспектами, и тем самым, способствуя расширению у человека представлений о важнейших жизненных приоритетах.

#### **Обзор литературы по теме.**

В настоящее время имеется большое количество научной литературы по китайской философии, авторами которых являются известные учёные-исследователи (Бао Оу, В.Г. Буров, Л.С. Васильев, М. Гране, К. Гросс-Ло, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, А. Масперо, Л.С. Переломов, М.Т. Степанянц, М.Л. Титаренко, М. Томпсон, Фэн Ю-лань и др.), и которые особое значение придавали изучению проблемных аспектов теории познания. Учёные, разрабатывая основные социально-философские и культурные критерии различных учений китайской философии, акцентировали внимание на соотношении духовно-нравственной и эстетической жизни, сопровождая тексты переводами самих источников.

#### **Методология исследования.**

Рассмотрение и анализ теории познания в китайской философской мысли позволяет использовать историко-культурный и компаративистский подходы, а также методы описания, синтеза и обобщения.

#### **Анализ и результаты.**

Специфика развития китайской философской мысли заключается в том, что многие представления о построении мироздания обладали религиозно-мифологической структурой. При всём этом, характерные особенности формирования социально-философских учений, были зависимы от культа предков, что оказывало существенное влияние на жизнедеятельность последующих поколений.

Однако вся полнота принципов мирового устройства могла быть постижима только при значительной помощи когнитивного воздействия, которое включало в себя не только процесс познания, но и эмоционально-волевые переживания. И одной из ведущих ролей в данной системе было отведено многогранному понятию «Дао», означающего всеобщий закон для каждого в этом мире. Сущность учения о пути Дао заключена в том, что человек всю свою жизнь должен быть устремлён к слиянию с Дао, что по преданию способно привести к гармонии и благоденствию. При этом «Дао осуществляется посредством «знания», «гуманности» и «мужества» — тройкой всепроникающей «великой благодати» (да дэ) Поднебесной... На обыденном уровне познание и осуществление Дао доступно даже глупым и никчёмным, но в своём предельном выражении оно содержит нечто

<sup>1</sup> Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). – М.: Наука, 1989. – С. 174.

<sup>2</sup> Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. - М.: Наука, 1993.. – С. 188.

<sup>3</sup> Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). – М.: Наука, 1989. – С. 53.





непознаваемое и неосуществимое даже для «совершенномудрых»<sup>1</sup>, и тем самым говоря нам о том, что в мире всегда будет нечто непостижимое.

Важно обратить внимание на то, что «эпистемология в Китае начинается именно с Конфуция. Культ знания и познания, стремление к знаниям — действительно то, что выделяло его».<sup>2</sup> И именно сам Конфуций (551-479 гг. до н.э.) заложил основы в теории знания, говоря следующее: «Я научу тебя что такое знание. Когда знаешь, считай, что знаешь; если не знаешь, считай, что не знаешь, — это и есть знание...».<sup>3</sup> Также «Конфуций исходил из того, что он не так уж много знает (это он то, кто всю жизнь стремился познавать, и тем, по собственным словам, отличался от других!), но зато имеет выработанные целенаправленной практикой аналитические способности: *Считаю ли я себя всезнающим? Отнюдь нет. Но если кто-нибудь спросит меня о том, чего я не знаю, я всё равно сумею рассмотреть этот вопрос с разных точек зрения*. Было ли это самонадеянностью? Ни в коем случае!».<sup>4</sup> Кроме того, Конфуций наставлял и о том, что «знать — хорошо; ещё лучше — любить знание и приобщаться к нему, а самое лучшее — получать радость от узнавания, т.е. любить сам процесс познания и постоянно восхищаться плодами его. Предела же для познания нет»<sup>5</sup>, а значит, нет и предела человеческим возможностям.

Однако Конфуций задавался вопросом - «откуда к человеку приходит знание? И это первый вопрос, на который любая теория познания должна прежде всего дать ответ».<sup>6</sup> И в данном отношении Конфуций говорил следующее: «Обладающие знаниями от рождения стоят выше всех; обладающие знаниями благодаря учению следуют за ними; те, кто приступил к учению, оказавшись в затруднительном положении, следуют за ними; те, кто, оказавшись в затруднительном положении, не учится, стоит ниже всех среди народа».<sup>7</sup> И, как мы видим, именно здесь «выражена главная идея теории Конфуция об источнике познания, и в ней выражены общие принципы его теории познания. При этом теории познания Конфуция присущ ярко выраженный дуализм. С одной стороны, он признаёт существование «обладающих знаниями от рождения», т.е. считает, что познание дано от природы, принесено от чрева матери. Это чистейший трансцендентальный идеализм. С другой стороны, он не отрицает, что наряду с «обладающими знаниями от рождения» имеются противостоящие им «обладающие знаниями благодаря учению», т.е. признаёт, что познание приобретается последующим после рождения учением. Это — ясно выраженное положение наивного материализма»<sup>8</sup>, и что говорит нам о том, что сознание человека подвержено процессам взаимодействия материальных сущностей в нашем мироздании.

Необходимо отметить и то, что «в качестве источников знания во времена Конфуция выступали документальные записи-тексты и устные предания, хранившиеся в памяти заветы старины. Третьим источником знания со времён Конфуция стал учитель. Без педагога-наставника в этом деле обойтись было нельзя, именно он был хранителем накопленной и по крупицам собранной из разных источников мудрости: «Кто, оживляя старое, познаёт новое, тот может быть наставником», — сказано в «Лунь юе»<sup>9</sup>. Сам же

<sup>1</sup> Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти томах. Философия. / Гл. редактор М.Л. Титаренко. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – С. 222.

<sup>2</sup> Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). - М: Наука, 1989. — С. 67.

<sup>3</sup> Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). - М: Наука, 1989. — С. 67.

<sup>4</sup> Там же. — С. 67.

<sup>5</sup> Там же. — С. 68.

<sup>6</sup> История китайской философии: Пер. с кит. / Общ. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — С. 70.

<sup>7</sup> Там же. — С. 70.

<sup>8</sup> Там же. — С. 70.

<sup>9</sup> Лунь Юй («Беседы и суждения», «Аналекты Конфуция») — наряду с «И-цзином» и «Дао Дэ Цзином» — один из наиболее знаменитых текстов Восточной Азии (Китая). Главная книга конфуцианства, составленная





Конфуций, судя по имеющимся данным (не говоря уже о тех, кто жил до него), обходился без учителя — во всяком случае, в источниках и традиции об этом нет ни намёка.<sup>1</sup> Но при этом, Конфуций заявлял и о том, что *«среди трёх человек, с которыми я иду по дороге, для меня обязательно находится учитель, я выбираю хорошего и следую ему, а нехороших исправляю»*.<sup>2</sup> И данным положением «Конфуций делает важный вклад в теорию познания, требуя учиться не только у «хороших», но и у «нехороших», т.е. извлекать пользу от обучения и у так называемых «учителей с обратной стороны»»<sup>3</sup>, и тем самым, важно учитывать многие версии мнений и стороны воздействия на процесс познания.

Однако Л.С. Переломов задаётся вопросом - «что же предложил своим современникам Конфуций? И в данном отношении можно выделить один из основополагающих принципов взаимоотношений Общества и Природы: для того чтобы стать достойным членом общества, человек обязан постоянно углублять свои познания о природе, быть сведущим не только в повадках зверей и птиц, но и закономерностях роста деревьев и трав. Знание природы расширяет кругозор и обогащает духовный мир личности».<sup>4</sup> При этом *«познавать людей и совершенствовать себя — это значит познавать самого себя, но не посредством простого самонаблюдения и не с целью простого самопознания. И с тем, чтобы направлять людские поступки, мудрец ставит целью постичь поведение отдельных лиц»*<sup>5</sup>, и тем самым, совершенствуя свои познавательные идеалы.

Однако Конфуций также утверждал о том, что «среди тех вещей, которые познаёт совершенномудрый человек, бывают такие, которые он не может не познать, но бывают и такие, которые он не может познать. Если совершенномудрый человек оказывается не в состоянии познать вещь, то не потому, что совершенномудрый человек вообще не способен познавать вещи, а потому, что попадает на вещь, которую он не смог познать, поскольку применяемые методы познания не дают возможности познать данную вещь.

Поэтому вещи, которые трудно познать, можно познать, изучая и спрашивая, но, изучая и спрашивая, нет возможности постичь те вещи, которые пока ещё нельзя познать»<sup>6</sup>, и, следовательно, важна роль качественного образования, направленного на эффективное постижение социально-исторического, культурного наследия.

Таким образом, согласно Конфуцию, «процесс мышления неразрывно связан с культурным и историческим аспектами и подразумевает процесс познания. А образование облагораживает личностные качества и делает человека более терпимым, позволяя избежать крайностей: приверженность гуманистическим принципам без любви к знанию означает глупость; познание без любви к учёбе становится результатом крайних убеждений».<sup>7</sup> А ведь зачастую, «именно в процессе обучения, познания, размышления формируются способности человека, создаются гуманные и мудрые, добродетельные и совершенные люди. Совершенный человек (цзюнь-цзы) любит людей и не требует от них того, чего они не могут. Он всегда заботится о них: если справляется о голодных — кормит их, если интересуется замерзающими — помогает согреть их. Но главное — правила, порядок, к которым он приучает людей».<sup>8</sup> Становится очевидным, что «при благоговейном, почти сакральном отношении к знанию и познанию - Конфуций создал и определённую

---

учениками Конфуция из кратких заметок, фиксирующих высказывания, поступки учителя, а также диалоги с его участием.

<sup>1</sup> Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). - М.: Наука, 1989. — С. 69.

<sup>2</sup> История китайской философии: Пер. с кит. / Общ. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — С. 71.

<sup>3</sup> Там же. — С. 71.

<sup>4</sup> Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. - М.: Наука, 1993. – С. 220.

<sup>5</sup> Гране М. Китайская мысль от Конфуция и Лаоцзы / пер. с франц. В.Б. Иорданского. — М.: Алгоритм, 2008. — С. 328.

<sup>6</sup> Древнекитайская философия. Эпоха Хань. — М.: Наука, 1990. – С. 319.

<sup>7</sup> Томпсон М. Восточная философия / Пер. с англ. Ю. Бондарева. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. — С. 213.

<sup>8</sup> Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). - М.: Наука, 1989. – С. 240





методику его постижения, т.е. был учителем в собственном смысле этого слова, мастером педагогики и дидактики. И прежде всего он высоко ценил точность и истинность знания»<sup>1</sup>, и что оказало серьёзное влияние на дальнейшее развитие систем воспитания и образования в Китае.

Не менее известным китайским мыслителем был Мо Ди (или Мо-цзы) (ок. 470 - ок. 391 до н.э.), чьё «учение о познании направлено против учения Конфуция о «врождённом знании» (шэн чжи). А предметом человеческого знания, согласно Мо Ди, — являются «дела совершенномудрых правителей», впечатления и наблюдения современников, принципы управления страной, отношения между людьми и правила логических рассуждений. И если Конфуций ограничивал круг учения «шестью искусствами» (лю и) «благородного мужа» (цзюнь цзы), то Мо Ди подчёркивал значение практического опыта в области сельского хозяйства и ремёсел. *Одна из задач познания — поиск разумных принципов управления обществом, основанный на знании того, «откуда берут своё начало беспорядки»*<sup>2</sup>, и тем самым, придавая серьёзное значение изучению истории.

Важно отметить, что Мо Ди «первым в истории китайской философии показал сущность процесса познания как раскрытия «причинности» (гу), разделения вещей и явлений по «родам» (лэй) и определения «сходства и различия» (тун и) между ними, т.е. анализа и обобщения».<sup>3</sup> Кроме того, именно «Мо Ди предложил учение о «трёх критериях» (сань бяо) истинности знания:

- 1) основание — «дела совершенномудрых правителей древности»;
- 2) источник — «факты, которые слышали или видели массы людей»;
- 3) применимость — возможность применения «в управлении страной, исходя из интересов народа Поднебесной».

При этом мудрость древних для Мо Ди, в отличие от Конфуция, не эталон, а исходная опора: хорошему в древности следует подражать, но, чтобы хорошего было больше, его следует также создавать заново и по-новому»<sup>4</sup>, и что говорит нам об обязательном наличии некоего образа, который необходимо совершенствовать.

Мо Ди также «придавал большое значение «действительности», но он не осознавал разницы между сущностью объективной реальности и явлением, а поэтому не смог разделить познание на чувственное и рациональное. «Знания», о которых он говорит, как правило, относятся к категории чувственного опыта, главным образом к действительности, которую можно услышать ушами или увидеть глазами. Эти ощущения, естественно, являются источником познания и имеют важное значение в процессе познания. В то же время мыслитель преувеличивал значение опыта, не осознавал ограниченного характера чувственного опыта и дошёл до того, что ошибочно принимал за истинные знания иллюзии и превратные представления. Например, выдвигая требование следовать «действительности, о которой слышит или которую видит народ», Мо Ди тем самым, отрицает теорию «воли Неба», но одновременно доказывает существование духов и душ умерших».<sup>5</sup> Однако неуверенность в теории познания Мо Ди связывалась с явным резонансом между чувственным опытом и рациональностью в процессе получения информации.

Усилиями последователей Мо Ди была создана философская школа «мо-цзя», существовавшая в Китае в V–III вв. до н.э. И «специфический аспект системы взглядов мо-цзя представляет учение о познании, на основе которого выросла логическая система поздних моистов. Мо Ди и ранние моисты разработали учение о задачах (поиск принципов

<sup>1</sup> Там же. — С. 68.

<sup>2</sup> Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти томах. Философия. / Гл. редактор М.Л. Титаренко. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. — С. 354.

<sup>3</sup> Там же. — С. 354.

<sup>4</sup> Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти томах. Философия. / Гл. редактор М.Л. Титаренко. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. — С. 354.

<sup>5</sup> История китайской философии / Пер. с кит. // Общ. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — С. 86.





управления, источников обществ, неурядиц), предмете познания (с включением «дел совершенномудрых правителей», впечатления и наблюдения современников, принципов управления, отношений между людьми и правил логических рассуждений), «трёх критериях» (сань бяо) истинности знания и содержания процесса познания (определения «причинности», «сходства и различия», разделение вещей и явлений по «родам»)).<sup>1</sup> При этом, «поздние моисты добавили к этому свою систему взглядов на процесс познания, виды и критерии знания, методы его достижения, причины ошибок и критерии истины. В основе этой системы лежит решение одной из главных во 2-й половине IV в. до н.э. философских проблем: соотношения «имён» и «реалий», «действительности» (ши)).<sup>2</sup> Кроме того, «согласно учению мо-цзя, знание является отражением действительности в форме «имён»-понятий; последние суть «названия реалий», которые для своего существования «не нуждаются в именах». Свойство не существует отдельно от вещи; познавая свойства, человек познаёт вещь; ни одно из свойств — тех, что познаны, и тех, — что не известны, — нельзя изменить, не изменив предмета»<sup>3</sup>, и тем самым, должно быть комплексное воздействие на источник познания.

Для школы «мо-цзя» важно было и чувственное познание, которое «отвечая на вопрос «какова вещь?» (со жань) и давая «одностороннее знание» (ти чжи) о предмете, не даёт ответа на вопрос «почему она такова?» и должно быть дополнено рассуждением в последовательности: «описание» вещи или явления, «исследование» и «осмысление». Далее исследование знаний, полученных от других людей, осуществляет переход к высшей стадии разумного знания — «мудрости», когда постигается «почему вещь такова?», т.е. «причинность» и так именуемое «всеобщее знание» (цзянь чжи)).<sup>4</sup> И, кроме того, «последователи Мо Ди выделяли и виды знания по способам познания:

1) «непосредственное знание» (цинъ чжи) — индивидуальный эмпирический опыт на уровне представлений, не получивший законченного понятийного оформления;

2) «услышанное знание» (вэнь чжи) — опосредованное, полученное от других людей;

3) «разумное знание» (шо чжи), выраженное в понятиях, суждениях, умозаключениях».<sup>5</sup>

По мнению Фэн Ю-ланя, «выдвинутая в «Моистских канонах» эпистемологическая теория представляет собой своеобразный наивный реализм. При этом существует некая познающая способность, «посредством которой познают, но которая сама не с необходимостью познаёт». Причина этого в том, что для того, чтобы знать, познающая способность должна противостоять объекту познания. «Знание — это то, в чём познающая способность встречается с предметом и может принять его вид и форму». Кроме чувственных органов познания, таких как зрение и слух, существует ещё и разум, «посредством которого понимается предмет познания». Другими словами, разум интерпретирует впечатления от внешних объектов, доставляемые ему чувствами».<sup>6</sup> И необходимо подчеркнуть то, что «главным критерием истинности знания для поздних моистов была его «применимость» на практике в интересах народа — «люда» (шуминь), «ста фамилий» (бай син) и соответствие принципу *всеобщей любви и взаимной выгоды*»<sup>7</sup>, что является основной идеей учения Мо Ди и его последователей.

Однако полагается, что «большинство ошибок в познании, согласно мо-цзя, обусловлено пятью видами причин: 1) односторонность восприятия вещей органами

<sup>1</sup> Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти томах. Философия. / Гл. редактор М.Л. Титаренко. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. — С. 360.

<sup>2</sup> Там же. — С. 359.

<sup>3</sup> Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти томах. Философия. / Гл. редактор М.Л. Титаренко. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. — С. 359.

<sup>4</sup> Там же. — С. 359-360.

<sup>5</sup> Там же. — С. 360.

<sup>6</sup> Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. / Пер. на русский Р.В. Котенко. Науч. редактор: д.ф.н., проф. Е.А. Торчинов. — С-Пб.: «Евразия», 1998. — С. 143.

<sup>7</sup> Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти томах. Философия. / Гл. редактор М.Л. Титаренко. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. — С. 360.





чувств; 2) ограниченность познавательных способностей человека в каждый данный момент; 3) неверное использование «имён»-понятий (неправильно соотносимых с «действительностью»); 4) нарушение правил рассуждения; 5) «незнание того, что знаешь и чего не знаешь», т.е. отсутствие чёткого представления о границах собственного знания о предмете»<sup>1</sup>, что вносило определённый диссонанс в их учение о познании.

Таким образом, «Мо Ди не смог, да для него это было и объективно невозможно, разрешить основной вопрос теории познания, говорящий, что критерием истины является практика. Однако сам Мо Ди первым подошёл к этому вопросу и считал, что для установления истины необходимо, чтобы суждения проявлялись в действиях, чтобы обращалось внимание на то, к каким результатам приводит суждение, и проверять, насколько они полезны. Коснувшись того, чего до него никто не затрагивал, Мо Ди сделал важный вклад в теорию познания древнего материализма в Китае»<sup>2</sup>, и тем самым, оказав значительное влияние на разрешение эпистемологических проблем.

Согласно мнению ещё одного известного китайского философа - Мэн-цзы (372-289 гг. до н.э.), и который являлся представителем конфуцианской традиции, *«цель познания заключается в познании собственной природы и тем самым в познании Неба, олицетворяющего верховное одухотворённое начало всех дел в Поднебесной. Главный орган познания — сердце, именно оно, в отличие от органов чувств, «размышляет» о принципах явлений и вещей, постигая их»*.<sup>3</sup> Таким образом, именно роль сердца выражается в существенном отборе знаний, учитывая анализ информации при активной деятельности сознания.

Однако у Мэн-цзы уделяется внимание и «понятию «искать утерянное сознанием», входящее в его теорию познания, и где он разделяет роль органов чувств и сознания, противопоставляя их друг другу. С точки зрения Мэн-цзы, органы чувств не ведут к познанию внешнего мира и лишь вредят сознанию и природе человека, погружая их во зло. Причина в том, что *«уши и глаза не думают, они затуманены вещами»*, т.е. органы чувств не размышляют о своих поступках, поэтому внешние предметы заслоняют их, в результате чего сознание человека может пойти по неверному пути. Что касается *«органов сознания, то они думают, а размышления приводят к приобретениям, без размышлений нет приобретений»*. А функции человеческого сознания состоят в обдумывании поступков и размышлениях над ними, требуется только идти на внутренние размышления, а это позволит *«сохранить сознание и поддержать природу»* — иначе не добиться никаких результатов. Исходя из этого, Мэн-цзы считал, что, *«следуя главному (внутреннему сознанию), становись большим человеком; следуя второстепенному (т.е. тому, чего желают глаза и уши), становись мелким человеком»*.<sup>4</sup> В общем плане, «Мэн-цзы приходит к выводу, что «истины», которые мы кладём в основу своих далеко идущих планов, парадоксальным образом ограничивают нас»<sup>5</sup>, а значит, мы должны верить только своему сердцу, которое никогда не подводит.

Становится очевидным, что для Мэн-цзы, «чувство правды и неправды — это основа познания. Человеколюбие, справедливость, ритуал и способность к познанию не извне вливаются в нас, а всегда присущи нам, только мы не думаем о них. Поэтому и говорится: *«когда добиваешься, получаешь их. Когда пренебрегаешь ими, теряешь их»*.<sup>6</sup> И в итоге, Мэн-

<sup>1</sup> Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти томах. Философия. / Гл. редактор М.Л. Титаренко. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – С. 361.

<sup>2</sup> История китайской философии: Пер. с кит./ Общ. ред. М. Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989.— С. 86.

<sup>3</sup> Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. — С. 257.

<sup>4</sup> История китайской философии: Пер. с кит./ Общ. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — С. 99.

<sup>5</sup> Путь. Чему нужно научиться у древних китайских философов / М. Пьюэтт, К. Гросс-Ло. – М.: Синдбад, 2019. – С. 24.

<sup>6</sup> Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. — С. 259.





цзы утверждал о том, что, «развивая до предела разум, можно познать свою собственную природу, а познав её, познаёшь и Небо. Совершенномудрый, чтобы стать таковым, должен «познать Небо»»<sup>1</sup>, что подразумевает согласие человека с природным мировым порядком Дао.

Однако в философской мысли Сюнь-цзы (около 298-238 гг. до н.э.) существует «обратное утверждение: *только совершенномудрый не пытается познать Небо*».<sup>2</sup> Но при этом именно «разум (Сюньцзы уважительно пишет «Да ли», или «высший разум») позволяет овладевшему им мудрецу познать мироздание и управлять им»<sup>3</sup>, и тем самым, руководствуясь собственными познаниями в своих повседневных поступках.

Известно, что «Сюнь-цзы являлся материалистом, признававшим возможность познания мира, впитавшим в себя идеи поздних моистов. Он говорит: «Способность познавать (вещи) — врождённое свойство человека; возможность быть познанным — закономерность вещей». Здесь возможность познания мира утверждается как со стороны субъекта познания, так и со стороны объективной действительности. Человек в состоянии познавать объективно существующие предметы и закономерности, присущие объективным предметам».<sup>4</sup> При этом, говоря о непосредственной сущности познания, «Сюнь-цзы полагает: «То, при помощи чего человек способен познавать (вещи), называется способностью к познанию. Когда способности к познанию соединяются с вещами, это называется знанием». Это значит, что человек обладает способностями, позволяющими познавать объективные предметы, а когда эти способности прилагаются к предметам внешнего мира, они приобретают силу знания».<sup>5</sup> Таким образом, Сюнь-цзы развивая взгляды моистов по проблеме познания, вносит свой ощутимый вклад в её дальнейшее развитие.

Обращает на себя внимание и то, что «Сюньцзы не требует от ума, чтобы тот лишь пассивно отражал поток движущихся видимостей. Познанием он называет нечто совершенно отличное от простого постижения сиюминутного. И говоря о сосредоточенности сердца, он мечтает о всестороннем действии, которым завершается обозрение, совершаемое во избежание неполноты и пристрастности с максимальной тщательностью. Жужжание мухи, говорит он, способно поколебать суждение. Деятельность ума, как он её себе представлял, совершенно не походит ни на экстатический порыв, ни на беспорядочную медитацию. Она должна заключаться в упорной, сосредоточенной, серьёзной работе»<sup>6</sup>, что и составляет необходимый жизненный опыт, который и является основой познания.

Сюнь-цзы также полагал, что «только при «сборе знаний возможно с помощью ушей познавать звуки», «с помощью глаз познавать внешний вид (предметов)», в противном случае, «если не подчинить (этой цели) сердце, глаза не отличат белого от чёрного, хотя оно и будет находиться прямо перед тобой, уши не услышат громоподобных звуков барабана, хотя они и будут раздаваться рядом». Другими словами, если сердце не выполняет свои функции, можно смотреть, но ничего не видеть, можно слушать, но ничего не слышать».<sup>7</sup> Таким образом, Сюнь-цзы утверждал, что «чувственное знание подчинено рациональному знанию. И только через «сбор знаний» среди чувственных знаний сердце получает возможность «принимать то, что оно считает правильным, и отвергать то,

<sup>1</sup> Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. / Пер. на русский Р.В. Котенко. Науч. редактор: д.ф.н., проф. Е.А. Торчинов. — С-Пб.: «Евразия», 1998. — С. 168.

<sup>2</sup> Там же. — С. 168.

<sup>3</sup> Гране М. Китайская мысль от Конфуция и Ляоцзы / пер. с франц. В.Б. Иорданского. — М.: Алгоритм, 2008. — С. 384.

<sup>4</sup> История китайской философии: Пер. с кит./ Общ. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — С. 153.

<sup>5</sup> Там же. — С. 153.

<sup>6</sup> Гране М. Китайская мысль от Конфуция и Ляоцзы / пер. с франц. В.Б. Иорданского. — М.: Алгоритм, 2008. — С. 384.

<sup>7</sup> История китайской философии / Пер. с кит. // Общ. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — С. 154.







что оно считает неправильным», т.е. получает возможность отбрасывать всё ложное, сохранять истинное и приобретать истинные знания».<sup>1</sup> Следовательно, Сюнь-цзы полагал о том, что чувственное знание необходимо поднимать до уровня рационального знания.

С точки зрения Сюнь-цзы, «знания, проявляемые в поступках выше обычных знаний, они — цель и предел знания. И наоборот, если, *обладая знаниями, не проявлять их в поступках, то, несмотря на обширные знания, обязательно окажешься в трудном положении*. Сюнь-цзы подчёркивает, что теория должна «подтверждаться на практике», которая служит для неё «проверочным доказательством», только проверка «знаний» «поступками» может подтвердить истинность или ложность знания».<sup>2</sup> Необходимо отметить и то, что «для преодоления односторонности, как считал Сюнь-цзы, необходимо «знать Дао». Познание Дао означает познание всеобщей истины. И легко заметить, что Сюнь-цзы выступает против односторонности, настаивает на всестороннем подходе, и в этом содержатся элементы диалектики, что является выдающимся вкладом в историю китайской философии».<sup>3</sup> Таким образом, категория Дао получает мировоззренческую и познавательную определённость в жизни человека.

Личность Ван Чуна (ок. 27-104 гг.) также обладала весомым влиянием. И «значительный интерес представляла разработка Ван Чуном теоретико-познавательных проблем. Он критически относился ко всякого рода сверхъестественным историям, поскольку их невозможно подтвердить фактами реальной жизни. Доверия заслуживают только те описания, которые можно проверить: *«Не видя и не слыша, нельзя составить представления об окружающем»*. Ван Чун постоянно подчёркивал именно необходимость непосредственного знания, личного «общения» с предметом познания. Единственный путь к познанию окружающей действительности, по мысли Ван Чуна, заключался в одновременном использовании органов чувств и разума»<sup>4</sup>, тем самым, провозглашая их гармонию в процессе познания.

Ван Чун утверждал и о том, что «различие между совершенномудрыми (мудрецами) и обычными людьми заключается в том, что первые стремятся к познанию и используют для этого органы чувств и разум, в то время как последние не делают этого. «Особый дар» предсказания будущих событий, по мнению Ван Чуна, не требует от человека исключительной проницательности. Для этого необходимы три условия: *«обращать внимание на предвещающие признаки, принимать в расчёт возможные последствия и делать выводы на основании сравнения сходных обстоятельств»*. Ван Чун давал материалистическое объяснение такого, например, феномена, как предчувствование бури и дождя птицами и насекомыми, утверждая, что оно связано с воздействием на них мельчайших частиц ветра и дождя».<sup>5</sup> Всё это говорит об элементарном объяснении физики всего происходящего в мире.

Будучи выдающимся ханьским мыслителем, Ван Чун признавал единство, вечность и материальность мира. Однако он выступал против конфуцианского культа предков, а также даосских идей о физическом бессмертии. И «поскольку мертвые люди не могут стать духами, то они не обладают и способностью познания. Чем это доказать? Тем, что до момента рождения никто из людей не обладает способностью к познанию. До рождения человек пребывает в Изначальном, после смерти он снова возвращается в Изначальное. Изначальное туманно и рассеянно, и жизненная энергия человека является её частью. *До самого рождения человек не обладает способностью познания, после смерти он возвращается к первоначальному состоянию — отсутствию способности к познанию»*.<sup>6</sup> Следовательно, только в процессе своей жизни человек может обладать способностью к

<sup>1</sup> Там же. — С. 154.

<sup>2</sup> Там же. — С. 155.

<sup>3</sup> История китайской философии / Пер. с кит. // Общ. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — С. 156.

<sup>4</sup> Древнекитайская философия. Эпоха Хань. — М.: Наука, 1990. — С. 29.

<sup>5</sup> Там же. — С. 30.

<sup>6</sup> Там же. — С. 299.





познанию. А ушедший из жизни человек обладать данной способностью никоим образом не может. Социально-философские идеи Ван Чуна оказали в Китае прогрессивное влияние на дальнейшее развитие материализма.

Представителем неоконфуцианства был Ван Янмин (1472-1529 гг.), который «даже приобрел славу обладателя сверхъестественных познаний и способностей».<sup>1</sup> Согласно Ван Янмину, «ни объект, ни субъект познания не может быть этически нейтральным. В этом он полностью солидарен с первыми конфуцианцами — Конфуцием, Мэн-цзы, Сюнь-цзы»<sup>2</sup>, и что должно было воплощать в реальность высшие жизненные ценности.

Для Ван Янмина «понятие «*благосмыслие*» явилось своеобразным заместителем понятия «сердце» (синь). Его преимущество — в выявлении сущностной благостности человеческой души. Вместе с тем оно имело у Ван Янмина столь же широкий смысловой диапазон: благосмыслие — это и душа, и дух, и познание, и знание, и чувства, и воля, и сознание, и даже подсознание. Благосмыслие стало для Ван Янмина той точкой, опираясь на которую он надеялся не только познать, но и «перевернуть» всю Поднебесную, переделать человеческий мир».<sup>3</sup> И, как мы можем видеть, у Ван Янмина «благосмыслие» подобно «сердцу», и при этом обладает «пространным смысловым диапазоном: душа, дух, познание, знание, чувства, воля, сознание и даже подсознание. Оно самородно и беспредпосылочно, надындивидуально, присуще каждому и в то же время интимно, не может быть передано другим; отождествляется с неисчерпаемой и безгранично вместимой «Великой пустотой» (тай сюй), обуславливает всякое знание и познание; является средоточием «небесных принципов» (тянь ли), основой врождённого нравственного чувства и нравственного долга. Конфуцианский тезис о «доведении знания до конца», который в чжусианской традиции осмыслялся как призыв к максимальному расширению познания (до «истощения принципов» — цюн ли) Ван Янмин толковал с привлечением категории «благосмыслие» и положения о «*совпадающем единстве знания и действия*» как максимально полное воплощение в жизнь высших нравственных идеалов».<sup>4</sup> В общем плане, учение Ван Янмина оставалось довольно влиятельным в Китае до середины XVII в.

Переходя к современной китайской философии, обратимся к приверженцу конфуцианства Хэ Лину (1902-1992), для которого «высшим источником веры является «интуиция гения». *Интерпретируя интуицию вообще как таинственное озарение, вдохновение разума, Хэ Линь утверждал, что только с её помощью можно познать сущность мира и истинный смысл человеческой жизни.* Причину огромного влияния великих религиозных и политических деятелей на массы он усматривал в том, что они обладают верой, основанной на интуиции»<sup>5</sup>, и которая всегда должна утверждаться необходимостью обучения, наблюдений, тренировок при обязательном накоплении актуальных знаний и сопутствующего опыта.

М. Гране отмечает то, что «на самом деле в Китае мысль стремится не к познанию, а к культуре. Там признают, что развитию личности помогает любой материал для изучения и учёбы. Совершенствование личности благодаря учёбе, осмысляемое как игра, отмеченная вовлечённостью всего существа, даёт человеку самодостаточное чувство свободы и роста. Это живо почувствовали и прекрасно выразили древние мудрецы. Вот почему в течение долгих веков их соотечественникам могло хватать их сочинений».<sup>6</sup> При этом «современный человек, вступая в процесс жизни-самопознания, погружается в процесс творения и творчества, проходит его от самого начала космогенеза, обретая параметры своей личности.

<sup>1</sup> Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 114.

<sup>2</sup> Там же. — С. 332.

<sup>3</sup> Там же. — С. 355.

<sup>4</sup> Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5-ти томах. Философия. / Гл. редактор М.Л. Титаренко. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. — С. 185.

<sup>5</sup> Буров В.Г. Современная китайская философия. — М.: Наука, 1980. — С. 55.

<sup>6</sup> Гране М. Китайская мысль от Конфуция и Лаоцзы / пер. с франц. В.Б. Иорданского. — М.: Алгоритм, 2008. — С. 390.





Человек «созерцает жизнь» (гуань шэн), осознаёт её во всех аспектах (чжи), «различает вещи» (гэ у) и в результате обретает своё «место» (вэй), т.е. свою точку отсчёта, свою константу, свою позицию»<sup>1</sup>, и что позволяет постигать жизненные истины.

Подводя итог анализу особенностям китайской философской мысли, отметим, что «ведущее место занимает категория Дао, через соотношение с которой все другие категории получают мировоззренческую и познавательную определённость. И в свою очередь, и само Дао получает конкретизацию и определённость в соотношении с этими категориями. Однако сама по себе категория Дао не имеет определённости...».<sup>2</sup> Следовательно, «чтобы найти Дао, нельзя полагаться на изучение каких-либо книг. Более того, само рассуждение должно быть отброшено — оно может лишь затемнить истинное познание, являющееся интуитивным».<sup>3</sup> Таким образом, мудрость являет собой знание Дао, т.е. знание о том, что предметы в своей природной сущности едины. При этом познание Дао способно предоставлять личности подлинное освобождение, с возвращением к своей изначальной природе. И данная мудрость дарит человеку необходимый покой и внутреннюю гармонию, с видимым единым и целостным миром.

### **Выводы и предложения.**

Китайская философия основывалась на нескольких учениях, у которых было много общего, однако отличаясь в деталях мировоззрения. И наиболее значимыми в философско-культурном наследии Китая являются персоны Конфуция, Мо Ди, Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Ван Янмина и др. При этом их специфические взгляды в отношении проблем познания обладают серьёзным влиянием на современные научные исследования.

В китайской философии особое место занимает идея «гармонии с природой и всеобщей взаимосвязи». И учитывая данную идею, мы должны черпать вдохновение жизни в ощущении согласия всего происходящего. Мудрость нашего бытия должна основываться именно на осознании единства и соразмерности в обществе, без которых немислима благая жизнь.

Социально-этические аспекты китайской философии выражаются в предписании послушания людей, а также уступчивости их друг другу. При этом подлинным благом должно быть познание истины, которое становится возможным при освобождении от имеющихся страстей и желаний.

<sup>1</sup> От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. — М: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. — С. 221.

<sup>2</sup> Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия): Монография. — М.: Изд-во УДИ, 1989. — С. 98.

<sup>3</sup> Масперо А. Даосизм / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова; Под ред. С.В. Пахомова. — СПб.: Наука, 2007. — С. 261.

