

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
НАУКИ «ИНСТИТУТ КИТАЯ И СОВРЕМЕННОЙ АЗИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК»

На правах рукописи

Пушкарская Наталья Вячеславовна

**КОНЦЕПЦИЯ ПЯТЕРИЧНОСТИ В РАННЕКИТАЙСКОЙ МЫСЛИ
И ЕЕ ПРЕЛОМЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Специальность 5.7.2 – история философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук
Крушинский Андрей Андреевич

Москва, 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
ГЛАВА 1. УЧЕНИЕ О ПЯТИ СТИХИЯХ У <i>СИН</i> 五行 В ДОЦИНЬСКОМ КИТАЕ	18
1.1. Обзор основных первоисточников учения о пяти стихиях	18
1.1.1. «Гань ши» «甘誓» («Торжественная клятва в месте Гань»)	27
1.1.2. «Хун фань» «洪范» («Великий план»)	30
1.1.3. Сы Мэн <i>сюэнай</i> 思孟学派 (Школа Цзы Сы и Мэн-цзы)	48
1.1.3.1. «У син» «五行»	52
1.1.3.2. «Мэн-цзы» «孟子»	64
1.1.4. «Да И шэн шуй» «大一生水» («Великое Единое порождает Воду»)	74
1.2. Историография учения о пяти стихиях у <i>син</i> 五行	86
1.2.1. Этимология знака <i>син</i> 行	89
1.2.2. Пять стихий как пять материалов	91
1.2.3. Пять стихий как пять процессов	96
1.2.4. Пять стихий как классификационная схема	99
ГЛАВА 2. ПЯТЕРИЦА КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ПЕРВИЧНОЙ КАТЕГОРИАЛЬНОСТИ	105
2.1. Раннее категориальное мышление в Древнем Китае и Древней Греции: поиск аналогий	105
2.1.1. Stoicheia	108
2.1.2. Понятие категориальности	111
2.1.3. Поиск категорий: досократики	112
2.1.4. Поиск категорий: Древний Китай	120
2.1.5. Понятие протокатегориальной схемы и числовой схематизм	128
2.1.6. Структурные и функциональные особенности четверицы и пятерицы: различие и сходство	141
2.2. Магический квадрат Ло шу 洛书 как выражение числовых отношений пятеричной протокатегориальной схемы	148
2.2.1. Место субъекта в китайской протокатегориальной схеме	158
2.3. Универсальность идеи пятеричности	166
2.3.1. Das Gievert – четверица Мартина Хайдеггера	167

**ГЛАВА 3. РОЛЬ ПЯТЕРИЧНОСТИ И ДРУГИХ
ПРОТОКАТЕГОРИАЛЬНЫХ СХЕМ В СОВРЕМЕННОЙ КИТАЙСКОЙ
КУЛЬТУРЕ 172**

3.1. Культура <i>инь-ян</i> 阴阳 и у <i>син</i> 五行 в китайском боевом искусстве тайцзицюань	175
3.2. Связь культуры <i>инь-ян</i> 阴阳 и у <i>син</i> 五行 и музыкальной системы Китая	186
3.3. Китайская традиционная медицина и культура <i>инь-ян</i> 阴阳 и у <i>син</i> 五行	222
Заключение	240
Библиографические источники	245

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Исключительна значимость концепции пятеричности как краеугольного камня, лежащего в основании категориальной системы как традиционного, так и современного Китая. Углубленное рассмотрение этой фундаментальной концепции позволяет вскрыть категориальную подоснову многих идеологических и культурных явлений китайской современности.

Вот почему сегодня, в условиях глобального, динамично меняющегося мира с его интенсивным межкультурным взаимодействием, когда взаимопонимание и диалог между разными странами и цивилизациями становятся насущной необходимостью, эксплицитная презентация российскому обществу протокатегориальных истоков китайской мысли намечает путь к полноценному восприятию важнейших феноменов современной китайской действительности.

Кроме того, элементы философской компаративистики, задействованные в настоящем исследовании, способствуют конструктивному и равноправному дискурсу в пространстве международного академического сообщества. Основанием для сопоставления с учением о первоначалах ранних греческих философов служит наличие у китайской четверично-пятеричной понятийной схемы статуса межкультурной универсалии.

Исходя из вышеозначенного теоретического и практического потенциала, заложенного в исследовании, изучение важнейшей для китайской философии и культуры концепции пятеричности представляется автору диссертации особенно актуальным.

Степень разработанности темы исследования

Несмотря на то, что попытки прояснить содержание учения о пяти стихиях у *син* 五行 неоднократно предпринимались не малым числом ученых в разное время по всему миру, однако, по мнению диссертанта, многие аспекты до сих пор продолжают оставаться дискуссионными.

Огромный вклад в изучение китайской версии пятерицы внесли такие выдающиеся зарубежные исследователи, как британский миссионер-протестант Джеймс Легг (1815-1897), прославленный своим фундаментальным переводом конфуцианского «Пятикнижия»¹; именитый французский синолог Марсель Гране (1884-1940), ученик Эмиля Дюркгейма (1858-1917), одного из основателей социологии как науки, чей структурно-социологический подход оказал огромное влияние на методологию синологических исследований Гране, и Эдуара Шаванна (1865-1918), крупнейшего специалиста своего времени по истории Древнего Китая²; замечательный исследователь китайской науки из Великобритании Джозеф Нидэм (1900-1995), биохимик по образованию, по счастливому стечению обстоятельств увлекшийся китайской культурой, в своих трудах широко применявший комплексный историко-научный и междисциплинарный подход к изучению китайской цивилизации⁴; британский синолог Ангус Грэм (1919-1991), почти всю свою жизнь посвятивший тщательной реконструкции памятников доханьского наследия древнекитайской мысли, особый упор в своих интерпретациях делая на их глубоком филологическом анализе⁵. Среди

¹ Работой, особенно значимой для настоящего исследования, является его перевод «Шан шу» «尚書» «Документов глубокой древности», снабженный ценными комментариями, в многотомном издании «Китайская классика: с переводом, критическими и экзегетическими примечаниями, пролегоменами и обширными указателями, в семи томах» (Legge J. *The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes.* – Vol. III. – P. II. *The Shoo King, or The Book of Historical Documents.* – Hong Kong: at the Author's. London: Trubner & Co., 60, Paternoster Row, 1865. – 735 p.).

² В числе заслуживающих особого упоминания учеников Э. Шаванна был основоположник отечественного востоковедения Василий Михайлович Алексеев (1881-1951).

³ Основным трудом М. Гране, используемым в настоящей работе, является монография «Китайская мысль» («*La pensée chinoise*»), изданная в 1934 г. Русский перевод этой работы см.: Гране М. *Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы.* – М.: Алгоритм, 2008. – 528 с.

⁴ Второй том его фундаментального многотомного исследования под названием «Наука и цивилизация в Китае» целиком посвящен истории китайской философии, см.: Needham J. *Science and civilization in China.* – Vol.2. – Cambridge: University Press, 1956. – 697 p.

⁵ Наиболее важными для настоящего исследования работами А. Грэма являются «Инь-Ян и природа коррелятивного мышления» 1986 года (Graham A.C. *Yin-Yang and the nature of correlative thinking.* – Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986. – 94 p.) и «Спорщики о Дао: философская аргументация в Древнем Китае», вышедшая в 1989 г. (Graham A.C. *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China.* – La Salle, Illinois: Open Court, 1989. – 502 p.).

современных зарубежных исследователей стоит упомянуть авторитетного американского специалиста по философии Древнего Китая Майкл Найлан, в своей работе практикующей культурно-исторический подход к анализу древних текстов, уделяя большое внимание социально-культурной ситуации, характерной для времени их написания⁶.

Говоря о китайских исследователях следует особо отметить выдающегося китайского историка, археолога и филолога Ли Сюэциня 李学勤 (1933-2019), опиравшегося в своих научных разысканиях на обширный археолого-исторический материал, что позволило ему внести существенный вклад в восстановление подлинного облика обнаруженных в ходе раскопок древних текстов⁷; китайского историка философии Пан Пу 庞朴 (1928-2015), проделавшего огромную работу по выработке новых интерпретационных подходов к традиционному философскому наследию Китая⁸.

⁶ Особый интерес для данного исследования представляет ее монография «Смещающийся центр: первоначальный текст «Великого плана» и последующие варианты текста», см: Nylan M. *The Shifting Center: The Original «Great Plan» and Later Readings. Monumenta Serica Monograph Series.* – Institut Monumenta Serica, Steyler Verlag: Sankt Augustin, Nettetal, 1992. – 211 p.

⁷ Статьи Ли Сюэциня, представляющие наибольшее значение для настоящей диссертационной работы, опубликованные на китайском и английском языке, см: Ли Сюэцинь 李学勤. Бо шу «У Син» юй «Шан шу · Хун фань» 帛书《五行》与《尚书·洪范》 [Книга на шелке «У син» и «Хун фань» из «Шан шу»] // Сюэшу юэкань 学术月刊 [Академический ежемесячный журнал]. – 1986. – № 11. – С. 37-40; Ли Сюэцинь 李学勤. Тай И шэн шуй дэ шушу цзеши «太一生水» 的数学解释 [Математическое объяснение текста «Великое Единое рождает воду»] // Годянь Лао-цзы юй Тай И шэн шуй 郭店老子与太一生水 [Годяньский Лао-цзы и Великое Единое рождает воду]. – Бэйцзин 北京: Сюэюань чубаньшэ 学院出版社, 2005. – С. 252-255; Li Xueqin. *Lost Doctrines of Guan Yin as Seen in the Jingmen Guodian Chu Slips // Contemporary Chinese Thought.* – 2000. – Vol. 32. – № 2. – P. 55-60; Li Xueqin. *The Important Discovery of Pre-Qin Confucian Texts // Contemporary Chinese Thought.* – 2000. – Vol. 32. – № 1. – P. 58-62.

⁸ Важное место тут занимает исследование бесценных археологических текстовых находок второй половины XX в., см.: Пан Пу 庞朴. Мавандуй бошу цзекайлэ Сы Мэн у син шо чжи мэй – бошу «Лао-цзы» цзябянь цзюаньхоу гу ишу чжи и дэ чубу яньцзю 马王堆帛书解开了思孟五行说之谜 – 帛书《老子》甲本卷后古佚书之一的初步研究 [Книга на шелке из Мавандуя раскрыла тайну учения о пяти стихиях школы Цзы Сы и Мэн-цзы: предварительное исследование одного из древних утерянных текстов, найденного в приложении к книге на шелке «Лао-цзы» версии А] // Вэнь у 文物 [Культурные реликвии]. – 1977. – № 10. – С. 63-69; Пан Пу 庞朴. Кун Мэн чжицзянь: Годянь чжуцзянь дэ сысянши дивэй 孔孟之间: 郭店楚简的思想史地位 [Между Конфуцием и Мэн-цзы: место бамбуковых дощечек из Годяня в истории мысли] // Чжунго

К числу отечественных китаеведов, плодотворно разрабатывавших китайскую логико-философскую проблематику и при этом не обошедших своим вниманием пятеричную классификацию, следует отнести, прежде всего, замечательного советского китаеведа В.С. Спирина (1929-2002) из ленинградской школы востоковедения, чей логико-структурный подход к анализу древнекитайских классических текстов оказал огромное влияние на все дальнейшие исследования в этой области⁹. В частности, он нашел себе достойного последователя в лице такого крупного филолога-китаиста, как А.М. Карапетьянца (1943-2021), одним из научных интересов которого стало изучение истории древней китайской мысли с применением системного подхода и структурного анализа¹⁰.

Значительный вклад в изучение методологических аспектов традиционной китайской мысли (с особым акцентом на «символическую» интерпретацию чисел) внес известный российский специалист по истории китайской философии А.И. Кобзев¹¹. Ведущим российским исследователем логико-методологического

шэхуэй кэсюэ 中国社会科学 [Общественные науки в Китае]. – 1998. – № 5. – С. 88-95; Пан Пу 庞朴. «У син пянь» пиншу «五行篇» 评述 [Обзор текста «У син»] // Вэнь ши чжэ 文史哲 [Литература, история, философия]. – 1988. – № 1. – С. 5-17; Пан Пу 庞朴. Инь-ян у син таньюань 阴阳五行探源 [Исследование происхождения инь-ян и у син] // Чжунго шэхуэй кэсюэ 中国社会科学 [Общественные науки в Китае]. – 1984. – № 3. – С. 75-98.

⁹ Автор диссертации в основном фокусируется на следующих материалах, опубликованных В.С. Спириным: Спирин В.С. К вопросу о «пяти элементах» в классической китайской философии // Общество и государство в Китае. – Т. VI. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1975. – С. 110-116; Спирин В.С. Об одной особенности древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. – Т. V. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1974. – С. 43-48, Спирин В.С. О «третьих» и «пярых» понятиях в логике древнего Китая // Построение древнекитайских текстов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – С. 235-266.

¹⁰ Работы, относящиеся к теме диссертации, см.: Карапетьянц А.М. Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил» // Общество и государство в Китае. – Т. V. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1974. – С. 23-24; Карапетьянц А.М. Раннекитайская системология. – М.: Наука, Восточная литература, 2015. – 564 с.

¹¹ Основные публикации А.И. Кобзева, касающиеся темы диссертации, см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 431 с.; Кобзев А.И. Пять элементов и «магические» фигуры «И-цзина» // Общество и государство в Китае. – Т. XII. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1981. – С. 73-88; Кобзев А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Универсалии восточных культур. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2001. – Р. 220-243.

наследия Древнего Китая, чья публикационная активность целиком и полностью нацелена на продолжение и развитие прорывных достижений В.С. Спирина, является востоковед и логик А.А. Крушинский. Осуществленная им строго научная экспликация логико-методологической роли чисел и арифметических алгоритмов в контексте древнекитайского дискурса, имела решающее значение для написания данной диссертационной работы¹².

При всем пристальном внимании предыдущих исследований к феномену пятеричности в пространстве китайской философско-методологической мысли, вопрос математико-числовой структурности этого пятеричного понятийного схематизма до сих пор, на наш взгляд, проработан совершенно недостаточно. Особенно это касается проблемы соотношения приблизительности «символических» корреляций со строго математической определенностью этих же корреляций в контексте современных интерпретаций и реконструкций учения о пяти стихиях. Но самым главным упущением всех предшествующих работ, так или иначе затрагивающих тему китайской концепции пятеричности, является тот неоспоримый факт, что кардинальнейший, по нашему мнению, вопрос относительно протокатегориальной природы этой пятеричной классификации никем так и не был даже поставлен.

Объектом исследования является концепция пятеричности (наиболее развернуто представленная в рамках древнекитайского учения у *син* 五行) в контексте древнекитайской мысли, включая историю ее возникновения и развития на стадии формирования этой концепции.

¹² В числе важнейших для нас работ А.А. Крушинского см.: Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – 384 с.; Крушинский А.А. Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. – 2006. – № 5. – С. 5-22; Крушинский А.А. Числа и китайское коррелятивное мышление // Число. – Москва: МАКС пресс, 2009. – С. 326-340; Крушинский А.А. Субъект, пространство, время: как читать древнекитайский текст // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12. – № 3-1. – С. 17-35.

Предметом исследования является своеобразие арифмо-геометрической структуры раннекитайской категориальности в лице такого ее образцового представителя как пятеричная протокатегориальная схема.

Цель и задачи исследования

Целью исследования является выявление категориальной специфики концепции пятеричности в раннекитайской философской мысли.

Достижение данной цели предусматривает решение следующих задач:

1. Обзор обширного массива первоисточников учения о пяти стихиях для определения-уточнения аутентичного объема и содержания понятия пятеричности как протокатегориальной схемы.
2. Систематизация данных этих первоисточников в целях идентификации характерно протокатегориальных особенностей учения о пяти стихиях.
3. Экспликация механизма функционирования пятеричной протокатегориальной схемы.
4. Логико-математическая реконструкция учения о пяти стихиях.
5. Идентификация и обоснование межкультурного и универсального характера пятеричной протокатегориальной схемы.
6. Определение значения идеи пятеричности в рамках ее воздействия на китайскую культуру, включая современность.

Методология исследования

Основополагающим методом данного диссертационного исследования служит историко-философский анализ. При этом важнейшей методологической установкой автора диссертации является принципиальная опора на первоисточники, поскольку аутентичное (в первую очередь – исходно иероглифическое) представление анализируемой концепции по-настоящему критично для задач данного исследования. Нацеленности на аутентичность способствует обращение к ценнейшим результатам археологических раскопок, проведенных в Китае в конце XX в. (Мавандуй, Годянь), демонстрирующих

несомненную укорененность истоков учения о пяти стихиях в китайской древности (эпоха до начала периода Цинь 秦 (до 221 г. до н.э.)).

Кроме того, успешное проведение логико-методологической реконструкции учения о пяти стихиях с необходимостью потребовало привлечения соответствующего логико-математического инструментария.

В ходе философского прояснения механизма функционирования пятеричной протокатегориальной схемы диссертант обращается к наследию И. Канта («трансцендентальный метод»). В частности, автор диссертации существенно опирается на понятие «трансцендентальной схемы», обеспечивающей, по мнению великого немецкого философа, приложимость абстрактных категорий рассудка к конкретности чувственного созерцания¹³.

Как полагает крупнейший отечественный знаток античной философской мысли А.Ф. Лосев, именно число – среднее между умным и чувственным миром – у Канта вслед за Платином выступает в качестве метода категориального осмысления чувственности¹⁴. Таким образом, числовая трактовка трансцендентального схематизма, осуществленная А.Ф. Лосевым, открывает дорогу подлинно философскому объяснению такого феномена, как квантитативность китайских категориальных и, соответственно, протокатегориальных представлений.

В зависимости от поставленных задач, в диссертации дополнительно применялись методы философской компаративистики и герменевтика.

Научная новизна исследования

Выдающийся современный французский синолог Ф. Жульен (1951 г.р.) в своей работе «О «времени». Элементы философии «жить»» (2001)¹⁵, вслед за

¹³ См.: Раздел 2.1.5. «Понятие протокатегориальной схемы и числовой схематизм» данной диссертации.

¹⁴ См.: Лосев А.Ф. Платонизм и кантианство // Платон-математик / сост. А.П. Огурцов. – М.: Голос, 2011. – С. 288-301.

¹⁵ См.: Жульен Ф. О «времени». Элементы философии «жить» / пер. с франц. В.Г. Лысенко. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 110-112.

французским философом Жаком Лаканом (1901-1981)¹⁶, затрагивает тему китайской протокатегориальности, сталкивая друг с другом древнегреческие и древнекитайские пред-категориальные представления: «форма-материя» vs *инь-ян*. И при этом он безошибочно идентифицирует общеизвестную *инь-ян* дихотомию как базовую протокатегориальную пару Древнего Китая. Несомненно, что здесь первостепенное значение имеет двоичность, присущая данной бинарной оппозиции, и числовой характер изначальной пред-категории Древнего Китая выступает тут с предельной четкостью.

Таким же пред-категориальным статусом, как оппозиция «мужское и женское» (*инь-ян* двоица), обладают и троичная и четверично-пятеричная классификации, непосредственно связанные с ней и лишь немногим уступающие ей по своей фундаментальности. Настоящее исследование сосредоточено преимущественно на четверично-пятеричной классификации, поскольку она представляет собой естественный рубеж, резко отграничивающий пред-категориальность от собственно категориальности гексаграмм «И-цзин» (относительно категориального статуса последних см. монографию А.А. Крушинского «Логика Древнего Китая» (2013)¹⁷).

В данном диссертационном исследовании, насколько нам известно, впервые в отечественном китаеведении поднимается проблема древнекитайской протокатегориальности. В рамках этой проблематики китайская концепция пятеричности – в качестве парадигмального случая протокатегориальной схемы – также впервые становится предметом специального исследования. Исходя из предлагаемой протокатегориальной перспективы, проводится систематический историко-философский анализ учения о пяти стихиях у *син* 五行. Попутно прослеживается влияние пятеричной (наряду с двоичной и троичной) классификации на современную китайскую культуру в таких немаловажных

¹⁶ См.: Долар М. Десять текстов. – СПб.: Скифия-принт, 2017. – С. 39.

¹⁷ См.: Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – 384 с.

областях, как боевое искусство тайцзицюань, традиционная китайская музыка и традиционная медицина.

Факторы научной новизны представлены в следующих конкретных результатах:

1. Проведен историко-философский анализ логико-методологической направленности древнекитайской концепции пятеричности. Впервые предложена интерпретация пятеричной классификации как стержневой протокатегориальной схемы. Разъяснены ее структурные и функциональные особенности. Осуществлен сравнительный анализ пятеричной протокатегориальной схемы с четверицей досократиков. Представлены аргументы, подтверждающие статус пятеричной протокатегориальной схемы как общечеловеческой универсалии.
2. Детально рассмотрено содержание учения о пяти стихиях на основе текстовых первоисточников доциньской эпохи. При этом особое внимание уделено главе «Хун фань» «洪范» из «Шан шу» «尚书».
3. Автором осуществлен оригинальный перевод на русский язык принципиально важных для понимания учения о пяти стихиях фрагментов привлекаемых им первоисточников.
4. Прослежено влияние пятеричных наборов понятий, данных в главе «Хун фань», на дальнейший ход развития учения о пяти стихиях в раннем конфуцианстве.
5. Проанализировано значение учения о пяти стихиях как манифестации сущностного изменения системы познания, произошедшего в Древнем Китае в эпоху Чжоу.
6. Раскрыта логико-методологическая ценность и актуальность архаичной концепции пятеричности и в основных чертах прослежено ее системное влияние на современную китайскую культуру в качестве протокатегориальной схемы.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Пять стихий у *син* 五行 с историко-философской точки зрения представляют собой важнейшую из протокатегориальных схем (в число последних входят также двоичная и троичная классификации *инь-ян* 阴阳 и *сань цай* 三才).
2. Китайская четверица-пятерица и четверица досократиков структурно и функционально близки. Их роднит очевидное структурное сходство (пять – это четыре плюс центр, соответственно, четыре – это пять с латентным центром), а также статус пред-категориальных представлений. Данное наблюдение заставляет предполагать межкультурную универсальность этих геометрико-нумерических конструкторов, рассматриваемых в качестве протокатегориальных схем.
3. Свойства магического квадрата Ло шу являются экспликацией логико-математических алгоритмов пятеричной классификации, на арифметическом уровне демонстрируя ключевые особенности функционирования пятерицы в качестве протокатегориальной схемы понятия центрированности.
4. Учение о пяти стихиях у *син* 五行 возникло в историческую эпоху Древнего Китая до начала периода Цинь 秦 (до 221 г. до н. э.), и ее основным текстовым источником является глава из книги «Шан шу» «尚书» «Хун фань» «洪范», в которой учение о пяти стихиях представлено развернуто и в системном виде.
5. Учение о пяти стихиях у *син* в «Хун фань» является источником целого ряда идей раннего конфуцианства, отразившихся в более поздних философских трактатах эпохи Восточной Чжоу, включая концепцию пяти возвышающих образцов поведения 德之行 *дэ чжи син*, ярко представленную в тексте «У син» «五行», обнаруженном в ходе археологических раскопок во второй половине XX в.
6. Пред-категориальные представления Древнего Китая до сих пор являются неотъемлемыми и весьма актуальными компонентами современной китайской ментальности, что находит свое отражение в таких сферах

культуры как китайское боевое искусство тайцзицюань, китайская музыка и традиционная китайская медицина.

Теоретическая и практическая значимость диссертации

Данная диссертация вносит значительный вклад в изучение теоретических аспектов историко-философского подхода к учению о пяти стихиях в Древнем Китае. Результаты исследования способствуют формированию интереса к дальнейшему изучению раннекитайской мысли.

Результаты данного исследования могут быть полезны всем, кто специализируется на проблемах китайской философии и культуры, а также глубоко интересуется особенностями древнекитайского мышления. Кроме того, материалы диссертационного исследования могут быть использованы при подготовке научных работ, создании учебных пособий, лекций и спецкурсов по истории философии Древнего Китая в доциньскую эпоху.

Структура и объем диссертации

Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, заключения и библиографического списка. Объем основного текста диссертационной работы составляет 242 страницы. Список литературы включает 314 источников. Диссертационная работа содержит 13 таблиц и 38 рисунков.

Структура диссертационной работы всецело определена задачами исследования и выбранными для их решения методами.

Глава 1 состоит из двух частей. Часть 1 посвящена обзору основных первоисточников учения о пяти стихиях у *син* 五行. К основным первоисточникам учения относятся тексты эпохи Чжоу 周, содержащие наиболее ранние упоминания пяти стихий и составленные до начала периода Цинь 秦 (до 221 г. до н.э.). Главным текстовым источником, определяющим характер всего исследования, является глава из книги «Шан шу» «尚书» под названием «Хун фань» «洪范». Обзор завершается рассмотрением древних текстов, обнаруженных в конце XX в. во время археологических раскопок. К ним относятся тексты «У син» «五行» и «Да И

шэн шуй» «大一生水». Часть 2 главы 1 содержит историографический обзор интерпретаций учения о пяти стихиях у *син* 五行. В качестве основных трактовок выступают представления о пяти стихиях как о материалах (*учжи* 物质), процессах (*син* 行) и, наконец, как о нейтральных числовых рубриках в рамках пятеричной классификации.

Глава 2 состоит из трех частей. В части 1, после краткого введения в некоторые аспекты сравнительной философии, вводится понятие протокатегориальной схемы, разъясняется роль числового схематизма в раннем категориальном мышлении, уточняется граница между протокатегориальностью и категориальностью. Далее проводится структурный сравнительный анализ учений досократиков о четырех первоначалах и китайской пятеричной протокатегориальной схемы, в ходе которого выявляются структурные и функциональные особенности четверицы и пятерицы, их различие и сходство. Часть 2 включает в себя рассмотрение магического квадрата Ло шу как экспликации арифметических отношений, структурирующих пятеричную протокатегориальную схему. Анализируется способ образования новых – обобщающих – понятий на основе логико-математических алгоритмов, матрично представленных магическим квадратом Ло шу (с учетом особой роли центральной позиции данной пятеричной конструкции). Далее демонстрируется структурная связь схем протокатегориального мышления и представления о роли и месте субъекта в Древнем Китае. В части 3 обсуждается проблема универсальности идеи пятеричности (в качестве иллюстрации рассматривается четверица М. Хайдеггера).

Глава 3 диссертационной работы посвящена роли пятеричности в современной культуре Китая и состоит из трех частей. Пятеричность здесь рассматривается в рамках культуры *инь-ян* и у *син*, включающей в себя двоичную и троичную базовые протокатегориальные схемы *инь-ян* 阴阳 и *сань цай* 三才. Актуальное присутствие архаичных компонентов традиционной китайской мысли в современной культуре Китая демонстрируется на примере китайского боевого

искусства тайцзицюань в части 1, традиционной музыкальной системы Китая в части 2 и китайской традиционной медицины в части 3.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Высокая степень достоверности настоящего исследования обеспечивается привлечением широкого и разнообразного круга использованной научной литературы на разных языках, включая классический письменный китайский язык древнекитайских источников – *вэньянь*, а также адекватной цели и задачам исследования теоретическо-методологической основой.

Основные выводы и результаты исследования были опубликованы в девяти статьях, из них три статьи – в рецензируемых журналах ВАК:

1. Пушкарская Н.В. К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // *Философия и культура*. – 2016. – № 10. – С. 1430-1441. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.10.10407.

2. Пушкарская Н.В. Фигура субъекта в протокатегориальных представлениях Древнего Китая // *Идеи и идеалы*. – 2020. – Том 12. – № 4. – Ч. 1. – С. 25-37. DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.4.1-25-37.

3. Пушкарская Н.В. Традиционная медицина как пример китайской эпистемической культуры // *Идеи и идеалы*. – 2022. – Том 14. – № 1. – Ч. 1. – С. 50-67. DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.1-50-67.

6 статей в журналах, включенных в БД РИНЦ:

4. Пушкарская Н.В. Концепция пяти стихий: становление категориальности в Древнем Китае // *Человек и культура Востока. Исследования и переводы-2014* / отв. ред. В.Б. Виноградская. – Москва: ИДВ РАН, 2015. – С. 81-95.

5. Пушкарская Н.В. Особенности протокатегориального мышления в Древнем Китае // *Философские науки*. – 2018. – № 7. – С. 51–58. DOI: 10.30727/0235-1188-2018-7-51-58.

6. Пушкарская Н.В. Магический квадрат Лошу как свидетельство рассудочно-математической ориентации китайского стиля мышления //

Философские науки. – 2019. – Т. 62. – № 6. – С. 151-159. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-151-159.

7. Пушкарская Н.В. Пять стихий в современной культуре Китая // Философия и культура. – 2021. – № 1. – С. 10-29. DOI: 10.7256/2454-0757.2021.1.33489.

8. Пушкарская Н.В. Проблема аутентичности и обзор основных первоисточников учения о пяти стихиях у син // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2022 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСА РАН, 2022. – С. 109-133. DOI: 10.48647/IFES.2022.84.79.038.

9. Пушкарская Н.В. Загадка учения о пяти стихиях школы Цзы Сы и Мэн-цзы и текст «У син» // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2023 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСА РАН, 2023. – С. 103-113. DOI: 10.48647/ISSA.2023.15.20.041.

Материалы исследования обсуждались в рамках научно-исследовательского семинара «География рациональности» Института философии РАН (2018-2022); на Международных и Всероссийских конференциях: XX, XXI, XXII Всероссийские конференции «Философии Восточно-Азиатского региона (Китай, Япония, Корея) и современная цивилизация» (Москва, 2014, 2015, 2016); V Международная конференция «Новгородика-2015. От «Русской правды» к русскому конституционализму» (Великий Новгород, 2015); XXII, XXIII, XXIV Международные научные конференции «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы», (Москва, 2016, 2018, 2020); Международная научная конференция «Человек и общество в контексте современности» (Философские чтения памяти профессора П.К. Гречко) (Москва, 2017); I, II Международные конференции «Россия и Китай: диалог культур» (Москва, 2018, 2019); XXIII, XXIV Международные научные конференции «Китай и Восточная Азия: философия, литература, культура» (Москва, 2022, 2023, 2024).

ГЛАВА 1. УЧЕНИЕ О ПЯТИ СТИХИЯХ У СИН 五行

В ДОЦИНЬСКОМ КИТАЕ

1.1. Обзор основных первоисточников учения о пяти стихиях¹⁸

Достоверно сказать, когда зародилась теория пяти стихий у син 五行, невозможно. Это были достаточно древние представления, которые вместе с концепцией инь-ян 阴阳, составили тот фундамент, на котором строится все китайское мировоззрение.

Современный исследователь, китайский ученый Лу Юйлинь 陆玉林, в работе «История китайской науки: доциньский период» пишет о том, что сейчас уже трудно проследить происхождение учения о пяти стихиях и точно выявить самое первое упоминание о них. Нам остается лишь анализировать тексты, в которых содержатся самые ранние ссылки на это учение¹⁹.

Первым известным нам достоверным текстом, содержащим систематизированную информацию об учении о пяти стихиях, является глава из книги «Шан шу» «尚书» «Хун фань» «洪范». Помимо главы «Хун фань» в «Шан шу» присутствует еще одна глава, коротко упоминающая пять стихий – «Гань ши» «甘誓». Однако анализ содержания данной главы показал, что этот текст не может быть приведен в качестве первоисточника учения о пяти стихиях (разбор главы см. ниже).

¹⁸ Содержание данного раздела ранее было опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Проблема аутентичности и обзор основных первоисточников учения о пяти стихиях у син // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2022 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСа РАН, 2022. – С. 109-133.

¹⁹ См.: Лу Юйлинь, Чжан Ливэнь 陆玉林, 张立文. Чжунго сюэшу тунши: сянь цинь цзюань 中国学术通史: 先秦卷 [История китайской науки: доциньский период]. – Бэйцзин 北京: Жэньминь чубаньшэ 人民出版社, 2004. – С. 360.

«Шан шу» «尚书»²⁰ – это сборник, являющийся ценным источником сведений, относящихся в основном к системе управления государством и связанному с этим комплексу воззрений, по которому, в том числе, можно судить и о древнем учении о пяти стихиях у син 五行. Временной период, затрагиваемый в произведении, охватывает мифическую эпоху Ся 夏 (прибл. 2070-1600 гг. до н.э.)²¹, эпохи Шан 商 (прибл. 1600-1046 гг. до н.э.) и Чжоу 周 (прибл. 1046-256 гг. до н.э.). Название «Шан шу» «尚书», возникшее в эпоху Хань 汉 (202 г. до н.э.-220 г. н.э.), можно перевести как «Документы глубокой древности» (иероглиф 尚 *шан*, согласно словарю «Шо вэнь» «说文»²², имеет значение иероглифа 上 *шан* – «предшествующий, предыдущий, прежний, прошлый», поэтому значение названия «Шан шу» «尚书» можно выразить фразой «шан дай чжи шу 上代之书», т.е. «книга прежних поколений/правителей». В соответствии с другим значением иероглифа 尚 *шан* – «уважать, почитать», книгу переводят как «Чтимая книга»²³. Другое название книги – «Шу цзин» «书经» «Канон документов», более древнее название – «Шу» «书» «Документы». Сборник является одним из канонов Пятикнижия «У цзин» «五经» и входит в состав Тринадцати канонов «Шисань цзин» «十三经». Считается, что это произведение написано в эпоху Западной Чжоу (1046-771 гг. до н.э.), а сборник впоследствии составлен Конфуцием.

Споры о подлинности «Шан шу» и других древних китайских текстов ведутся китайскими учеными, начиная еще с династии Хань 汉, когда перед

²⁰ См.: Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/zhs> (дата обращения: 12.02.2021).

²¹ Существование династии Ся 夏 не доказано археологией.

²² Словарь был создан в эпоху Хань (II в. н.э.) автором по имени Сюй Шэнь 许慎. См. электронную версию словаря: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/zd/sw/> (дата обращения: 13.02.2021).

²³ Например, см.: Чтимая книга: древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / пер. В.М. Майорова. – Москва: ИДВ РАН, 2014. – 1149 с.

китайской цивилизацией стояла задача восстановить культурные памятники прошлого, уничтоженные во время династии Цинь 秦 (прибл. 221-207 гг. до н.э.). Кульминации эта дискуссия достигла на рубеже XIX-XX вв., когда известный китайский политический деятель и мыслитель Кан Ювэй 康有为 (1858-1927) в книге «Исследование новых наук и поддельных классических канонов» «新学伪经考» «Синьсюэ вэйцзин као» (1891)²⁴ объявил классические китайские тексты подделкой Лю Синя 刘歆 (50 г. до н.э.-23 г. н.э.), китайского ученого эпохи Хань²⁵.

В 20-х годах XX в. известный китайский историк Гу Цзеган 顾颉刚 (1893-1980) продолжил исследование китайской классики в духе исторического скептицизма и дал начало «школе сомневающих в древности» «игунпай 疑古派». С 1926 по 1941 гг. он, совместно со своими последователями, написал семь томов «Критики древней истории» «古史辨» «Гу ши бянь», где, кроме ошибочных сомнений в подлинности многих произведений (впоследствии по большей части оспоренных), Гу Цзеган, под влиянием идей китайского писателя и философа Ху Ши 胡适 (1891-1962), предложил ценный для последующего изучения древних китайских трактатов метод «послойного» анализа текста. Он предположил, что, чем позже появлялся миф, тем раньше он ставился в хронологии событий²⁶.

Происхождение концепций *инь-ян* 阴阳 и *у син* 五行 и их влияние на древнюю политическую систему Китая Гу Цзеган обсуждает в томе 5 «Критики древней истории» (1935). Относительно учения о пяти стихиях у *син* Гу Цзеган высказывает мнение о том, что в ранних, доцинских, произведениях содержится слишком мало

²⁴ См.: Тихвинский С.Л. Движение за реформы 1895-1898 // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. – Т. VI. Династия Цин (1644-1911). – Москва: Наука, Восточная литература, 2014. – С. 298.

²⁵ См.: Hein A. Concepts of «Authenticity» and the Chinese Textual Heritage in Light of Excavated Texts // China and the World – the World and China. – Volume 1: Transcultural Perspectives on Pre-modern China. German East Asian studies. – Gossenberg: Ostasien Verlag, 2019. – P. 37-63.

²⁶ Подробнее см.: Richter U. Historical scepticism in the new culture era: Gu Jiegang and the «Debate on ancient history» // Цзиньдайши яньцзюсо цзикань 近代史研究所集刊 [Bulletin of the Institute of Modern History]. – 1994. – Vol. 23. – Part 2. – P. 355-388.

информации об этом учении, тогда как в более поздних текстах, напротив, дается его развернутое и подробное описание. В связи с этим он утверждает, что учение о пяти стихиях зародилось и развилось только во время династии Цинь (221-207 гг. до н.э.), а такие главы «Шан шу» «尚书», как «Хун фань» «洪范» – это попытка ханьских ученых обеспечить своему учению историю, берущую начало с древних времен^{27 28}.

Данная аргументация вызывает сомнения, так как существуют доциньские тексты, содержащие, в том или ином виде, отсылки к учению о пяти стихиях. Например, в тексте «Цзо чжуань» «左传» «Комментарий Цзо»²⁹, окончательно оформившийся примерно к 300 г. до н.э., т. е. до начала династии Цинь, сказано: «...Небо родило пять материалов, народ использует их вместе и не может отбросить ни одного из них...» «...тянь шэн у цай, минь бин юн чжи, фэй и бу кэ 天生五才，民并用之，废一不可...»³⁰.

Данный факт свидетельствует в пользу того мнения, что учение о пяти стихиях во время создания подобных произведений уже имело большое влияние, и это указывает, скорее, на его применение и развитие, а не зарождение.

²⁷ См.: Гу Цзеган 顾颉刚. Гу ши бянь 古史辨 [Критика древней истории]. – Т. 5. – Шанхай 上海: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 1982. – С. 404-617.

²⁸ В советской китаеведческой литературе также имели место публикации в духе гиперкритицизма: «В главе «Хунфань» из книги «Шуцзин», подделанной конфуцианцами, приверженцами Цзы Сы, фальсификаторы мистифицировали эту концепцию «усин» о пяти элементах...» (Ян Юн-Го. История древнекитайской идеологии / пер. с кит. Ф.С. Быкова, Д.Л. Веселовского, Т.Е. Мытарова. – М.: Издательство иностранной литературы, 1957. – С. 51).

²⁹ Текст «Цзо Чжуань» «左传» очень долго служил важнейшим источником сведений по истории Древнего Китая с VIII по V вв. до н.э. Текст на китайском языке см.: Чуньцю Цзо чжуань 春秋左传 [Комментарий Цзо к Веснам и осеням] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/chun-qi-u-zuo-zhuan/zhs> (дата обращения: 26.01.2021). Несмотря на наличие сомнений относительно времени создания данного комментария, большинство ученых склоняется к мнению о его доциньском происхождении. Подробнее об этом тексте см.: Blakeley V.B. On the Authenticity and Nature of the «Zuo Zhuan» Revisited // Early China. – 2004. – Vol. 29. – P. 217-267.

³⁰ См.: Сян-гун эр ши ци нянь 襄公二十七年 [27-й год Сян-гуна] // Чуньцю Цзо чжуань 春秋左传 [Комментарий Цзо к Веснам и осеням] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/chun-qi-u-zuo-zhuan/xiang-gong-er-shi-qi-nian/zhs> (дата обращения: 26.01.2021).

Бесценный вклад в разрешение проблемы датировки китайской классики внесли археологические раскопки второй половины XX в. Благодаря этим находкам были получены доказательства раннего возникновения многих классических текстов: «Манускрипты, обнаруженные в 1970-х годах³¹, в целом подтвердили подлинность традиционного литературного наследия Китая..., тем самым дискредитировав историографию «школы сомнения в древности» первой половины XX века...»³²

Известный китайский историк, археолог и филолог Ли Сюэцинь 李学勤 (1933-2019) приводит в своей статье «Книга на шелке «У Син» и «Хун фань» из «Шан шу» доказательство того, что «Хун фань» является текстом, написанным в эпоху Западной Чжоу (1046-771 гг. до н.э.)³³.

В то же время американская исследовательница истории Древнего Китая Майкл Найлан считает, что составление главы «Хун фань» из более ранних источников должно быть датировано IV в. до н.э. (период Воюющих царств Чжань Го 战国³⁴ (475-221 гг. до н.э.))^{35 36}.

Несмотря на довольно большие расхождения в оценке времени создания главы «Хун фань», датирование колеблется внутри большого периода Чжоу, подтверждая ее доциньское происхождение.

³¹ Речь идет о Мавандуйских раскопках, проводившихся в Китае с 1972 по 1974 гг.

³² См.: Shaughnessy E. *Rewriting Early Chinese Texts*. – Albany: State University of New York Press, 2006. – P. 60.

³³ См.: Ли Сюэцинь 李学勤. Бо шу «У Син» юй «Шан шу · Хун фань» 帛书《五行》与《尚书·洪范》 [Книга на шелке «У син» и «Хун фань» из «Шан шу»] // Сюэшу юэкань 学术月刊 [Академический ежемесячный журнал]. – 1986. – № 11. – С. 37-40.

³⁴ Период Воюющих царств завершает эпоху Чжоу.

³⁵ См.: Nylan M. *A modest proposal, illustrated by the original «Great Plan» and Han readings // Cina*. – 1988. – № 21. – P. 251-264.

³⁶ Основной труд Майкл Найлан по изучению главы «Хун фань» – «Смещающийся центр: первоначальный текст «Великого плана» и последующие варианты текста» (Nylan M. *The Shifting Center: The Original «Great Plan» and Later Readings*. Monumenta Serica Monograph Series. – Institut Monumenta Serica, Steyler Verlag: Sankt Augustin, Nettetal, 1992. – 211 p.).

Дальнейшие открытия в области археологии укрепили уверенность в этих предположениях. Новые тексты, открытые во время раскопок в 1990-х годах³⁷, и применяемые к ним методы лингвистического анализа позволили уточнить время создания произведений по главам. Например, «некоторые главы «Шан шу», традиционно датируемые началом эпохи Западной Чжоу, действительно написаны на архаическом языке того периода... Другие главы, хотя и предположительно относящиеся к Западной Чжоу, ...вероятно, были написаны в течение последующего периода Восточной Чжоу»^{38 39}.

Если принять за отправную точку мнение о том, что трактат «Шан шу» окончательно сформировался к концу периода Чжоу, основываясь на уже имеющихся к тому времени источниках, то можно утверждать, что представление о пяти стихиях у *син* 五行 очень древнее и вполне могло сложиться во время эпохи правления Чжоу У Вана 周武王 (ум. около 1043 гг. до н.э.)⁴⁰.

Не предрешая вопрос о точном времени создания главы «Хун фань» (достаточно того, что ее происхождение со всей очевидностью принадлежит к эпохе Чжоу) можно сказать, что текст является опорой данного исследования и одним из главных источников концепции пяти стихий у *син* 五行.

³⁷ Раскопки при Годянь в 1993 г.

³⁸ См.: Loewe M., Shaughnessy E. The Cambridge history of Ancient China: from the Origins of Civilization to 221 BC. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – P. 294-295.

³⁹ Подробнее о «Шан шу» на английском языке см. работы американского сиолога Эдварда Шонесси: Shaughnessy E. Shang shu (Shu ching) // Early chinese texts: a bibliographical guide. – Berkeley: The Society for the Study of Early China, the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – P. 376-389; американского и английского специалистов по древнекитайской философии и литературе Мартина Керна и Дирка Мейера: Kern M., Meyer D. Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents). – Leiden, Boston: Brill, 2017. – 508 p. На русском языке заслуживают внимания работы Г.С. Поповой, см., например: Попова Г.С. Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя Шуцзина // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». – Часть 1. – М.: ИВ РАН, 2013. – С. 382-392; Шу-цзин («Канон записей») / исслед., пер. с кит., комм. и указ. Г.С. Поповой; Институт востоковедения РАН. – М.; СПб.: Нестор-История, 2020. – 408 с.

⁴⁰ См.: Лу Юйлинь 陆玉林. Чжунго сюэшу тунши: сянь цинь цзюань 中国学术通史: 先秦卷 [История китайской науки: доциньский период]. – С. 360

На западноевропейские языки главы «Гань ши» и «Хун фань» (вместе со всем сборником «Шан шу») начали переводить еще во второй половине XVIII в. В 1770 году первый перевод на французский язык осуществил Антуан Гобиль (1689-1759), французский католический миссионер в Китае⁴¹. В 1846 году первый перевод на английский язык сделал Уолтер Генри Медхерст (1796-1857), английский протестантский миссионер в Китае⁴².

Далее, в 1865 году, вышли перевод и исследование британского синоведа Джеймса Легга (1815-1897), ставшие знаменательным событием в истории изучения «Шан шу»⁴³. В 1897 году французский синолог Серафин Куврер (1835-1919) выполнил новый перевод на французский язык⁴⁴. В 1948-1949 гг. шведский синолог Бернхард Карлсгрен (1889-1978) представил перевод, названный «Пояснения к «Книге Документов»»^{45 46}.

Первый опыт перевода на русский язык принадлежит Николаю Яковлевичу Бичурину (Иакинфу) (1777-1853), православному миссионеру в Китае, китаеведу⁴⁷.

⁴¹ См.: Gaubil A. Le Chou-King, un des livre sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & des leur morale; ouvrage recueilli par Confucius. – Paris: N. M. Tilliard, 1770. – 625 p.

⁴² См.: Medhurst W.H. Ancient China, The Shoo King, or the Historical Classic: Being the Most Ancient Authentic Record of the Annals of the Chinese empire, illustrated by later commentators. – Shanghai: Printed at the Mission Press, 1846. – 413 p.

⁴³ См.: Legge J. The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes. – Vol. III. – P. II. The Shoo King, or The Book of Historical Documents. – Hong Kong: at the Author's. London: Trubner & Co., 60, Paternoster Row, 1865. – 735 p.

⁴⁴ См.: Couvruer S. Chou King: Les annales de la Chine. – Paris: Cathasia; Leiden: E. J. Brill, 1950. – 464 p.

⁴⁵ См.: Karlsgren B. Glosses on the «Book of Documents». – Göteborg: Elanders Boktryckery Aktiebolag, 1970. – 206 p.

⁴⁶ Информацию о других переводах «Шан шу» см.: Kern M., Meyer D. Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents). – Leiden, Boston: Brill, 2017. – P. 1-2.

⁴⁷ См.: Майоров В.М. Рукопись бичуринского перевода Шан шу // Общество и государство в Китае. – 2011. – №. 41-1. – С. 385-390.

В 1822 г. Н.Я. Бичурин частично перевел «Шан шу», назвав свой труд «Древняя китайская история»⁴⁸.

После Н.Я. Бичурина в нашей стране долгое время никто не обращался к переводу и исследованию этого памятника. В советское время были переведены лишь отдельные главы.

На русский язык глава «Хун фань» была переведена в 1972 году польским, советским и российским китаеведом С.Р. Кучерой (1928-2020)⁴⁹. Долгое время этот перевод оставался единственным русскоязычным источником этой главы «Шан шу» для российского читателя. В 2014 году Владимиром Михайловичем Майоровым был впервые сделан полный перевод «Шан шу» на русский язык⁵⁰. Наконец, в 2020 году, Галиной Сергеевной Поповой, специалистом по истории Древнего Китая, было выполнено исследование и заслуживающий внимания перевод этого значимого для всей китайской культуры произведения⁵¹.

Предваряя описание первоисточников учения об у син, хотелось бы добавить несколько слов относительно мифологической составляющей древнекитайской классики. Мифологические сюжеты Древнего Китая часто тесно переплетены с изложением мировоззренческих концепций, поэтому, с одной стороны, важно хотя бы отчасти понимать их генезис и соотношение мифа с исторической реальностью, но, с другой стороны, необходимо иметь в виду, что те или иные обстоятельства происхождения мифа и его сюжетная линия ничего не меняют в содержании того или иного учения. С точки зрения смысла, важно принципиально разделить раннее философское мышление и миф, несмотря на то что в древние времена зачатки

⁴⁸ См.: «Древняя китайская история» Н.Я. Бичурина: Транскрипция и факсимиле рукописи 1822 года с переводом «Шу цзина», древнекитайский текст оригинала / пер. Н. Я. Бичурина; транскр. В.М. Майорова, М.А. Смирновой, Л.В. Стеженской; под общ. ред. В.М. Майорова. – Москва: ИДВ РАН, 2014. – 608 с.

⁴⁹ См.: Великий закон // Древнекитайская философия / пер. с кит. С. Кучеры. – Т. 1. – Москва: Мысль, 1972. – С. 104-111.

⁵⁰ См.: Чтимая книга: древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу сюй») / пер. В.М. Майорова. – Москва: ИДВ РАН, 2014. – 1149 с.

⁵¹ См.: Шу-цзин («Канон записей») / исслед., пер. с кит., комм. и указ. Г.С. Поповой; Институт востоковедения РАН. – М.; СПб.: Нестор-История, 2020. – 408 с.

философски ориентированной мысли рождались именно на благодатной почве мифологии.

Согласно сборнику «Шан шу», основными действующими лицами первых двух частей этого произведения являются легендарные правители Яо 尧, Шунь 舜⁵² и Великий Юй 大禹 Да Юй⁵³. Традиционно время их деятельности относят к периоду, археологически не подтвержденному: последовательное правление Яо и Шуня приходится на вторую половину 3-го тысячелетия до н.э., затем, ближе к рубежу 3-го и 2-го тысячелетий, правит преемник Шуня Великий Юй. Кроме «Шан шу» «尚书» «Документов глубокой древности», основными источниками сведений о событиях из жизни этих героев являются: «Ши цзи» «史记» «Исторические записки» (создан ок. I до н.э.)⁵⁴ и «Гу бэнь чжу шу цзи нянь» «古本竹书纪年» «Бамбуковые анналы: древний текст» (создан при бл. в конце III в. до н.э.)⁵⁵.

⁵² Легендарные правители Яо и Шунь относятся к одной из двух групп мифических правителей, объединенных под названием «сань хуан у ди 三皇五帝» «три властителя и пять императоров». Под тремя властителями, которых традиция считает наиболее древними, подразумеваются правители, имеющие статус полубогов. У Сыма Цяня в главе «Цинь Шихуан бэньцзи» «秦始皇本纪» «Хроники [правления] Цинь Шихуана» упоминаются Тянь Хуан 天皇, Ди Хуан 地皇, Тай Хуан 泰皇 (Сыма Цянь 司马迁. Цинь Шихуан бэньцзи 秦始皇本纪 [Хроники [правления] Цинь Шихуана] // Ши цзи 史记 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/qin-shi-huang-ben-ji/zhs> (дата обращения: 25.02.2021)), но есть и другие списки трех властителей. Списки пяти императоров также имеют различия. Наиболее распространенным является перечень Сыма Цяня в главе «У ди бэньцзи» «五帝本纪» «Хроники [правления] пяти императоров»: Хуан Ди 黄帝, Чжуань-суй 颛顼, Ди Ку 帝喾, Яо 尧 и Шунь 舜 (Сыма Цянь 司马迁. У ди бэньцзи 五帝本纪 [Хроники [правления] пяти императоров] // Ши цзи 史记 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/wu-di-ben-ji/zhs> (дата обращения: 25.02.2021)). Подробнее о китайской мифологии см. напр.: Yang L., An D., Turner J.A. Handbook of Chinese mythology. – Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England: Abc-clio, 2005. – 293 p.; Рифтин Б.Л. От мифа к роману: эволюция изображения персонажа в китайской литературе. – Москва: Наука, 1979. – 360 с.

⁵³ Великий Юй 大禹 Да Юй – древнекитайский герой серии древних мифов, связанных с наводнением, легендарный основатель династии Ся 夏 (прибл. 2070-1600 гг. до н.э.).

⁵⁴ См.: Сыма Цянь 司马迁. Ши цзи 史记 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/zhs> (дата обращения: 15.02.2021).

⁵⁵ См.: Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / изд. текста, пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прилож. М.Ю. Ульянова при участии Д.В. Деопика и А.И. Таркиной. – Москва: Восточная литература, 2005. – 311 с.

Интересно, что Великий Юй, имеющий, по легенде, отношение (как будет показано далее) к обстоятельствам появления учения о пяти стихиях у син, в традиционной хронологии действует после всех легендарных правителей. Однако, как показывает тщательный историко-филологический анализ мифологического содержания памятника, представляющий собой дальнейшее развитие идеи «послойного» анализа текста Гу Цзегана, «подчинённое положение Юя по отношению к Яо и Шуню является более поздним представлением и результатом систематизации различных мифов»⁵⁶. То есть миф о Юе и его деяниях, скорее всего, является более древним, чем представление о последовательном правлении Яо, Шуня и Юя⁵⁷, что в очередной раз косвенно подтверждает предположение о принадлежности самой главы «Хун фань», являющейся основным источником учения о пяти стихиях и сюжетно связанной именно с мифом о Юе, и ее исходных материалах, на основе которых она была составлена, ко времени до начала эпохи Хань.

1.1.1. «Гань ши» «甘誓» («Торжественная клятва в месте Гань»)⁵⁸

⁵⁶ См.: Попова Г.С. Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя Шуцзина // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». – Часть 1. – М: ИВ РАН, 2013. – С. 382-392.

⁵⁷ Судя по всему, богатый событиями миф о Юе имел большое значение и оказал масштабное влияние на всю китайскую культуру. Сжатое изложение событий, связанных с жизнью Великого Юя см.: Yang L., An D., Turner J.A. Handbook of Chinese mythology. – Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England: ABC-CLIO, 2005. – P. 236-242.

⁵⁸ Содержание данного раздела ранее было опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Проблема аутентичности и обзор основных первоисточников учения о пяти стихиях у син // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2022 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСА РАН, 2022. – С. 109-133.

Обзор первоисточников следует начать с текста «Гань ши» «甘誓» из раздела «Документы [эпохи] Ся» «夏书» «Ся шу» сборника «Шан шу» «尚书», содержащего упоминание о пяти стихиях у син 五行. Название «甘誓» «Гань ши» можно перевести как «Торжественная клятва в месте Гань» (甘 гань – географическое название места, 誓 ши – «торжественная клятва»). В тексте мы находим короткую речь вана⁵⁹ о готовящейся военной операции, поводом для которой послужило восстание племени Ю Ху 有扈⁶⁰. В «Торжественной клятве» говорится: «Клан Ю Ху оскорбил пять стихий, пренебрег тремя правилами, Небо за это покарало его и прервало его судьбу» («ю ху ши вэй у у син, дай ци сань чжэн, тьянь юн цзяо цзюэ ци мин 有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命»)⁶¹.

Исследователи часто начинают обзор источников учения о пяти стихиях именно с главы «Гань ши»⁶², следуя логике изложения событий в «Шан шу»: предыстория события, описываемого в этой главе, связана, согласно информации, содержащейся в «Шу сюй» «书序» «Предисловиях к записям»⁶³, с самым ранним

⁵⁹ В тексте не указывается, какого именно. В действительности, при составлении текста этой главы могли использовать отрывок из речи одного из чжоуских ванов (Попова Г.С. Исследование, перевод и комментарий «Предисловий к записям» (Шу-сюй) // Общество и государство в Китае. – 2015. – Т. 45. – № 1. – С. 565-601).

⁶⁰ Ху 扈 или Ю Ху 有扈 – объединение древних племен, предположительно существовавшее в начальный период эпохи Ся 夏, прил. жившее на террит. нынешней провинции Хэнань.

⁶¹ См.: Гань ши 甘誓 [Торжественная клятва в месте Гань] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/speech-at-gan/zhs> (дата обращения: 02.02.2021).

⁶² См.: Лу Юйлинь, Чжан Ливэнь 陆玉林, 张立文. Чжунго сюэшу тунши: сянь цинь цзюань 中国学术通史: 先秦卷 [История китайской науки: доциньский период]. – Бэйцзин 北京: Жэньминь чубаньшэ 人民出版社, 2004. – С. 360.

⁶³ «书序» «Шу сюй» «Предисловия к записям» – это краткие вводные пояснения, включенные в вариант текста «Шан шу», называемый гу вэнь 古文 («древние письмена»). Текст предисловия содержит прямое указание на Ся Ци 夏启: «Ци и владетель ху сражались на поле в Гань, [об этом была] составлена [запись] «Клятва в Гань» («Ци юй Ю Ху чжэнь юй Гань чжэи е, цзо «Гань ши» 启与有扈战于甘之野，作《甘誓》») (Попова Г.С. Исследование, перевод и комментарий «Предисловий к записям» (Шу-сюй) // Общество и государство в Китае. – 2015. – Т. 45. – № 1. – С. 565-601).

периодом истории Китая – временем эпохи Ся 夏 – и фигурой сына Великого Юя – Ци 启⁶⁴.

Если текст «Гань ши», пишет Лу Юйлинь, считать текстом, написанным в эпоху Ся, то можно говорить о том, что в эпоху Ся уже существовало представление о пяти стихиях⁶⁵. Однако, судя по содержанию текста, упоминаемые здесь пять стихий являются частью божественного закона, несоблюдение которого влечет за собой неминуемое наказание. При этом никаких указаний на то, чем именно являются эти пять стихий, не дано. Отмеченные черты напоминают нам о существовании важного символа политической легитимности в Древнем Китае – Небесном мандате Тянь мин 天命. Это учение зародилось и активно развивалось именно во время эпохи Чжоу, т. е., примерно, через 600 лет после конца мифологической эпохи Ся⁶⁶. Хронологически объединение представлений о

⁶⁴ Ци 启 известен как второй император эпохи Ся. Основные сведения о нем содержатся в «Бамбуковых анналах» (Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь). – Москва: Восточная литература, 2005. – С. 88) и в «Исторических записках» Сыма Цяня в главе «Ся бэньцзи» «夏本紀» «Хроники [эпохи] Ся» (Сыма Цянь 司马迁. Ся бэньцзи 夏本紀 [Хроники [эпохи] Ся] // Ши цзи 史记 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/xia-ben-ji/zhs> (дата обращения: 26.02.2021)). Легенда гласит, что после смерти основателя Ся Великого Юя его сын Ци самовольно занял престол, хотя, по законам того времени, должен был от него отречься. Клан Ю Ху, который следовал традициям императоров Яо и Шуня, избравших Юя правителем за мудрость и добродетельность, попытался противостоять новой политике Ци. Тогда сын Великого Юя решил усмирить бунтарей, а перед сражением обнародовал свой приказ. Сражение произошло в месте под названием Гань 甘. В битве воины клана Ю ху потерпели поражение и были взяты в плен. Больше никто не возражал против политики Ся Ци, и система наследования престола из поколения в поколение, от отца к сыну, заменила старую систему наследования престола.

⁶⁵ См.: Лу Юйлинь, Чжан Ливэнь 陆玉林, 张立文. Чжунго сюэшу тунши: сянь цинь цзюань 中国学术通史: 先秦卷 [История китайской науки: доциньский период]. – С. 360.

⁶⁶ Так как историческая эпоха Шан-Инь 殷商, следующая за легендарной эпохой Ся, не оставила после себя письменных памятников, то временем зарождения учения о Небесном мандате следует считать начало эпохи Чжоу. Подробнее о происхождении идеи Небесного мандата Тянь мин 天命 см.: Lun D.U. The early Zhou period: Origin of the idea of political legitimacy and the political philosophy of Confucianism // Asian Studies. – 2017. – Vol. 5. – №. 1. – P. 67-80.

Небесном мандате и пяти стихиях возникло, скорее всего, после того, как были написаны основные первоисточники учения об *у син*⁶⁷.

Опираясь на вышеизложенные соображения, данный текст следует считать написанным в самом конце династии Чжоу (возможно и позже), а учение о пяти стихиях в нем – уже соединенным с Небесным мандатом, что, в совокупности, не позволяет рассматривать «Гань ши» как первое упоминание об учении *у син* 五行.

1.1.2. «Хун фань» «洪范» («Великий план»)⁶⁸

Основной источник, по которому мы можем судить об учении о пяти стихиях *у син* – глава из книги «Шан шу» «尚书», которая называется «Хун фань» «洪范». Именно здесь учение о пяти стихиях представлено весьма развернуто, цельно и в системном виде.

Название текста «Хун фань» «洪范» на русский язык можно перевести как «Великий план» (洪 *хун* = 大 *да* – «великий», 范 *фань* = 法 *фа* – «план», «образец»⁶⁹).

⁶⁷ Согласно Сыма Цяню, объединение пяти стихий и Небесного мандата в учение о династических циклах произошло в работах Цзоу Яня 邹衍. Подробнее см.: Chen Y. Legitimation Discourse and the Theory of the Five Elements in Imperial China // Journal of Song-Yuan Studies. – 2014. – Vol. 44. – №. 1. – P. 325-364).

⁶⁸ Содержание данного раздела ранее было опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Проблема аутентичности и обзор основных первоисточников учения о пяти стихиях *у син* // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2022 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСА РАН, 2022. – С. 109-133.

⁶⁹ Другие синонимы иероглифа 范 *фань* – 式 *ши*, 模 *мо*, 型 *син* – выражают ту же идею эталона, плана, модели.

Существуют и другие варианты перевода названия на русский язык, например, «Великий закон»⁷⁰, «Великие правила»⁷¹, «Всеобъемлющий образец»⁷² и др.

Название главы связано с одним из легендарных событий в героической жизни Великого Юя – с передачей ему Небом «Великого плана» «Хун фань» «洪范», содержащего девять разделов, что отражено непосредственно в тексте самой главы: «...тогда Небо даровало Юю девять⁷³ разделов «Великого плана» ...» («...тянь най си юй хун фань цзю чоу 天乃锡禹洪范九畴...»)⁷⁴.

Интересно, что в китайском современном языке философское понятие «категория» звучит как 范畴 *фаньчюу*, обнаруживая смысловую связь с обсуждаемым текстом. Иероглиф 畴 *чоу* в древнем китайском языке означает «возделываемое поле» «гэн чжи чжи тянь 耕治之田 ...» (буквально –

⁷⁰ См.: Великий закон // Древнекитайская философия / пер. с кит. С. Кучеры. – Т. 1. – Москва: Мысль, 1972. – С. 104-111.

⁷¹ См.: Карапетьянц А.М. Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил» // Общество и государство в Китае. – Т. V. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1974. – С. 23-34.

⁷² См.: Васильев К.В. «Хун фань» («Всеобъемлющий образец») об идеальном правителе и его месте в мире // Общество и государство в Китае. – Т. VI. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1975. – С. 5-14.

⁷³ Число девять лейтмотивом проходит и в других текстах, повествующих о жизненном пути героя. Например, в предисловии к главе «Дары Юя» «Юй гун» «禹贡» (Юй гун 禹贡 [Дары Юя] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/tribute-of-yu/zhs> (дата обращения: 01.03.2021)) говорится: «Юй разделил [Поднебесную на] девять областей...» («禹别九州...») (Попова Г.С. Исследование, перевод и комментарий «Предисловий к записям» (Шу-суй) // Общество и государство в Китае. – 2015. – Т. 45. – № 1. – С. 565-601). Перевод главы «Юй гун» «禹贡» как «Дары Юя» представляется наиболее адекватным как с точки зрения значения иероглифа *гун* 贡 («дары, подношения»), так и с точки зрения смысла главы, в которой деяния Юя можно рассматривать как дар людям. Подобный перевод уже предлагался ранее, см.: Чжао Нюлань. О главе «Дары Юя» («Юй гун») в «Книге предания» («Шан шу») // Общество и государство в Китае. – Т. XI. – Ч. 1. – Москва: Восточная литература, Наука, 1980. – С. 54-60. Кроме того, известен миф о девяти священных треножниках (*цзю дин* 九鼎) (Birrell A. Chinese Mythology: An Introduction. – Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1999. – P. 153-155) и т.п.

⁷⁴ См.: Хун фань 洪范 [Великий план] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/great-plan/zhs> (дата обращения: 01.03.2021)).

«упорядоченно вспахиваемое поле») ⁷⁵. Иероглиф 范 *фань* в сочетании с иероглифом 畴 *чоу* – 范畴 *фаньчоу* – передают идею «образцовой упорядоченности», что близко к смыслу понятия категория в европейской философии, где категории понимаются как понятия, упорядочивающие в процессе познания действительность ^{76 77}.

Что касается структуры произведения, то «Хун фань» условно можно разделить на три части. Первая часть является вводной и сообщает о том, как «Великий План» с его девятью разделами сначала был передан Великому Юю, а затем был изложен императору Чжоу У Вану 周武王⁷⁸ в диалоге с неким Цзи-цзы 箕子⁷⁹. Вторая часть представляет собой краткое описание «Плана» и его разделов. Третья часть содержит детальное описание этих разделов в изложении Цзи-цзы.

⁷⁵ См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/畴> (дата обращения: 13.02.2021).

⁷⁶ См.: Категории // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. - URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH7c502f11983e819124187c> (дата обращения: 02.03.2023).

⁷⁷ Похожие соображения относительно значения понятия 畴 чоу уже высказывались, см.: Васильев К.В. «Хун фань» («Всеобъемлющий образец») об идеальном правителе и его месте в мире // Общество и государство в Китае. – Т. VI. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1975. – С. 5-14.

⁷⁸ Чжоу У Ван 周武王 (? - при бл. 1043 г. до н.э.) – знаменитый основатель династии Чжоу, сын великого и мудрого правителя Вэнь Вана 文王 (при бл. 1552-1056 гг. до н.э.), известного своими заслугами в области культуры и образования (иероглиф *вэнь* 文, вошедший в его имя, указывает именно на эти качества и заслуги), а также известного своими политическими планами, в которых победа над династией Шан-Инь 殷商 стояла на первом месте. Согласно тексту «Предисловий к записям» «Шу сюй» «书序» к главе «Хун фань», У Ван продолжил дело своего отца и сверг последнего правителя Шан-Инь Чжоу Синя 紂辛 (другое имя Шоу 受), известного своей жестокостью. Затем он утвердил на престоле У Гэна 武庚 и отпустил Цзи-цзы 箕子 («У Ван шэн Инь, ша Шоу, ли У Гэн, и Цзи-цзы гуй 武王胜殷, 杀受, 立武庚, 以箕子归») (Хун фань 洪范 [Великий план] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/great-plan/zhs> (дата обращения: 06.04.2021)). У Гэн 武庚 был сыном последнего правителя Шан-Инь Чжоу Синя 紂辛, другое имя Лу Фу 禄父 (Сыма Цянь 司马迁. Чжоу бэньцзи 周本纪 [Хроники [эпохи] Чжоу] // Ши цзи 史记 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/zhou-ben-ji/zhs> (дата обращения: 06.04.2021)).

⁷⁹ О личности Цзи-цзы 箕子 имеется мало точной информации. Предположительно Цзи-цзы был добродетельным человеком, философом, политическим деятелем и верным слугой династии Шан-Инь, а также являлся дядей или сводным братом правителя Чжоу Синя. Настоящее его имя

Во вступительной части «Великого плана» мы читаем:

«На тринадцатый год [со дня смерти Вэнь Вана]⁸⁰ [Чжоу У] Ван [решил] обратиться к Цзи-цзы [с вопросом]. [У] Ван тогда произнес: «Ах, Цзи-цзы! Только Небо безмолвно печется о простых людях, [заставляя] их жить в добром согласии, но я не знаю, [в чем состоят] эти правила упорядочивания человеческих взаимоотношений». Тогда Цзи-цзы ответил: «Я слышал, что когда-то Гунь 鯀 [пытался] сдержать Великое наводнение [с помощью земляной насыпи]⁸¹, не

– Сюй Юй 胥余. Имя Цзи-цзы получил по данному ему во владение уезду Цзи 箕 (около 100 км к юго-западу от нынешнего Тайюаня провинции Шаньси) и по рангу знатности *цзы* (Чэн Цзя 程佳. Жэнь чжэ Цзи-цзы ци жэнь 仁者箕子其人 [Гуманист Цзи-цзы] // Хэйлунцзян цзяоюй сюэюань сюэбао 黑龙江教育学院学报 [Журнал Хэйлунцзянского образовательного колледжа]. – 2007. – Т. 26. – № 6. – С. 92-94). Согласно информации, которую мы находим у Легга (Legge J. The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes. – Vol. III. – P. II. The Shoo King, or The Book of Historical Documents. – P. 320), Цзи-цзы заявил, что если крушение достигнет дом Шан, то он не будет служить другой династии. И когда династия Шан рухнула, он отказался признать новую власть в лице Чжоу У Вана, хотя тот и освободил его от тюрьмы, куда последний правитель Шан-Инь Чжоу Синь поместил его («и эр мин Шао-гун ши Цзи-цзы чжи цю 已而命召公释箕子之囚...») (Сыма Цянь 司马迁. Чжоу бэньцзи 周本纪 [Хроники [эпохи] Чжоу]). Цзи-цзы сбежал, или хотел сбежать, в Корею. Чжоу У Ван восхищался его преданным отношением к павшей династии и сделал ему подарок, наделив его землей. Цзи-цзы теперь чувствовал себя обязанным появиться в замке Чжоу. И когда У Ван, на тринадцатом году своего правления, пригласил Цзи-цзы, чтобы проконсультироваться с ним относительно принципов управления, тот сообщил ему о «Великом Плане» с его девятью разделами.

⁸⁰ Предположительно, Вэнь Ван умер в 1056 г. до н.э., а события, упоминаемые в «Хун фань» (свержение Чжоу Синя У Ваном) происходили в 1043 г. до н.э., как раз через 13 лет после смерти Вэнь Вана (на русском языке о проблеме датировки событий, связанных с началом эпохи Чжоу см.: Ларичев В.Е., Комиссаров С.А., Кудинова М.А., Гиенко Е.Г. Битва при Муе и конец государства Шан // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. – Т. I. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным): от палеолита до V в. до н.э. – Москва: Наука, Восточная литература, 2016. – С. 639-647).

⁸¹ Как сообщает Анна Биррел, в китайской традиции существует четыре мифа о потопе (Birrell A. Chinese Mythology: An Introduction. – P. 146). Один из четырех мифов – это миф о Гуне 鯀. Гунь – легендарный персонаж, отец Великого Юя, главного героя другого мифа о потопе («Юй чжи фу юэ Гунь 禹之父曰鯀...») (Сыма Цянь 司马迁. Ся бэньцзи 夏本纪 [Хроники [эпохи] Ся]). Мифологический образ Гуна подробно описан у Б.Л. Рифтина (Рифтин Б.Л. От мифа к роману: эволюция изображения персонажа в китайской литературе. – С. 112-115). Источниками мифа о Гуне являются: поэтическое произведение «Тянь вэнь» «天问» «Вопрошание Неба» (авторство приписывается поэту эпохи Воюющих Царств Чжань Го 战国 Цюй Юаню 屈原 (см.: Тянь вэнь 天问 [Вопрошание Неба] // Чу цы 楚辞 [Чуские строфы] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/chu-ci/tian-wen/zhs> (дата обращения: 13.02.2021)), «Хай нэй цзин» «海内经»

вникнув в порядок пяти стихий. Тогда Небо обрушило [на него] свой гнев и не дало [Гуню] девять разделов «Великого плана»⁸², [поэтому] надлежащие отношения между людьми [в Поднебесной] пришли в упадок. Гунь был предан смерти, а Юй продолжил [его дело] и преуспел [в нем]⁸³, тогда Небо даровало Юю девять разделов «Великого плана», и отношения между людьми [начали] упорядочиваться...»⁸⁴

«Канон внутренних земель» из «Шань хай цзин» «山海经» «Канона гор и морей» (начало создания этого произведения также относится к эпохе Воюющих Царств Чжань Го 战国 (см.: Хай нэй цзин 海内经 [Канон внутренних земель] // Шань хай цзин 山海经 [Канон гор и морей] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing/hai-nei-jing/zhs> (дата обращения: 13.02.2021)). Несколько иначе Гунь изображается в «Шан шу», и этот же вариант мифа, где Гунь оказывается преступником, достойным казни, развивает позднее Сыма Цянь. Согласно Сыма Цяню, во время правления императора Яо 尧 случилось сильное наводнение, которое принесло много бед простому народу. Нужен был человек, способный остановить бедствие, и четыре божества предложили для этой цели Гуня. Однако император Яо отверг его кандидатуру, сказав, что Гунь может нарушить веление Неба и тем самым уничтожить свой род. Но божества дали понять, что Гунь хочет, чтобы император испытал его. Яо согласился, но за 9 лет Гуню не удалось остановить воду. Тогда Яо передал власть над Поднебесной Шуню 舜, и Шунь казнил Гуня на горе Юйшань, а его сына Юя заставил продолжать дело своего отца (Сыма Цянь 司马迁. Ся бэньцзи 夏本纪 [Хроники [эпохи] Ся] // Ши цзи 史记 [Исторические записки]). Есть вероятность, что причиной неудачи Гуня стал неверно выбранный метод в борьбе с наводнением: он пытался заблокировать воду путем насыпания земли (Юань Кэ 袁珂. Чжунго шеньхуа чуаньшо: цун Паньгу дао Цинь Шихуан 中国神话传说: 从盘古到秦始皇 [Китайские мифы и легенды: от Паньгу до Цинь Шихуана]. – Бэйцзин 北京: Шицзе тушу чубань гунсы Бэйцзин гунсы 世界图书出版公司北京公司, 2012. – С. 230).

⁸² В которых содержатся основные принципы упорядочивания общественных отношений.

⁸³ Источниками мифа о Великом Юе в контексте наводнения являются, как и в случае с Гунем, «Тянь вэнь» «天问» «Вопрошание Неба», «Шань хай цзин» «山海经» «Канон гор и морей», в «Шан шу» в главе «Юй Гун» подчеркивается значимость успехов Юя в борьбе с наводнением, акцент делается на его работе с реками (Юй гун 禹贡 [Дары Юя] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/tribute-of-yu/zhs> (дата обращения: 01.03.2021)), у Сыма Цяня еще более подробно описывается многолетняя работа Юя по налаживанию пользования водными ресурсами во всех областях Китая, в результате которой люди учатся разумно использовать землю (Сыма Цянь 司马迁. Ся бэньцзи 夏本纪 [Хроники [эпохи] Ся] // Ши цзи 史记 [Исторические записки]). Успех Юя в борьбе с наводнением был связан с тем, что он избрал другой метод: он не блокировал воду землей, как это делал Гунь, а углублял русла рек, давая воде течь в нужном направлении (Юань Кэ 袁珂. Чжунго шеньхуа чуаньшо: цун Паньгу дао Цинь Шихуан 中国神话传说: 从盘古到秦始皇 [Китайские мифы и легенды: от Паньгу до Цинь Шихуана]. – С. 230).

⁸⁴ Перевод отрывков из главы «Хун фань» здесь и далее - Пушкирской Н.В.

Малоизученная фигура Цзи-цзы 箕子, коротко упоминаемая, кроме «Шан шу», и в других древнекитайских источниках (напр., в «Ши цзи» «史记», «Цзо Чжуань» «左传» и др.), вдохновила некоторых современных китайских исследователей на попытку включить Цзи-цзы в общий ход истории древнекитайской мысли. Этому способствовала та важная роль, которая ему была дана в «Великом плане»: в нем Цзи-цзы становится источником знания о важнейшем для всей китайской культуры учении о пяти стихиях у син и секрете правильного управления государством. Существует даже версия, согласно которой Цзи-цзы является первым китайским мыслителем и автором «Хун фань»⁸⁵.

Историчность Цзи-цзы и правомерность таких смелых предположений, безусловно, должны быть выяснены в дальнейшем. Пока мы можем утверждать лишь то, что авторы главы «Хун фань» неизвестны, а содержание вышеприведенного фрагмента, как уже говорилось, отсылает нас к эпохе, которая носит легендарный характер и населена легендарными персонажами.

В тексте главы (как и во всем сборнике «Шан шу») используются наиболее известные и авторитетные из бытующих в то время в китайской культуре мифов. Таким образом, смысловое содержание произведения приобретает большую значимость и становится более доступным для восприятия. Свойственная преданиям вариативность позволяет соединять и трансформировать сюжеты, вплетая их в необходимую авторам канву философского и исторического повествования. В «Шан шу» мы наблюдаем трансформацию мифа в историю⁸⁶: привязывание мифических событий к определенному историческому времени и историческим персонажам.

⁸⁵ Подробнее см.: Чжу Ючжи 朱有志, Ся Цзяньцин 夏剑钦. «Цзи-цзы пинчжуань» битань «箕子评传» 笔谈 [Заметки о «Жизнеописании Цзи-цзы»] // Чанша дасюэ сюэбао 长沙大学学报 [Вестник Чаншаского университета]. – 2004. – Т. 18. – № 1. – С. 95-96.

⁸⁶ Об историзации китайского мифа в «Шан шу» писал еще Бернгард Карлгрэн (см.: Karlgren B. Legends and Cults in Ancient China // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. – 1946. – Vol. 18. – P. 303).

Легенда о Великом Юе и его успехе в преодолении водной стихии не случайно излагается Чжоу У Вану. В их жизненном пути прослеживается аналогия: Чжоу У Ван, так же, как и Юй, продолжает труд своего отца Вэнь Вана и добивается успеха – свергает жестокого императора Чжоу Синя, чье поведение считалось недостойным правителя; и, так же, как и Юй, У Ван заслуживает награды Неба за избавление народа от страданий. Такой наградой, согласно логике задуманного сюжета, может являться только особое, высшее знание, недоступное простым смертным, которым имплицитно обладает лишь божество – знание о том, как управлять людьми и сохранять между ними порядок и согласие.

Передача подобной сакральной информации, связывающей земную жизнь и высшие небесные силы, не могла происходить обыкновенным образом. Среди легенд о Юе встречаются истории о том, как Юй получает помощь чудесных существ, что подчеркивает его роль божественного избранника⁸⁷. В «Тянь вэнь» «天问» «Вопрошании Неба» упоминаются черепаха и дракон⁸⁸, в «Ши-цзы» «尸子»⁸⁹ – речной бог, передавший Юю знаменитую карту реки Хэ ту 河图⁹⁰. В других

⁸⁷ См.: Birrell A. Chinese Mythology: An Introduction. – P. 148.

⁸⁸ См.: Тянь вэнь 天问 [Вопрошание Неба] // Чу цы 楚辞 [Чуские строфы] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/chu-ci/tian-wen/zhs> (дата обращения: 13.02.2021).

⁸⁹ «Ши-цзы» «尸子» – еще один источник, возможно, относящийся к доциньской эпохе. Автором «Ши-цзы» считается Ши Цзяо 尸佼, годы его жизни относят приблизительно к 390-328 гг. до н.э., т.е. к эпохе Чжань Го 战国. Происхождение текста продолжает вызывать сомнения и споры, однако в последнее время стали появляться китайские исследования, подтверждающие существование доциньской версии «Ши-цзы» «尸子» (напр., см.: Сюй Вэнью 徐文武. «Ши-цзы» бянь «尸子» 辨 [Различение [текстов под названием] «Ши-цзы»] // Кун-цзы яньцзю 孔子研究 [Изучение Конфуция]. – 2005. – №. 4. – С. 122-128). Текст «Ши-цзы» «尸子» см.: Чжан Цзин, Чжан Сунхуэй 张景, 张松辉. Хуанди сыцзин, Гуаньинь-цзы, Ши-цзы 黄帝四经, 关尹子, 尸子 [Четыре канона Хуанди, Мудрец Инь с заставы, [Труды] Мастера Ши]. – Бэйцзин 北京: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2020. – 308 с.

⁹⁰ Еще один, более поздний вариант мифа о Хэ ту 河图 Карте [Желтой] реки связан с именем другого культурного героя – мифического правителя древности Фуси 伏羲. Хэ ту с Фуси связал Бань Гу 班固 (32—92 гг.), историк и писатель династии Восточная Хань 东汉. Появление Хэ ту было ассоциировано с конем-драконом еще позднее: в «Вэй шу» «魏书» «Документы [династии] Вэй», составление этих записей относят к сер. VI в. н.э. По легенде, Фуси увидел числовой узор на спине коня-дракона, всплывшего из вод реки (Nielsen B. A companion to

источниках говорится, о таинственной черепахе, которая появилась из вод реки Ло 洛. Согласно преданию, на ее панцире были изображены Ло шу 洛书 Письмена [из реки] Ло⁹¹ – отметины, изображающие числа от 1 до 9, на основании которых Юй и составил девять разделов «Великого плана».

Как уже было сказано, сюжет главы «Хун фань» встраивается в канву отдаленных исторических событий начала эпохи Чжоу и неразрывно связан с политической ситуацией, сложившейся в то время на территории Китая. Поэтому будет уместно отметить, что с помощью соотнесения образа действующего правителя с успешным культурным героем, избранником Неба Великим Юем, решалась проблема политической легитимации, остро стоявшая перед Чжоу У Ваном в период становления династии Чжоу. Это соотнесение усиливалось благодаря передаче ему «ключа» к справедливому и благополучному правлению в виде текста «Великого плана», содержащего знания, обладающие исключительным статусом божественной мудрости. Все эти обстоятельства ставили Сына Неба

Yi Jing numerology and cosmology. – London: Routledge Curzon, 2003. – P. 104). Подробнее об этом сюжете см. в главе 2 данной диссертации.

⁹¹ Хэ ту 河图 Карта [Желтой] реки обычно ассоциируется с Ло шу 洛书 Письменами [из реки] Ло. Хэ ту и Ло шу представляют собой числовые квадраты, составленные из сгруппированных черных и белых точек, обозначающих числа от одного по десяти и от одного до девяти соответственно. Считается, что графические изображения, связанные с Хэ ту и Ло шу появились не ранее династии Сун 宋 (960-1279), но сами концепции очень древние, их происхождение относят к доциньской эпохе (Nielsen B. A companion to Yi Jing numerology and cosmology. – P. 104). Например, упоминание о черепахе с чертежом на панцире позднее, оно содержится в «Вэй шу» «魏书» «Документы [династии] Вэй» (Nielsen B. A companion to Yi Jing numerology and cosmology. – P. 169), однако упоминание самих Письмен [из реки] Ло, вместе с Картой [Желтой] реки, встречается в ранних классических источниках. В тексте одного из традиционных комментариев «И-цзина» «已经» «Си цы» «系辞» мы читаем: «Из Хэ вышел чертеж, из Ло вышли письма, совершенномудрые люди берут их за эталон» («Хэ чу ту, Ло чу шу, шэнжэнь цзэ чжи 河出图, 洛出书, 圣人则之») (Си цы шан 系辞上 [Первый комментарий привязанных слов] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-shang/zhs> (дата обращения: 15.03.2021), создание текста «Си цы» традиционно приписывают Конфуцию. Многие ученые сомневались в древнем происхождении Хэ ту и Ло шу, но были и те, кто искренне верил, что эти чертежи являются подлинными (Smith R.J. Knowing the Self and Knowing the «Other»: The Epistemological and Heuristic Value of the Yijing (Classic of Changes) // Journal of Chinese philosophy. – 2006. – Vol. 33. – №. 4. – С. 465-477), так как, независимо от своего происхождения, они являются ценным свидетельством древней китайской мысли.

Тянь-цзы 天子 в центральное положение и давали предпосылки для концентрации всей власти в его руках.

Может показаться, что упоминаемые во вступительной части главы пять стихий, в порядок которых будто не смог вникнуть Гунь, вновь отсылают нас к концепции Небесного мандата 天命, тесно связанной с темой легитимности правления, как это было в главе «Гань ши» «甘誓» «Торжественная клятва в месте Гань». Однако представление о пяти стихиях как о карающих или дарующих милость силах, проводящих волю Верховного Божества, скорее, составляет часть более поздней теории циклической смены династического правления, сформировавшейся на основе концепции Небесного мандата⁹², и не является предметом нашего исследования⁹³.

Здесь же, в главе «Хун фань», у *син* предстают не в качестве неуправляемых стихий, а как особым образом структурированный набор отношений между понятиями, в начале главы условно обозначенными как материальные стихии, но в дальнейшем к ним не сводящимися. Усвоение смысла данной совокупности понятий, судя по тексту, способно помочь человеку постичь и упорядочить окружающую его действительность на всех возможных уровнях. Можно

⁹² Согласно данным американского палеографа и исследователя Древнего Китая Сары Аллан, все надписи на сосудах и тексты, относящиеся к началу эпохи Чжоу говорят о том, что идея Небесного мандата Тянь мин 天命 первоначально возникла в связи с небесным знаменем, которое наблюдал отец Чжоу У Вана – Вэнь Ван. Возможно, это было какое-то природное явление, наблюдавшееся в небе во время правления Вэнь Вана, интерпретированное Чжоу У Ваном как сверхъестественный знак, подтверждающий его легитимность в качестве правителя после свержения династии Шан. В дальнейшем идея Небесного мандата стала частью теории династического цикла (Allan S. On the identity of Shang Di 上帝 and the origin of the concept of a celestial mandate (Tian Ming 天命) // *Early China*. – 2007. – Vol. 31. – P. 1-46). На русском языке о предположительных природных явлениях в небе, связанных возникновением концепции Небесного мандата подробнее см.: Ларичев В.Е., Комиссаров С.А., Кудинова М.А., Гиенко Е.Г. Битва при Муе и конец государства Шан // *История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. – Т. I. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным): от палеолита до V в. до н.э.* – Москва: Наука, Восточная литература, 2016. – С. 639-647.

⁹³ Для ознакомления с исследованиями, посвященными смене династий и связи этого процесса с учением о пяти стихиях см., например: Chen Y. Legitimation Discourse and the Theory of the Five Elements in Imperial China // *Journal of Song-Yuan Studies*. – 2014. – Vol. 44. – №. 1. – P. 325-364.

предположить, что в тексте «Великого плана» мы наблюдаем важнейший эпистемологический сдвиг: знание о мире становится одной из главных человеческих ценностей, совершив переход (хоть и по воле Неба) из сферы трансцендентного (непостижимого) в сферу, имманентную человеку. Вместе с превращением знания происходит и трансформация познающего. В центре Поднебесной оказывается человек (а не Небожитель), способный управлять ею, обладая необходимым набором сведений, среди которых первостепенным становится учение о пяти стихиях *у син*.

Во второй части главы «Хун фань» перечисляются разделы, составляющие «План». Как уже говорилось ранее, он состоит из девяти разделов:

- в первом разделе говорится о пяти стихиях (*у син* 五行);
- во втором разделе – о старательном осуществлении пяти действий (*цзин юн у ши* 敬用五事);
- в третьем разделе – об усердном исполнении восьми государственных задач (*нун юн ба чжэн* 农用八政);
- в четвертом разделе – о согласованном использовании пяти способов ориентирования во времени (*се юн у цзи* 协用五纪);
- в пятом разделе – об установлении и применении принципов справедливого правления (*цзянь юн хуан цзи* 建用皇极);
- в шестом разделе – о совершенствовании и воплощении трех типов нравственного поведения (*и юн сань дэ* 义用三德);
- в седьмом разделе – о проясняющем использовании гадания для разрешения сомнений (*мин юн цзи и* 明用稽疑);
- в восьмом разделе – о разумном использовании значений некоторых знамений (*нянь юн шу чжэн* 念用庶征);

- в девятом разделе – о радостном пользовании пятью благами, о достойном принятии шести напастей (*сян юн у фу, вэй юн лю цзи* 向用五福，威用六极)⁹⁴.

В третьей части главы «Хун фань» изложен основной текст. Выбор рассматриваемых разделов будет обусловлен наибольшей значимостью для понимания учения о пяти стихиях у *син* 五行, поэтому прежде всего нас интересует 1-ый раздел под названием «У син» «五行» «Пять стихий».

Первый раздел гласит:

«Первая стихия называется водой, вторая – огнем, третья – деревом⁹⁵, четвертая – металлом, пятая – почвой. Основное свойство воды в том, что она увлажняет и стекает вниз; огня – в том, чтобы жечь и возноситься вверх; дерева – в том, чтобы одновременно быть податливым и твердым; металла – в том, чтобы поддаваться воздействию и менять форму; почвы же – в том, чтобы возвращать посаженные в нее зерна. То, что увлажняет и стекает вниз, становится соленым⁹⁶; то, что жжет и возноситься вверх, становится горьким; то, что одновременно является податливым и твердым, становится кислым; то, что поддается воздействию и меняет форму, становится острым; то, что возвращает посаженные зерна, становится сладким».

В данном разделе мы впервые находим описание свойств каждой стихии без отсылок к историко-мифологическим и религиозным обстоятельствам, что позволяет осуществить сравнение пяти стихий у *син* с четверицей элементов досократиков⁹⁷. Здесь даются названия стихий (*шуй* 水 вода, *хо* 火 огонь, *му* 木

⁹⁴ Перевод краткого содержания разделов главы «Хун фань» осуществлялся с постоянной оглядкой на общий смысл и назначение текста, т. е. был основан на понимании того, что данный текст адресован будущему или действующему правителю.

⁹⁵ Дерево понимается здесь как древесина.

⁹⁶ Как пишет в пояснениях к своему переводу Джеймс Легг, имеются в виду не те вкусы, которые изначально присущи самим стихиям, а те, которые со временем обретают производные от этих стихий (Legge J. *The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes.* – Vol. III. – P. II. *The Shoo King, or The Book of Historical Documents.* – P. 326).

⁹⁷ См. раздел 2.1. «Раннее категориальное мышление в Древнем Китае и Древней Греции: поиск аналогий» данной диссертации.

дерево, *цзинь* 金 металл, *ту* 土 почва), их нумерация и порядковое расположение от 1-го до 5-ти, указываются их основные свойства. Дополнительно обозначается связь стихий с пятью вкусами *у вэй* 五味.

Интересно, что нумерация стихий является отличной от всех известных впоследствии нумераций и не совпадает ни с одной из известных схем пяти стихий⁹⁸.

Далее, во втором разделе «Великого плана» под названием «У ши» «五事» «Пять действий»⁹⁹ мы читаем:

«Первое действие – это поведение, второе – высказывание суждений, третье – наблюдение, четвертое – слушание, пятое – размышление.

Главное преимущество в поведении – это корректность, в высказывании суждений – обоснованность, в наблюдении – внимательность, в слушании – восприимчивость, в размышлении – широкая осведомленность.

Корректность [в поведении] дает серьезность, обоснованность [в высказывании суждений] дает упорядоченность, внимательность [в наблюдении] дает ясность, восприимчивость [в слушании] дает взвешенность, широкая осведомленность дает глубокомысленность».

Во втором разделе, по всей видимости, содержится образ идеального правителя с точки зрения его линии поведения в общественном пространстве и отношения к развитию своих возможностей, данных от рождения. Не сама способность говорить, слышать и т.д. является тем «действием» (или «делом» в переводе Дж. Легга), о котором идет речь в данном разделе, и тем более не имеются в виду сами органы чувств. Природные способности, считает Дж. Легг, только создают условия для осуществления связанных с ними действий, продуманное

⁹⁸ Под известными нумерациями имеется в виду последовательность стихий в схемах взаимопреодоления *сян кэ* 相克 и взаимопорождения *сян шэн* 相生 (Graham A.C. *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*. – La Salle, Illinois: Open Court, 1989. – P. 342).

⁹⁹ Словосочетание 五事 *у ши* еще переводят как «пять чувств», «пять способностей», «пять органов», но подобный перевод не охватывает всего спектра значений, заложенного в этом тексте.

выполнение которых ведет к главной цели – формированию в характере человека ценных качеств, соответствующих, в том числе, его высокому социальному статусу¹⁰⁰.

В четвертом разделе под названием «У цзи» «五纪» «Пять способов ориентирования во времени» сообщается:

«Первый способ ориентирования во времени – это планета Юпитер¹⁰¹, второй способ – это Луна, третий – Солнце, четвертый – расположение небесных светил, пятый – система календарных исчислений».

В Древнем Китае существовала традиция учреждать новый календарь во время установления новой династии. Это в равной степени относится и к мифическому герою Великому Юю (Да Юй 大禹), основателю Ся 夏, и к историческому деятелю Чжоу У Вану 周武王, основателю Чжоу 周. Поэтому не случайно в отдельном разделе «Великого плана» собраны основные способы определения времени, существовавшие на тот момент. Календарные расчеты использовались, как правило, для составления хроник и установления сроков сельскохозяйственных работ. Ко времени написания данного текста уже было известно, что планета Юпитер делает один оборот по небу примерно за 12 лет. Его видимый с Земли путь древние люди разбили на двенадцать участков с помощью двенадцати зодиакальных созвездий¹⁰². Когда Юпитер проходил мимо одного из созвездий, считалось, что прошел один год¹⁰³. Наблюдения за фазами Луны

¹⁰⁰ См.: Legge J. The Shoo King, or The Book of Historical Documents. – P. 326-327.

¹⁰¹ Согласно словарю «Шовэнь цзецзы», иероглиф 岁 *суй* указывает на планету Юпитер - 岁星 *суй син* (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/岁> (дата обращения: 08.02.2022)). Другие названия Юпитера - 木星 *му син*, 太岁 *тай суй*, 太阴 *тай инь*.

¹⁰² В действительности созвездий было известно больше (минимум двадцать восемь), однако из них выбрали именно двенадцать, скорее всего, чтобы сопоставить с уже существовавшей к тому времени системой деления небесного оборота звезд (周天 *чжоу тянь*) на двенадцать циклических знаков *шиэрчэн* 十二辰 или *шиэрчжи* 十二支 (двенадцать (земных) ветвей).

¹⁰³ Подробнее о двенадцатичастной системе счисления времени и определении года по планете Юпитер см.: Лю Чуань 刘川. Шиэр шичэнь ю Эръя суйсин цзинянь 十二时辰与尔雅岁星纪年 [Двенадцать временных отрезков и определение года по Юпитеру согласно словарю «Эръя»] //

привели к созданию лунного календаря, с помощью которого отсчитывали месяцы, а наблюдение за видимым движением солнца естественным образом привело представлению о сутках¹⁰⁴.

В восьмом разделе под названием «Шу чжэн» «庶征» «Некоторые знамения» говорится: «Некоторыми знамениями называются: дождь, солнечный свет, жара, холод и ветер. Если эти пять знамений наличествуют вместе [в течение года], и каждое в своей очередности, то растения произрастают во множестве. [В случае, если наличие] одного из них будет избыточно или недостаточно, [то наступит] бедствие. [Если говорить о] благоприятных знамениях [в характере правителя], то серьезность подобна своевременному дождю, упорядоченность подобна солнечному свету, ясность подобна своевременной жаре, взвешенность подобна своевременному холоду, глубокомысленность подобна своевременному ветру. [Если говорить о] неблагоприятных знамениях [в характере правителя], то необузданность подобна постоянному дождю, непоследовательность подобна постоянному солнцу, неразборчивость подобна постоянной жаре, опрометчивость подобна постоянному холоду, невежественность подобна постоянному ветру...»

В начале этого раздела содержатся базовые наблюдения за влиянием погодных условий на ситуацию с земледелием. Однако представляется, что главная цель данного рассуждения – показать, что избыточность или дефицит самых разных явлений ведет к негативным последствиям в любой сфере. Сопоставление благоприятных и неблагоприятных погодных признаков с подобными же проявлениями характера человека (правителя), связанных во втором разделе с пятью действиями у *шэ* 五事, носит метафорический характер, предлагая читателю наиболее понятные аналогии.

Сычуань вэньли сюэюань сюэбао 四川文理学院学报 [Вестник Сычуаньской академии искусств и наук]. – 1997. – №. 1. – С. 38-41.

¹⁰⁴ Подробнее на русском языке о древней китайской календарной системе см.: Агеев Н.Ю. О шести древних китайских календарях // Общество и государство в Китае. – 2012. – Т. 42. – № 3. – С. 225-237.

И, наконец, в девятом разделе, который можно назвать «Пять благ и шесть напастей», сказано:

«[Если говорить о] пяти благах, то первое – это долгая жизнь, второе – изобилие, третье – здоровье и спокойствие, четвертое – добродетельность, пятое – естественный конец в глубокой старости. [Если говорить о] шести напастях, то первая – это преждевременная смерть, вторая – недуг, третья – тревога, четвертая – нужда, пятая – безнравственность¹⁰⁵, шестая – безволие».

Для наглядности можно привести таблицу всех пунктов, представленных в тексте «Великого плана» числом пять (см. Таблицу 1):

¹⁰⁵ Согласно одной из приведенных Б. Карлгреном интерпретаций слова 𐰪 э (Karlgrén B. Glosses on the «Book of Documents». – Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktieföretag, 1970. – P. 247-248), наиболее уместным представляется перевод «безнравственность», а не «уродство» (так перевели, например, С.Р. Кучера и В.М. Майоров). Под «уродством» имеются в виду физические недостатки, однако уродство может быть понято и в переносном смысле – как моральное уродство. В пользу такого варианта перевода свидетельствуют следующие обстоятельства: «безнравственность» из шести напастей удачно противопоставляется «добродетельности» в наборе пяти благ; уродство тела может быть частью более широкого понятия «недуг», следовательно, нет достаточно оснований для того, чтобы выносить «уродство» в отдельную напасть.

五行 у син пять стихий	水 шуй вода	火 хо огонь	木 му дерево	金 цзинь металл	土 ту почва
五味 у вэй пять вкусов	咸 сянь соленое	苦 ку горькое	酸 суань кислое	辛 синь острое	甘 гань сладкое
五事 у ши пять действий	貌 мао поведение	言 янь высказывание суждений	视 ши наблюдение	听 тин слушание	思 сы размышление
Предпочтительные качества при осуществлении пяти действий 五事 у ши	恭 гун корректность	从 цун обоснован- ность	明 мин вниматель- ность	聰 цун восприимчи- вость	睿 жуй широкая осведомлен- ность
Приобретаемые качества при культивировании предпочтительных качеств	肅 су серьезность	乂 и упорядочен- ность	晰 си ясность	謀 моу взвешенность	聖 шэн глубокомыслен- ность
五紀 у цзи пять способов ориентирования во времени	岁 суй Юпитер	月 юэ Луна	日 жи Солнце	星辰 син чэнь расположение небесных светил	历数 ли шу система календарных исчислений
庶征 шу чжэн некоторые благоприятные знамения (в природе)	时雨 ши юй своевремен- ный дождь	时晴 ши цин своевременный солнечный свет	时燠 ши юй своевремен- ная жара	时寒 ши хань своевременный холод	时风 ши фэн своевременный ветер
Соответствующие благоприятные знамения (в характере человека)	肅 су серьезность	乂 и упорядочен- ность	晰 си ясность	謀 моу взвешенность	聖 шэн глубокомыслен- ность
庶征 шу чжэн некоторые неблагоприятные знамения (в природе)	恒雨 хэн юй постоянный дождь	恒晴 хэн цин постоянный солнечный свет	恒燠 хэн юй постоянная жара	恒寒 хэн хань постоянный холод	恒风 хэн фэн постоянный ветер
Соответствующие неблагоприятные знамения (в характере человека)	狂 куан необуздан- ность	僭 цзянь непоследова- тельность	豫 юй неразборчи- вость	急 цзи опрометчивость	蒙 мэн невежествен- ность
五福 у фу пять благ	寿 шоу долгая жизнь	富 фу изобилие	康宁 кан нин здоровье и спокойствие	攸好德 ю хао дэ добродетель- ность	考终命 каочжунмин естественный конец в глубокой старости

Таблица 1. Пятеричные наборы понятий главы «Хун фань».

Если попытаться определить смысловую связь между всеми обозначенными в главе «Хун фань» пятеричными понятийными последовательностями, то прежде всего нужно обратить внимание на общую для главы «Хун фань» концепцию передачи и сохранения особого знания, оговоренную выше. С учетом такого понимания главы, каждый из разделов содержит какой-либо вид знания, необходимый для полноценной и успешной деятельности человека в природном и социальном пространстве. Если считывать значения этих цепочек, не удаляясь от времени написания, контекста и цели самого произведения, то перечисленные здесь наборы материй, свойств и качеств представляют собой, с точки зрения определения цели высказывания, своего рода ориентиры, образцы (образцы материалов и образцы образа действий), которым нужно следовать (что, кстати, перекликается и с названием главы, где иероглиф 范 *фань*, как уже сказано было выше, может переводиться как «образец»).

Что касается понятий первого раздела, обозначающих природные материалы (*у син* 五行), и понятий, напрямую отсылающих к органам чувств (*у вэй* 五味), то их вероятное смысловое соотнесение лежит в представлении о базовом познании человеком мира через чувственное восприятие. Если представить себе условную иерархию чувственных восприятий с точки зрения степени участия в познавательном процессе, то обратная связь с материальным миром (не с пищей) через вкусовые рецепторы окажется (возможно, вместе с обонянием) у современного человека на последнем месте. Но в те времена, когда человек владел примерно тем же арсеналом средств получения информации об окружающей его действительности, что и животное, вкусовым рецепторам могло придаваться большее значение.

При рассмотрении же каждого из пяти предложенных природных материалов в наборе *у син* 五行, становится совершенно очевидно, что здесь перечислены основные природные материи, играющие ключевую роль в человеческой практике

поддержания жизни. Причем наличие среди них металла *цзинь* 金¹⁰⁶ дополнительно указывает на период постепенного перехода от бронзы к железу, который совпадает в Китае с эпохой Чжоу¹⁰⁷.

Пять действий человека у *ши* 五事, изначально привязанные к физическим возможностям человека как биологического существа, имеют в тексте «Великого плана» явную социальную направленность. Перечисленные здесь действия – это не столько способ познать физический мир с целью осуществления практической деятельности (*юн* 用), как это происходит в случае с *у син* 五行 и *у вэй* 五味, сколько способ воздействовать на мир людей, на общественные процессы и отношения через саморазвитие – совершенствование своих качеств и навыков.

Эталоны знаний, умений и образцы личных качеств, представленные в главе «Хун фань», вкпе с предысторией с участием Цзи-цзы и его рассказом о Великом Юе, свидетельствуют о серьезном сдвиге в мировоззрении архаичного Китая времен эпохи Чжоу. В центре Поднебесной оказывается не просто сильный правитель, власть которого подкреплена знаменами свыше и историко-мифологической поддержкой, но образцовый правитель. Именно акцент на интеллектуальном, моральном и структурном (в смысле своего места, положения) превосходстве правителя, усиленном идеальными понятийными конструкциями, дает толчок для дальнейшего расцвета в Китае культа знаний, богатой традиции самосовершенствования и формированию целой интеллектуальной культуры, основанной на универсальных числовых моделях, среди которых важнейшую роль играет пятеричная.

¹⁰⁶ Согласно словарю «Шовэнь» «说文», иероглиф *цзинь* 金 означает не какой-то конкретный металл, а «металлы пяти цветов», т. е. цветные металлы: «у сэ *цзинь* е 金, 五色金也» (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков]. URL: <https://www.zdic.net/hans/金> (дата обращения: 20.04.2021)).

¹⁰⁷ Подробнее о проблеме периодизации истории Китая с точки зрения археологии см.: Молодин В.И., Кожин П.М., Комиссаров С.А. Особенности перехода к раннему железному веку на территории Северного Китая // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2015. – Т. 14. – Вып. 4: Востоковедение. – С. 5-12.

1.1.3. Сы Мэн сюэпай 思孟学派 (Школа Цзы Сы и Мэн-цзы)¹⁰⁸

В качестве еще одного источника учения о пяти стихиях у *син* 五行 следует упомянуть идеи философского направления Сы Мэн сюэпай 思孟学派, Школы Цзы Сы 子思¹⁰⁹ и Мэн-цзы 孟子.

Мыслитель Цзы Сы 子思 является проблематичной фигурой в истории китайской мысли, так как несмотря на то, что он был близким родственником Конфуция и учился у его непосредственных последователей, свидетельства о его идеях неопределенны, а труды сохранились лишь частично. К сожалению, упоминаемые в «Хань шу» «汉书» «Книге эпохи Хань» и «Суй шу» «隋书» «Книге эпохи Суй» тексты под названием «Цзысы-цзы» «子思子» утеряны. Вполне вероятно, что именно их части вошли в состав сборника «Ли цзи» «礼记» «Записки о ритуале»¹¹⁰ в виде глав: «Чжун юн» «中庸» «Учение о срединном и неизменном»,

¹⁰⁸ Содержание данного раздела ранее было частично опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Загадка учения о пяти стихиях школы Цзы Сы и Мэн-цзы и текст «У син» // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2023 / отв. ред. В.Б. Виногородская. – М.: ИКСА РАН, 2023. – С. 103-113.

¹⁰⁹ Цзы Сы 子思 (ок. 483-402 гг. до н.э.), имя при рождении Кун Цзи 孔伋, внук Конфуция. Как сообщает Цянь Му (1895-1990), выдающийся китайский историк, годы жизни Цзы Сы точно неизвестны, предположительно он родился на 37 году правления Чжоу Цзин Вана 周敬王 (приблизительное время правления 519/520-476/477 гг. до н.э.) и дожил примерно до 82 лет (Цянь Му 錢穆. Сянь Цинь чжуцзы синянь 先秦諸子繫年 [Хронология доциньских философов]. – Hong Kong: Hong Kong University Press, 1956. – С. 199-200).

¹¹⁰ Сборник «Ли цзи» «礼记» «Записки о ритуале», окончательно оформленный в эпоху Хань, является одним из основных конфуцианских канонов. На русский язык переведены только отдельные главы сборника. См., например: Ли цзи // Древнекитайская философия / пер. с кит. И.С. Лисевича. – Т. 2. – Москва: Мысль, 1973. – С. 99-140.

«Бяо цзи» «表记» «Записки об образце», «Фан цзи» «坊記» «Записки о дамбах», «Цзы и» «緇衣» «Черные одежды»^{111 112}.

Главе «Чжун Юн» «中庸» «Учение о срединном и неизменном», авторство которой традиционно приписывалось Цзы Сы, впоследствии придавалось все большее значение, и она была выделена в отдельный трактат, включенный Чжу Си 朱熹¹¹³ в собрание главных канонических конфуцианских произведений – «Сы шу» «四书» «Четверокнижие»¹¹⁴. Однако принадлежность этого текста тому или иному автору продолжала вызывать сомнение ученых на протяжении многих веков¹¹⁵.

Следует отметить, что ни в одном из вышперечисленных текстов, относимых к Цзы Сы, не обнаруживается систематического изложения учения о пяти стихиях у син. Поэтому долгое время ученые не могли объяснить отрывок из одноименного сочинения Сюнь-цзы 荀子¹¹⁶, где в главе «Фэй шиэр цзы» «非十二子» «Против двенадцати мыслителей»¹¹⁷ он критикует Цзы Сы и Мэн-цзы за то, что они, ссылаясь на мыслителей прошлого¹¹⁸, развивают учение о пяти стихиях, искажая его и выдавая свое учение за связанное с более древним, и сетует на то, что простонародное конфуцианство приняло это учение и стало распространять его

¹¹¹ Главу «Цзы и» «緇衣» «Черные одежды» на русский язык перевела А.Ю. Блажкина (Лукьянов А.Е., Блажкина А.Ю. Годяньские рукописи: новое слово о конфуцианстве. – М.: ИДВ РАН, 2014. – С. 52-65).

¹¹² См.: Tsai C.F. Zisi and the Thought of Zisi and Mencius School // Dao Companion to Classical Confucian Philosophy. – Dordrecht: Springer, 2014. – P. 119-138.

¹¹³ Чжу Си 朱熹 (1130-1200) – известный философ, педагог и поэт китайской династии Южная Сун.

¹¹⁴ В «Четверокнижие» вошли такие древнекитайские трактаты как «Лунь Юй» «论语», «Мэн-цзы» «孟子», «Да сюэ» «大学» и «Чжун Юн» «中庸».

¹¹⁵ Подробнее об этом см.: Tsai C.F. Zisi and the Thought of Zisi and Mencius School.

¹¹⁶ Сюнь-цзы 荀子 (ок. 313 г. до н.э.-238 г. до н.э.) – философ и педагог, один из ярких представителей свободных дискуссий множества философских школ, происходивших в поздний период Воюющих царств (*бай цзя чжэнь мин* 百家争鸣 соперничество ста школ).

¹¹⁷ См.: Фей шиэр цзы 非十二子 [Против двенадцати мыслителей] // Сюнь-цзы 荀子 [Электронный ресурс]. - URL: <https://ctext.org/xunzi/fei-shi-er-zi/zhs> (дата обращения: 12.06.2022).

¹¹⁸ Под мыслителями прошлого подразумевается Конфуций.

как выражающее истинный дух Конфуция и Цзы Ю¹¹⁹ ¹²⁰. При этом Цзы Сы приписывается авторство обновленного учения о пяти стихиях: «...ссылаясь на прошлое, [они] создают [свое] учение и называют его [учением] о пяти стихиях... Цзы-сы выдвинул это учение, Мэн Кэ на все лады кричит о нем»¹²¹.

Именно этот отрывок из Сюнь-цзы дал основание исследователям предполагать существование текстов Цзы Сы, содержащих его вариант учения о пяти стихиях, и именно здесь Цзы Сы и Мэн-цзы упоминаются вместе, как представители одного философского течения, что в дальнейшем послужило поводом для их объединения в Сы Мэн сюэпай 思孟学派 (школу Цзы Сы и Мэн-цзы).

Наконец, когда были обнаружены мавандуйский и годяньский вариант рукописи «У Син» «五行»¹²², исследователи, сопоставив их содержание и

¹¹⁹ Цзы Ю 子游, другое имя Янь Янь 言偃 (506-443 гг. до н.э.) – мыслитель периода Весен и Осеней, один из лучших учеников Конфуция.

¹²⁰ Се Яотин 谢耀亭. Сы Мэн сюэпай каобянь 思孟学派考辨 [Критическое исследование философской школы Сы Мэн] // Шисюэ цзикань 史学集刊 [Сборник статей по истории]. – 2013. – № 2. – С. 40-46.

¹²¹ Перевод В.Ф. Феоктистова (Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы [Электронный ресурс]. – URL: https://drevlit.ru/docs/kitay/I/Drvntkit_fil/text13.php#14 (дата обращения: 13.06.2022)).

¹²² Одним из первых исследователей мавандуйского текста «У син» в Китае стал историк культуры и философии Пан Пу 庞朴 (1928-2015), см. его работы на эту тему: Пан Пу 庞朴. Мавандуй бошу цзекайлэ Сы Мэн у син шо чжи мэй – бошу «Лао-цзы» цзябянь цзюаньхоу гу ишу чжи и дэ чубу яньцзю 马王堆帛书解开了思孟五行说之谜 – 帛书《老子》甲本卷后古佚书之一的初步研究 [Книга на шелке из Мавандуя раскрыла тайну учения о пяти стихиях школы Цзы Сы и Мэн-цзы: предварительное исследование одного из древних утерянных текстов, найденного в приложении к книге на шелке «Лао-цзы» версии А] // Вэнь у 文物 [Культурные реликвии]. – 1977. – № 10. – С. 63-69; Пан Пу 庞朴. «У син пянь» пиншу «五行篇» 评述 [Обзор текста «У син»] // Вэнь ши чжэ 文史哲 [Литература, история, философия]. – 1988. – № 1. – С. 5-17). После появления годяньского варианта текста см. исследования на китайском языке, например: Лян Тао 梁涛. Годянь чжуцзянь юй Сы Мэн сюэпай 郭店竹简与思孟学派 [Бамбуковые дощечки из Годяня и школа Цзы Сы и Мэн-цзы]. – Бэйцзин 北京: Чжунго жэньмин дасюэ чубаньшэ 中国人民大学出版社, 2008. – 560 с.; Гоу Дунфэн 苟东锋. Годянь чуцзянь «У син» ши'и 郭店楚简《五行》释义 [Истолкование [текста] «У син» на бамбуковых дощечках [царства] Чу из захоронения в Годянь] // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань 古籍整理研究学刊 [Академический журнал по сопоставлению и исследованию древней литературы]. – 2011. – № 4. – С. 35-43). Исследование на английском

примерное время создания, поняли, что перед ними один и тот же текст (с небольшими различиями), с большой долей вероятности написанный самим Цзы Сы или его учениками, в котором изложено то самое учение, которое критиковал Сюнь-цзы¹²³.

Что касается Мэн-цзы 孟子¹²⁴, то объединение его с Цзы Сы 子思 в одну философскую школу всегда вызывало массу вопросов. Если ориентироваться на годы их жизни, то становится очевидно, что Мэн-цзы не мог встретиться лично с Цзы Сы, так как родился через 70 лет после смерти последнего. И хотя у Сыма Цяня в «Исторических записках» есть фраза о том, что Мэн-цзы является учеником Цзы Сы¹²⁵, мы предполагаем, что он, возможно, учился у последователей Цзы Сы, а не у него самого. Однако, по утверждению исследователей¹²⁶, сам Мэн-цзы, не называл своих непосредственных учителей и не считал себя сторонником идей Цзы Сы. Кроме того, упомянутую выше фразу Сюнь-цзы из главы «Против двенадцати мыслителей» о Цзы Сы, Мэн-цзы и учении у *син* не следует воспринимать буквально, ведь не исключено, что «его утверждения являются полемическими по своему характеру, и не обязательно отражающими историческую реальность»¹²⁷.

Так или иначе, но общность идей Цзы Сы и Мэн-цзы прослеживается и, по всей видимости, объясняется преемственностью их философских представлений. Основным объединяющим этих мыслителей фактором служит развитие ими идеи

языке см., например: Holloway K. «The Five Aspects of Conduct» 五行: Introduction and Translation // Journal of the Royal Asiatic Society. – 2005. – Vol. 15, № 2. – P. 179-198.

¹²³ См.: Tsai C.F. Zisi and the Thought of Zisi and Mencius School.

¹²⁴ Мэн-цзы 孟子, имя при рождении Кэ 軻, второе имя Цзы Юй 子輿, родился в княжестве Цзоу 鄒 (ок. 372-289 гг. до н.э.) – знаменитый философ и мыслитель среднего периода эпохи Воюющих царств, педагог, представитель конфуцианской школы. Традиционно считается прямым последователем идей Конфуция и истинного конфуцианства.

¹²⁵ Сыма Цянь 司马迁. Мэн-цзы Сюнь Цин лечжуань 孟子荀卿列传 [Жизнеописание Мэн-цзы и Сюнь-цзы] // Ши цзи 史记 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/meng-zi-xun-qing-lie-zhuan/zhs> (дата обращения: 24.07.2022).

¹²⁶ См.: Tsai C.F. Zisi and the Thought of Zisi and Mencius School.

¹²⁷ Ibid.

о человечности *жэнь* 仁, которую предложил еще Конфуций (Кун-цзы) 孔子¹²⁸, что отражено в главном произведении конфуцианства – «Лунь Юе» «论语» «Избранных высказываниях».

К сожалению, сохранилось мало древнекитайской литературы, освещающей жизнь и учение Мэн-цзы. Источником, из которого мы можем почерпнуть знания о философских идеях Мэн-цзы, является одноименный трактат «Мэн-цзы» «孟子»¹²⁹. Авторство текста является предметом споров. Вероятно, это произведение составлено учениками Мэн-цзы и представляет собой собрание его изречений и бесед, которые он вел с правителями государств, своими современниками и учениками¹³⁰. Точная дата создания этого текста неизвестна. Скорее всего, сам текст появился на рубеже Чжоу и Хань, но так как Мэн-цзы жил в конце периода Воюющих царств, а значит в конце эпохи Чжоу, то его трактат, равно как и тексты, приписываемые Цзы Сы, следует относить к доциньским произведениям¹³¹.

1.1.3.1. «У син» «五行»¹³²

¹²⁸ Конфуций (Кун-цзы) 孔子, имя при рождении Цю Ю, второе имя Чжун Ни 仲尼, родился в княжестве Лу 鲁国 (551-479 гг. до н.э.) – великий мыслитель, политик и просветитель эпохи Весен и осеней Чунь Цю 春秋 (770-476 гг. до н.э.), основатель конфуцианской школы.

¹²⁹ См. перевод «Мэн-цзы» «孟子» на русский язык, напр.: Мэн-цзы / предисл. Л.Н. Меньшикова, пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. – 272 с.; перевод на английский язык см., напр.: Mencius / translated with an introduction and notes by D.C. Lau. – London: Penguin Classics, 2004. – 304 p.

¹³⁰ См.: Lau D.C. Meng tzu 孟子 (Mencius) // Early chinese texts: a bibliographical guide. – Berkeley: The Society for the Study of Early China, the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – P. 331-335.

¹³¹ Подробнее об учении Мэн-цзы см. исследования на англ. языке: Shun K. Mencius and Early Chinese Thought. – Standford, California: Standford University Press, 1997. – 295 p.; Mencius: Contexts and interpretations / edited by Alan K.L. Chan. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2002. – 328 p.

¹³² Содержание данного раздела ранее было частично опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Загадка учения о пяти стихиях школы Цзы Сы и Мэн-цзы и текст «У син» //

Как уже говорилось выше, в XX в. были получены новые археологические данные, которые позволили по-новому взглянуть на учение о пяти стихиях и переосмыслить некоторые аспекты древнекитайской философии.

В 1972-1974 гг. в месте под названием Мавандуй 马王堆 (букв.: «курган правителя Ма»), расположенном недалеко от г. Чанша 长沙 провинции Хунань 湖南, происходили археологические раскопки раннеханьских захоронений. Открытия, сделанные во время этих раскопок, имеют большую научную ценность. Кроме книг на шелке *бошу* 帛书, касающихся медицины, военного и других искусств, были извлечены на свет тексты, имеющие большое значение для изучения истории древней китайской мысли, среди них «Чжоу И» «周易», две версии «Лао-цзы» «老子» и другие¹³³.

В 1973 г. в захоронении № 3 (принадлежит семье высокопоставленного чиновника Ли Цана 利苍 (гробница запечатана в 168 г. до н.э.)), в приложении к тексту «Лао-цзы» версии А была найдена (помимо прочего) ранее утерянная рукопись под названием «У син» «五行», которая, как упоминалось выше, помогла решить загадку учения о пяти стихиях школы Цзы Сы 子思 и Мэн-цзы 孟子. Считается, что создание рукописных копий текстов, обнаруженных в этой гробнице, относится, примерно, к 206-195 гг. до н. э. (т. е. конец Цинь-начало Хань)¹³⁴.

Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2023 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСа РАН, 2023. – С. 103-113.

¹³³ Тексты, обнаруженные в мавандуйском захоронении, выставлены в Музее провинции Хунань, см. сайт музея: Хунань боугуань 湖南省博物馆 [Музей провинции Хунань] [Электронный ресурс]: сайт. – URL: <http://www.hnmuseum.com/zh-hans> (дата обращения: 27.07.2022).

¹³⁴ Мавандуйские тексты изданы исследовательским центром Музея провинции Хунань, подробнее см.: Хунаньшэн боугуань 湖南省博物馆 [Музей провинции Хунань]. Чанша Мавандуй

Согласно Пан Пу, текст «У син» имеет общепринятую структуру, характерную для многих текстов позднего периода Воюющих царств. Его можно разделить на две части: первую часть Пан Пу называет «Канон» «Цзин» «经», она содержит основные положения предлагаемого учения; вторую часть называет «Комментарием» «Шо» «说», в ней объясняются положения из первой части¹³⁵.

Затем было сделано еще одно открытие, ставшее крупнейшим после мавандуйских раскопок. В 1993 году в поселении Годянь 郭店, расположенном рядом с городом Цзинмэнь 荆门 провинции Хубэй 湖北, в захоронении M1 (принадлежит правителю царства Чу 楚国, известному как Чу Цин Сян Ван 楚顷襄王 (гробница запечатана ок. 263 г. до н.э.)) были обнаружены бамбуковые дощечки. Всего было найдено около 800 бамбуковых дощечек, среди них имеющих иероглифы – 730. Ученые назвали их годяньскими бамбуковыми дощечками из чуских захоронений (*годянь чуму чжуцзянь* 郭店楚墓竹简). Принципиально важно, что время создания годяньских рукописей на бамбуке специалисты относят, примерно, к концу IV в. до н.э., т. е. ко второй половине периода Воюющих царств, а значит к периоду китайской истории до династии Цинь 秦, во время которой, как известно, были уничтожены многие древние книги. Таким образом, чуские таблички позволили получить ученым новые точки координат в историческом пространстве от середины Чжань Го до объединения Китая в эпоху Цинь¹³⁶.

Ханьму цзяньбо цзичэн (сы) 长沙马王堆汉墓简帛集成 (肆) [Полное собрание текстов на бамбуке и шелке из ханьских захоронений в Мавандуе городского округа Чанша (четвертый том)]. – Бэйцзин 北京: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2014. – 288 с.

¹³⁵ Пан Пу 庞朴. Мавандуй бошу цзекайлэ Сы Мэн у син шо чжи мэй – бошу «Лао-цзы» цзябянь цзюаньхоу гу ишу чжи и дэ чубу яньцзю 马王堆帛书解开了思孟五行说之谜 – 帛书《老子》甲本卷后古佚书之一的初步研究 [Книга на шелке из Мавандуя раскрыла тайну учения о пяти стихиях школы Цзы Сы и Мэн-цзы: предварительное исследование одного из древних утерянных текстов, найденного в приложении к книге на шелке «Лао-цзы» версии А] // Вэнь у 文物 [Культурные реликвии]. – 1977. – № 10. – С. 63-69.

¹³⁶ Подробное описание результатов раскопок в деревне Годянь 1993 г. см.: Хубэйшэн Цзинмэньши боугуань 湖北省荆门市博物馆 [Музей провинции Хубэй городского округа Цзинмэнь]. Цзинмэнь Годянь ихао чуму 荆门郭店一号楚墓 [Чуское захоронение № 1 в деревне

Среди открытых текстов (ранее известных академическому сообществу) следует отметить три наиболее ранние, из когда-либо имевшихся, версии «Лао-цзы» «老子» и версию главы «Цзы и» «緇衣» «Черные одежды» из «Ли цзи» «礼记» «Записок о ритуале».

Не менее ценной находкой является утерянный и неизвестный до времени раскопок трактат «Да И шэн шуй» «大一生水» «Великое Единое порождает воду», содержание которого расширило представление о развитии древнекитайской мысли доциньского периода, в том числе о древнекитайском учении о пяти стихиях, тем самым открыв ученым новые исследовательские горизонты.

По счастливому совпадению, в годяньском захоронении М1 оказался и текст «У син» «五行», несколько отличающийся, но в целом схожий с мавандуйской рукописью на шелке. Находка позволила китайским ученым укрепить свою уверенность в ранее выдвинутом предположении о связи данного текста со школой Цзы Сы и Мэн-цзы. Этому косвенно поспособствовал еще один текст, найденный в гробнице М1, уже в названии которого звучит имя Цзы Сы: «Лу Му-гун вэнь Цзы Сы» «魯穆公問子思» «Луский правитель Му¹³⁷ спрашивает Цзы Сы». Произведение представляет собой диалог луского правителя с мыслителем.

И другие тексты из годяньского захоронения, такие, например, как «Чэн чжи вэнь чжи» «成之聞之» «[Только] возвысившись [до] этого, постигнешь это», «Цзунь дэ и» «尊德義» «Ценить [путь] возвышения [народа] [через] должное поведение [правителя]», «Син цзы мин чу» «性自命出» «Природа [человека] следует за предназначением [Небес]», «Лю дэ» «六德» «Шесть образцов

Годянь городского округа Цзинмэнь // Вэнь у 文物 [Культурные реликвии]. – 1997. – № 7. – С. 35–48.

¹³⁷ Лу Му-гун 魯穆公 (ум. в 377 г. до н.э.), имя при рождении Цзи Сянь 姬显, правитель царства Лу 魯 в начальный период Чжань Го.

поведения»^{138 139}, по мнению Ли Сюэциня, имеют отношение к Цзы Сы и являются разделами утраченного раннего текста «Цзысы-цзы» «子思子», который упоминался выше. И хотя не все ученые согласны с полным отождествлением этой части годяньских рукописей со школой Цзы Сы и Мэн-цзы¹⁴⁰, автор настоящей работы склоняется к версии Ли Сюэциня¹⁴¹.

Необходимо отметить, что рассмотрение текста «У син» «五行» будет основано на рукописи из годяньского захоронения, так как, во-первых, годяньские бамбуковые дощечки, по сравнению с рукописями на шелке из Мавандуя, являются более ранними по времени создания, что чрезвычайно важно для данного исследования; во-вторых, специалисты считают, что трактат «У син» на бамбуке, возможно, представляет собой первоначальный вариант данного произведения в связи с тем, что в его структуре отсутствует раздел «Комментарий» «Шо» «说», написание которого в мавандуйском варианте приписывают последователям идей Цзы Сы (в частности, Мэн-цзы)^{142 143}; в-третьих, текст на бамбуке по характеру написания является более лаконичным, сфокусированным на основном предмете и

¹³⁸ Полное собрание годяньских текстов на бамбуковых дощечках см.: Цзинмэньши боугуань 荆门市博物馆 [Музей городского округа Цзинмэнь]. Годянь чуму чжуцзянь 郭店楚墓竹简 [Годяньские бамбуковые дощечки из чуских захоронений]. – Бэйцзин 北京: Вэньу чубаньшэ 文物出版社, 1998. – 230 с.

¹³⁹ Перевод названий текстов Пушкарской Н.В.

¹⁴⁰ Описание фактических различий между мавандуйским и годяньским текстами «У син» и дискуссию, связанную с вопросами их авторства см., напр.: Лян Тао 梁涛. Годянь чжуцзянь дэ фасянь юй яньцзю 郭店竹简的发现与研究 [Открытие и изучение годяньских бамбуковых дощечек] // Годянь чжуцзянь юй Сы Мэн сюэпао 郭店竹简与思孟学派 [Бамбуковые дощечки из Годяня и школа Цзы Сы и Мэн-цзы]. – Бэйцзин 北京: Чжунго женьминь дасюэ чубаньшэ 中国人民大学出版社, 2008. – С. 1-9; Чэнь Синья 陈新雅. Цзяньбо «У син» пянь яньцзю шу яо 简帛《五行》篇研究述要 [Краткий обзор основных результатов исследования текста «У син» на бамбуке и шелке] // Вэньсюэ пинлунь 文学评论 [Литературная критика]. – 2020. – № 42. – С. 17-25.

¹⁴¹ См.: Li Xueqin. The Important Discovery of Pre-Qin Confucian Texts // Contemporary Chinese Thought. – 2000. – Vol. 32. – № 1. – P. 58-62.

¹⁴² По этим причинам текст «Комментария» «Шо» «说» нужно изучать отдельно от основной части «Канона» «Цзин» «经», и в настоящей работе содержание «Комментария» не рассматривается.

¹⁴³ См.: Лян Тао 梁涛. Годянь чжуцзянь юй Сы Мэн сюэпай 郭店竹简与思孟学派 [Бамбуковые дощечки из Годяня и школа Цзы Сы и Мэн-цзы]. – С. 208

отличается ясностью аргументации (например, ученые сравнивают порядок абзацев)^{144 145}.

С первых же строк рукописи на бамбуке «У син» становится очевидно, что основное содержание этого текста касается учения о пяти стихиях *у син* 五行, однако смысловое наполнение понятия *у син* 五行, на первый взгляд, отличается от такового в главе «Хун фань» «洪范», содержание которой автор настоящей диссертации взял за основу для учения о пяти стихиях. В «Хун фань» «洪范» сам термин *у син* 五行 прежде всего относится к понятиям из первого раздела главы, обозначающим природные материалы воду *шуй* 水, огонь *хо* 火, дерево *му* 木, металл *цзинь* 金 и почву *ту* 土, упоминаний о которых мы не находим в тексте «У син». Однако совершенно очевидно, что термин *у син* следует понимать не просто как указание на природные вещества, перечисленные в главе «Хун фань», но и как указание на учение о пяти стихиях *у син* 五行 в целом, т.е. на идею пятеричности, воплощенную в пятеричных наборах понятийных последовательностей.

Поэтому вопрос о том, как перевести название текста «У син» является дискуссионным. Здесь можно выбрать три стратегии: перевести термин *у син* как «пять стихий»¹⁴⁶, подразумевая под пятью стихиями¹⁴⁷ само учение (однако тогда велика вероятность, что у читателей неизбежно будет возникать противоречивая

¹⁴⁴ См.: Сю Шаохуа 徐少华. Чуцзянь юй бошу «У син» пяньчжан цзегоу цзици сянгунань вэньти бинь юн сунь «五行» 篇章结构及其相关问题 [Структура текстов «У син» на шелке и бамбуке и связанные с этим вопросы] // Чжунго чжэсюэши 中国哲学史 [История китайской философии]. – 2001. – № 3. – С. 12-19

¹⁴⁵ В действительности, вопрос о том, какая же из двух копий текстов «У син» представляет собой более раннюю версию, является спорным, подробнее об этой дискуссии см.: Holloway K. «The Five Aspects of Conduct» 五行: Introduction and Translation // Journal of the Royal Asiatic Society. – 2005. – Vol. 15. – № 2. – P. 179-198.

¹⁴⁶ Перевод текста «У син» как «Пять стихий» мы находим, например, у Е.М. Свиридовой, см.: Свиридова Е.М. Системы философских категорий в годяньских рукописях // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2008 / сост. В. Б. Виноградская. – Москва: ИДВ РАН, 2009. – С. 116-139.

¹⁴⁷ Об этимологии иероглифа *син* 行 и вариантах его перевода будет сказано в разделе 1.2.1. данной диссертации.

ассоциация с природными стихиями, каковых в тексте не находится); перевести по смыслу именно того пятеричного набора, который представлен в тексте¹⁴⁸ (по смыслу понятие у *син* в этом тексте ближе всего к пяти действиям у *ши* 五事 из «Хун фань» и связанным с ними приобретаемым чертам характера при культивировании предпочтительных качеств (см. Таблицу 1)); не переводить термин у *син*, оставив его фонетическую транскрипцию (таким образом можно устранить заложенное здесь противоречие между самим учением о пяти стихиях и конкретным содержанием текста, по крайней мере на этапе выбора названия трактата).

Представляется наиболее подходящим третий вариант – оставить фонетическую транскрипцию и не переводить название на русский язык, так как, с одной стороны, указание на определенный пятеричный набор вырывает его из контекста всего учения, и тогда возникает возможность говорить о том, что это отдельный текст, не связанный с самим учением о пяти стихиях; с другой стороны, как уже говорилось, при переводе названия по имени учения, может произойти понятийная путаница, поскольку термин *син* 行 и термин стихия требуют еще подробного объяснения и обоснования.

Однако, при обращении непосредственно к содержанию текста, избежать перевода иероглифа *син* 行 не удастся, и тут вполне уместно осуществлять перевод в соответствии со смысловым контекстом произведения.

Итак, в первом абзаце годяньского варианта текста¹⁴⁹ мы читаем:

¹⁴⁸ Так, например, американский исследователь Кеннет Холлоуэй переводит «У син» как «Пять типов поведения», см.: Holloway K. «The Five Aspects of Conduct» 五行: Introduction and Translation // Journal of the Royal Asiatic Society. – 2005. – Vol. 15. – № 2. – P. 179-198; тайваньский исследователь Цай Чжэньфэн переводит «У син» как «Пять действий», см.: Tsai C.F. Zisi and the Thought of Zisi and Mencius School // Dao Companion to Classical Confucian Philosophy. – Dordrecht: Springer, 2014. – P. 119-138.

¹⁴⁹ Перевод части текста «У син» выполнен Пушкарской Н.В. В качестве источника использовано издание годяньских рукописей: Цзинмэньши боугуань 荆门市博物馆 [Музей города Цзинмэнь]. Годянь чуму чжуцзянь 郭店楚墓竹简 [Годяньские бамбуковые дощечки из чуских захоронений]. – Бэйцзин 北京: Вэньу чубаньшэ 文物出版社, 1998. – С. 147-154.

«У син: [Если] человечность 悃 (仁) жэнь¹⁵⁰ формируется внутри, [то] это называется возвышающим [человека] образцом поведения¹⁵¹, [если] не формируется внутри, [то] это называется [просто] образцом поведения.

¹⁵⁰ Интересно, что в расшифровке годяньских дощечек для обозначения понятия человечность (его еще переводят как человеколюбие, гуманность и т.п.) используется не привычный иероглиф 仁 жэнь, а редкий иероглиф 悃 жэнь, отсутствующий даже в словаре «Шовэнь» (Цзинмэньши боугуань 荆门市博物馆 [Музей города Цзинмэнь]. Годянь чуму чжуцзянь 郭店楚墓竹简 [Годяньские бамбуковые дощечки из чуских захоронений]). У иероглифа 仁 жэнь есть и другие аналоги, например, иероглиф 忝 жэнь. Оба этих иероглифа, на основании комментариев в словаре «Шовэнь», вполне коррелируют с понятием человечность. Иероглифу 仁 жэнь приписывается значение 親 (亲) цинь, что можно перевести как дружба, любовь, привязанность. Графемы иероглифа 仁 жэнь – это 亻 (= 人) жэнь человек + 二 эр (= 两 лян) два/оба, что указывает на отношения между людьми, когда людей двое или больше двух (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/仁> (дата обращения: 13.10.2022)). Иероглиф 忝 жэнь, состоящий из графем 千 цян тысяча + 心 синь сердце/разум, возможно, указывает на действие, совершенное от «тысячи сердец», т. е. от всего сердца, или действие, совершенное по велению «тысячи голосов», т.е. после долгих размышлений и разумных выводов (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/忝> (дата обращения: 13.10.2022)). Иероглиф 悃 жэнь, состоящий из графем 身 шэнь тело + 心 синь сердце/разум и приравненный к иероглифу 仁 жэнь, имеет не столь очевидную связь со значениями, касающимися отношений между людьми, что дает повод для размышлений о том, какой в действительности смысл вкладывали авторы текста в понятие человечность. Подробнее на тему значения иероглифа 悃 жэнь и его связи с иероглифом 仁 жэнь см.: Ван Чжунцзян 王中江. Шэнь синь хэ и чжи жэнь юй жуцзя дэсин луньли: годянь чжуцзянь жэнь цзы цзи жуцзя жэньбай дэ гоучэн «身心合一» 之 «仁» 与儒家德性伦理 – 郭店竹简 «悃» 字及儒家仁爱的构成 [«Человечность» как «единство тела и разума» и конфуцианская этика добродетели: иероглиф «悃 жэнь» в годяньских бамбуковых дощечках и структура конфуцианской гуманности] // Чжунго чжэсюэши 中国哲学史 [История китайской философии]. – 2006. – № 1. – С. 5-14.

¹⁵¹ Словосочетание 德之行 дэ чжи син, согласно значениям, данным в словаре «Шовэнь», можно перевести как «возвышающий [человека] образец поведения». Иероглиф 德 дэ имеет значение 升 шэн или 登 дэн подниматься, возвышаться, восходить (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/德> (дата обращения: 20.10.2022)). Иероглиф 行 син, имея исходное значение, связанное с движением, в данном случае имеет переносное значение, связанное с эталонным действием или типом поведения и стремлением к нему (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/行> (дата обращения: 20.10.2022)). Иероглиф 德 дэ чаще всего переводят как «добродетель, нравственность», а выражение 德之行 дэ чжи син переводят как «добродетельное поведение». Однако вариант перевода, предложенный в данной работе

[Если] умение держаться с достоинством 義 (义) и формируется внутри, [то] это называется возвышающим [человека] образцом поведения, [если] не формируется внутри, [то] это называется [просто] образцом поведения¹⁵².

[Если] соблюдение церемониальных правил 禮 (礼) ли¹⁵³ формируется внутри, [то] это называется возвышающим [человека] образцом

(«возвышающий [человека] образец поведения»), раскрывает этимологию иероглифа 德 дэ и позволяет сделать смысловой акцент на стремлении к самосовершенствованию.

¹⁵² Перевод такого важного для конфуцианства понятия как 義 (义) и чрезвычайно осложнен его многозначностью. На русский язык его часто переводят, например, как долг, справедливость, праведность. Подробнее о значениях понятия 義 (义) и см.: Рыков С.Ю. Долг или справедливость: еще раз о термине и 義 в древнекитайской философии // История философии. – 2015. – Т. 20. – № 2. – С. 22-46; Цзяхуэй Ч., Дедюхина А.С. Анализ перевода на русский язык китайской лексемы, выраженной понятием (义) – «И» // Вестник Адыгейского государственного университета. – Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2020. – № 2 (257). – С. 85-93. В данном случае целью перевода понятия 義 (义) и является поиск значения наиболее уместного именно в контексте произведения «У син», где осуществление поведения определенного типа предполагает «внешний» и «внутренний» характер. Согласно словарю «Шовэнь» иероглиф 義 и указывает на манеру человека держать себя таким образом, чтобы в глазах людей выглядеть величественно, авторитетно, достойно, должным образом. Дун Чжуншу 董仲舒 (179 г. до н.э.-104 г. н.э.), знаменитый мыслитель эпохи Западная Хань, уточняет, что человечность 仁 жэнь проявляется именно в процессе взаимодействия с другими людьми (человек 人 жэнь), а умение держаться с достоинством 義 (义) и проявляется только в собственном поведении, в себе самом (я 我 во) (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/義> (дата обращения: 25.10.2022)). От должного внешнего вида можно перейти к долженствованию в самом широком смысле, включающем в себя внутренние установки, влияющие на личный выбор в пользу того или иного поступка (делать, то, что должно). Подобное понимание «должного» мы можем найти, например, в «Толковом словаре русского языка» под редакцией Д.Н. Ушакова: «Долженствование – это необходимость чего-н., вытекающая из нравственного закона...» (Толковый словарь русского языка: в 4 томах / под ред. проф. Д.Н. Ушакова. – Т. 1. – М.: Государственный институт «Советская энциклопедия», ОГИЗ, 1935. – С. 756). Подробнее о проблеме долженствования действия в европейском философском дискурсе, в частности, у Аристотеля и И. Канта, см.: (Рыскельдиева Л.Т. О деонтологии, долженствовании и эстетизме // Философский журнал. – 2022. – Т. 15. – № 1. – С. 147–160).

¹⁵³ Согласно словарю «Шовэнь» иероглиф 禮 (礼) ли изначально имеет значение обуви (履 люй), т.е. того, что дает опору ногам для осуществления таких действий как, например, ходьба. Затем данное значение переносится на все, что может служить опорой при осуществлении любых других действий, например, то, при помощи чего служат духам в надежде снискать их милость, а именно при помощи атрибутов ритуальной практики (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/禮> (дата обращения: 30.10.2022)). Атрибуты подобной практики могут включать в себя как материальные предметы, так и свод правил ее осуществления. При этом

поведения, [если] не формируется внутри, [то] это называется [просто] образцом поведения.

[Если] обладание знанием 智 *чжи* формируется внутри, [то] это называется возвышающим [человека] образцом поведения, [если] не формируется внутри, [то] это называется [просто] образцом поведения.

[Если] глубокомысленность 聖 (圣) *шэн*¹⁵⁴ формируется внутри, [то] это называется возвышающим [человека] образцом поведения, [если] не формируется внутри, [то] это называется возвышающим [человека] образцом поведения¹⁵⁵».

Этот абзац представляет собой концептуальную основу всего произведения «У син». Здесь перечислены пять типов эталонного поведения¹⁵⁶:

следование правилам в обрядовой деятельности, очевидно, может носить внешний характер: без внутренне сформировавшегося их понимания, принятия, без веры в их необходимость.

¹⁵⁴ Иероглиф 聖 *шэн*, согласно словарю «Шовэнь», означает пронизательность 通 *тун* (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/聖> (дата обращения: 25.11.2022)). Исходя из графем, составляющих этот иероглиф (ухо 耳 *эр* и рот 口 *коу*), можно предположить, что способ взаимодействия с окружающим миром 聖 *шэн* осуществляется с помощью того, что слышно ушами и того, что может быть сказано (т.е. с помощью слов), но не с помощью того, что видно глазами. Слово глубокомысленность, выбранное для перевода данного иероглифа, является одновременно синонимом пронизательности и серьезности.

¹⁵⁵ Годяньский вариант данного предложения, касаемого глубокомысленности 聖 (圣) *шэн*, отличается от мавандуйского варианта тем, что глубокомысленность остается «возвышающим [человека] образцом поведения» независимо от того, формируется она внутри или нет. Для сравнения см. издание мавандуйского текста «У син» «五行»: Хунаньшэн боугуань 湖南省博物馆 [Музей провинции Хунань]. Чанша Мавандуй Ханьму цзяньбо цзичэн (сы) 长沙马王堆汉墓简帛集成(肆) [Полное собрание текстов на бамбуке и шелке из ханьских захоронений в Мавандуе городского округа Чанша (четвертый том)]. – Бэйцзин 北京: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2014. – С. 58. Глубокомысленность 聖 (圣) *шэн*, по всей видимости, занимает особое место в ряду образцов поведения. В отличие от остальных, легче проявляющихся вовне, этот процесс очень трудно имитировать внешне, это принципиально имманентное человеку свойство. Кроме того, основное значение слова 聖 *шэн* – пронизательность, т.е. способность за внешними обстоятельствами видеть и понимать то, что скрыто от глаз, проникать в суть вещей. Возможно поэтому глубокомысленность, по мнению автора текста «У син», является неотъемлемой частью внутренней работы над собой.

¹⁵⁶ Далее в тексте «У син» раскрывается взаимосвязь пяти эталонов между собой и даются примеры их практического применения (в основном в области правосудия).

- человечность 悃 (仁) *жэнь*,
- умение держаться с достоинством 義 (义) *и*,
- соблюдение церемониальных правил 禮 (礼) *ли*,
- обладание знанием 智 *чжи*,
- глубокомысленность 聖 (圣) *шэн*.

В философском дискурсе Древнего Китая обсуждение этих понятий возникло задолго до написания сочинения «У син». Данные понятия являются неотъемлемой составляющей классического конфуцианства, сосредоточенного прежде всего в «Лунь юй» «论语»¹⁵⁷.

Например, понятие 仁 *жэнь* встречается в «Шан шу» «尚书» и «Ши-цзин» «诗经», однако именно в «Лунь юй» «论语» Конфуций придает понятию 仁 *жэнь* новый ценностный статус¹⁵⁸.

Понятие 禮 (礼) *ли*, если понимать его как обрядовую деятельность, имеет еще более длительную историю. К примеру, Конфуций в «Лунь юй» «论语» рассуждает о разных 禮 (礼) *ли* предыдущих исторических эпох. В дальнейшем у Конфуция смысл понятия 禮 (礼) *ли* усложняется, затрагивая широкий круг проблем, связанных с созданием необходимых условий для внедрения идеи 禮 (礼) *ли* во все слои общества¹⁵⁹.

¹⁵⁷ «Лунь юй» «论语» «Избранные высказывания» – сборник фрагментов изречений Конфуция (Кун-цзы 孔子, имя при рождении Цю Цю (551–479 до н.э.)) из его диалогов с учениками, составленный, согласно сведениям, изложенным китайским историком 1-го века Бань Гу 班固, учениками и современниками Конфуция. Подробнее см: Cheng A. Lun yü 論語 // Early Chinese Texts: a bibliographical guide. – Berkeley: The Society for the Study of Early China, the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – P. 313-323.

¹⁵⁸ Подробнее см.: Lai K. Ren 仁: An Exemplary Life // Dao Companions to the Analects. – Dordrecht: Springer Science + Business Media, 2014. – P. 83-94.

¹⁵⁹ Подробнее см.: Sarkissian H. Ritual and Rightness in the Analects // Dao Companions to the Analects. – Dordrecht: Springer Science + Business Media, 2014. – P. 95-116.

Под образцом поведения 義 (义) и в «Лунь юй» «论语», вероятнее всего, подразумевается сложный комплекс моральных качеств человека, который служит ему ценностным ориентиром во множестве жизненных ситуаций, часто не оговоренных правилами 禮 (礼) *ли*. А в некоторых случаях должное поведение даже может противоречить формальным правилам *ли*, чтобы оставаться должным¹⁶⁰.

Обширная тема знания и понимания, выраженная понятием 智 (知) *чжи*, является одной из важнейших в «Лунь юй» «论语» и звучит в контексте обсуждения проекта образцового поведения часто совместно с темой человечности 仁 *жэнь*¹⁶¹. У Конфуция 智 (知) *чжи* – это не просто обладание знанием и понимание каких-то сложных вопросов, это способность действовать в соответствии с полученными знаниями¹⁶².

Что касается понятия 聖 (圣) *шэн*, то к нему часто обращались во многих известных произведениях древнекитайской литературы. В тридцать четвертом абзаце седьмой книги «Лунь юй» под названием «Шу эр» «述而» «Я передаю...»¹⁶³ оно фигурирует как самое совершенное из человеческих качеств, доступное лишь немногим¹⁶⁴. Чаще всего в русских переводах это слово, в качестве прилагательного к существительному «человек 人 *жэнь*», переводят как «мудрый», «совершенномудрый», в качестве существительного переводят, соответственно, как «мудрость, совершенная мудрость»¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ См.: Lai K. Ren 仁: An Exemplary Life // Dao Companions to the Analects.

¹⁶² См.: Ni P. Understanding the Analects of Confucius: a new translation of Lunyu with annotations. – Albany, NY: State University of New York Press, 2017. – P. 72-73.

¹⁶³ Перевод названия главы Л.С. Переломова. См.: Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. - 588 с.

¹⁶⁴ См. текст на китайском языке: Шу эр 述而 [Я передаю] // Лунь юй 论语 [Избранные высказывания] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/analects/shu-er/zhs> (дата обращения: 25.02.2022).

¹⁶⁵ См., например: Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. – С. 355.

Главной особенностью текста «У син» является привнесенная автором текста идея демаркации между внутренней и не внутренней (а значит внешней) обусловленностью поведения¹⁶⁶. По мысли Цзы Сы, человек (и, прежде всего, правитель), следуя пяти вышеперечисленным ценностным ориентирам, представляющим собой важнейшую составляющую раннего конфуцианского учения, может пойти по пути самосовершенствования только в том случае, если его действия соответствуют внутренним установкам, лежащим в основе этих действий. Любые другие причины его действий, по каким-либо внешним признакам совпадающие с внутренне обусловленными, не дают результата в виде достижения требуемых человеческих качеств, возвышающих человека над самим собой.

1.1.3.2. «Мэн-цзы» «孟子»¹⁶⁷

Вслед за Конфуцием и Цзы Сы, как уже упоминалось ранее, тему пяти эталонов поведения и идею внутренней природы нравственного самосовершенствования продолжает развивать Мэн-цзы 孟子.

Так, в пятнадцатом абзаце первой части седьмой книги «Мэн-цзы» под названием «Цзинь синь» «盡(尽)心» «Всем сердцем»¹⁶⁸ обсуждаются человечность

¹⁶⁶ Автономная и гетерономная мораль в терминологии тайваньского историка китайской философии Цай Чжэньфэна (Tsai C.F. Zisi and the Thought of Zisi and Mencius School // Dao Companion to Classical Confucian Philosophy. – Dordrecht: Springer, 2014. – P. 119-138).

¹⁶⁷ Содержание данного раздела ранее было частично опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Загадка учения о пяти стихиях школы Цзы Сы и Мэн-цзы и текст «У син» // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2023 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСА РАН, 2023. – С. 103-113.

¹⁶⁸ Перевод названия главы В.С. Колоколова. См.: Мэн-цзы / предисл. Л.Н. Меньшикова, пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 272 с.

仁 жэнь и умение держаться с достоинством 義 (义) и с отсылкой одновременно к пониманию этих эталонов Конфуцием (в терминологии традиционных семейных ценностей) и к теме внутреннего нравственного начала, присущего человеку от рождения (главной теме философии Мэн-цзы):

«Мэн-цзы сказал: — Способность, которой обладают люди без обучения, — это интуитивная способность, знание, которым они обладают без интеллектуальных упражнений, — это интуитивное знание. Все дети, которых носят на руках, знают, что нужно любить своих родителей, а когда они немного подрастут, знают, что нужно любить своих старших братьев. Сыновняя привязанность к родителям — это проявление человечности¹⁶⁹. Уважение к старшим — это проявление умения держаться с достоинством¹⁷⁰. Нет никаких других оснований для этих чувств, они принадлежат всем людям под Небесами»¹⁷¹.

В двадцать седьмом абзаце первой части четвертой книги «Мэн-цзы» под названием «Ли Лоу» «離婁 (离娄)» говорится сразу о четырех эталонах поведения из пяти: человечности 仁 жэнь, умении держаться с достоинством 義 (义), обладании знанием 智 чжи и соблюдении церемониальных правил 禮 (礼) ли (там же). Здесь два последних эталона являются второстепенными и призваны содействовать первым двум, иллюстрирующим сыновнюю почтительность 孝 сяо, важнейшее понятие в учении Конфуция:

«Мэн-цзы сказал: — Самое значительное проявление человечности — служение своим родителям. Самое значительное проявление умения держаться с достоинством — повиновение своим старшим братьям. Самое значительное проявление обладания знанием¹⁷² — понимание этих двух норм и неукоснительное

¹⁶⁹ «Benevolence» в переводе Дж. Легга.

¹⁷⁰ «Righteousness» в переводе Дж. Легга.

¹⁷¹ Перевод с английского Пушкарской Н.В. См.: Цзинь синь шан 尽心上 [Всем сердцем (часть 1)] // Мэн-цзы 孟子 [Электронный ресурс] / пер. Дж. Легга. — URL: <https://ctext.org/mengzi/jin-xin-i/ens> (дата обращения: 26.02.2022).

¹⁷² «Wisdom» в переводе Дж. Легга.

следование им. Самое значительное проявление соблюдения церемониальных правил¹⁷³ – упорядочение и украшение этих двух норм...»¹⁷⁴.

В семидесятом абзаце второй части седьмой книги «Мэн-цзы» «Цзинь синь» «盡 (尽)心» упоминаются все пять образцов, включая глубокомысленность 聖 (圣) *шэн* (в качестве прилагательного к слову человек 人 *жэнь*). Здесь противопоставляются эталоны поведения и проявления природы человека, но в то же время указывается их взаимосвязь. Список природных качеств человека отдаленно напоминает пятеричный набор главы «Хун фань», так как в нем присутствует вкус 味 *вэй*:

«Мэн-цзы сказал: — Стремление рта к сладкому вкусу, стремление глаз к красивым цветам, стремление уха к приятным звукам, стремление носа к душистым ароматам, стремление четырех конечностей тела к легкости и покою – все это естественно 性 *син*. Но одновременно, во взаимосвязи с этим, существует предназначение Небес 命 *мин*, и человек высших моральных качеств¹⁷⁵ не говорит о подобных своих стремлениях: «Это моя природа». Проявление любви между отцом и сыном, соблюдение достойного обращения между правителем и министром, церемониальных правил между гостем и хозяином, демонстрация знаний при выявлении одаренных и исполнение мудрецом Небесного пути – таково предназначение Небес. Происходит адаптация нашей естественной природы к подобным проявлениям. Человек высших моральных качеств не говорит по отношению к ним: «Это предназначение Небес»»¹⁷⁶.

¹⁷³ «Propriety» в переводе Дж. Легга.

¹⁷⁴ Перевод с английского Пушкарской Н.В. См.: Ли Лоу шан 離婁上 [Ли Лоу (часть 1)] // Мэн-цзы 孟子 [Электронный ресурс] / пер. Дж. Легга. – URL: <https://ctext.org/mengzi/li-lou-i> (дата обращения: 28.02.2022).

¹⁷⁵ «Superior man» в переводе Дж. Легга.

¹⁷⁶ Перевод с английского Пушкарской Н.В. См.: Цзинь синь ся 尽心下 [Всем сердцем (часть 2)] // Мэн-цзы 孟子 [Электронный ресурс] / пер. Дж. Легга. – URL: <https://ctext.org/mengzi/jin-xin-ii/ens> (дата обращения: 28.02.2022).

По мнению Пан Пу, тема противопоставления и взаимосвязи природы человека 性 *син* и предназначения Небес 命 *мин*¹⁷⁷ определенно выражена в главе «Чжун Юн» «中庸» «Учение о срединном и неизменном» и, отчасти, в других годяньских текстах (например, в «Син цзы мин чу» «性自命出» «Природа [человека] следует за предназначением [Небес]» и «Цюн да и ши» «穷达以时» «Взлеты и падения определяются временем»¹⁷⁸), что еще раз свидетельствует о преемственности идей Цзы Сы и Мэн-цзы и еще более отчетливо выстраивает одну из линий передачи конфуцианских идей: Конфуций – Цзы Сы – Мэн-цзы¹⁷⁹.

Возвращаясь к обсуждению связи памятника «У син» и, отчасти, трактата «Мэн-цзы» с учением о пяти стихиях, необходимо отметить, что ключ к пониманию этого вопроса лежит, без сомнения, в содержании главы «Хун фань», в тексте которой концентрированно представлены почти все концептуальные сюжеты, использованные в дальнейшем, в том числе, и школой Цзы Сы и Мэн-цзы.

Следующие соображения, которые я изложу ниже, позволят взглянуть на пять образцов эталонного поведения (仁 *жэнь*, 義 (义) *и*, 智 *чжи*, 禮 (礼) *ли*, 聖 (圣) *шэн*) как на развитие учения о пяти стихиях, основным теоретическим ядром которого является глава «Хун фань».

Прежде всего, не следует забывать, что текст «Хун фань» является наиболее ранним известным источником учения об *у син*, и, вполне возможно, что Конфуций действительно был знаком с его содержанием. В любом случае, предполагается, что этот текст хронологически возник раньше текстов Цзы Сы и Мэн-цзы.

¹⁷⁷ Под предназначением Небес или судьбой 命 *мин* Пан Пу понимает власть социума над человеком, см.: Пан Пу 庞朴. Кун Мэн чжицзянь: Годянь чжуцзянь дэ сысянши дивэй 孔孟之间: 郭店楚简的思想史地位 [Между Конфуцием и Мэн-цзы: место бамбуковых дощечек из Годяня в истории мысли] // Чжунго шэхуэй кэсюэ 中国社会科学 [Общественные науки в Китае]. – 1998. – № 5. – С. 88-95.

¹⁷⁸ Перевод названия текста Пушкарской Н.В.

¹⁷⁹ См.: Пан Пу 庞朴. Кун Мэн чжицзянь: Годянь чжуцзянь дэ сысянши дивэй 孔孟之间: 郭店楚简的思想史地位 [Между Конфуцием и Мэн-цзы: место бамбуковых дощечек из Годяня в истории мысли].

Что касается содержания пятеричных наборов, то, если внимательно посмотреть на Таблицу 1, мы увидим, что с точки зрения предметности их можно условно разделить на относящиеся к устройству окружающей действительности и природе человека (это пять стихий 五行 у син, пять вкусов 五味 у вэй, пять способов ориентирования во времени 五纪 у цзи и некоторые неблагоприятные знамения в природе 庶征 шу чжэн), с одной стороны, и на относящиеся к человеку как личности, к его поведению в социуме и качествам его характера (это пять действий 五事 у ши, благоприятные и неблагоприятные знамения в характере человека и пять благ 五福 у фу), с другой¹⁸⁰. В этом сочетании уже заложена будущая дихотомия внешнего/внутреннего, природного/социального. Эти тенденции, структурно объединенные в «Хун фань» идеей пятеричности, будут в дальнейшем разрабатываться тем или иным философским направлением. В частности, школой Цзы Сы и Мэн-цзы будет прорабатываться и проблема внутреннего и внешнего принятия ценностей, и проблема природного (性 син) и социального (命 мин) в аспекте причинности действий человека.

Мнение Ли Сюэциня подтверждает вышеизложенные наблюдения, он считает, что учение об у син Цзы Сы основано на идеологическом материале главы «Хун фань»¹⁸¹. Чтобы убедиться в существовании понятийной связи между пятеричными наборами «Хун фань» и «У син», необходимо произвести процедуру сравнения. Ли Сюэцин, занимавшийся этой проблемой, включил в подобное сравнение еще и текст «中庸» «Чжун юн», однако в рамках данного исследования

¹⁸⁰ В дальнейшем, в эпоху Хань, на основе текста «Хун фань» будет более детально развита система знамений, см.: Терехов А.Э. Типология знамений в «Трактате о Пяти стихиях» (У син чжи) династийной истории Хань шу // Общество и государство в Китае. – 2019. – Т. 49. – № 2. – С. 406-452.

¹⁸¹ См.: Ли Сюэцин 李学勤. Бо шу «У Син» юй «Шан шу · Хун фань» 帛书《五行》与《尚书·洪范》 [Книга на шелке «У син» и «Хун фань» из «Шан шу»] // Сюэшу юэкань 学术月刊 [Академический ежемесячный журнал]. – 1986. – № 11. – С. 37-40.

этот текст рассматриваться не будет. Тем более, что результат его сравнения показал, что «Чжун юн» и «Хун фань» слабо согласуются¹⁸².

Приведем таблицу понятийных соответствий рассматриваемых текстов по Ли Сюэциню (см. Таблицу 2):

«洪范» «Хун фань»	«五行» «У син»
размышление 思 <i>сы</i> широкая осведомленность 睿 <i>жуй</i> глубокомысленность 聖 <i>шэн</i>	глубокомысленность 聖 (圣) <i>шэн</i>
слушание 听 <i>тин</i> восприимчивость 聰 <i>цун</i> взвешенность 謀 <i>моу</i>	человечность 仁 <i>жэнь</i>
высказывание суждений 言 <i>янь</i> обоснованность 从 <i>цун</i> упорядоченность 义 <i>и</i>	умение держаться с достоинством 義 (义) <i>и</i>
поведение 貌 <i>мао</i> корректность 恭 <i>гун</i> серьезность 肅 <i>су</i>	соблюдение церемониальных правил 禮 (礼) <i>ли</i>
наблюдение 视 <i>ши</i> внимательность 明 <i>мин</i> ясность 哲 <i>си</i>	обладание знанием 智 <i>чжи</i>

Таблица 2. Соответствие понятий из пятеричных наборов «Хун фань» и «У син» согласно Ли Сюэциню¹⁸³.

Соответствие образцов поведения одной из стихий легко выводится из структуры текста (см. Таблицу 1). Например, по мысли Ли Сюэциня, понятию глубокомысленности 聖 (圣) *шэн* из «У син» более всего близки по смыслу понятия из «Хун фань» (а в данном случае имеет место и полное совпадение терминов), находящиеся на местах, относимых к стихии земля 土 *ту*: размышление 思 *сы*,

¹⁸² Там же.

¹⁸³ Там же.

широкая осведомленность 睿 жуй, глубокомысленность 圣 шэн¹⁸⁴. Здесь имеет место наибольшее совпадение значений.

Понятие 聖 (圣) шэн, в отличие от других понятий из «У син», встречается в тексте «Хун фань», и в схожем контексте. И там, и там это понятие описывает одно из желаемых качеств человеческого характера и употребляется отдельно, без устойчивого сочетания со словом человек 人 жэнь. Но то особое значение, которое придавалось этому качеству, начиная с Конфуция, что отразилось в тексте «У син», в «Хун фань» отсутствует. В «Великом плане» – это лишь одно из положительных качеств человека.

Далее в Таблице 2 человечности 仁 жэнь соответствуют металл 金 цзинь и слушание 听 тин, восприимчивость 聰 цун, взвешенность 谋 моу соответственно. Согласно комментарию Ли Сюэциня, сам термин 仁 жэнь не мог быть употреблен во времена создания «Великого плана», так как появился позже (напомню, что Ли Сюэцин считает, что «Хун фань» создан в эпоху Западной Чжоу). По совпадению значений, наиболее очевидно с человечностью перекликается слушание 听 тин¹⁸⁵, т.е. способность слушать другого. Представляется, что восприимчивость 聰 цун не меньше согласуется по смыслу с человечностью, если понимать восприимчивость как способность к сопереживанию (но можно трактовать 聰 цун и как восприимчивость к какой-либо информации). Взвешенность 谋 моу является универсальным качеством, применимым в процессе принятия решений в различных сферах.

Умению держаться с достоинством 義 (义) и, исходя из Таблицы 2, соответствуют качества, коррелирующие со стихией огня 火 хо: высказывание

¹⁸⁴ Надо признать, что, несмотря на неоднозначность каждого понятия из пятеричных наборов «Хун фань», некоторые из них, хотя и с натяжкой, можно назвать соответствующими значениям понятий из «У син».

¹⁸⁵ Там же.

суждений 言 *янь*, обоснованность 从 *цун*, упорядоченность 乂 *и*. Здесь смысловая связь между понятиями двух текстов еще более размыта, так как подобные черты характера, как и восприимчивость и взвешенность, могут быть важны в любой деятельности человека.

Соблюдение церемониальных правил 禮 (礼) *ли* соотнесено со стихией воды 水 *шуй* и поведением 貌 *мао*, корректностью 恭 *гун*, серьезностью 肅 *су* соответственно. Учитывая акцент на внешней проявленности ритуальных действий, перечисленные качества в достаточной степени коррелируют с эталоном поведения из «У син».

В исследовании Ли Сюэциня к обладанию знанием 智 *чжи* относится дерево 木 *му* и наблюдение 視 *ши*, внимательность 明 *мин*, ясность 哲 *си*. Набор этих навыков относится, скорее, к умению получить знания, к готовности человека к восприятию новой информации, чем к самим знаниям и их осмыслению.

Работа по сравнению пятеричных наборов и поиску связи между стихиями из «Хун фань» и эталонами поведения из «У син», проделанная Ли Сюэцинем, довольно значительна и интересна, однако убеждает в существовании связи между наборами даже не сам результат их сопоставления, представленный в Таблице 2. Главное, что показывает Ли Сюэцинъ с опорой на источники, – это укорененность идей «Хун фань» в древней эпохе, предшествующей началу деятельности Конфуция (древняя литература народа эпохи Западная Чжоу, гадательные практики и учение об образах и числах 象数学 *сян шу сюэ*, основанные на «Чжоу И» «周易» «Книге перемен») и общность этих идей с идеями раннего конфуцианства.

К примеру, ученый указывает, что пятеричный набор понятий 肅 *су*, 乂 *и*, 晰 *си*, 謀 *моу* и 圣 *шэн*, использованный в «Хун фань», можно найти в оде «Сяо Минь», включенной в состав древнейшего собрания китайской поэзии «Ши-цзин» «诗经

»¹⁸⁶. По его мнению, этот стих является одним из источников учения об *у син* в том виде, в котором оно зафиксировано в главе «Великий план»¹⁸⁷.

Что касается преемственности идей, то напомним, что в главе «Хун фань» «*洪范*», как уже говорилось ранее, тема знания является определяющей. С логико-смысловой точки зрения, именно она может помочь связать все нестыковки изложенного учения, в том числе набор пяти стихий *五行 у син* и пяти действий *五事 у ши*, необъяснимое сочетание которых не раз вызывало критику ученых, начиная с древности, в том числе Сюнь-цзы *荀子*.

И хотя в «Хун фань» непосредственно термин обладание знанием *智 (知) чжи* не используется при изложении концепции развития необходимых черт характера образцового человека (как используется в «У син»), идея главенства знания отражена, например, в наборе предпочтительных качеств при осуществлении пяти действий *五事 у ши* (среди них широкая осведомленность *睿 жуй*), в наборе приобретаемых качеств при культивировании предпочтительных качеств (среди них глубокомысленность *圣 шэн*) и в наборе неблагоприятных знамений в характере человека (среди них невежественность *蒙 мэн*) (Таблица 1).

Нетрудно заметить, что и в «У син» тема знания в итоге является главенствующей. Два эталона поведения из пяти касаются именно этой темы – обладание знанием *智 чжи* и глубокомысленность *圣 шэн*. Эти качества можно трактовать не только как виды высокоморального поведения, но и как разные способы познания, позволяющие сформировать теоретический фундамент для культивации своего нравственного образа. В тексте «У син» подробно излагается разница между этими видами познания, что нашло отражение в концепции

¹⁸⁶ См.: Сяо Минь 小旻 // Ши-цзин 诗经 [Книга песен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-poetry/xiao-min/zhs> (дата обращения: 25.12.2022)).

¹⁸⁷ См.: Ли Сюэцинъ 李学勤. Бо шу «У Син» юй «Шан шу · Хун фань» 帛书《五行》与《尚书·洪范》 [Книга на шелке «У син» и «Хун фань» из «Шан шу»] // Сюэшу юэкань 学术月刊 [Академический ежемесячный журнал]. – 1986. – № 11. – С. 37-40.

эксплицитного и имплицитного знания, предложенной тайваньским ученым Цай Чжэньфэном 蔡振豐 для объяснения общей связи между всеми эталонами поведения в свете проблемы выбора человеком пути самосовершенствования¹⁸⁸.

Следующая идея, очевидным образом прослеживаемая в рассматриваемых текстах, – это создание образа идеального правителя. В «У син», как и в «Хун фань», достижение справедливого правления возможно только через процесс совершенствования личных качеств правителя. При этом, если в «Великом плане» уделяется внимание всем возможным умениям, качествам и навыкам правителя, в том числе и практически ориентированным знаниям о природе, то в «У син» делается акцент на его интеллектуальном и нравственном саморазвитии (с помощью возвышающих образцов поведения 德之行 дэ чжи син) и способности выполнять одну из важнейших функций главы древнего государства – осуществление справедливого суда, основанного на принципах человечности 仁 жэнь, как основы социального благополучия. Стоит ли говорить, что и вся деятельность Конфуция была посвящена разработке системы ценностей, ставшей впоследствии основой конфуцианства, которая в первую очередь касалась первого лица Поднебесной.

Вполне вероятно, что еще одна идея – идея противопоставления природы человека 性 син и предназначения Небес 命 мин, выраженная, например, у Мэн-цзы и в годяньском тексте «Син цзы мин чу» «性自命出» «Природа [человека] следует за предназначением [Небес]», продолжает развертывать чжоускую концепцию Небесного мандата Тянь мин 天命, в своем первоначальном виде закрепляющую представление о переходе власти и особых знаний о мире от высших,

¹⁸⁸ Подробнее о концепции знания в «У син» см.: Tsai C.F. Zisi and the Thought of Zisi and Mencius School // Dao Companion to Classical Confucian Philosophy. – Dordrecht: Springer, 2014. – P. 119-138.

неподвластных человеку, сил – к человеку и социуму, о чем в аллегорической форме сообщает нам сюжет главы «Шан шу» «Хун фань».

Стоит отметить, что вышеперечисленные идеи не исчерпывают того многообразия концепций, возникших в процессе осмысления мира, которое предлагает нам древняя китайская мысль. Кроме конфуцианского корпуса текстов, посвященных в основном проблеме интеллектуально-нравственного совершенствования личных качеств человека, годяньское собрание текстов предлагает нам и другую ветвь развития китайской философии, основное внимание в которой уделяется космологическим представлениям.

1.1.4. «Да И шэн шуй» «大一生水» («Великое Единое порождает воду»)

Небольшой текст «Да И шэн шуй» «大¹⁸⁹一生水» «Великое Единое порождает воду», как уже упоминалось, был обнаружен во время годяньских раскопок и имеет для данной работы особую важность. Это связано с тем, что гипотезы относительно его происхождения с большой вероятностью демонстрируют нам тот факт, что основные составляющие учения о пяти стихиях

¹⁸⁹ Во многих публикациях в словосочетании Великое Единое Да И 大一 вместо иероглифа *да* 大 используется иероглиф *тай* 太. Поскольку в самих бамбуковых дощечках, согласно публикации Музея города Цзинмэнь (Цзинмэньши боугуань 荆门市博物馆 [Музей города Цзинмэнь]. Годянь чуму чжуцзянь 郭店楚墓竹简 [Годяньские бамбуковые дощечки из чуских захоронений]. – Бэйцзин 北京: Вэньу чубаньшэ 文物出版社, 1998. – С. 123-126), использовался знак *да* 大, а знак *тай* 太 предлагался только как вариант при расшифровке, то в данной работе будет использоваться знак *да* 大. Другие названия Великого Единого, встречающиеся в древнекитайской литературе: *тай* и 太乙, *тай* и 泰一.

связаны с периодом развития китайской мысли до возникновения конфуцианства и даосизма и демонстрируют нам его связь с глубокой китайской архаикой, выраженной характерными космологическими представлениями и гадательными практиками. Особенно это касается стихии воды и ее корреляции с идеей о Великом Едином и математическими вычислениями в рамках мантических практик, задействовавших аддитивные квадраты порядка три.

Текст представляет собой 14 бамбуковых дощечек, приложенных к дощечкам с текстом «Лао-цзы» «老子» группы С (всего в годяньском захоронении было обнаружено 3 группы дощечек с текстом «Лао-цзы» – 甲/А, 乙/В, 丙/С). По мнению Ли Сюэциня, «Да И шэн шуй» относится к даосской части годяньских текстов и является объясняющим продолжением «Лао-цзы». На основе сравнения годяньского текста с текстом главы «Чжуан-цзы» «庄子» «Тянь ся» «天下» «Под небесами»¹⁹⁰, ученый делает вывод, что «Да И шэн шуй» принадлежит направлению Гуаньинь 关尹 – философской школе ученика Лао-цзы Гуаньинь-цзы 关尹子 (другое имя Инь Си 尹喜, известен также как Гуаньлин Инь Си 关令尹喜), труды которого были утеряны¹⁹¹.

«Великое Единое порождает воду» уникален прежде всего тем, что у него нет прямых аналогов среди классических китайских текстов, и он не был известен ученым ранее¹⁹². Кроме того, в этом тексте впервые появляется космогония, в которой стихии воды придается столь большое значение: вода здесь предстает космогоническим субстратом, которое дает начало всем остальным частям мироздания. Это расширяет диапазон историко-философского сравнения и

¹⁹⁰ См. текст на китайском языке: Чжуан-цзы 庄子 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/zhuangzi/zhs> (дата обращения: 03.03.2022).

¹⁹¹ Подробнее см: Li Xueqin. The Important Discovery of Pre-Qin Confucian Texts // Contemporary Chinese Thought. – 2000. – Vol. 32. – № 1. – P. 58-62; Li Xueqin. Lost Doctrines of Guan Yin as Seen in the Jingmen Guodian Chu Slips // Contemporary Chinese Thought. – 2000. – Vol. 32. – № 2. – P. 55-60.

¹⁹² См.: Allan S. The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian // T'oung Pao. – 2003. – Vol. 89. – № 4. – P. 237-285.

выводит древнекитайскую философию на сравнительный анализ с древнегреческой философией, в частности с Фалесом Милетским¹⁹³.

В тексте первоисточника сказано¹⁹⁴:

«Великое Единое Да И 大一 порождает воду *шуй* 水; вода, обращаясь вспять¹⁹⁵, помогает *фу* 辅 Великому Единому, и, благодаря этому, образуется небо *тянь* 天. Небо, обращаясь вспять, помогает Великому Единому, и, благодаря этому, образуется земля *ди* 地. Небо и земля, [повторяя действие воды и неба, помогают друг другу], и, благодаря этому, образуются духи земли *шэнь* 神 и духи неба *мин* 明. Духи земли и духи неба, повторяя [действие воды, неба и земли], помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются *инь* 阴 и *ян* 阳. *Инь* и *ян*, повторяя [действие воды, неба, земли и духов земли и неба], помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются четыре времени года *сы ши* 四时. Четыре времени года, повторяя [действие воды, неба и земли, духов земли и неба, *инь* и *ян*], помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются холод *цан* 沧 и жара *жань* 然. Холод и жара, повторяя [действие воды, неба и земли, духов земли и неба, *инь* и *ян*, четырех времен года], помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются влага *ши* 濕 и сухость *цао* 燥. Влага и сухость, повторяя [действие воды, неба и земли, духов земли и неба, *инь* и *ян*, четырех времен года, холода и жары], помогают друг другу и останавливаются, завершая годовой цикл *суэй* 岁».

¹⁹³ См.: Свиридова Е.М. Системы философских категорий в госяньских рукописях // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2008 / сост. В.Б. Виноградская. – Москва: ИДВ РАН, 2009. – С. 120.

¹⁹⁴ Перевод части текста «Да И шэн шуй» выполнен Пушкарской Н.В. В качестве источника использовалось издание госяньских рукописей: Цзинмэньши боугуань 荆门市博物馆 [Музей города Цзинмэнь]. Госянь чуму чжуцзянь 郭店楚墓竹简 [Госяньские бамбуковые дощечки из чуских захоронений]. – Бэйцзин 北京: Вэнью чубаньшэ 文物出版社, 1998. – С.123-126. Использовались также переводы текста на английский язык в следующих публикациях: Xing Wen. Early Daoist Thought in Excavated Bamboo Slips // Dao Companion to Daoist Philosophy. – Dordrecht: Springer, 2015. – P. 101-126; Allan S. The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian // T'oung Pao. – 2003. – Vol. 89. – №. 4. – P. 237-285).

¹⁹⁵ К Великому Единому.

И еще один важный фрагмент: «...Поэтому Великое Единое скрывается (цан 藏) в воде, движется с временами года, совершает оборот и снова [приходит к началу, становясь] матерью всех вещей...»

В трактате «Чжуан-цзы» «庄子»¹⁹⁶ в главе «Тянь ся» «天下» «Поднебесный мир»^{197 198} можно найти перекликающиеся образы с «Да И шэн шуй»: Великое Единое Да И и вода являются здесь доминирующей метафорой. Присутствуют в тексте и духи земли *шэнь* 神, и духи неба *мин* 明. Такие качества, как мягкость, слабость, пустота, покорность, спонтанное движение без усилий, ясная зеркальность при неподвижности ассоциированы в главе «Тянь ся» с водой, и эти же качества, по наблюдению американского исследователя Древнего Китая Сары Аллан, в тексте «Дао дэ цзин» «道德经» характеризуют дао 道^{199 200}. Но образ Единого, скрывающегося в воде, не встречается нигде: ни в «Дао дэ цзине», ни в других известных текстах²⁰¹.

Согласно сведениям, изложенным Ли Сюэцинем²⁰², понятие Великого Единого Да И обсуждается и в других ранних даосских трудах²⁰³, в частности, в нескольких главах «Хуайнань-цзы» «淮南子» «Мудрецов из Хуайнани»²⁰⁴. Однако

¹⁹⁶ «Чжуан-цзы» «庄子» – даосский трактат, написанный Чжуан-цзы 庄子, другое имя Чжоу 周 (ок. 369-286 гг. до н.э.), известным мыслителем, философом и писателем середины периода Воюющих Царств Чжань Го, последователем идей Лао-цзы.

¹⁹⁷ Перевод названия главы В.В. Малявина. См.: Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. - М.: Мысль, 1995. - 439 с.

¹⁹⁸ Текст на китайском языке см.: Тянь ся 天下 [Поднебесный мир] // Чжуан-цзы 庄子 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/zhuangzi/tian-xia/zhs> (дата обращения: 03.03.2022).

¹⁹⁹ См., например, в 8 и 78 абзацах «Дао дэ цзина» «道德经»: Дао дэ цзин 道德经 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/dao-de-jing/zhs> (дата обращения: 05.03.2022).

²⁰⁰ См.: Allan S. The way of water and sprouts of virtue. – Albany: State University of New York Press, 1997. – P. 136-143.

²⁰¹ См.: Li Xueqin. Lost Doctrines of Guan Yin as Seen in the Jingmen Guodian Chu Slips // Contemporary Chinese Thought. – 2000. – Vol. 32. – № 2. – P. 55-60.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ранних в даосской традиции, но более поздних по сравнению с «Да И шэн шуй».

²⁰⁴ «Хуайнань-цзы» «淮南子» «Мудрецы из Хуайнани» – раннеханьский трактат, содержащий тексты различной тематики, суммирующий учения доциньских философов.

у самого Лао-цзы можно встретить рассуждения только о Едином *И* — (но не о Великом Едином Да И 大一)²⁰⁵.

Известно, что понятие Великого Единого Да И 大一 разрабатывалось не только даосами. Среди конфуцианских текстов, использующих этот термин, можно упомянуть: «Ли цзи» «礼记» «Записки о ритуале» и главу «Ли юнь» «礼运» «Действенность ритуала»²⁰⁶, «Люйши чуньцю» «吕氏春秋» «Вёсны и осени господина Люя» и главу «Да юэ» «大乐» «Великая музыка»²⁰⁷.

Ли Сюэцинъ обращает внимание, что источником идеи о Великом Едином для обозначенных выше конфуцианских текстов может служить первая половина комментария «Си цы» «系词» к «Книге перемен» «Чжоу И» «周易». В чжане 11 комментария сообщается²⁰⁸: «... Поэтому «Перемены» (*и* 易) содержат Великий Предел (*тай цзи* 太极), он порождает два начала (*лян и* 两仪²⁰⁹), два начала порождают четыре образа (*сы сян* 四象), четыре образа порождают восемь триграмм (*ба гуа* 八卦), восемь триграмм определяют доброе и злое (*цзи сюн* 吉凶), определение доброго и злого приводит к Великому Успеху (*да е* 大业)»²¹⁰.

²⁰⁵ См., например, в 10, 22, 39 абзацах «Дао дэ цзина» «道德经»: Дао дэ цзин 道德经 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/dao-de-jing/zhs> (дата обращения: 05.03.2022).

²⁰⁶ Оригинальный текст с переводом на английский язык см.: Ли цзи 礼记 [Записки о ритуале] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/liji/zhs> (дата обращения: 06.03.2022). Частичный перевод на русский язык И.С. Лисевича см.: Ли цзи // Древнекитайская философия / пер. с кит. И.С. Лисевича. – Т. 2. – Москва: Мысль, 1973. – С. 99-140.

²⁰⁷ Оригинальный текст см.: Да юэ 大乐 [Великая музыка] // Люйши чуньцю 吕氏春秋 [Вёсны и осени господина Люя] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/da-yue/zhs> (дата обращения: 12.03.2022). Частичный перевод «Люйши чуньцю» на русский язык Р.В. Вяткина и Ян Хин-шуна см.: Люй-ши чунь цю // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах / пер. Р.В. Вяткина, Ян Хин-шуна. – Т. 2. – Москва: Мысль, 1973. – С. 284-310.

²⁰⁸ Перевод отрывка с китайского языка – Пушкарской Н.В.

²⁰⁹ Имеются ввиду *инь* 阴 и *ян* 阳.

²¹⁰ Оригинальный текст комментария «Си цы» «系词» см.: Си цы шан 系辞上 [Первый комментарий привязанных слов] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-shang/zhs> (дата обращения: 14.03.2022); Си цы ся 系辞下 [Второй комментарий привязанных слов] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-xia/zhs> (дата обращения: 14.03.2022).

Совпадение космологических концепций Великого Единого Да И 大一 и Великого Предела Тай Цзи 太极 было замечено еще средневековыми китайскими учеными. Например, Кун Инда 孔颖达²¹¹ в своем главном труде «У цзин чжэн и» «五经正义» «Надлежащее значение пяти классических текстов» в комментарии к главе «Ли цзи» «礼记» «Записок о ритуале» «Юэ лин» «月令» «Предписания на каждый месяц» отмечает, что смысл Великого Единого Да И 大一 в «Ли цзи» и Великого Предела Тай Цзи 太极 в комментарии «Си цы»» пересекается²¹².

По версии Ли Сюэциня, подобное совпадение может объясняться тем, что древние космологические теории, сформировавшиеся ко времени расцвета философии в Древнем Китае, были интерпретированы различными философскими течениями примерно в одно и то же время: активная фаза деятельности школ Лао-цзы и Гуаньинь приблизительно совпала с развитием учения, основанного на «Книге перемен»²¹³.

Наиболее интересное и правдоподобное объяснение происхождения и назначения текстов, подобно «Да И шэн шуй» содержащих космологические концепции с использованием образа Одного или Единого И 一, связано с развитием древней астрономии и прикладной математики, применявшейся в гадательной практике.

Согласно предположению Сары Аллан²¹⁴, в период Воюющих царств космос схематично представляли с помощью устройства под названием *шпань* 栻盘, известного как «космограф»²¹⁵ (см. Рис. 1).

²¹¹ Кун Инда 孔颖达 (574-648 гг.) – китайский философ конца династии Суй 隋 (581-618 гг.) и начала династии Тан 唐 (618-690 гг.), интерпретатор конфуцианской классики.

²¹² См.: Li Xueqin. Lost Doctrines of Guan Yin as Seen in the Jingmen Guodian Chu Slips.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ См.: Allan S. The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian // T'oung Pao. – 2003. – Vol. 89. – № 4. – P. 237-285.

²¹⁵ Термин «космограф» был введен европейскими учеными в соответствии с названием средневековой науки, изучавшей устройство Вселенной – космографии (в XX в. эта наука перестала существовать).

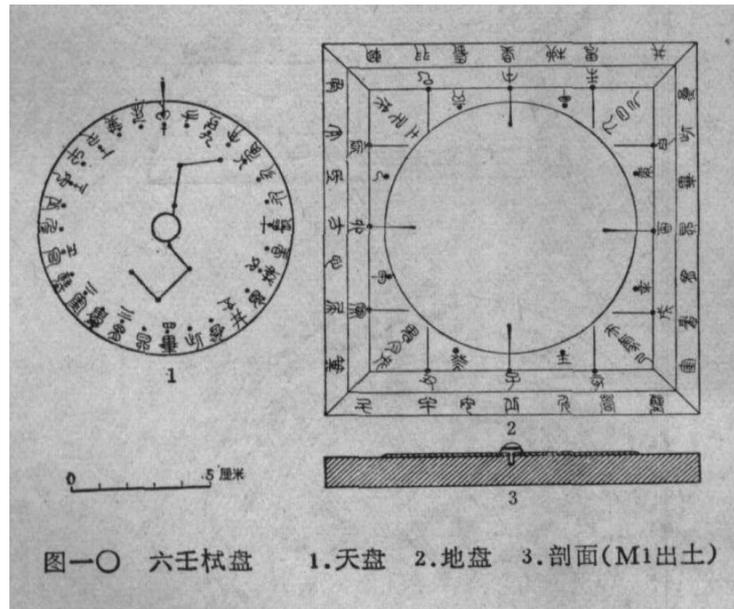


Рис. 1. Устройство гадательного диска *шупань* 杖盘 для гадания в технике шести жэнь (лю жэнь 六壬)²¹⁶.

Техника гадания шести жэнь *лю жэнь* 六壬 была основана на учении о пяти стихиях у *син* 五行 и *инь-ян* 阴阳. Причем среди пяти стихий главной в процессе гадания являлась вода *шуй* 水, о чем свидетельствует название этой техники гадания, так как иероглиф *жэнь* 壬, обозначающий девятый небесный ствол из десяти небесных ствол *тянь гань* 天干²¹⁷ (вместе с десятым ствол *гуй* 癸),

²¹⁶ Рисунок взят из отчета об археологических раскопках гробницы времен Западной Хань, в ходе которых были обнаружены довольно редкие гадательные инструменты, изображавшие устройство космоса, подробнее см.: Ван Сянтянь 王襄天, Хань Цзыцян 韩自强. Фуян Шуангудуй Си Хань Жу Инь хоу му фацзюэ цзяньбао 阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报 [Краткий отчет о раскопках гробницы князя Жу Инь времен Западной Хань в Шуангудуе, рядом с городом Фуян] // Вэнь ву 文物 [Культурные реликвии]. – 1978. – № 8. – С. 12-31.

²¹⁷ Небесные стволы *тянь гань* 天干 – это древнекитайская система из десяти порядковых чисел, использовавшаяся в различных типах исчислений, в том числе календарных. В комбинации с системой земных ветвей *ди чжи* 地支, состоящей из двенадцати знаков, дает 60-летний календарный цикл. Предположительно возникновение циклических знаков относится к доисторическому периоду. Подробнее см.: Smith J.M. The Di Zhi as Lunar Phases and Their Coordination with the Tian Gan as Ecliptic Asterisms in a China before Anyang // Early China. – 2011. – Vol. 33. – P. 199-228.

относятся к стихии воды. В 60-тилетнем комбинаторном цикле небесных стволів *тянь гань* 天干 и земных ветвей *ди чжи* 地支²¹⁸ знак *жэнь* 壬 встречается 6 раз, поэтому этот метод гадания называется шесть жэнь лю жэнь 六壬²¹⁹.

На Рис. 1 (слева направо) изображен деревянный небесный диск *тянь пань* 天盘 (под цифрой 1). В центре круга есть небольшое отверстие, в которое установлена металлическая ось для сообщения между верхним диском и нижней пластиной. Земная пластина *ди пань* 地盘 (под цифрой 2) выполнена из дерева в виде квадрата. На лицевой стороне небесного диска предположительно выгравировано созвездие Малой Медведицы. Таким образом, конструкция представляет собой модель устройства мироздания, где круглое небо, установленное на квадратной земле, вращается вокруг центральной оси или точки, условно представленной как Полярная звезда, которая, как известно, находится в составе созвездия Малой Медведицы²²⁰.

Полярная звезда или «звезда, [указывающая] на Северный полюс» *бэйцзисин* 北极星 находится почти прямо над крайней северной точкой земли, поэтому

²¹⁸ Процесс генерации 60-тилетнего цикла понятно описан у Кристофера Куллена: Cullen C. *Astronomy and mathematics in ancient China: The Zhou bi suan jing*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 10.

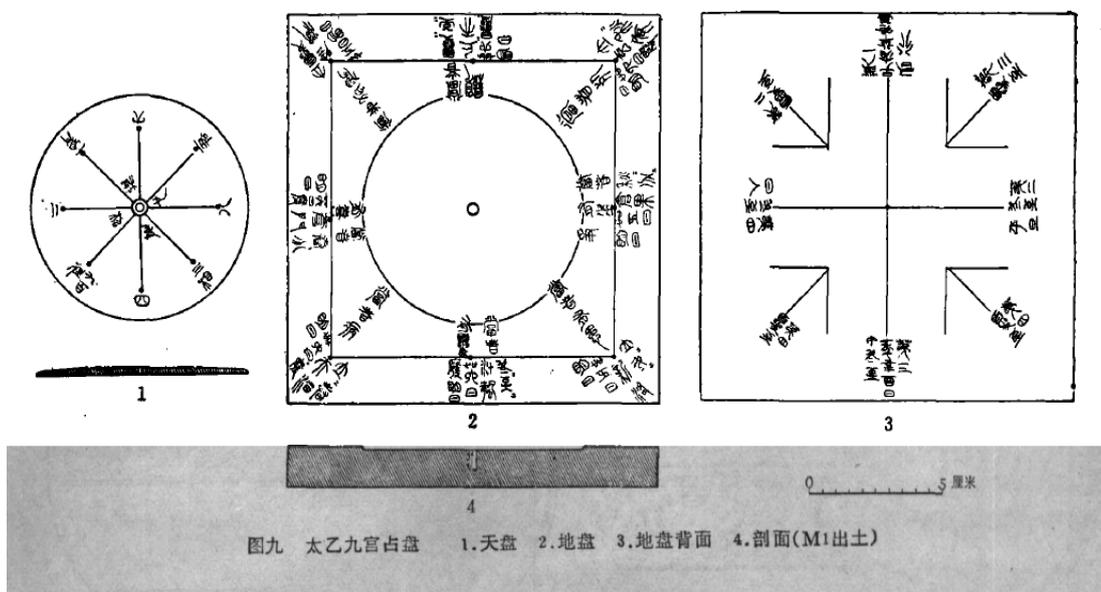
²¹⁹ Тексты соответствующей раскопкам эпохи, которые могли бы пояснить технику гадания по найденным гадательным дискам, не сохранились, поэтому наиболее ранним из имеющихся текстов, описывающих технику гадания *лю жэнь* 六壬, согласно статье Фабрицио Прегаддио (Pregadio F. *Daoism and Divination // Handbook of Divination and Prognostication in China. – Part 1: Introduction to the Field of Chinese Prognostication / ed. by M. Lackner, Lu Zhao. – Leiden, Boston: Brill, 2022. – P. 364-412*), можно считать один из текстов даосского корпуса «Книга Желтого императора о золотой шкатулке и яшмовом балансире» Хуанди цзинь гуй юйхэн цзинь 黄帝金匱玉衡经, см.: Хуанди цзинь гуй юйхэн цзинь 黄帝金匱玉衡经 [Книга Желтого императора о золотой шкатулке и яшмовом балансире] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=667113> (дата обращения: 12.06.2022) (перевод названия текста Пушкарской Н.В.).

²²⁰ Подробное описание содержания надписей на устройстве для гадания *шпань* 栻盘 см.: Ван Сянтянь 王襄天, Хань Цзыцян 韩自强. Фуян Шуангудуй Си Хань Жу Инь хоу му фацзюэ цзяньбао 阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报 [Краткий отчет о раскопках гробницы князя Жу Инь времен Западной Хань в Шуангудуе, рядом с городом Фуян] // Вэнь ву 文物 [Культурные реликвии]. – 1978. – № 8. – С. 12-31.

создается зрительный эффект неподвижной точки на небе, вокруг которой вращаются все звезды в северном полушарии. Этот эффект был замечен людьми в очень древние времена в разных точках земного шара и был широко использован для астрономической навигации и астрометрии, в том числе и древними китайцами. Кстати, иероглиф жэнь 壬, согласно словарю «Шо вэнь», означает «расположенный на Севере»²²¹, что дополнительно указывает на Полярную звезду.

Гипотеза Сары Аллан заключается в том, что «космограф» начал широко использоваться для гадания в период Воюющих царств, повлияв и на способ визуализации космоса, и на философские концепции, касающиеся управления государством. Наиболее важным моментом в этой космологической модели стало то значение, которое она придавала неподвижному центру, контролирующему все остальное²²².

Следующий пример гадательного устройства, найденного при раскопках ханьской гробницы еще больше сближает текст «Да И шэн шуй» с темой настоящего исследования.



²²¹ См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/壬> (дата обращения: 15.06.2022).

²²² См.: Allan S. The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian // T'oung Pao. – 2003. – Vol. 89. – № 4. – P. 237-285.

Рис. 2. Устройство гадательного диска *чжаньпань* 占盘 для гадания в технике Великое Единое в девяти дворцах (*тай и цзю гун* 太乙九宫)²²³.

Устройство гадательного диска *чжаньпань* 占盘 (см. Рис. 2) аналогично предыдущему: круглое небо вращается на квадратной земле вокруг центра. Отличительной чертой данного диска является то, что на земной квадратной пластине нанесены надписи с двух сторон (оборотная сторона земного диска на Рис. 2 под цифрой 3).

Следует отметить, что если инструмент *шипань* 栻盘 демонстрирует большой уклон в древнюю астрономию (как и еще один гадательный инструмент из той же гробницы, на небесной пластине которого вокруг Полярной звезды вращаются двадцать восемь созвездий (*эр ши ба сю юаньпань* 二十八宿圆盘)), то здесь, скорее, просматривается уклон в прикладную математику, основанную на идеях двоичности и пятеричности, тесно связанных с восемью триграммами *ба гуа* 八卦 и «Книгой перемен».

На небесном круге изображены восемь лучей, расходящихся от центра, называемого в данном случае *тай и* 太乙 (Рис. 2 под цифрой 1). Каждый луч обозначен определенным числом:

Единица *и* 一 напротив девятки *цзю* 九
Двойка *эр* 二 напротив восьмерки *ба* 八
Тройка *сань* 三 напротив семерки *ци* 七
Четверка *сы* 四 напротив шестерки *лю* 六

²²³ Рисунок взят из отчета об археологических раскопках гробницы времен Западной Хань, подробнее см.: Ван Ся нтянь 王襄天, Хань Цзыцян 韩自强. Фуян Шуангудуй Си Хань Жу Инь хоу му фацзюэ цзяньбао 阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报 [Краткий отчет о раскопках гробницы князя Жу Инь времен Западной Хань в Шуангудуе, рядом с городом Фуян].

Данное расположение чисел подобно расположению чисел в известных числовых квадратах 3x3, известных как Хэ ту 河图 Карта [Желтой] реки и Ло шу 洛书 Письмена [из реки] Ло²²⁴. Их предшественником является числовой квадрат, называемый Девять дворцов *цзю гун* 九宮, числа в котором изначально связаны с подсчетом дней в календарных солнечных периодах²²⁵.

Земной квадрат (Рис. 2 под цифрой 2) явственно разделен на 9 зон – Девять дворцов *цзю гун* 九宮. Центральная зона, на которую накладывается небесный диск (Рис. 2 под цифрой 1), называется центральным дворцом *чжунъян гун* 中央宮 (надпись вокруг центра гласит: «сияющий центр» «*чжаояо чжунъян*» «招摇中央»). Расположение остальных восьми дворцов определено восемью расходящимися лучами от центра²²⁶. Для каждой зоны определено название, число, направление света и время года, что явно перекликается с содержанием текста «Да И шэн шуй» (и отчасти аналогичного ему отрывка из «Сицы чжуань»), где говорится о взаимосвязи Великого Единого, неба и земли, времен года, о циклическом круговом движении Да И и его остановке при завершении цикла. Все это вполне согласуется с содержанием и принципом действия вышеупомянутых гадательных устройств.

Что касается фразы о том, что Да И скрывается в воде, движется с временами года, совершает оборот и снова приходит к началу, то Ли Сюэцинъ предлагает объяснить эту мысль математически, назвав ее прототипом того, что в дальнейшем оформилось в метод вычислений по числовому квадрату Девяти дворцов *цзю гун*

²²⁴ Подробнее числовые квадраты и другие числовые отношения, связанные с учением о пяти стихиях, будут рассмотрены в главе 2 настоящей диссертации.

²²⁵ Подробнее об этих подсчетах см.: Ван Синъе 王兴业, Ди Цзинюань 翟静媛. Тань шичжань, ба гуа юй Ло шу – «Лин шу цзин · Цзю гун ба фэн пянь» духоуцзи 谈式占, 八卦与洛书 – «灵枢经·九宫八风篇»读后记 [Беседа о гадательных устройствах, восьми триграммах и Ло шу: заметки после прочтения главы «Девять дворцов и восемь ветров» из «Канона о чудесном стержне»] // Чжоу и яньцзю 周易研究 [Изучение Книги перемен]. – 1990. – № 2. – С. 21-30.

²²⁶ Подробное описание названий девяти дворцов *цзю гун* 九宮 и сопутствующих надписей см.: там же.

九宫²²⁷. Например, в главе «Путь к Небу» «Цянь цзао ду» «乾凿度» во втором томе книги «И вэй» «易纬»²²⁸ можно найти подробности об этом методе, применявшемся в Китае в самых разных областях человеческой деятельности: в торговле, технических расчетах, медицине, производстве тканей, строительстве и т.п.

Следует отметить, что проблема происхождения числовых квадратов Цзю гун, Хэ ту и Ло шу волновала ученых на протяжении нескольких сот лет. Большинство из них считали числовые квадраты относящимися к значительно более поздним периодам китайской истории, нежели обсуждаемая здесь эпоха до династии Цинь, источник оригинальной классической древнекитайской

²²⁷ Подробнее см.: Ли Сюэцин 李学勤. «Тай И шэн шуй» дэ шушу цзеши «太一生水» 的数术解释 [Математическое объяснение текста «Великое Единое рождает воду»] // Годянь Лао-цзы юй Тай И шэн шуй 郭店老子与太一生水 [Годяньский Лао-цзы и Великое Единое рождает воду]. – Бэйцзин 北京: Сюэюань чубаньшэ 学院出版社, 2005. – С. 252-255).

²²⁸ «Вэй шу» «纬书» «Книги пророчеств» — это собрание неканонических книг, интерпретировавших конфуцианскую классику, написанных в конце династии Западная Хань. Известны семь книг Вэй – «Ци вэй» «七纬», включающие в себя интерпретации «Ши цин» «诗经», «Шан шу» «尚书», «Ли цзи» «礼记», «Юэ цзин» «乐经» (классический конфуцианский текст, утраченный ко времени династии Хань), «И цзин» «易经», «Чунь Цю» «春秋», «Сяо цзин» «孝经». Помимо этого, существует интерпретация «Лунь Юй» «论语», а также «Хэ ту» «河图» и «Ло шу» «洛书». Содержание этих книг очень сложное и запутанное, затрагивает такие области, как астрономия, проблемы жизни общества, философия. Особый акцент в них делается на мантические практики и различные суеверия. Во времена династий Хань эти книги были очень популярны, в дальнейшем их популярность только нарастала. Их использовали в качестве альтернативных текстов для обучения конфуцианским основам, называя эти книги «Внутренним учением» «Нэй сюэ» «内学» (в противовес основному пятиканонию, называя его «Внешним учением» «Вай сюэ» «外学»). После появления других интерпретаций конфуцианства «Книги пророчеств» были сначала запрещены, а затем практически уничтожены. Подробнее о «Книгах пророчеств» см., например: Ван Бугуй 王步贵. Лунь Вэй шу «Лэтувэй» дэ сысян 论纬书 «乐图微» 的思想 [К вопросу об идеях «Лэтувэй» из Вэй шу] // Шэхуэй кэсюэ цзикань 社会科学辑刊 [Журнал социальных наук]. – 1992. – № 4. – С. 20-23; Ван Юньлян 王允亮. Ю Чэнь дао Вэй юй иньвэй шицзин – Чжэн Сюань и Вэй чжу цзин цзай шэнши 由讖到纬与引纬释经 – 郑玄以纬注经再审视 [От Чэнь до Вэй и интерпретация канонических книг в книгах Вэй: повторный анализ комментария Чжэн Сюаня на книги Вэй] // Кун цзы яньцзю 孔子研究 [Изучение Конфуция]. – 2019. – № 3. – С. 139-151.

литературы. Однако, благодаря ценнейшим археологическим находкам второй половины XX века, стало возможно утверждать их раннее происхождение.

Полученные при госяньских раскопках тексты, в частности, «У син» «五行» «Пять стихий», «Да И шэн шуй» «大一生水» «Великое Единое порождает воду» и др., были написаны не позднее периода Воюющих царств, а гадательные устройства, открытые в гробнице князя Жу Инь, хотя формально и относятся к периоду Западная Хань, но идеи, воплотившиеся в этих устройствах, скорее всего, появились не позднее периода Воюющих царств, а некоторые из них – значительно раньше.

Выверенные системы различных мантических практик, демонстрирующие достижения древнекитайской мысли в области астрономии, математики и философии, и тексты, описывающие путь самосовершенствования человека представляют собой неповторимое лицо китайской культуры, неотъемлемой частью многообразных проявлений которой, так или иначе, является учение о пяти стихиях у син 五行 и его пятеричная понятийная структура, впервые упорядоченно зафиксированная в главе «Шан шу» «尚书» «Хун фань» «洪范».

1.2. Историография учения о пяти стихиях у син 五行

С того момента как в XIX в. между китайской и европейской цивилизациями произошло столкновение интересов, завершившееся мирными договоренностями, между странами Европы и Китаем начался постоянный культурный обмен, а со стороны европейских ученых сильно возрос интерес к китайскому культурному наследию.

По прошествии почти двух веков с начала интенсивного осмысления феномена китайской культуры, прежде всего, через освоение китайского языка и изучение китайской классической литературы, стало общеизвестно, что учение о пяти стихиях у *син* 五行 является одним из центральных учений в древнекитайской философии и культуре, однако до сих пор в его истолковании остается еще много неясного.

Среди работ зарубежных исследователей, которые разрабатывали тематику, связанную с учением о пяти стихиях, прежде всего необходимо выделить классическую для мировой синологии работу британского сиолога Джеймса Легга (1815-1897) «The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes»²²⁹.

Следующими по значимости следует упомянуть труды известного французского сиолога Марселя Гране (1884-1940), в частности, его монографию «La pensée chinoise» (1934)²³⁰. Заслуживают внимания монументальный труд знаменитого британского ученого Джозефа Нидэма (1900-1995) «Science and Civilization in China» (1956)²³¹ и монографии выдающегося британского сиолога Ангуса Грэма (1919-1990) «Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking» (1986)²³², «Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China» (1989)²³³.

В ряду современных зарубежных ученых стоит отметить французского сиолога Элизабет Роша де ла Вале и ее книгу «The five elements in classical Chinese

²²⁹ См.: Legge J. The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes. – Vol. III. – P. II. The Shoo King, or The Book of Historical Documents. – Hong Kong: at the Author's. London: Trubner & Co., 60, Paternoster Row, 1865. – 735 p.

²³⁰ См.: Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. – М.: Алгоритм, 2008. – 528 с.

²³¹ См.: Needham J. Science and civilization in China. – Vol.2. – Cambridge: University Press, 1956. – 697 p.

²³² См.: Graham A.C. Yin-Yang and the nature of correlative thinking. – Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986. – 94 p.

²³³ См.: Graham A.C. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. – La Salle, Illinois: Open Court, 1989. – 502 p.

texts» (2009)²³⁴ и американскую исследовательницу истории Древнего Китая Майкл Найлан, уже упоминавшуюся в начале диссертации, с ее монографией «The Shifting Center: The Original «Great Plan» and Later Readings» (1992)²³⁵.

Из необозримого числа работ китайских исследователей особого упоминания заслуживает современный историк философии Лу Юйлинь 陆玉林 и его работа «История китайской науки: доциньский период» (2004)²³⁶, содержащая богатейший фактический материал по данной теме.

Среди работ отечественных исследователей, наибольший интерес представляют: работа российского китаевода А.И. Кобзева «Учение о символах и числах в китайской классической философии» (1994)²³⁷, монография российского китаевода А.А. Крушинского «Логика Древнего Китая» (2013)²³⁸ и ряд его статей, среди них: «Логика образования понятий в древнем Китае» (2006)²³⁹, «Числа и китайское коррелятивное мышление» (2009)²⁴⁰.

Рассмотрим подробнее основные тенденции в интерпретации учения о пяти стихиях у *син* 五行 вышеперечисленных исследователей. Но для начала следует совершить краткий экскурс в лингвистические особенности китайского языка.

²³⁴ См.: Rochat de la Vallée E. The five elements in classical Chinese texts. – UK: Monkey Press, 2009. – 159 p.

²³⁵ См.: Nylan M. The Shifting Center: The Original «Great Plan» and Later Readings. Monumenta Serica Monograph Series. – Institut Monumenta Serica, Steyler Verlag: Sankt Augustin, Nettetal, 1992. – 211 p.

²³⁶ См.: Лу Юйлинь, Чжан Ливэнь 陆玉林, 张立文. Чжунго сюэшу тунши: сянь цинь цзюань 中国学术通史: 先秦卷 [История китайской науки: доциньский период]. – Бэйцзин 北京: Жэньминь чубаньшэ 人民出版社, 2004. – 554 с.

²³⁷ См.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 431 с.

²³⁸ См.: Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – 384 с.

²³⁹ См.: Крушинский А.А. Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. – 2006. – № 5. – С. 5-22.

²⁴⁰ См.: Крушинский А.А. Числа и китайское коррелятивное мышление // Число. – Москва: МАКС пресс, 2009. – С. 326-340.

1.2.1. Этимология знака *син* 行

Как известно, китайский язык принципиально отличен от так называемых индоевропейских языков, где в основе лежит фонетическое образование слов. Самой существенной чертой этого различия, как пишет А. А. Крушинский, является изначальная пропасть между фонетическим и идеографическим письмом, что и разделяет индоевропейскую и китайскую цивилизации. Этот факт кардинальным образом повлиял на формирование различий между западным (античным) стилем мышления и стилем мышления в Китае²⁴¹.

В истоках китайской письменности лежат пиктограммы. Пиктограммы – это схематизированные рисунки, ставшие знаками. Проследить этимологию китайского иероглифа – значит понять, какой предмет, какую вещь или событие изображал этот знак в самом начале своего существования.

Благодаря археологическим находкам, сейчас имеется много информации о наиболее ранних формах китайских иероглифических знаков. Расшифрованные надписи на гадательных костях *цзягувэнь* 甲骨文, преимущественно относящиеся к исторической эпохе Шан 商 (1600-1046 гг. до н.э.), являются самыми ранними и позволяют проследить этимологию различных важных терминов²⁴².

Итак, нас интересует происхождение знака *син* 行, используемого в словосочетании у *син* 五行.

²⁴¹ См.: Крушинский А.А. Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. – 2006. – № 5. – С. 5-22.

²⁴² Подробнее о проекте по уточнению древнекитайской хронологии и значении гадательных костей *цзягувэнь* 甲骨文 см.: Li Xueqin. The Xia-Shang-Zhou chronology project: methodology and results // Journal of East Asian Archaeology. – 2002. – Vol. 4. – № 1. – P. 321-333.

Первоначальный вид пиктограммы, ставшей основой для иероглифа *син* 行 напоминает место пересечения дорог – перекресток (см. Рис. 3)²⁴³:

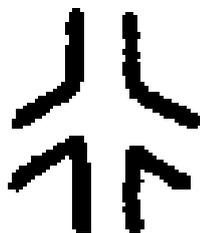


Рис. 3. Пиктограмма иероглифа *син* 行 из собрания надписей на гадательных костях *цзягувэнь* 甲骨文²⁴⁴.

В словарях иероглиф *син* 行 имеет чтения *син* и *хан*, но встречается еще и другое чтение – *хэн*. В словаре «Шовэнь цзецзы» иероглифу *син* 行 дается значение «шагать» (*бу* 步), под этим значением подразумевается медленная ходьба человека по дороге: левая графема *чи* 彳 означает шаг левой ногой, и правая графема *чу* 亍 означает шаг правой ногой. Одновременно со значением «шагать», дается и значение «быстро идти» *цюй* 趋²⁴⁵. Таким образом имеется в виду весь возможный спектр движения человека по дороге – от медленного до быстрого.

В переносных значениях иероглифа *син* 行 можно выделить 3 условных уровня по степени отдаленности от основного значения:

- 1-ый уровень, самый близкий к основному значению, связан с ходьбой с человеком и за человеком: неотступно следовать за кем-л.; идти вместе с кем-л. и

²⁴³ См.: Needham J. Science and civilization in China. – Vol. 2. – Cambridge: University Press, 1956. – P. 222.

²⁴⁴ См.: Цзягувэнь 甲骨文 [Надписи на гадательных костях] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/zd/zx/jg/行> (дата обращения: 02.07.2022).

²⁴⁵ См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/行> (дата обращения: 02.07.2022).

т.п. Здесь значение иероглифа *син* 行 действует в семантическом поле пересечения дорог и буквального перемещения по ним человека²⁴⁶.

- 2-ой уровень уже не связан непосредственно с ходьбой, здесь значение *син* 行 экстраполируется на любое действие: следовать чему-л. (примеру, образцу и т.п.), т. е. повторять любое действие, беря его за образец. В результате осуществляется переход из одной части речи в другую: глагол *син* со значением «следовать (образцу)» переходит в отглагольное существительное «следование (образцу)» и, в итоге, замещается существительным, обозначая сам «образец». В качестве существительного в словаре «Шовэнь» перечисляются такие значения иероглифа *син* 行 как: шеренга, ряд, порядок; поведение, занятие, дело; добродетельное поведение²⁴⁷.

- 3-ий уровень связан с движением вообще, в частности с циклическим движением. Здесь пиктограмму иероглифа *син* 行 можно трактовать не только как пересечение дорог, но и как стандартную для древнекитайской культуры пространственно-временную схему, где четыре вектора расходятся из центральной точки в направлении четырех сторон света.

Ознакомившись с изложенными выше значениями иероглифа *син* 行, вернемся к теме интерпретаций учения о пяти стихиях.

Следует обратить внимание на то, что почти все интерпретаторы этого учения, рассматриваемые в данной диссертации, так или иначе сравнивают у *син* с греческими первоначалами и обязательно обращаются к главе «Хун фань» из книги «Шан шу» как к основному источнику учения о пяти стихиях.

1.2.2. Пять стихий как пять материалов

²⁴⁶ Там же.

²⁴⁷ Там же.

Современный китайский исследователь Лу Юйлинь 陆玉林 представляет точку зрения, согласно которой пять стихий в «Хун фань» должны трактоваться, как пять материалов *у учжи* 五物质²⁴⁸.

Эта позиция характерна для ряда ученых, придерживающихся того мнения, что учение о пяти стихиях возникло в связи с желанием человека осмыслить и упорядочить свою трудовую деятельность, а сами стихии изначально имели функциональное значение и отсылают нас к дарам природы. Такой подход сообщает сугубо хозяйственно-эмпирический характер этому учению.

Дальнейшее развитие подобного взгляда на *у син* приводит Лу Юйлиня к мысли о том, что пять материалов являются схожими по своей сути с греческими первоначалами (напомню, что у греков – это огонь, вода, земля, воздух). И тогда вода *шуй* 水, огонь *хо* 火, дерево *му* 木, металл *цзинь* 金 и почва *ту* 土 становятся не просто природными материалами, а своего рода химическими элементами, входящих в состав мировой материи, в состав 10 тысяч вещей *вань у* 万物.

Согласно данной трактовке учения, если человек обладает знанием о пяти стихиях и о том, как их использовать, то он держит в руках ключ к законам, по которым существует окружающий его материальный мир. Именно поэтому Великий Юй, опираясь на знания о пяти стихиях, посланные ему Небом, успешно управлял водой и руководил Поднебесной. По мнению Лу Юйлиня, по этой же причине рассказ о пяти стихиях помещен в самом начале «Великого плана»: только овладев этими знаниями, можно двигаться дальше и совершенствоваться в «Пяти действиях», о которых говорится во втором разделе «Великого плана»²⁴⁹.

²⁴⁸ См.: Лу Юйлинь, Чжан Ливэнь 陆玉林, 张立文 Чжунго сюэшу тунши: сянь цинь цзюань 中国学术通史: 先秦卷 [История китайской науки: доцинский период]. – С. 360-364.

²⁴⁹ Там же.

В аргументации своего мнения о том, что пять стихий материальны, Лу Юйлинь опирается на классические авторитетные тексты. Например, в «Цзочжуань» «左传» «Комментарии Цзо» мы читаем: «...Вода, огонь, дерево, металл, почва, зерно – это шесть сокровищ *лю фу* 六府...»; «...Небо родило пять материалов у *цай* 五才 (или *цай* 材), народ использует их вместе и не может отбросить ни одного из них...»²⁵⁰

В «Цзо чжуань» вместо термина *син* 行 используются термины *фу* 府 и *цай* 才 (или *цай* 材). Согласно словарю «Шовэнь цзецзы», иероглиф *фу* 府 переводится как «сокровищница», при этом указывается, что это место, где хранятся самые ценные книги или документы, т. е. сокровища²⁵¹. В данном случае под сокровищами понимаются необходимые людям дары природы.

Иероглиф *цай* 才 первоначально означает верхние стебли и почки дерева, первые и новые ростки. Это значение затем начинает ассоциироваться с зачатками различных явлений – с началами. Например, с талантами человека, данными ему от рождения, и с природными первоначалами – с тем, что дает начало всему²⁵². Другой, родственный ему, иероглиф *цай* 材 обозначает ствол дерева и все сделанное из дерева, деревянное. В дальнейшем он начинает обозначать любой природный материал²⁵³.

Итак, по мнению Лу Юйлиня, можно утверждать, что концепция пяти стихий зародилась в повседневной жизни человека при его взаимодействии с природой в

²⁵⁰ Оригинальный текст см.: Сян-гун эр ши ци нянь 襄公二十七年 [27-й год Сян-гуна] // Чуньцю Цзо чжуань 春秋左传 [Комментарий Цзо к Веснам и осеням] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/xiang-gong-er-shi-qi-nian/zhs> (дата обращения: 26.01.2021).

²⁵¹ См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/府> (дата обращения: 20.07.2022).

²⁵² См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/才> (дата обращения: 20.07.2022).

²⁵³ См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/材> (дата обращения: 20.07.2022).

виде различных природных материалов, из которых выделено пять наиболее важных.

Китайский исследователь Лу Юйлинь, безусловно, не был первопроходцем в подобной интерпретации учения о пяти стихиях. Одним из пионеров в этой области еще полтора века назад стал британский синолог Джеймс Легг, который, хотя и признавал отличие пяти стихий от греческих элементов, но все же придерживался материалистической позиции в отношении *у син*.

В комментариях к собственному переводу «Великого плана»²⁵⁴ он делает акцент на свойствах самих стихий. Все стихии подвижны, причем вода и огонь подвижны сами по себе, а дерево, металл и почва – благодаря человеку. Согласно тексту «Хун фань», огонь и вода движутся вверх и вниз соответственно, дерево, металл и почва подвергаются обработке. Эта подвижность имеет сугубо материальный характер. Кроме того, свойства материальных стихий расширяются за счет пяти вкусов *у вэй* 五味.

Для наглядности лучше привести таблицу (см. Таблицу 3):

Пять стихий <i>у син</i> 五行	Характер подвижности	Основные материальные свойства	Вкусы <i>у вэй</i> 五味
Вода <i>шуй</i> 水	впитывается, стекает вниз	влажность, текучесть	Соленость
Огонь <i>хо</i> 火	горит, поднимается вверх	горение, высокая температура	Горечь
Дерево <i>му</i> 木	меняет форму	Твердость	Кислота
Металл <i>цзинь</i> 金	меняет форму	Твердость	Острота

²⁵⁴ См.: Legge J. The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes. – Vol. III. – P. II. The Shoo King, or The Book of Historical Documents. – Hong Kong: at the Author's. London: Trubner & Co., 60, Paternoster Row, 1865. – P. 320-344.

Почва <i>tu</i> 土	вращивает зерна	питательность, плодородие	Сладость
----------------------	-----------------	------------------------------	----------

Таблица 3. Материальные проявления пяти стихий у *син*.

Что касается вкусов, то Легг предлагает их рассматривать не как изначально присущие стихиям, но приобретенные с течением времени. Он переводит иероглиф *цзо* 作 как «становиться, делаться»²⁵⁵. Тогда стихия воды – это «то, что увлажняет и стекает вниз, становится *цзо* 作 соленым». Т.е. стекающая вниз влага становится соленой на вкус (например, когда достигнет моря). Горький вкус огня – это, возможно, горький запах, вкус которого можно почувствовать во рту, возникающий, когда пламя горит и поднимается вверх в течение долгого времени. Так же можно объяснить и связь остальных материалов с приписанными им вкусами. Как известно, в дальнейшем у *син* будут сопоставляться и со звуками, и с цветами, и пр., но текст из книги «Шан шу» говорит только о вкусах пяти стихий.

Итак, по мнению Легга, стихии из главы «Хун фань» представляются тем, без чего не может обойтись человек, и от чего зависит его жизнь. У *син* дают людям все необходимое. Поэтому, пишет Легг, мы с полным основанием можем понимать пять стихий как пять основ природы и человеческой жизни²⁵⁶.

Приблизительно через сто лет после Легга от идеи считать у *син* материалами не отказывается и советский исследователь Федор Степанович Быков (1929-?). В своей монографии «Зарождение политической и философской мысли в Китае» он дает преимущественно натурфилософскую и функционально-примитивную трактовку пяти «первоосновам» природы и человеческого общества²⁵⁷.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ См.: Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. – М.: Наука, 1966. – 46-51.

Известный синолог Джозеф Нидэм, что фрагмент главы «Хун фань», содержащий сопоставление стихий и вкусов, возможно, является отражением протонаучных экспериментов и наблюдений того времени. Соединение воды с соленостью может быть связано с экспериментами в области кристаллизации. Соединение горечи с огнем может подразумевать изготовление экстрактов лекарственных трав с использованием высокой температуры. Вкус этих экстрактов мог быть очень горьким. Ассоциацию кислоты с деревом объяснить проще, так как дерево при разложении становится кислым, как и все растения. Щелочь в пепле также являлась бы на вкус кислой. Связь остроты с металлом можно увидеть при операции плавления, во время которой возникают очень острые пары, например зеленовато-желтый диоксид. Наконец, сопоставление сладости с землей могло бы произойти вследствие обнаружения меда в гнездах пчел в земле, а также это можно отнести к сладкому вкусу хлебных злаков²⁵⁸.

Нидэм признает, что учение об *у син* в целом не является учением о видах фундаментальной материи, как у досократиков, но все же, как и Легг, приходит к выводу о том, что пять стихий описываются как вещества, приобретающие свои свойства благодаря подвижности, связанной со временем, т. е. в каком-либо процессе²⁵⁹.

1.2.3. Пять стихий как пять процессов

²⁵⁸ См.: Needham J. Science and civilization in China. – Vol.2. – Cambridge: University Press, 1956. – P. 232-246.

²⁵⁹ Ibid.

Излагая свой взгляд на *у син* как на фундаментальные процессы, Нидэм обращает внимание на сложившуюся ситуацию с переводом термина *син 行* в научной литературе. Часто встречающийся перевод иероглифа *син 行* как «элемент, элементы» происходит из латинского языка. Под элементами в учении об *у син* обычно подразумевают первые начала или компоненты, из которых образуются все тела.

Он считает, что термин «элемент» не соответствует исходному значению *син 行*, этимология которого с самого начала связана с движением. Дело в том, что *у син*, говорит он, представленные в архаической китайской мысли, всегда находятся в плавном циклическом движении и не представляют собой пассивные неподвижные фундаментальные вещества. И тем не менее термин «элемент» так долго использовался для перевода *у син 五行*, что это вошло в привычку, стало удобным, и многие авторы часто используют именно этот термин²⁶⁰.

С трактовкой *син 行* как «элементов» не соглашается и известный синолог Ангус Грэм. Он пишет, что, хотя обычно *у син* переводят как «пять элементов», по его мнению, слово «элемент» не передает того содержания, которое изначально заложено в понятии *син 行*. Он считает, что *у син* не были задуманы как компоненты вещей. А пиктограмма, к которой восходит знак *行*, предположительно изображающая перекресток (см. Рис. 3), также убеждает нас в том, что понятие *син 行*, скорее всего, следует трактовать как противоположное статичному.

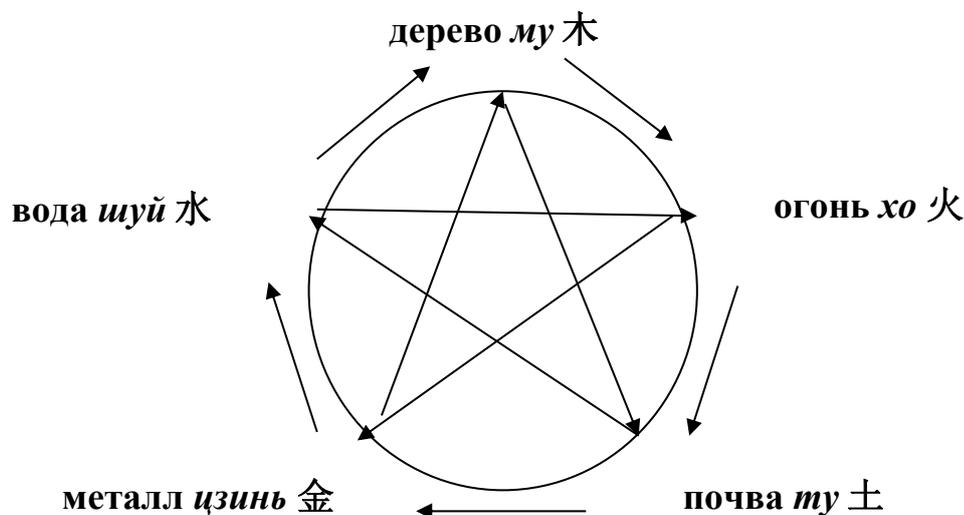
По мнению Грэма перевод *у син 五行* как «пять фаз» лучше отражает смысл данного понятия, однако, переводить *у син 五行* как «пять процессов», ему кажется

²⁶⁰ Ibid.

наиболее предпочтительным. Это не материалы, не фазы в циклах, а процессы²⁶¹
262.

Свое мнение он основывает, как и все интерпретаторы учения о пяти стихиях, на тексте «Великого плана». В первом разделе текста, как мы уже знаем, перечисляются пять природных материалов у *син* 五行, наиболее часто наблюдаемых и используемых человеком. Каждому материалу соответствует свой процесс. Вода – это процесс увлажнения и стекания вниз и т.д. (см. Таблицу 3). Далее Грэм делает важный шаг на пути понимания пяти стихий у *син*: он обращает внимание на пять видов дел человека у *ши* 五事 из второго раздела «Хун фань», приравнивая их к процессам. Поведение, высказывание суждений, наблюдение, слушание и размышление – это процессы, связанные с сознанием человека²⁶³.

Известные схемы взаимопреодоления *сян кэ* 相克 и взаимопорождения *сян шэн* 相生, согласно Грэму, также основаны на процессах (см. Рис. 4):



²⁶¹ См.: Graham A.C. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. – La Salle, Illinois: Open Court, 1989. – P. 325-330.

²⁶² Китаевед В.А. Рубин, соглашаясь с тем, что этимология иероглифа *син* предполагает движение, все-таки считает более адекватным перевод у *син* как «пять элементов», так как движение «не определяет их связей с другими ... элементами» (Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае: Собрание трудов. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 145-150).

²⁶³ Ibid.

Рис. 4. Циклы взаимопреодоления *сян кэ* 相克
и взаимопорождения *сян шэн* 相生 пяти стихий у *син* 五行

В результате наблюдений за изменениями природы и связанной с ними деятельности человека, были замечены повторяющиеся циклы взаимодействия веществ и материалов. В цикле взаимопреодоления *сян кэ* 相克 дерево роет почву, почва преграждает дорогу воде, вода гасит огонь, огонь плавит металл, металл рубит дерево. В цикле взаимопорождения *сян шэн* 相生 дерево порождает огонь, огонь порождает почву, почва порождает металл, металл порождает воду, вода порождает дерево. Достаточно очевидно, что взаимовлияние материалов в данном случае основывается на процессах, происходящих при их взаимодействии. Упоминание о соответствующих взаимосвязях между у *син* можно найти, например, в таком памятнике древнекитайской литературы как «Цзо Чжуань» «左传» «Комментарий Цзо»²⁶⁴.

В своей трактовке Ангус Грэм отходит от представления об исключительно вещественной природе пяти стихий. В понятие процесса он включает не только взаимодействие на уровне материалов, но и сложно организованные действия человека, существующего в социуме.

1.2.4. Пять стихий как классификационная схема

²⁶⁴ Подробнее о схемах *сян кэ* 相克 / *сян шэн* 相生 и их источниках см.: Пан Пу 庞朴. Инь-ян у син таньюань 阴阳五行探源 [Исследование происхождения инь-ян и у син] // Чжунго шэхуэй кэсюэ 中国社会科学 [Общественные науки в Китае]. – 1984. – № 3. – С. 75-98.

Совершенно иной подход к пониманию у *син* 五行 предложил знаменитый французский синолог Марсель Гране. Он впервые сформулировал понятие классификационной схемы, которое затем стало основополагающим для понимания китайской традиционной мысли²⁶⁵.

Китайское мышление предстает у Гране как коррелятивное, т. е. такое, при котором понятия оказываются рядоположены в рамках той или иной классификационной схемы. Основное внимание он уделяет роли чисел в классификационных схемах.

По мнению Гране, древнекитайская мысль оперирует наборами символов, образующими символические конструкции, ограниченные определенным числом, которые описывают какую-либо сложную целостность. При этом в своем труде «Китайская мысль» («La pensée chinoise», 1934) он пишет: «У китайцев нет ни малейшей охоты классифицировать по родам и видам... Четко определенным понятиям они предпочитают богатые ассоциациями символы... Они склонны помещать наборы своих символов в среду, образуемую их взаимодействием»²⁶⁶. Т. е., согласно Гране, числа в классификационных схемах не связаны с арифметикой как таковой: «В философских рассуждениях китайцев идея количества не играет, можно сказать, никакой роли»²⁶⁷. Числа, при таком понимании, играют лишь роль емких символов, позволяющих совершать с ними разнообразные манипуляции. С каждым числовым символом может соотноситься целый ряд различных вещей и понятий. При этом одному и тому же понятию могут принадлежать разные числа, что, по Гране, лишний раз доказывает пренебрежительное отношение китайцев к количественным значениям чисел. Символы-числа способны превращаться, и эта

²⁶⁵ См.: Крушинский А.А. Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. – 2006. – № 5. – С. 5-22.

²⁶⁶ См.: Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 102.

²⁶⁷ Там же. – С. 103.

способность происходит из другой важной способности, а именно – служить символическими рубриками²⁶⁸.

Пять стихий у *син* в данной интерпретации оказываются набором из пяти понятий, каждое из которых оказывается привязанным к одному из пяти чисел, входящих в пятеричную конструкцию. Привязка чисел осуществляется, например, на основе последовательности перечисления стихий в первоисточнике²⁶⁹. Далее эти числовые абстракции служат так называемыми классификаторами для множества понятий как из природной, так и из социальной сфер, выполняют «классификаторскую функцию»²⁷⁰.

Чтобы объяснить значение чисел в классификационной схеме и значение самой классификационной схемы, Гране обращается к «Великому плану». По его мнению, «Великий план» является попыткой описать структуру мироздания с помощью чисел и их расположения. На это, считает он, указывают слова во вступительной части «Великого плана» о том, что в мире когда-то существовали гармония и порядок, потом они были нарушены, и их нужно восстановить, чтобы опять на земле воцарились правильные взаимоотношения между людьми. Затем, как мы уже знаем, Небо дает Великому Юю план из 9-ти частей, в котором должны содержаться указания на то, как восстановить нарушенный порядок. И Гране предполагает, что главный замысел главы «Хун фань» – это не столько сам текст, содержащий наблюдения за природой и советы правителю, сколько текстовая пространственно ориентированная структура²⁷¹, полностью подчиненная числовым классификаторам²⁷². Таковыми в данном случае выступают девять чисел,

²⁶⁸ Там же.

²⁶⁹ См. первый раздел «Великого плана»: один – это вода, два – это огонь, три – это дерево, четыре – металл, пять – почва.

²⁷⁰ См.: Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. – С. 104.

²⁷¹ Как уже упоминалось, эта структура, по разным версиям, графически выражена в магических квадратах Хэ ту 河图 Карта [Желтой] реки или Ло шу 洛书 Письмена [из реки] Ло.

²⁷² Принципы структурного анализа древнекитайского текста в дальнейшем развил талантливый советский и российский ученый В.С. Спирин, см.: Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – 276 с.

которыми обозначен каждый из девяти разделов главы. При этом особое значение придается классификаторам 9 и 5, что следует из самого текста, где восстановление порядка связывается с распределением всех явлений и вещей в мире по 9-ти разделам и 5-ти стихиям²⁷³. Это распределение имеет свои закономерности, которые и составляют ядро специфически китайского корреляционного мышления. Обнаруженный Гране феномен числовых классификаторов позволяет нам максимально приблизиться к объяснению набора из пяти стихий, к раскрытию природы его функционирования.

Критический взгляд на концепцию Гране выражает упоминавшийся выше Ангус Грэм. Признавая за Марселем Гране блестящую попытку систематизировать наследие древнекитайской мысли, он считает, что коррелятивное мышление, которое Гране представляет как основное различие между китайской и западной мыслью, в наши дни может рассматриваться как транскультурное различие между протонаукой и современной наукой²⁷⁴.

Чтобы доказать, что китайское оперирование парами, тройками, пятерками и т.д. понятий – это лишь вариант используемого всеми культурами коррелятивного мышления, лежащего в основе функционирования самого языка, Грэм обращается к методологии структурной лингвистики, разработанной российско-американским лингвистом Романом Якобсоном (1896-1982)²⁷⁵.

В отечественной синологии основные идеи Марселя Гране повлияли на творчество таких ученых, как Виталий Аронович Рубин (1923-1981)²⁷⁶, Владимир Семенович Спириин (1929-2002)²⁷⁷, Артемий Михайлович Карапетьянц (1943-

²⁷³ Там же. – С. 114.

²⁷⁴ См.: Graham A.C. *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*. – La Salle, Illinois: Open Court, 1989. – P. 320.

²⁷⁵ Например, см.: Jakobson R. *Two Aspects of Language // Literary theory: An anthology*. – Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004. – P. 76-80.

²⁷⁶ См.: Рубин В.А. *Личность и власть в древнем Китае: Собрание трудов*. – М.: Восточная литература, 1999. – 384 с.

²⁷⁷ См.: Спириин В.С. *К вопросу о «пяти элементах» в классической китайской философии // Общество и государство в Китае*. – Т. VI. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1975. – С. 110-116; Спириин В.С. *Об одной особенности древнекитайской философии // Общество и*

2021)²⁷⁸ и Артем Игоревич Кобзев²⁷⁹. В своей монографии «Учение о символах и числах в китайской классической философии» для обозначения китайской традиции оперирования числами в качестве коррелятов с бесконечным набором понятий он предложил использовать термин «нумерологическая методология», объясняя свой выбор тем, что этот составной термин является компромиссом между противоположными мнениями ученых-предшественников: «...С одной стороны, в отличие от А.М. Карапетьянца и В.С. Спирина, мы не считаем нумерологическую методологию ни логикой, ни наукой вообще... С другой стороны, видимо, нуждается в корректировке столь резкое, как у Дж. Нидэма, противопоставление науки и нумерологии в традиционном Китае²⁸⁰, где вторая, с нашей точки зрения, была философской методологией первой...»²⁸¹.

При этом А.И. Кобзев полностью соглашается с Гране в том, что употребление чисел в китайских классификационных конструкциях не связано напрямую с арифметическими операциями и идеей количества, а подчинено стремлению выявить с помощью чисел иерархическую структуру мироустройства, определяющим звеном которого является человек²⁸².

государство в Китае. – Т. V. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1974. – С. 43-48; Спирин В.С. О «третьих» и «пярых» понятиях в логике древнего Китая // Построение древнекитайских текстов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – С. 235-266.

²⁷⁸ См.: Карапетьянц А.М. Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил» // Общество и государство в Китае. – Т. V. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1974. – С. 24-34; Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. – Москва: Б. и., 1989. – 78 с. – (Препринт № 25 (1989)); Карапетьянц А.М. Раннекитайская системология. – М.: Наука, Восточная литература, 2015. – 564 с.

²⁷⁹ См.: Кобзев А.И. Пять элементов и «магические» фигуры «И-цзина» // Общество и государство в Китае. – Т. XII. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1981. – С. 73-88; Кобзев А.И. Классификационная схема «пять элементов» – у син // Общество и государство в Китае. – Т. XIII. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1982. – С. 34-48; Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 431 с.

²⁸⁰ Рассуждения Дж. Нидэма на тему китайского «нумерологического мистицизма» см.: Needham J. Science and civilization in China. – Vol. 2. – Cambridge: University Press, 1956. – P. 272, 287.

²⁸¹ См.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – С. 31.

²⁸² Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 104.

Подобное понимание значения и смысла чисел в китайских классификационных схемах критикует в своих работах, посвященных этой проблематике, Андрей Андреевич Крушинский²⁸³. Несомненной заслугой Гране, по его мнению, является то, что он впервые обратил внимание на специфику употребления чисел в китайской интеллектуальной традиции. Но, в то же время, он лишил числа их основных свойств, в результате чего они перестали быть собственно числами, превратившись в символические рубрики.

Числа, считает А.А. Крушинский всегда остаются числами. Они действительно используются для создания структуры (в частности, структуры иерархии, порядка), но они подчиняются определенным правилам, например, правилам сложения²⁸⁴. В своей статье «Логика образования понятий» он дает не только подробное объяснение понятия классификационной схемы и детально демонстрирует процесс ее формирования, но и убедительно показывает, на примере магического квадрата Ло шу, значение чисел именно как математических объектов²⁸⁵.

Одновременно с этим А.А. Крушинский разделяет мнение Гране о том, что древнекитайскому мышлению чужд родовидовой анализ. В монографии «Логика Древнего Китая» он высказывает догадку о первичности идеи конструкции в китайской традиционной мысли, заложенной в самом устройстве китайской письменности, состоящей в основном из пиктограмм и идеограмм. Пиктограмма схематично изображает конкретный объект или понятие, а идеограмма представляет собой сочетание пиктограмм, с помощью которого удается выразить

²⁸³ См.: Крушинский А.А. Числа и китайское коррелятивное мышление // Число. – Москва: МАКС пресс, 2009. – С. 326-340.

²⁸⁴ Там же.

²⁸⁵ См.: Крушинский А.А. Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. – 2006. – № 5. – С. 5-22.

более сложное понятие, имеющее условное и опосредованное отношение к самим знакам, составляющим идеограмму²⁸⁶.

Завершая обзор различных интерпретаций учения о пяти стихиях и, вместе с ним, неизбежно, и китайской традиционной мысли в целом, важно еще раз отметить, что консенсус относительно обсуждаемого феномена еще не достигнут. Пока вокруг упомянутых выше тем идут жаркие споры, и появление новых трактовок с необходимостью приближает нас к более глубокому пониманию этих отдаленных по времени, но до сих пор волнующих умы исследователей идей.

В следующей главе настоящей диссертации будет представлена еще одна попытка истолкования учения об *у син*, надеюсь, впитавшая в себя лучший и бесценный опыт зарубежной и отечественной синологии.

ГЛАВА 2. ПЯТЕРИЦА КАК УНИВЕРСАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ПЕРВИЧНОЙ КАТЕГОРИАЛЬНОСТИ

2.1. Раннее категориальное мышление в Древнем Китае и Древней Греции: поиск аналогий

Прежде чем перейти непосредственно к изложению материала по теме главы, хотелось бы обратить внимание на тот факт, что ученые, выросшие в зоне влияния европейской цивилизации, считающей себя, в свою очередь, преемницей древнегреческой цивилизации, неизбежно сравнивают новые встречающиеся им явления с уже известными им в прошлом. И чаще всего эти сравнения приходятся

²⁸⁶ Подробнее о конструктивности китайской письменности и конструктивном способе образования понятий см.: Крушинский А.А. *Логика Древнего Китая*. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – 384 с.

на древнегреческую философию, сыгравшую в развитии европейской культуры определяющую роль. Одновременно с этим представители научного сообщества других цивилизаций (например, китайской и индийской), вплотную столкнувшись с европейской вследствие исторически обусловленных процессов, также нередко прибегают к сопоставлениям в своем стремлении переосмыслить и определить место своей культуры и философии в новом глобальном мире.

Следствием этих процессов в XIX-XX вв. становится такое историко-культурное явление, как диалог философских культур и философская компаративистика. В целом это явление можно охарактеризовать как – по крайней мере в идеальном представлении – равноправную встречу культур Востока и Запада (сейчас сюда присоединилась и Африка). К этой своеобразной встрече культур мировое философское сообщество привели фундаментальные компаративистские исследования, которые имели место в зарубежной и отечественной философской компаративистике. Речь идет о таких исследованиях, как, например, монография крупного французского философа и филолога, известного ориенталиста Поля Массона-Урселя (1882-1956) «Сравнительная философия», вышедшая в 1923 году²⁸⁷, фундаментальная работа индийского философа Пулла Тирупати Раджу (1904-1992) «Введение в сравнительную философию», вышедшая в 1962 году²⁸⁸. В отечественной компаративистике конца XIX - первой половины XX веков следует отметить таких выдающихся ученых, как компаративиста Федора Ипполитовича Щербатского (1866-1942), буддолога Оттона Оттоновича Розенберга (1888-1919), синолога Василия Михайловича Алексеева (1881-1951).

²⁸⁷ См.: Masson-Oursel P. La philosophie comparée. – Paris: Alcan, 1923. – 201 p.

²⁸⁸ См.: Raju P.T. Introduction to Comparative Philosophy. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1962. – 364 p.

Современная зарубежная философская компаративистика представлена, прежде всего, Мишелем Юленом²⁸⁹ и Роджером Эймсом²⁹⁰. Современное состояние отечественной сравнительной философии, по мнению российского философа В.Г. Лысенко, оставляет желать лучшего. Такое положение дел, на ее взгляд, обусловлено историческими причинами, связанными с тем, что в советской философской науке такая дисциплина как сравнительная философия вообще отсутствовала. Тем не менее, можно назвать имя В.К. Шохина, который занимается индийским вектором сравнительной философии. К китайскому вектору можно отнести монументальные труды выдающегося синолог-религиоведа Е.А. Торчинова (1956-2003) и историка китайской философии А.И. Кобзева²⁹¹. Новой вехой в развитии отечественной и зарубежной сравнительной философии стала разработка концепции межкультурной философии²⁹².

Не вдаваясь в детали, можно отметить, что общей установкой для всех, кто занимался и занимается сравнительной философией, является декларация равноправного отношения к сравниваемым культурам.

Здесь попытка сравнения древнекитайской пятерницы и раннегреческой четверницы будет произведена с позиции, которая предполагает, что философские традиции в разных культурах и цивилизациях являются производными от этих культур и цивилизаций, и каждая философия строится на материале собственной традиции и собственного языка. Но все же, признавая неоспоримую уникальность и неповторимость философских концепций, настоящее исследование нацелено на

²⁸⁹ См.: Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы // Сравнительная философия. – Москва: Восточная литература, 2000. – С. 127-136.

²⁹⁰ См.: Эймс Р.Т. Методологические подходы к сравнительным исследованиям: направления исследований китайской философии в Америке // Сравнительная философия. – Москва: Восточная литература, 2000. – С. 137-145.

²⁹¹ См.: Лысенко В. Г. Компаративная философия в России // Сравнительная философия. – Москва: Восточная литература, 2000. – С. 146-166.

²⁹² См.: От сравнительной к межкультурной философии / сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН; Рос. ун-т дружбы народов. – М.: Наука – Вост. лит., 2022. – 399 с.

поиск аналогий и общей структурной связи в учениях о первоначалах Древнего Китая и Древней Греции.

2.1.1. Stoicheia

В учениях представителей ранней греческой философии – досократиков – центральное место занимают природные материи, которые, как принято считать, они обозначают как *stoicheia* (στοιχεῖα) / *stoicheion* (στοιχεῖον)²⁹³. Латинское слово *elementa* / *elementum*²⁹⁴ является переводом одного из значений греческого *stoicheia* (στοιχεῖα) / *stoicheion* (στοιχεῖον), связанного с представлением об элементарной, т. е. неразложимой на более мелкие составляющие, части целого²⁹⁵.

Действительно, если мы обратимся к содержанию слова *stoicheion* (στοιχεῖον) и тех слов, от которых оно происходит, то мы увидим довольно широкий спектр значений, удивительным образом совпадающий со списком значений иероглифа *син* 行²⁹⁶. В первую очередь стоит назвать значение слова *steicho* (στεῖχω), перевод

²⁹³ В действительности досократики не использовали термин *stoicheion* в значении первоначала, и такое использование термина является более поздним нововведением, являющимся предметом научных споров. Возможно, первым в этом значении его употребил Платон. Подробнее см.: Crowley T.J. On the Use of *Stoicheion* in the Sense of «Element» // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – 2005. – Vol. 29. – P. 367-394.

²⁹⁴ Этимология слова *elementum* на данный момент неясна, существуют различные версии. Одну из таких версий приводит в своей статье А.И. Кобзев, см: Кобзев А.И. Китайская культура и атомизм // *Вестник Тюменского государственного университета. Серия: Философия*. – 2012. – № 10. – С. 65-75.

²⁹⁵ Проблему соотнесения двух важнейших для греко-римской философии понятий – *elementum* и *stoicheion* – поднял в конце XIX в. известнейший специалист по истории и филологии греческой античности Герман Дильс (1848-1922), посвятивший этому вопросу книгу под названием: «*Elementum: Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*» (1899) (Burkert W. ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ: Eine semasiologische Studie // *Philologus*. – 1959. – Vol. 103. – №. 1-2. – P. 167-197).

²⁹⁶ См. раздел настоящей диссертации 1.2.1. Этимология знака *син* 行.

которого относится к движению человека: ходить, шагать, уходить, приходить²⁹⁷. Следующее, этимологически связанное со stoicheion, слово – stichos (στίχος), которое можно перевести как ряд, шеренга, линия²⁹⁸. И, наконец, stichaomai (στιχάομαι) – идти в ряду, прокладывать путь, продвигаться²⁹⁹.

Согласно Вальтеру Буркерту, немецкому специалисту в области филологии, философии и истории Древней Греции, основной смысл термина stoicheion (στοιχεῖον) связан с представлением о нем, как о:

- составляющей ряда,
- дополнительной составляющей ряда,
- средстве начала и завершения ряда;
- составляющей системы,
- средстве завершения системы.

Таким образом, stoicheion описывает «ряд» как систематический, «последовательный» порядок, и сам является средством упорядочения³⁰⁰. Столь абстрактное смысловое содержание может быть приложимо к большому числу явлений в совершенно разных областях знания. Наиболее распространенными сферами употребления термина stoicheion у греков являются грамматика и математика. Грамматически смысл stoicheion выражен в виде буквы и звука буквы, а буква является неразложимой составляющей алфавитной системы и, шире, составляющей письменного языка и, как следствие, устного языка. Математически смысл stoicheion выражен в виде «предпосылок» – элементарных положений математики, дополняющих друг друга и вместе образующих логически согласованную связь, т. е. принадлежащих одной системе³⁰¹. Возможно, поэтому, в

²⁹⁷ См.: Logeon: Online dictionary of Ancient Greek and Latin [Electronic resource]. – URL: <https://logeion.uchicago.edu/λόγος> (accessed: 24.04.2023).

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ См.: Burkert W. ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ: Eine semasiologische Studie // Philologus. – 1959. – Vol. 103. – №. 1-2. – P. 167-197.

³⁰¹ Подробнее см.: ibid.

связи с представлением об элементарности и системной принадлежности *stoicheion*, в философии этот термин стал служить обозначением для первоначал досократиков.

Исходя из совокупности рассмотренных значений *stoicheion*, можно заключить, что смысловое содержание этого слова, включает в себя и значение движения, и значение базисного компонента взаимообусловленной замкнутой системы. А.Ф. Лосев объясняет значение обсуждаемого греческого термина *stoicheion* схожим образом³⁰².

Что касается латинского эквивалента *elementum*, то он, частично наследуя значению *stoicheion*, не охватывает объем понятия движения, необходимый для передачи полного смысла китайского термина *син* 行. Поэтому, учитывая вторичность и этимологическую непроясненность *elementum*, перевод *син* 行 как стихия / стихии представляется вполне обоснованным³⁰³. Дополнительным аргументом в пользу такого выбора служит тот факт, что русское слово стихия произошло непосредственно от греческого слова *stoicheion*^{304 305}. Таким образом, автор диссертации согласен с теми исследователями, которые утверждают, что термин элемент не подходит для перевода китайского термина *син* 行, т. к. не несет в себе идеи движения³⁰⁶. Кроме того, слово стихия больше подходит для обозначения и греческих, и китайских схем, но для удобства греческие стихии будут обозначаться термином элемент, чтобы терминологически отделить их от китайских стихий.

³⁰² См.: Лосев А.Ф. Стойхейон. Древнейшая история термина // Ученые записки МГПИ им. В. И. Ленина. – Т. 450. – М., 1971. – С. 18-26.

³⁰³ Несколько иное мнение относительно близости терминов *stoicheion* и *син* 行 см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – С. 292-293.

³⁰⁴ См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 томах / пер. с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О.Н. Трубачева. – Т. 3. – Москва: Прогресс, 1987. – С. 761.

³⁰⁵ Дополнительно по теме этимологии слова «стихия» см.: Малинаускене Н.К. Осмысление древнего корня с исходным значением «шагать» в античной Греции и Византии // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения*. – 2018. – № 10. – С. 32-40.

³⁰⁶ См. раздел данной диссертации 1.2.3. Пять стихий как пять процессов.

2.1.2. Понятие категориальности³⁰⁷

Приступая к главной части исследования, необходимо отметить, что уже на ранней стадии развития человеческой мысли, как на Западе, так и на Востоке, обнаруживается тенденция к объяснению и себя, и окружающей действительности с помощью небольшого числа основных и общих понятий. К этим понятиям мыслители приходили, размышляя о том, что является началом и единым основанием окружающего их многообразия. В стремлении постичь устройство мира, древние философы находили точку опоры в таких представлениях, которые теперь принято именовать категориями.

Что мы имеем в виду, говоря о категориях и категориальном мышлении? В истории западной философской мысли, начиная с Аристотеля, проблема категорий занимает одну из центральных позиций. Многими мыслителями за долгое время существования философского дискурса на эту тему были высказаны различные суждения, но в новой и новейшей философии наиболее весомо прозвучали мнения таких ведущих представителей немецкой философской мысли, как Иммануил Кант (1724-1804) и Мартин Хайдеггер (1889-1976). И хотя их взгляды на природу категориальности существенно разнятся, но они, несомненно, сходятся в том, что категориальные представления обладают, прежде всего, предельной общностью и априорностью.

³⁰⁷ Содержание данного раздела ранее было опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // Философия и культура. - 2016. - № 10. - С. 1430-1441.

Подобное понимание категорий можно увидеть, например, у Канта в «Критике чистого разума»: «...рассудок... вносит также, посредством синтетического единства многообразия в наглядном представлении вообще, в свои представления трансцендентальное содержание, благодаря которому они называются чистыми понятиями рассудка и a priori относятся к объектам... Мы назовем эти понятия, по примеру Аристотеля, категориями...»³⁰⁸

Хайдеггер в своих лекциях о Ницше также довольно подробно обсуждает смысл и исторические формы категориального подхода к сущему, начиная от Аристотеля. В результате, он замечает, что: «...категории являются метафизическими ключевыми словами и поэтому также наименованиями для основных философских понятий»³⁰⁹.

Итак, можно утверждать, что категория – это такое понятие, которое является предельно общим, последним основанием при объяснении многообразия всего сущего посредством сведения этого сущего к немногим определяющим началам; и это такая структурирующая восприятие исходная форма понятийности, которой человек обладает до всякого эмпирического опыта (т. е. a priori).

То же, с известными оговорками, можно сказать и о первоначалах бытия у мыслителей древности, т. к. эти мыслимые ими в качестве первоначал понятия в достаточной степени удовлетворяют указанным выше требованиям категориальности.

2.1.3. Поиск категорий: досократики³¹⁰

³⁰⁸ См.: Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. – Москва: Наука, 1999. – С. 119.

³⁰⁹ См.: Хайдеггер М. Ницше. – Т. 2. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – С. 65.

³¹⁰ Содержание данного раздела ранее было частично опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // Философия и культура. – 2016. – № 10. – С. 1430-1441.

Если говорить о ранней греческой мысли, то способ мышления первых философов можно считать своего рода прелюдией к тому осознанному категориальному мышлению, которое началось с размышлений Аристотеля. Таким образом, аристотелевское учение о категориях подготовила целая эпоха мыслителей, начиная с Фалеса и заканчивая Платоном. И если мы говорим о начале философии у досократиков, то при этом никак нельзя забывать об их огромном вкладе, как в саму постановку проблемы категориального мышления, так и в разработку категориального аппарата.

Поиск категорий у ранних греческих философов начинался с выделения начальных моментов сущего. В качестве таковых выступала следующая четверица первоначальных элементов: вода, воздух, огонь, земля. Среди них досократики часто выделяли какую-то одну в качестве главной, базовой, возводимой ими в ранг «родоначальницы» и основы всего существующего. Иногда к этим основным четырем субстанциям добавлялась еще и пятая (например, эфир). Кратко рассмотрим некоторые характерные учения ранних греческих философов, имеющие значение в свете настоящего исследования.

Фалес (ок. 637(624)-558(547) гг. до н.э.), представитель Милетской школы (нач. и сер. VI в. до н.э.), вероятно полагал началом всего воду: «Все из воды и в воду все разлагается»³¹¹. Раз все живые существа питаются, растут, возникают благодаря воде и гибнут без воды, рассуждал он, то вода – это основной элемент и причина всего живого на земле. Каким же образом все образуется из воды? Путем «затвердевания (замерзания)» воды и «испарения»³¹². Вода, меняя свою плотность, превращается в разные другие вещества и тела. Когда вода испаряется, то

³¹¹ См.: Фрагменты ранних греческих философов / пер. с древнегреч. А.В. Лебедева. – Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – С. 109.

³¹² Там же.

превращается в воздух, а воздух, в свою очередь, «возгорается в виде эфира»^{313 314}. Когда же вода выпадает в виде осадков, то, превращаясь сначала в ил, затем трансформируется в землю. Получается, что вода является основой других элементов, а все тела образуются путем смешения в разных пропорциях всех элементов, которое приводит каждый раз к качественному изменению и возникновению нового тела. Двигательное начало – душа: «Элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение»³¹⁵. Далее говорится о пневме, будто бы она содержится в воде и поэтому можно сказать, что «все полно души»³¹⁶. Позднее последователь Пифагора Гиппон (V в. до н.э.) также выделял воду среди других элементов³¹⁷.

Другой представитель милетской школы – Анаксимандр. Он принимает за первоначало «бесконечное»³¹⁸ (Одно). Это «бесконечное» есть «некая бесконечная природа»³¹⁹, субстрат остальных элементов, материальная смесь, в которой, как в семени содержатся все будущие вещи («потенциально Сущее, актуально не-Сущее»). Рождение вещей происходит благодаря вечному движению, присущему бесконечному извечно. Сначала выделяются противоположности, затем подобное движется к подобному, и возникают тела. Все уже изначально в бесконечном пребывает, поэтому и является миру таким. Например, земля есть потому, что уже находилась в этом субстрате, она не возникает, а выделяется.

Еще один представитель милетской школы – Анаксимен (ок. 585(560)-525(502) гг. до н. э.). Он, подобно Фалесу, берет за основу один из элементов, а именно воздух. Воздух обладает такой же бесконечностью, как Одно у Анаксимандра, но при этом более конкретен. Как происходит возникновение вещей?

³¹³ Там же. – С. 110.

³¹⁴ Эфир в данном случае, видимо, синоним огня.

³¹⁵ Там же. – С. 114.

³¹⁶ Там же.

³¹⁷ Там же. – С. 421-424.

³¹⁸ Там же. – С. 118.

³¹⁹ Там же. – С. 119.

Так же, как и у Фалеса, путем разрежения и сгущения субстрата. При этом то, что разрежается – горячее, а то, что сгущается – холодное (т. е. присутствуют базовые противоположности). Имеет место такая схема превращения: по мере разрежения, воздух становится огнем, когда же он начинает сгущаться, то сначала ветром, потом облаком, водой, еще более сгущаясь, превращается в землю, камни: «В процессе «валяния» из воздуха первой возникла Земля»³²⁰. Далее из земли поднимается «испарина», которая, проходя процесс разрежения, превращается в результате в огонь, из которого возникают небесные светила. При этом движение присуще воздуху изначально. Здесь опять возникает пневма, участвующая в общем движении и помогающая рождению огня: «Пневма, попадая в облака, издает звуки грома, и, покуда она прорывается через сопротивляющееся и разорванное ею облако, сам бег ее воспламеняет огонь». А также есть ее определение: «Пневма – это простой и однородный воздух». Диоген из Аполлонии (V в. до н.э.), вслед за Анаксименом, тоже считал воздух первоэлементом³²¹.

Гераклит (ок. 544-483 гг. до н.э.), стоящий особняком по отношению к другим философским течениям, основой сущего считал огонь, который «мерно возгорается и мерно угасает»³²². Разгораясь, огонь плавит многообразие вещей, превращая их в одно, а затухая, – возвращает их миру. Движением огонь обладает сам по себе, и это из-за того, что ему приходится двигаться и вверх, и вниз, чтобы сохранить себя, иначе он или рассеется (движение вверх) или станет совершенно неподвижным, потухнет (движение вниз). Огонь в смысле движения оказывается совершенно самодостаточным. Процесс превращений таков: из огня в воздух, из воздуха в воду, из воды в землю. Часть, оставшаяся водой, испаряется и превращается в воздух, а воздух, разрежаясь, становится огнем. Значит, и у Гераклита мы получаем

³²⁰ Там же. – С. 130.

³²¹ Там же. – С. 541.

³²² Там же. – С. 218.

возникновение вещей путем качественного превращения субстрата. Возможно, Гиппас (VI в. до н.э.) первым начал говорить об огне как о начале всех вещей³²³.

Ксенофан (ок. 570-475 гг. до н.э.), вероятный основатель школы элеатов, согласно одним свидетельствам, выделял в качестве первоначала землю: «Начало всех вещей – земля»³²⁴. Согласно другим – землю и воду: «Все, что произрастает или рождается, – земля и вода»³²⁵.

Были в Древней Греции и такие мыслители, которые не делали предпочтения для какой-либо одной субстанции, и все субстанции играли в их учении одинаково важную роль. Например, у Эмпедокла (ок. 490-430 гг. до н.э.) и вода, и воздух, и огонь, и земля являются равноценными. Он называет их «корнями», критериями всех вещей³²⁶. При этом они неизменны и не могут возникать из чего-либо другого и переходить друг в друга. А существуют эти элементы в виде взвеси отдельных частиц, каждая из которых, при соединении с другими, образует вещи. При различении элементов действует принцип «подобное познается через подобное». «Землю мы постигаем благодаря причастности земле...»³²⁷ Что касается движения, то у Эмпедокла сразу два деятеля: Любовь и Вражда. Они действуют по уже знакомому нам алгоритму (соединяя и рассеивая), но чисто механистически, т.е. не происходит качественного изменения элементов, а лишь тесное соединение частиц либо их разделение. Порядок возникновения элементов не совсем обычный. Наряду с привычными уже элементами, такими как вода, воздух, огонь и земля, у Эмпедокла появляется эфир: «...Первым выделился из смеси эфир, вторым – огонь, затем – земля; из нее – ...вода; из воды испарился воздух и возникли: небо – из эфира, солнце – из огня, а из остальных [элементов] сгустилось все земное»³²⁸.

³²³ Там же. – С. 153.

³²⁴ Там же. – С. 166.

³²⁵ Там же. – С. 164.

³²⁶ Там же. – С. 341.

³²⁷ Там же.

³²⁸ Там же. – С. 358.

В дошедших до нас фрагментах, касающихся учения Эмпедокла, мы находим несколько упоминаний эфира и его свойств. Например: «Давай я скажу тебе прежде, что равны по могуществу те [элементы], из которых родилось все, что мы видим ныне: Земля, бурное Море, влажный Воздух и Титан Эфир, охватывающий вкруговую весь мир»³²⁹. «Эфир... длинными корнями погружался под землю»^{330 331}. Позднее Аристотель также включит эфир в свое учение об элементах: «... Судя по всему, и имя [первого тела], дошедшее от пращуров вплоть до нынешнего времени, говорит о том, что они держались [на этот счет] тех же воззрений, какие высказываем мы... Именно поэтому, полагая, что первое тело отлично от земли, огня, воздуха и воды, они назвали самое верхнее место «эфиром»..., произведя наименование, которое они ему установили от того, что оно «всегда бежит»... в продолжение вечного времени...»³³²

Для более схематичного представления воззрений этих мыслителей предлагается таблица (см. Таблицу 4):

	Первоначало	Способ возникновения вещей	Движущее начало	Схема превращения элементов	«Пятый элемент»
Фалес	Вода	Путем превращения основного элемента: испарение ↕ затвердевание	Душа		Пневма
Анаксимандр	«Бесконечное»	Путем выделения из основного элемента	Движение извечно		

³²⁹ Там же. – С. 365.

³³⁰ Там же. – С. 362.

³³¹ Подробнее об эфире см.: Рожанский И.Д. Две научных революции в Древней Греции // Некоторые проблемы истории античной науки: Сборник научных работ. – Ленинград: ГАО, 1989. – С. 5-16.

³³² См.: Аристотель. О небе // Сочинения: в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 272.

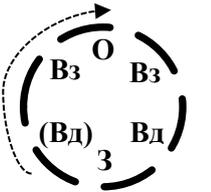
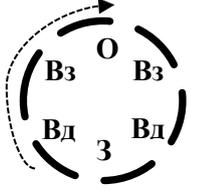
Анаксимен	Воздух	Путем превращения основного элемента: разрежение ↓ сгущение	Движение извечно		Пневма
Гераклит	Огонь	Путем превращения основного элемента: возгорание ↓ угасание	Движение извечно		
Эмпедокл	Смесь частиц четырех элементов	Путем перераспределения частиц основного элемента: соединение ↓ разделение	Противо- положные начала	 Подобное Порядок возникновения элементов: 1-Эфир 2-Огонь 3-Земля 4-Вода 5-Воздух	Эфир

Таблица 4. Схематичное представление основных учений досократиков о первоначалах.

Относительно «пятого элемента» можно сказать, что везде, где ранним греческим философам не хватает четырех элементов, когда они перестают быть самодостаточными, всегда появляется что-то пятое. Например, у Фалеса и Анаксимена – это душа/пневма. Однако интересно, что у Фалеса пневма – это то же, что вода, а у Анаксимена – это то же, что воздух, т.е. пневма соединяется с основным элементом, первоначалом, и не представляет собой отдельной субстанции, она является только неким необходимым дополнением. У Фалеса ее

присутствие сообщает элементам движение, и можно сказать, что она оживляет их материю.

Что касается эфира, то он упоминается как отдельное вещество у Фалеса и наиболее развернуто представлен у Эмпедокла. Именно эту субстанцию, судя по всему, можно назвать «пятым элементом». И хотя по этому поводу Дж. Нидэм пишет: «Много интересного связано с пятым элементом у греков, однако мне не кажется, что он образует какую-либо параллель с китайскими концепциями»³³³, – совершенно очевидно, что в целом внутренняя логика отношений между греческими элементами, характер их взаимодействия, а в случае с Эмпедоклом – и привязка к числам, создают благоприятную почву для сопоставления элементов досократиков и китайских стихий.

Особенно хотелось бы обратить внимание на некоторые аспекты вышеизложенных учений в свете возможности их сравнения:

- один из элементов позиционируется как первооснова, субстрат, из которого возникает все остальное: у Фалеса – вода, у Анаксимена – воздух, у Гераклита – огонь, у Анаксимандра – «бесконечное» (Одно), у Эмпедокла – смесь частиц всех элементов;
- способ возникновения вещей почти всегда связан отношением пар противоположностей: испарение – затвердевание, сгущение – разрежение, возгорание – угасание, соединение – разделение;
- движение присуще элементам изначально или движение инициируется противоположностями (кроме души/пневмы Фалеса). В своем движении элементы образуют цикл.
- в структуре функционирования и взаимодействия компонентов цикла просматривается четверично-пятеричный схематизм.

³³³ См.: Needham J. Science and civilization in China. – Vol. 2. – Cambridge: University Press, 1956. – P. 245.

2.1.4. Поиск категорий: Древний Китай³³⁴

Мыслителям Древнего Китая также удалось совершить прорыв к онтологии за рамки мифопоэтического, повседневного и т.п. форм дофилософского мышления («онтического» в терминологии М. Хайдеггера) и увидеть глубинное единство за кажущейся хаотичной пестротой сущего.

Первым шагом в этом направлении в Китае стали так называемые классификации. Как уже упоминалось в предыдущей главе, французский синолог М. Гране в работе «*La pensee chinoise*» (1934 г.), описал классификации как символические конструкции, функционирующие в рамках определенного числа³³⁵³³⁶. Затем термин «классификация» стал ключевым термином для объяснения коррелятивного мышления в учениях ранней китайской мысли.

В архаической мысли Древнего Китая можно выделить 3 основные классификации: 1) двоичная классификация (*инь-ян* 陰 陽), 2) троичная классификация (*сань цай* 三 材, «три материала», взаимосвязь Неба, Земли и Человека), 3) пятеричная классификация (*у син* 五 行, «пять стихий», вода – огонь – дерево – металл – почва)³³⁷.

³³⁴ Содержание данного раздела ранее было частично опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // *Философия и культура*. – 2016. – № 10. – С. 1430-1441.

³³⁵ См.: Гране М. *Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы*. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 102-104.

³³⁶ При этом сам М. Гране не употреблял термина «классификационная схема».

³³⁷ См.: Крушинский А.А. *Логика образования понятий в древнем Китае* // *Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность*. – 2006. – № 5. – С. 5-22.

Примеры двоичной классификации прежде всего следует искать в древнейшей канонической части «Книги Перемен», представленной набором из 64 гексаграмм (см. Рис. 5)³³⁸.

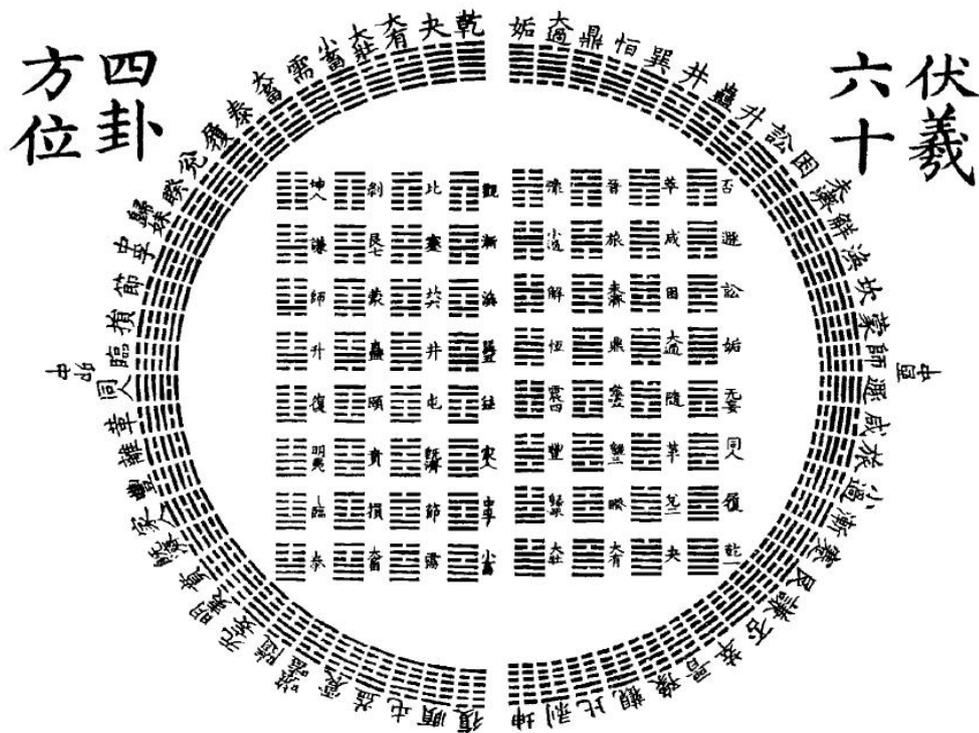


Рис. 5. 64 гексаграммы в расположении Фуси 伏羲³³⁹.

Двоичная, или бинарная, структура гексаграмм совершенно явно выражена чередованием сплошной и прерывистой линий и стандартным разбиением на верхнюю и нижнюю триграммы (см. Рис. 6).

³³⁸ «И-цзин» «易经» «Книга перемен» – наиболее значимый текст древнекитайского канонического и философского наследия. Создание гексаграмм «И-цзина» традиционно приписывалось легендарным императорам, но ученые склоняются к тому, что гексаграммы «И-цзина» постепенно сформировались в процессе практики гадания с помощью черепаший панцирь и стеблей тысячелистника. Подробнее см.: Shaughnessy E. L. The Origin of an Yijing Line Statement // Early China. – 1995. – № 20. – P. 223-240.

³³⁹ Рисунок заимствован из книги Бента Нильсена «Справочник по нумерологии и космологии И-цзин», иллюстрация 6. См.: Nielsen B. A companion to Yi Jing numerology and cosmology. – London: Routledge Curzon, 2003. – 391 p.

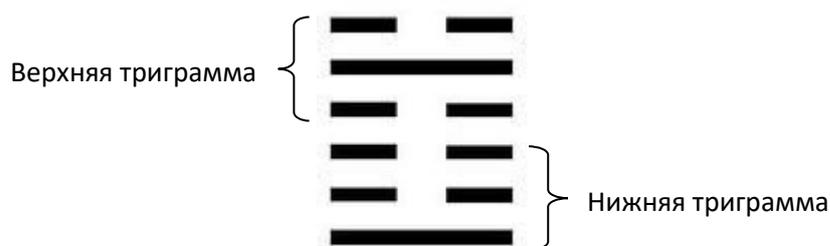


Рис. 6. Гексаграмма № 3 Чжунь 屯³⁴⁰ Трудность в начале³⁴¹.

Концептуализация же двоичной структуры и ее привязка к учению об *инь-ян* произошла позднее. Например, в «Си цы» «系辞» «Комментарии привязанных слов», одном из десяти комментариев к канонической части «Книги перемен», мы читаем: «То *инь*, то *ян* – это и есть Путь-Дао. Их непрекращающееся [чередование] является добром...»^{342 343}.

Троичная классификация *сань цай* 三才 самым очевидным образом присутствует в структуре триграмм, составляющих, как известно, основу гексаграмм.

Создание триграмм традиция приписывает древнему императору Фуси 伏羲. Он олицетворяет собой идеального совершенномудрого, стремящегося постигнуть тайны изменчивого бытия для блага всех людей. Легендарный Фуси – это собирательный образ, персонификация «силы» разумного человечества³⁴⁴.

³⁴⁰ См.: И-цзин 易经 [Книга Перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/yi-jing/zhs> (дата обращения: 31.01.2023).

³⁴¹ Перевод названия гексаграммы основан на работе Р. Вильгельма: The I Ching or Book of Changes / trans. from Chinese by R. Wilhelm, trans. from German by C. F. Baynes. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967. – P. 118.

³⁴² Перевод Пушкарской Н.В.

³⁴³ См.: Си цы шан 系辞上 [Первый комментарий привязанных слов] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-shang/zhs> (дата обращения: 11.02.2023).

³⁴⁴ По мнению современных исследователей, Фуси – это мифический правитель, который не упоминается ни в одном дошедшем до нас документе раньше Восточной Чжоу (т.е. приблизительно до 770 г. до н.э.). До начала критического осмысления историками XX века философского наследия глубокой китайской древности традиционно считалось, что гексаграммы

По преданию, Фуси увидел на спине коня-дракона, всплывшего из вод реки, узор: один и шесть внизу, два и семь наверху, три и восемь слева, четыре и девять справа, пять и десять в центре. Узор впоследствии был назван Хэ ту 河图 или Карта реки (см. Рис. 7):

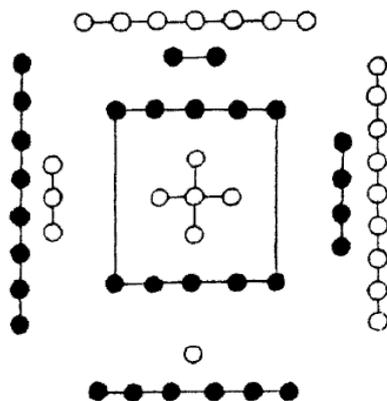


Рис. 7. Позднейшая реконструкция фигуры Хэ ту³⁴⁵.

Вдохновленный этим чертежом и узором на панцире белой черепахи, он понял, что закономерность в изменении всего сущего заключается в чередовании *инь* 阴 и *ян* 阳. Тогда он создал чертеж из 8-ми триграмм *ба гуа* 八卦, в символической форме, с помощью чередования сплошной (*ян* 阳) и прерванной (*инь* 阴) линий, передающих изменчивость и цикличность жизни (см. Рис. 8)³⁴⁶:

«И-цзина» создал Фуси (Shaughnessy E.L. The Origin of an Yijing Line Statement // Early China. – 1995. – № 20. – P. 223-240).

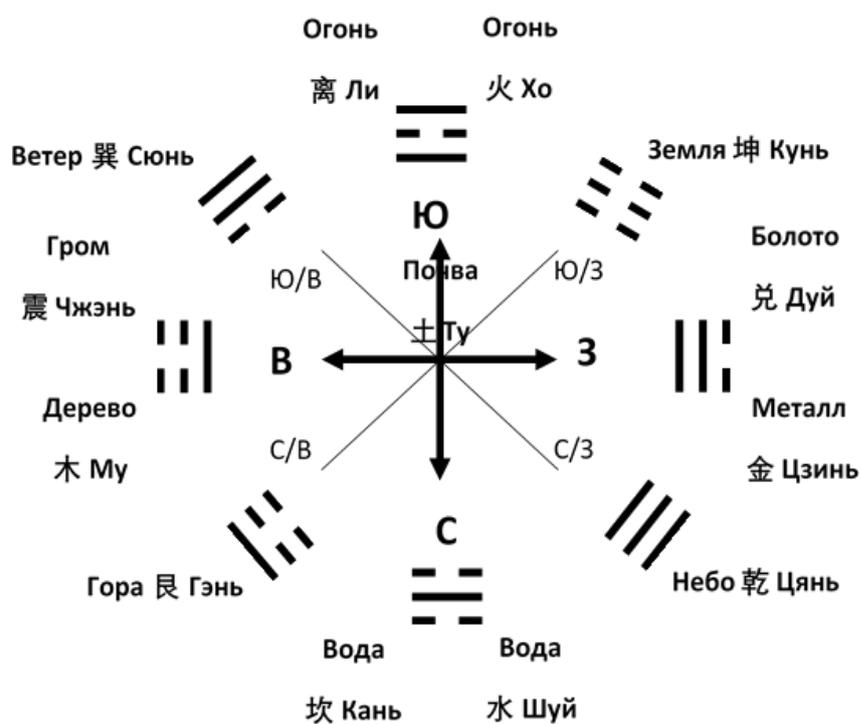
³⁴⁵ Изображение заимствовано из книги Бенга Нильсена «Справочник по нумерологии и космологии И-цзин», иллюстрация 1. См.: Nielsen B. A companion to Yi Jing numerology and cosmology).

³⁴⁶ На основании археологических данных современные ученые делают вывод о том, что возникновение 8 триграмм явилось результатом долгих наблюдений и размышлений людей, живших на территории Древнего Китая. Первые чертежи 8 триграмм могут быть отнесены к 6-5 тыс. до н.э., и их смысл и значение действительно имеет отношение к представлениям о происхождении мира (Ши Шаньган 史善刚. Лунь Хэ ту Ло шу ю Ба гуа циюань 论河图洛书与八卦起源 [О происхождении Хэ ту, Ло шу и Ба гуа] // Шисюэ юэкань 史学月刊 [Ежемесячный журнал по истории]. – 2007. – № 8. – С. 79-88).



Рис. 8. Прежде небесные восемь триграмм (сянь тянь ба гуа 先天八卦),
приписываемые Фуци 伏羲³⁴⁷.

Восемь триграмм функционально схожи с пятеричной классификацией: их можно коррелятивно сопоставить с любой группой вещей и понятий, выстроив уникальную систему взаимосвязей (см. Рис. 9):



³⁴⁷ Более подробно о вариантах расположения триграмм и их значении см.: The I Ching or Book of Changes / trans. from Chinese by R. Wilhelm, trans. from German by C. F. Baynes. – P. 262-279.

Рис. 9. Посленебесные 8 триграмм (*хоу тянь ба гуа* 后天八卦), приписываемые Вэнь-вану 文王, и их соответствие пяти стихиям у *син* 五行 и сторонам света *сы фан* 四方³⁴⁸.

В тексте комментария «Си цы» «系辞» троичная структура *сань цай* 三才 проявляется в виде тесной взаимосвязи Неба, Земли и Человека: «Перемены совпадают с природой Неба и Земли, поэтому возможно всесторонне охватить их *Дао*. Обращать взор вверх, чтобы наблюдать небесные образы, опускать голову вниз, чтобы видеть земные формы, так узнаешь основу темного [Земли] и светлого [Неба]... Перемены находятся в согласии с Небом и Землей, поэтому не противоречат им. [Благодаря этому] можно узнать состояние всего сущего, и этих знаний достаточно, чтобы помочь Поднебесной, поэтому можно использовать [эти закономерности], но не допускать избыточности»^{349 350 351}.

³⁴⁸ Согласно Чжу Си 朱熹, источником взаимосвязи между восемью триграммами, сторонами света и пятью стихиями служит один из комментариев к «Книге перемен» «Шо гуа чжуань» «说卦» «Комментарий к толкованию триграмм», см.: Шо гуа 说卦 [Объяснение триграмм] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/shuo-gua/zhs> (дата обращения: 15.02.2023).

³⁴⁹ Перевод Пушкарской Н.В.

³⁵⁰ Текст на китайском см.: Си цы шан 系辞上 [Первый комментарий привязанных слов] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-shang/zhs> (дата обращения: 11.02.2023).

³⁵¹ С древнейшим представлением о связи Неба, Земли и человека связан миф о Паньгу 盘古, божете, разделившем первоначально существовавший хаос на две части – Землю 地 и Небо 天. Согласно легенде, «в те времена, когда Небо и Земля не были еще разделены, и существовал первоначальный хаос, подобный яйцу, внутри него зародился Паньгу. В течение восемнадцати тысяч лет он удерживал Небо и Землю, чтобы они не сомкнулись обратно, пока наконец они не отодвинулись друг от друга на достаточное расстояние. Чистое *ян* 阳 стало Небом, а мутное *инь* 阴 – Землей. [Таким образом, между ними образовалось пространство для человека.] Кроме обычных людей, на Земле появились совершенномудрые, а Небо заселили духи» (перевод Пушкарской Н.В.). Наиболее ранняя запись этого мифа была сделана Сюй Чжэнем 徐整 в период Троецарствия (Сань Го 三国) в позднее утерянном произведении «Сань у лицзи» «三五历记» «Хроники трех и пяти». Подробнее о мифе, связанном с Паньгу 盘古, см.: Гао Юпэн 高有鹏. Паньгу шэньхуа каолунь цзяньшо 盘古神话考论简说 [Краткий обзор мифа о Паньгу] // Миньцзянь вэньхуа луньтань 民间文化论坛 [Трибуна народной культуры]. – 2008. – № 6. – С. 62-64.

Еще цитаты: «...Есть путь Неба, есть путь Человека, есть путь Земли. Если взять три основополагающие силы *сань цай* и удвоить их, то получим шесть. Шесть – это не что иное, как *Дао*³⁵² [этих] трех. *Дао* имеет чередование и движение, проявляющиеся в виде линий; линии имеют позиции, проявляющиеся в виде событий; события имеют взаимосвязь, проявленную в виде схем-образов...»³⁵³; «В движении шести черт заключен путь Неба, Земли и Человека»^{354 355}.

Что касается пятеричной классификации у *син* 五行, первоисточником которой является «Хун фань» «洪范» «Великий план», следует отметить, что эта понятийная конструкция развивалась в тесной связи с учениями *инь-ян* 阴阳 и *сань цай* 三才. Она является частью единого концептуального аппарата, характерного для раннекитайского мышления³⁵⁶.

Необходимо добавить, что возможность существования китайских категорий, сопоставимых с западными, долгое время подвергалась сомнению. Распространенным было мнение о том, что в философии Древнего Китая нет признаков того, что могло бы называться категориальным мышлением. Подобное суждение высказывал, например, японский философ Хадзимэ Накамура (1912-1999)³⁵⁷, а также некоторые отечественные китаеведы (Е.В. Завадская (1930-2002),

³⁵² *Дао* 道 можно перевести как «путь», «направление деятельности», «способ», «метод», «подход». *Дао* как способ существования предполагает процесс постижения человеком мироустройства и дальнейшее творчество на основе полученных знаний.

³⁵³ Перевод с английского языка выполнен Пушкарской Н.В. Английский текст см.: The Book of Changes (Zhouyi): a Bronze Age Document / trans. with introduction and notes by R. Rutt. – New York: Routledge Curzon, 2002. – P. 429.

³⁵⁴ Китайский текст см.: Си цы шан 系辞上 [Первый комментарий привязанных слов] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-shang/zhs> (дата обращения: 11.02.2023).

³⁵⁵ Перевод с китайского языка выполнен Пушкарской Н.В.

³⁵⁶ Подробное изложение содержания учения о пяти стихиях в первоисточниках см. в Главе 1 данной диссертации.

³⁵⁷ См.: Nakamura H. Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Japan. – Honolulu: East-West center press, 1964. – 736 p.

Т.П. Григорьева (1929-2014)³⁵⁸, В.В. Малявин)³⁵⁹. Ангус Грэм в своей работе «Disputers of the Tao», размышляя о категориях Аристотеля и их возможных аналогах в китайской философии, приходит к весьма неутешительному выводу: «Ни один китайский мыслитель не занимается классификацией категорий»³⁶⁰.

Наконец, в отечественном китаеведении, вслед за китайскими учеными³⁶¹, была предпринята попытка выявить категориальный аппарат китайской философии. В ходе дискуссии по проблеме категорий традиционной китайской культуры, состоявшейся в 1980 г. в отделе Китая ИВ АН СССР, российским китаеведом Кобзевым А.И. был предложен так называемый список основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры^{362 363}. Значительным прогрессом следует признать тот факт, что на данной дискуссии впервые был поставлен вопрос о возможной специфике китайской категориальности. Однако постановка проблемы – это всегда лишь начало пути. Углубление в категориальные основания китайского мышления, ознаменовалось осознанием категориального статуса гексаграмм «И-цзина» и выходом на масштабное исследование гексаграммной категориальности³⁶⁴.

³⁵⁸ См.: Григорьева Т.П. Дао и логос: Встреча культур. – М.: Наука, 1992. – 422 с.

³⁵⁹ См.: Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. – СПб.: Изд. Русской Христианской гуманитарной академии, 2006. – С. 82-89.

³⁶⁰ Graham A.C. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. – La Salle, Illinois: Open Court, 1989. – P. 415.

³⁶¹ В числе прочих этой проблемой занимался известный китайский историк философии Чжан Дайнянь 张岱年 (1909-2004). См.: Чжан Дайнянь 张岱年. Чжунго гудай чжэсюэ гайнянь фаньчжоу яолунь 中国古代哲学概念范畴要论 [О понятиях и категориях древнекитайской философии]. – Бэйцзин 北京: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2017. – 378 с.

³⁶² См.: К проблеме категорий традиционной китайской культуры: [материалы круглого стола] / участники Кобзев А.И., Мартынов А.С., Спиринов В.С. и др. // Народы Азии и Африки. – 1983. – № 3. – С. 86-88.

³⁶³ Позднейшую развернутую версию этого исходного списка см.: Кобзев А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Универсалии восточных культур. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2001. – P. 220-243.

³⁶⁴ «Отказ от стереотипов привычной категориальности ставит на повестку дня проблему отыскания адекватного предмету критерия отбора... Принцип отбора строго формален... и потому весьма эффективен – необходимым и достаточным признаком собственно категориальности служит наличие той «схемы схем», каковой является шестерлица

2.1.5. Понятие протокатегориальной схемы и числовой схематизм³⁶⁵

Предлагаемым решением проблемы выделения таких пред-категориальных представлений, которые предвосхищают появление категорий в собственном смысле этого слова, должна стать следующая реконструкция феномена числового классификационизма, столь важного для философского дискурса древних. Данная реконструкция естественным образом выстраивается вокруг понятия протокатегориальной схемы как числа и начинается с предъявления главнейших примеров подобного схематизма.

Как уже было показано выше, мыслители древности, в своих попытках постичь устройство мира, неизменно постулировали наличие некоторой фундаментальной структуры, на основании которой ими развертывалась вся система их натурфилософии. Простейшим примером такой структуры является **единица**. В китайской традиции число один изображается, как известно, следующей самоочевидной фигурой — . Представление о едином начале всего сущего, задающее мировоззренческие рамки монизма, когда реальность мыслится в своей основе единой, выражено, например, «водой» у Фалеса и «бесконечным» у Анаксимандра.

всевозможным образом заполняемых гексаграммных позиций...» (Крушинский А.А. *Логика Древнего Китая*. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – С. 124.)

³⁶⁵ Содержание данного раздела ранее было частично опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Особенности протокатегориального мышления в Древнем Китае // *Философские науки*. – 2018. – № 7. – С. 51-58.

Следующее по значимости число – это **двоица** (в китайской версии она будет выглядеть как 二), задающая множество таких основополагающих для западноевропейского мировидения бинарных оппозиций, как материя/форма, природа/культура, тело/душа, субъект/объект. Важнейшим образцом пары таких противоположностей в традиции европейской философии служит принцип гилеморфизма, восходящий к Аристотелю, – взаимоотношение материи и формы³⁶⁶. Очевидной китайской параллелью к этой онтологической разделенности надвое видится известная пара *инь-ян*, олицетворяющая два полюса – женское и мужское, два принципа – активность и пассивность и т. п. Так, например, для французского философа Жака Лакана (1901-1981) онтология Аристотеля – это версия *инь-ян*, производящая аналогичные постулаты в отношении материи и формы, женского и мужского и т.п.³⁶⁷ Вслед за ним, современный французский философ Франсуа Жюльен также считает возможным сопоставление этих двух пар (материя-форма и *инь-ян*) в качестве пред-категориальных представлений³⁶⁸.

Число **три** претендует на выражение идеи гармонизации борющихся друг с другом противоположностей, изображаемых двоицей, посредством введения посредничающей середины. Соответствующей китайской числовой схемой представления о гармонизирующей медиане служит наглядное изображение числа три с помощью трех надстраиваемых друг над другом горизонталей: 三. Центральная горизонталь призвана, с одной стороны, сохранить свойства обеих противостоящих друг другу позиций двоицы, а с другой – трансцендировать их в некоем высшем синтезе. Примером подобного понимания троичности может служить представление о Триаде в традиции пифагорейцев. Никомах из Герасы говорит о трех фундаментальных процессах, происходящих на всех уровнях

³⁶⁶ О вариантах трактовки понятия гилеморфизма см., например: Карпов К.В. Гилеморфизм в современной аналитической философии // Вестник ПСТГУ. – Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – № 6 (68). – С. 78–93.

³⁶⁷ См., например: Долар М. Десять текстов. – СПб.: Скифия-принт, 2017. – С. 39.

³⁶⁸ См.: Жюльен Ф. О «времени». Элементы философии «жить» / пер. с франц. В.Г. Лысенко. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 110-112.

существования: процессе исхода, процессе принятия и процессе «посредничающего» получения³⁶⁹.

Четверицу можно представить производной от двоицы, как результат наложения друг на друга двух пересекающихся направлений протовостоящих оппозиций. При сохранении дуалистического понимания борьбы противоположностей, четверица избегает их прямолинейного столкновения, рассредоточивая напряжение через общий центр по четырем векторам. В Древней Греции мы обнаруживаем множество примеров подобного рода четырехчастных структур: четверицу первоэлементов досократиков, четырехчастный анализ всего сущего у Платона в «Филебе» (беспредельное и предел, их смесь и причина этого смешения)³⁷⁰ и четыре причины Аристотеля³⁷¹. Стандартными иллюстрациями четверицы в Китае служат образы четырех сторон света *сы фан* 四方 и четырех времен года *сы ши* 四时.

Пятерица строится по модели троицы за счет выделения центральной позиции, оказываясь просто четверицей, пополненной серединой, предзаданной перекрещением обеих пар бинарных оппозиций. Похоже, что платоновское учение о «пяти родах бытия» (бытие, покой, движение, тождественное и иное)³⁷² подразумевает именно такую пятичастную структуру. Наглядным изображением подобным образом трактуемой пятерицы служит следующая

³⁶⁹ «...вся деятельность, которая протекает в божественном и человеческом мирах, управляется процессами исхода (proesis), принятия (hypodochê) и, в-третьих, получения (antapodosis), эфирные сущности, так сказать, сеют, земные принимают семя, а получение осуществляется при посредстве тех, которые находятся посредине, как потомки между отцом и матерью». См.: Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. – Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2014. – С. 311-312.

³⁷⁰ См.: Платон. Филеб / пер. с древнегреч. Н.В. Самсонова // Собрание сочинений в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 7-78.

³⁷¹ См.: Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Первова, В.В. Розанова, комм. В.В. Розанова. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – С. 26-77.

³⁷² См.: Платон. Софист / пер. с древнегреч. С.А. Ананьина // Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 275-345.

протоиероглифическая версия современного китайского обозначения цифры «пять» (五) (см. Рис. 10):



Рис. 10. Древнее изображение числа пять³⁷³.

Наконец, конструкция **шестерицы**, представляющая собой не более, чем удвоенную тройцу, совпадает тем самым со способом построения четверицы (мыслимой как удвоенная двойца) и экземплифицируется 64 гексаграммами «И цзина».

Перечисленные ранее начальные числа (1, 2 и 3) и их важнейшие производные (4, 5 и 6) выступают в роли опорных точек, образующих своего рода каркас, постепенно обраставший все более сложным образно-понятийным содержанием. За примерами того, как это происходило, можно обратиться к пифагореизму, сочетавшему образы и понятия с избранными числами. Например, число четыре часто соотносилось со «справедливостью», поскольку было первым квадратным числом, представляющим взаимность или воздаяние³⁷⁴.

³⁷³ Изображение числа пять заимствовано из словаря «Шовэнь» «说文», см.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/五> (дата обращения: 14.02.2023).

³⁷⁴ «В этике пифагорейцев четыре есть число справедливости: будучи первым квадратом, т.е. первым числом, умноженным на самого себя..., четверка выражает сущность справедливости, которая состоит в том, чтобы воздавать равным за равное...» (Маковельский А.О. Досократики: Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. – Ч. 3. – Казань: Книгоиздательство М.А. Голубева, 1919. – С. XVI).

«Справедливость» понимается здесь как эквивалентность и равенство, так как число четыре делится на две равные части и само является равным ($4 = 2 \times 2$)³⁷⁵.

Изложенное выше органичное сочетание базовых категориальных представлений с начальными числами трактуется нами как парадигма **протокатегориальности**, когда число выступает в качестве схемы, предоставляющей абстрактному понятию (например, понятию «единого», в случае числа один, или понятию «противоположности», в случае числа два ³⁷⁶), отвечающую ему образность (например, «вода» в различных ее проявлениях как первоначало у Фалеса, примеры разного рода противоположностей у пифагорейцев). Действие такой числовой схемы напоминает работу «схематизма чистых рассудочных понятий» по И. Канту, у которого число, выступая в качестве схемы такого априорного понятия рассудка, как категория «количество», снабжает это абстрактное (и потому наглядно непредставимое) понятие наглядными образами отдельных конкретных чисел. В качестве примера И. Кант приводит образ числа пять в виде последовательности, состоящей из пяти следующих друг за другом точек: «Так, если я полагаю пять точек одна за другой: то это – образ числа пять. Наоборот, если я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе соединения множества (например, тысячи) сообразно известному понятию в одном образе, чем сам этот образ, который к тому же в случае мышления о тысяче едва ли мог бы быть доступен обозрению и сравнению с понятием. Это представление об

³⁷⁵ У Гегеля мы находим следующее философское прочтение этого хода пифагорейской мысли: «В качестве квадрата двух четверица есть завершение двоицы, поскольку последняя, имея своим определением лишь самое себя, т.е. помноженная на самое себя, возвращается к равенству с самой собой» (Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 томах. – Т. IX. – Лекции по истории философии. Книга первая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – С. 197).

³⁷⁶ «В пифагорейской системе сами числа отчасти связаны с категориями, а именно ближайшим образом, как вообще определения мысли, характеризующие единство, противоположность и единство этих двух моментов ... Первым определением является единство вообще, вторым определением – двоица или противоположность» (Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 томах. – Т. IX. – Лекции по истории философии. Книга первая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – С. 188).

общем приеме способности воображения, доставляющем понятию образ, я называю схемой понятия»³⁷⁷.

Важными доводами в пользу правдоподобности трактовки числа как схемы понятия могут служить следующие историко-философские соображения. Гегель, вслед за Платоном помещавший число в середину между идеей и вещью, характеризовал число как «нечто промежуточное между чувственностью и понятием»³⁷⁸. В дальнейшем А.Ф. Лосев идентифицирует введенное Кантом понятие «схемы», как числа в его пифагорейской трактовке: «Другими словами, схема есть как бы идеальный очерк предмета, в котором фиксируется пока только форма соединения его частей. Это – несомненно античное понятие, идущее от пифагорейского понятия числа...»³⁷⁹

Любопытную алгоритмическую трактовку понятия кантовской трансцендентальной схемы мы находим у итальянского писателя, ученого и философа Умберто Эко. В своем труде «От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации» для объяснения этого понятия он использует аналогию с «мышлением» компьютера: «Чтобы лучше объяснить понятие схемы, вероятно лучше будет обратиться к процессу загрузки компьютера, где мы сталкиваемся с таким явлением как flow chart (блок-схема) или диаграмма потока данных. ...Речь идет о весьма абстрактном логическом диспозитиве... Диаграмма потока данных отображает действия, которые машина должна совершить и выполнение которых мы должны ей задать... У диаграммы есть нечто, что можно созерцать в терминах пространства...»³⁸⁰ Схема здесь – логически упорядоченная конфигурация максимально общих правил, которые могут быть использованы

³⁷⁷ См.: Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. – Москва: Наука, 1999. – С. 178.

³⁷⁸ См.: Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 томах. – Т. IX. – Лекции по истории философии. Книга первая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – С. 209.

³⁷⁹ См.: Лосев А.Ф. Платонизм и кантианство // Платон-математик / сост. А.П. Огурцов. – М.: Голос, 2011. – С. 296.

³⁸⁰ См.: Эко У. От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации. – М.: Академический проект, 2016. – С. 449-452.

искусственным или живым интеллектом для дальнейших действий и создания определенных предметных образов. «Если мы поместили на столе три зубочистки, то не нужно искать четвертую, сначала нужно завершить фигуру из трех имеющихся у нас зубочисток»³⁸¹.

Теперь попытаемся объяснить, чем понимаемая таким образом (т. е. как соединение числа с ассоциируемой с ним образностью-понятийностью) **прото**категориальность отличается от собственно категориальности, для объяснения успешного функционирования которой Кантом и было введено понятие схемы, позволяющей связывать образы, являющиеся продуктом эмпирической способности воображения, с категориями, представляющими собой априорные принципы рассудка³⁸².

Очевидным отличием, если исходить из смысла самого слова «протокатегориальность», понимаемого как **пред-**категориальность, является его хронологическое предшествование феномену категориальности. Одновременно с этим понятно, что условия хронологического предшествования недостаточно для прояснения природы пред-категориальности. Возможным ключом к разрешению данного затруднения может стать наблюдение Гегеля, связанное с обсуждением пифагорейской двоицы. В ходе своего рассмотрения последней, он квалифицировал вводимый ею список контрарностей как «несовершенный зачаток таблицы категорий, которую они³⁸³ составили, как это сделал позднее также и Аристотель³⁸⁴»³⁸⁵. Ее «несовершенство» великий немецкий мыслитель видит прежде всего в смешении образности с понятийностью: «...их таблица дает нам

³⁸¹ Там же.

³⁸² При этом функциональному значению схем в «Критике чистого разума» придается очень большое значение, «так как вне чувственного опыта категории, по убеждению Канта, ни к чему не приложимы» (Огнев А.И. Учение Канта о схематизме понятий чистого рассудка // Кантовский сборник. – 2012. – № 2. – С. 79-86).

³⁸³ Пифагорейцы.

³⁸⁴ «Последнего поэтому упрекали в том, что он заимствовал у них свои определения мысли...» (Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 томах. – Т. IX. – Лекции по истории философии. Книга первая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – С. 191).

³⁸⁵ Там же.

смешение противоположностей представления и противоположностей понятия...»³⁸⁶

Действительно, в пифагорейской таблице десяти противоположностей (в передаче Аристотеля³⁸⁷) видна крайняя разнородность фигурирующих там пар: математические образы³⁸⁸ перемежаются там не только понятийными оппозициями³⁸⁹, но и такими архаичными элементами мышления, как полярности «правого и левого», «мужского и женского», «света и тьмы». По мнению Гегеля, у пифагорейцев «противоположность выступает не как чистая противоположность понятия, а как противоположность понятия, переплетенного с конкретными представлениями³⁹⁰»³⁹¹.

Гегель критикует подобную образно-символическую форму изложения³⁹². У него самого инструментом философствования является исключительно понятийное мышление, не отсылающее к какой-либо мифологической образности или геометрико-числовому схематизму³⁹³, а носителем понятийного мышления выступает язык. Свое понимание понятийности он проецирует на древнегреческую мысль: «Греки ставили чистое слово и чистое рассмотрение предложения столь же высоко, как и самую суть, и если часто противопоставляют друг другу слово и суть, то нужно сказать, что слово выше сути, ибо невысказанная суть есть, собственно

³⁸⁶ Там же.

³⁸⁷ 1. Конечное / бесконечное. 2. Нечетное / четное. 3. Одно / множество. 4. Правое / левое. 5. Мужское / женское. 6. Покоящееся / движущееся. 7. Прямое / кривое. 8. Свет / тьма. 9. Доброе / злое. 10. Квадратное / продолговато-четвероугольное (Аристотель. *Метафизика* / пер. с греч. П.Д. Перлова, В.В. Розанова, комм. В.В. Розанова. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – С. 49).

³⁸⁸ Нечетное / четное, одно / множество, прямое / кривое, квадратное / продолговато-четвероугольное.

³⁸⁹ Конечное / бесконечное, покоящееся / движущееся, доброе / злое.

³⁹⁰ Под словом «представления» в данном случае имеются в виду визуальные образы.

³⁹¹ См.: Гегель Г.В.Ф. *Собрание сочинений*. В 14 томах. – Т. X. – Лекции по истории философии. Книга вторая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – С. 96.

³⁹² См.: Гегель Г.В.Ф. *Собрание сочинений*. В 14 томах. – Т. IX. – Лекции по истории философии. Книга первая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – С. 83.

³⁹³ Там же.

говоря, нечто неразумное, потому что для греков, разумное существует лишь как язык»³⁹⁴.

Именно поэтому можно считать, что первой в истории западноевропейской философии категориальной системой как таковой стала, по-видимому, система диалектически связанных понятий Платона³⁹⁵ (а не образы тех или иных конкретных «первостихий», как у ранних натурфилософов, или смешение математической образности с иллюстрирующей ее натурфилософской или этической образностью-понятийностью, как у пифагорейцев). В диалоге «Софист»³⁹⁶ Платон рассуждает о таких пяти чисто мыслительных категориях, как понятия движения, покоя, различия, тождества и объединяющего их понятия бытия³⁹⁷. Однако, лишь Аристотель вводит категорию как термин и концепт³⁹⁸. При этом преобладание языковых детерминаций получило у него окончательное терминологическое оформление. Действительно, уже само греческое слово категория (*κατηγορία*) означает высказывание, что предполагает ограничение мысли формой высказывания, суждения³⁹⁹, тем самым помещая ее в сферу вербального⁴⁰⁰. В связи с чем, достаточно давно было замечено, что десять категорий Аристотеля в значительной степени дублируют грамматические формы

³⁹⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 томах. – Т. X. – Лекции по истории философии. Книга вторая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – С. 96.

³⁹⁵ См.: Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. – М.: Мысль, 1982. – С. 246.

³⁹⁶ См.: Платон. Софист / пер. с древнегреч. С.А. Ананьина // Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 275-345.

³⁹⁷ Философская энциклопедия (в 5 т.) / под ред. Ф.В. Константинова. – М.: Советская энциклопедия, 1964. – Т. 3. – С. 210.

³⁹⁸ См.: Аристотель. Категории // Сочинения: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 51-90.

³⁹⁹ «Категории (*κατηγορία*) ... суть всеобщие определения, то, что высказывается (*κατηγορεῖται*) о существующем, и точно также то, что мы называем понятиями рассудка, как простые сущности вещей» (Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 томах. – Т. X. – Лекции по истории философии. Книга вторая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – С. 306).

⁴⁰⁰ Аристотель о значении звуковой составляющей человеческой речи в процессе именовании вещей см.: Аристотель. Об истолковании // Сочинения: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 91-116.

классического греческого языка⁴⁰¹. Таким образом, аристотелевские категории можно квалифицировать как проекцию структуры греческого языка на способы мышления⁴⁰².

И если для классической западноевропейской философской мысли принципиальной границей между категориальностью (понимаемой в смысле Аристотеля) и тем, что мы называем пред-категориальностью, стало безусловное доминирование вербально оформленной понятийности (в противовес символической образности и иносказательности), то в случае с Древним Китаем не наблюдается столь радикального разрыва между гексаграммной категориальностью⁴⁰³ и предшествующей ей протокатегориальностью, представленной такими концептами, как *инь-ян* 阴阳, *сань цай* 三才 и *у син* 五行.

Решающим фактором для китайской (прото)категориальности служит исходная и определяющая иконичность китайской иероглифической письменности⁴⁰⁴. Как полагает ведущий российский исследователь логико-методологического наследия Древнего Китая А.А. Крушинский, «важнейшим следствием принципиального водораздела между алфавитным и доалфавитным письмом стало существенное различие в отвечающих им способах мышления. Если в случае буквенного письма мысль заперта в предзаданной колее одной из разнящихся друг от друга, но равно тождественных своей конвенциональностью языковых грамматик, то в пространстве пиктографически-идеографической

⁴⁰¹ См., например: Бозций. Комментарий к «Категориям» Аристотеля / пер. А. Аполлонова // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2-х т. – Т. 1. – Санкт-Петербург: Издательство РХГИ, 2001. – С. 120-160.

⁴⁰² Т. е. то, что Аристотель выделяет в качестве универсальных определений бытия, оказывается основными категориями языка, на котором он мыслит. Подробнее о соотношении языковых структур и онтологии в категориях Аристотеля см.: Найман Е.А. Лингвистика и онтология: вопрос о бытии // Картина мира: модели, методы, концепты. Материалы Всероссийской междисциплинарной школы молодых ученых «Картина мира: язык, философия, наука» (1-3 ноября 2001 года). – Томск: Издание ТГУ, 2002. – С. 40-45.

⁴⁰³ Как было показано Крушинским А.А., именно гексаграммы «И-цзина» в их текстовом обрамлении следует рассматривать как китайскую систему категорий. Подробнее см.: Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – 384 с.

⁴⁰⁴ См.: Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – С. 73.

сердцевины китайской иероглифики как будто сами вещи, сам мир думает за нас, или, по крайней мере, вместе с нами»⁴⁰⁵.

Таким образом, в Древнем Китае ведущую роль, как для протокатегорий, так и для категорий, продолжали играть схематизирующие числа⁴⁰⁶. И поскольку, в случае «И-цзина», речь идет о шестерице, то все меньшие классифицирующие числа (т.е. двоица, троица и пятерица), хотя и занимают важнейшие позиции в китайском интеллектуальном дискурсе, но структурно все же предшествуют шестерице, и, как следствие, обладают статусом протокатегориальных схем. Но в чем может заключаться структурное преимущество шестерицы над пятерницей? Постараемся провести по возможности внятную границу между протокатегориальностью и категориальностью, исходя из структурных особенностей пятерицы и шестерицы.

Как уже говорилось, пятеричная классификация, являющаяся производной от числовых схем опорных понятий «единого» и «противоположности», демонстрирует цикличность, замкнутость и сгруппированность вокруг **центра**, являясь структурообразующей пятеричной моделью. Функция китайской пятерицы, как и всякой подобной схемы, состоит в схематизации абстрактного понятия, т. е. в выстраивании упорядоченной связи между элементами схемы. В данном случае схематизация осуществляется относительно понятия «пространственной середины» или «центра».

И если схематизация понятия «середина» / «центр», изначально связанная с троичной протокатегориальной схемой *сань цай* 三才, усиливается и

⁴⁰⁵ См.: Крушинский А.А. Иная рациональность: китайское мышление на стыке фигуры и цифры // Как возможна другая философия?: Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием: XIX Таврические философские чтения «Анахарсис». – Москва: РГГУ, 2023. – С. 10-12.

⁴⁰⁶ Именно поэтому в Др. Китае различие между протокатегориальностью и категориальностью не выглядело столь же отчетливым, как в Др. Греции, где становление категориальности, как уже упоминалось, шло по мере нарастания вербальной понятийности, а элементы числовой схемы постепенно исчезали. В то время как в Др. Китае ведущую роль продолжала играть не понятийность, а числовой схематизм, т.е., например, схема гексаграмм неизменно остается шестеричной, а понятия, которые она представляет, могут меняться.

концептуализируется посредством облика числа «пять» и пятеричной протокатегориальной схемой у *син* 五行 (см. Рис. 10), то своего пика идея центрированности достигает в шестериче гексаграммных позиций, выступающей здесь в роли категориальной схемы. Действительно, если китайское написание числа три 三 содержит в себе изображение только одной середины (в виде центральной черты), и то же самое можно сказать о пятеричной протосхеме⁴⁰⁷ у *син*, обладающей единственной точкой пересечения диагоналей, то гексаграммная центрированность организована иначе.

Благодаря тому, что гексаграмма образуется путем удвоения троицы, у нее оказывается сразу две середины – верхняя и нижняя, к которым добавляется еще и третья «серединная середина», образованная третьей и четвертой гексаграммными позициями ($6 = 2 \times 3$) (см. Рис. 11):

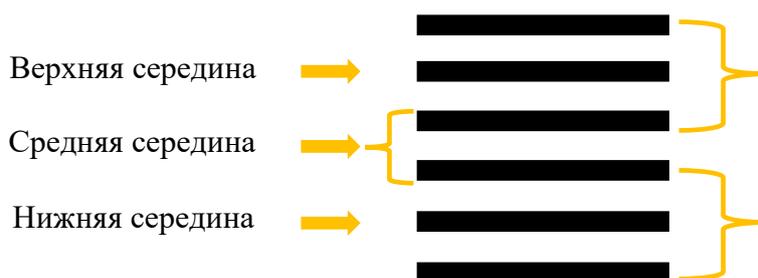


Рис. 11. Три середины у шестеричи гексаграммных позиций на примере гексаграммы № 1 Цянь 乾 «Творчество».

В итоге, у произвольной гексаграммы оказываются сразу три середины, и схематизация понятия «центр» обретает в «И-цзине» максимальную полноту, поскольку именно за счет шестеричности исчезает привязка к единственному центру и увеличивается вариативность, что позволяет шестериче служить

⁴⁰⁷ Важно не смешивать протокатегориальные схемы (или протосхемы), о которых идет речь в данной диссертации, с «протосхемами» в смысле А.М. Карапетьянца, см.: Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. – Москва: Б. и., 1989. – 78 с. – (Препринт № 25 (1989)).

выразителем более сложных, многокомпонентных абстракций, описывающих реальность мира и человека. Данное преимущество шестерицы (по сравнению с троицей и пятерицей) в возможностях схематизации понятия центра сыграло, на наш взгляд, решающую роль в обретении ею статуса категориальной схемы.

Таким образом, можно заключить, что двоичная классификация *инь-ян* 阴阳, троичная классификация *сань цай* 三才 и пятеричная классификации *у син* 五行 являются протокатегориальными схемами, эксплицирующими в синтетической понятийно-образной форме числа такие априорные понятия, как понятия «единого», «противоположности» и «центра», лежащие в основе наиболее базовых представлений об устройстве мира разных народов. Отнесение китайских двоичной, троичной и пятеричной классификаций именно к разряду протокатегориальных, а не категориальных схем, связано со структурным преимуществом категориальной гескаграммной шестерицы перед базовыми протокатегориальными схемами, выраженным наличием у шестерицы трех «центров» (вместо единственного «центра», например, пятерицы).

В связи с двойственной понятийно-образной природой протокатегориальных схем, в данной диссертации словосочетания «числовые схемы» и (отвечающие им) «(прото)категориальные представления» рассматриваются и, соответственно, используются как синонимы друг для друга. Поэтому, когда говорится о том, что протокатегориальные схемы удовлетворяют стандартным требованиям к категориальным представлениям, то имеется в виду, что схемы, представленные в образе числа, отсылают нас к таким абстрактным понятиям, которые как раз и соответствуют этим требованиям: во-первых, протокатегориальные схемы сводят весь мир всего лишь к двум, трем или пяти рубрикам, и тем самым редуцируют бесконечную множественность вещей к минимальной (две позиции) или близкой к минимуму (три/пять позиций) систематике; во-вторых, если говорить о признаке априорности, то можно утверждать, что протокатегориальные схемы без сомнения являются теми умозрительными по своему генезису, матрицами, которые лежат в основе всего китайского традиционного мировосприятия (философии, науки,

литературы, искусства и всех остальных пластов культуры), и через их призму преломляются все традиционные китайские представления о мире и человеке.

2.1.6. Структурные и функциональные особенности четверицы и пятерицы: различие и сходство⁴⁰⁸

При углубленном взгляде на проблему сравнения китайских стихий и греческих элементов мы замечаем, что китайская пятеричная классификация, представленная концепцией у *син*, и четверица ранних греческих философов, при всех различиях содержательных трактовок, являются структурно и функционально очень близкими конструктами.

Основное различие состоит в том, что греческие первоэлементы, как правило, понимаются **субстанциально**⁴⁰⁹. В Китае же преобладает **реляционность**⁴¹⁰, т.е. на первый план здесь выходят отношения, позиция в схеме. Китайские рубрики в итоге не предполагают собственной сущности, субстанции. В этой связи Дж.

⁴⁰⁸ Содержание данного раздела ранее было частично опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // *Философия и культура*. – 2016. – № 10. – С. 1430-1441.

⁴⁰⁹ О субстанциональности греческих первоэлементов см.: Кобзев А.И. Пять элементов и «магические» фигуры «И-цзина» // *Общество и государство в Китае*. – Т. XII. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1981. – С. 73-88; Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – С. 287-338.

⁴¹⁰ А.И. Кобзев противопоставляет субстанциональности греческих первоэлементов функциональность китайских стихий, см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – С. 287-338.

Нидэм пишет: «Отношение было, возможно, более фундаментальным для всей китайской мысли, нежели субстанция»⁴¹¹.

Но, при всей разности подходов, в построениях досократиков также обнаруживается несомненная реляционность: внутренней структурой четырех стихий досократиков оказывается **противоположность**. По сути, четыре – это две пары противоположностей.

Представляя идеи ранних греческих философов, Аристотель в «Физике» писал: «Все, конечно, принимают противоположности за начала: и те, которые говорят, что все едино и неподвижно..., и те, которые говорят о редком и плотном... И это вполне разумно, т. к. начала не выводятся ни друг из друга, ни из чего-либо другого, а, наоборот, из них все, а это как раз присуще первым противоположностям: они не выводятся ни из других, так как они первые, ни друг из друга, т. к. они противоположны»⁴¹². Таким образом, Аристотель постулирует фундаментальные противоположности, с помощью которых можно строить объяснительные модели мира.

Также можно найти отношения противоположности и в геометрических представлениях древних греков. Особую роль в мышлении греков играл квадрат. С помощью формы квадрата легко придать наглядность отношениям парной противоположности. Известный исследователь логико-методологических аспектов античной традиции и древнерусской мысли И.А. Герасимова в своей статье «Логические квадраты» пишет: «Выделяемые древнегреческими философами две пары противоположных качеств: сухое/влажное и теплое/холодное – в сочетании формируют квадрат, а их попарное соединение делает возможной классификацию стихий как первоэлементов мироздания»⁴¹³ (см. Рис. 12):

⁴¹¹ См.: Needham J. Science and civilization in China. – Vol. 2. – Cambridge: University Press, 1956. – P. 199.

⁴¹² См.: Аристотель. Физика // Сочинения: в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 70-71.

⁴¹³ См.: Герасимова И.А. Логические квадраты // Полигнозис. – 2008. – № 3. – С. 17-21.

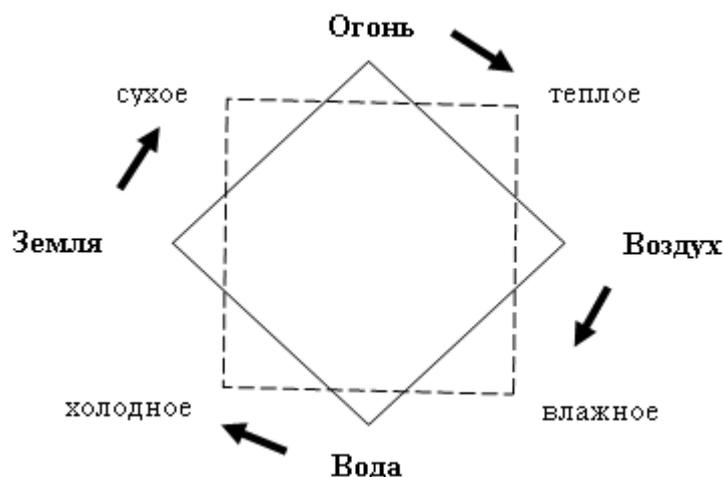


Рис. 12. Представление парных противоположностей и греческих первоэлементов в виде логического квадрата⁴¹⁴.

Что касается китайских классификационных схем, то, как мы знаем, основную роль здесь как раз и играет отношение **контрарности**, выстраивающее пары противоположностей вокруг **центра**.

Очевидно также **числовое сходство** между построениями досократиков (четверица) и китайскими схемами (пятерица). Дело в том, что китайская пятерица представляет собой четверицу, дополненную центром, центральной пятой стихией. Поэтому сокращенной версией пятеричной схемы является четверица (см. Рис. 13), обычно конкретизирующаяся в виде таких стандартных клише, как четыре стороны света (*сы фан* 四方) и четыре времени года (*сы ши* 四时) (см. Рис. 14). В свою очередь четверица в учениях ранних греческих философов, как уже говорилось, часто дополнялась пятым элементом⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Рисунок заимствован из статьи И.А. Герасимовой «Логические квадраты», см.: там же.

⁴¹⁵ Другое мнение относительно числового сходства греческих элементов и китайских стихий см.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – С. 287-338.

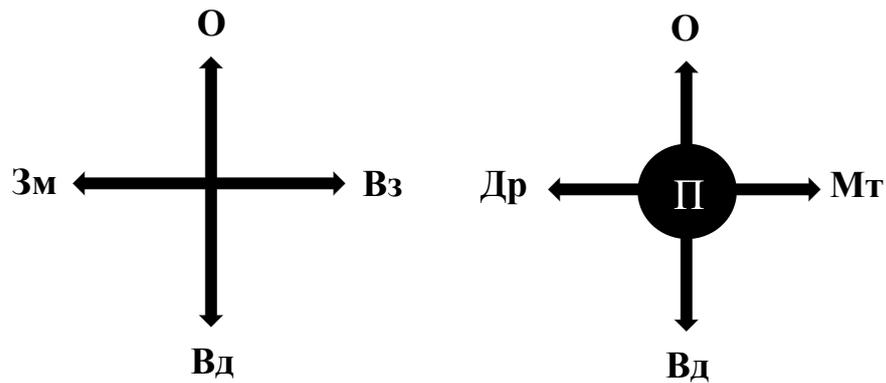


Рис. 13. Схематичное представление четверицы досократиков и китайской пятерницы с учетом отношения противоположности.

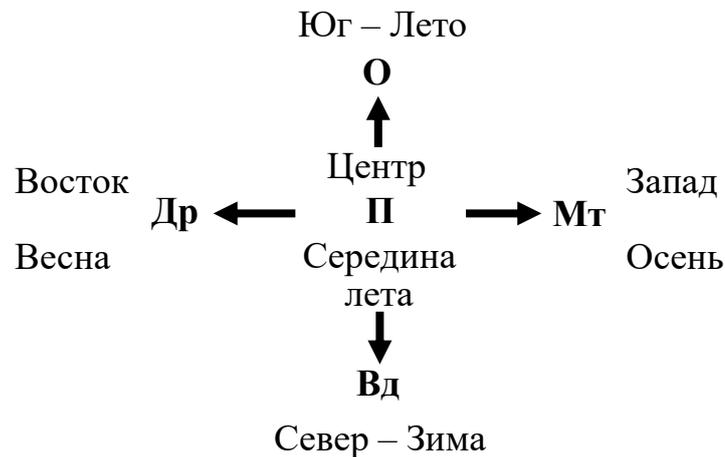


Рис.14. Схема пятеричной классификации, ориентированная по сторонам света и временам года.

Относительно **функционального** сходства можно сказать, что китайскую пятеричную классификацию и четверицу досократиков роднит их статус категориальных представлений. Как уже говорилось выше, основными характеристиками категориальных представлений являются **предельная общность** и **априорность**, и данные классификации вполне удовлетворяют основным требованиям категориальности. Таким образом, эти схемы представляют

собой базовые понятийные конструкции, которые являются основой для других, менее общих, понятий, описывающих устройство мира и человека.

Дополнительно, в контексте поиска аналогий между четверицей досократиков и древнекитайской пятерницей, уместно будет привести яркий пример раннего категориального мышления в Китае, который мы находим в тексте «Да И шэн шуй» «大一生水» «Великое Единое порождает воду».

Прочтение этого текста с точки зрения космологических концепций, позволяет предположить изначально субстанциональный характер стихии воды в тексте «Да И шэн шуй»⁴¹⁶, что дает возможность провести более глубокую аналогию между древнекитайской философией и философией досократиков, чем аналогия только количественная (четверица/пятерница). Можно допустить, что в голянском приложении к «Лао-цзы», как и у Фалеса, стихия воды выступает как в качестве первоначала И — Единого (из которого далее шаг за шагом возникают все остальные компоненты мироздания), так и в качестве первоосновы (т.е. субстрата, лежащего в основании всего мироздания).

Стихия воды в «Да И шэн шуй» запускает цикл рождения вещей, который, согласно тексту, «движется во временах года, совершает оборот и вновь приходит к началу». У Фалеса же мы находим такие слова: «Все из воды и в воду все разлагается»⁴¹⁷. Из единой первоосновы мира все рождается и затем в нее же возвращается, образуя замкнутый цикл, одинаково присущий и китайской, и ранней греческой космогонии.

По мнению современного исследователя, занимающегося компаративной метафизикой и эпистемологией, Лу Минцзюня, подобное космологическое мышление мы находим не только у Фалеса Милетского, но и у других представителей ранней греческой философии. Позднее эта космологическая

⁴¹⁶ Что само по себе не противоречит календарно-математическому объяснению этого текста.

⁴¹⁷ См.: Фрагменты ранних греческих философов / пер. с древнегреч. А.В. Лебедева. – Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – С. 109.

традиция получила систематическое развитие в трудах Платона и Аристотеля в двух разных направлениях⁴¹⁸.

В связи с имеющей место схожестью китайских и греческих представлений о космологических основах мира, следует обратить внимание на объединяющую эти идеи концепцию космометафизики, предложенную Лу Минцзюнем. В этой концепции начало мироздания у древних китайцев и древних греков имеет одновременно космологический и субстанциальный характер⁴¹⁹.

Что касается коррелятивного мышления, то принято считать, что такого рода мышление является специфически китайским, и в философии античности не было учений, в которых первоэлементы соотносились бы с разными другими аспектами природы и жизни человека. Однако это представление не соответствует действительности. Так, например, у Гиппократ (ок. 460-370 гг. до н.э.) мы находим удивительно схожую с китайской систему корреляционных соответствий.

В трактате «О природе человека» изложено учение о четырех состояниях (или жидкостях) – крови, флегмы (слизи), желтой желчи и черной желчи⁴²⁰. Четыре жидкости у Гиппократ коррелируют с четырьмя первоэлементами, бинарными оппозициями, временами года, психическими особенностями (темпераментами) и физиологическими предрасположенностями к болезням⁴²¹.

Как оказалось, западная медицина уже в течение приблизительно двух тысяч лет использовала подобные корреляции с целью выявить связь между временами года и характером изменений болезней⁴²². На нижеприведенном рисунке мы видим указанные связи и сопоставления, данные в круговой циклической последовательности (см. Рис. 15):

⁴¹⁸ См.: Lu M. Cosmo-Metaphysics: The Origin of the Universe in Aristotelian and Chinese Philosophy // Dao. – 2017. – Vol. 16. – № 4. – P. 465-482.

⁴¹⁹ См.: там же.

⁴²⁰ См.: Фрагменты ранних греческих философов / пер. с древнегреч. А.В. Лебедева. - Ч. 1. - М.: Наука, 1989. - С. 564.

⁴²¹ См.: Герасимова И.А. Логические квадраты // Полигнозис. – 2008. – № 3. – С. 17-21.

⁴²² См.: Graham A.C. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. – La Salle, Illinois: Open Court, 1989. – P. 354.

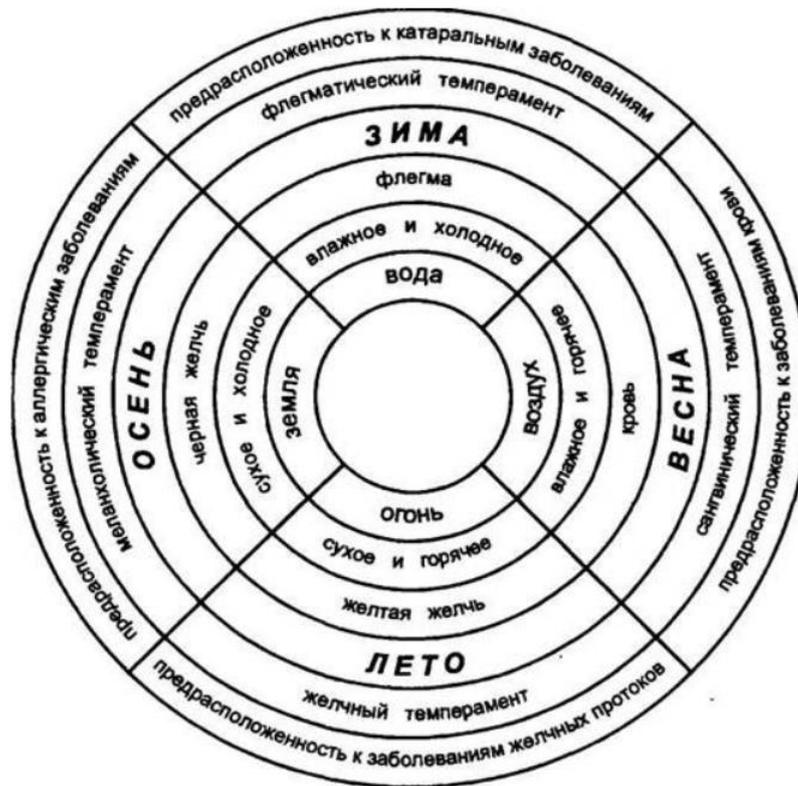


Рис. 15. Корреляционные соответствия в учении Гиппократов о четырех состояниях⁴²³.

Завершая текущий раздел, хочется отметить, что древнекитайские философские построения, в отличие от греческих, лучше сохранились и в более полном виде дошли до наших дней. К сожалению, объем достоверных фрагментов текстов досократиков чрезвычайно ограничен. Если бы число дошедших до нас греческих источников рассматриваемого периода было бы сопоставимо с числом сохранившихся китайских источников, то, вероятно, и возможностей для сравнения представлялось бы намного больше.

⁴²³ Рисунок заимствован из: Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 1. Античность. – СПб: Петрополис, 1997. – С. 91.

2.2. Магический квадрат Ло шу 洛书 как выражение числовых отношений пятеричной протокатегориальной схемы⁴²⁴

В этом разделе хотелось бы подробнее рассмотреть роль числовых кодов в контексте пяти стихий. Это поможет понять, почему пятая стихия в пятеричной классификации имеет особый статус не только с точки зрения пространственно организованного схематизма, но с точки зрения логико-математических алгоритмов, концентрированно представленных в Ло шу⁴²⁵.

Китайские ученые древности в процессе рассуждения использовали процедуру числового кодирования. При числовом кодировании каждой рубрике классификационной схемы приписывается определенное число (обычно в пределах чисел натурального ряда). Например, в главе «Хун фань» «洪范» «Великий план» мы видим, что стихии воды приписано число 1, огню – 2, дереву – 3, металлу – 4 и почве – 5. Данная нумерация является стандартной, но существуют и другие числовые кодировки пяти стихий, например, в контексте Ло шу 洛书 Письмен [из реки] Ло (см. Рис. 16).

Как уже говорилось в 1 главе данной диссертации, история этого магического квадрата, как и учение о пяти стихиях у *син*, традиционно тесно связана с текстом

⁴²⁴ Содержание данного раздела ранее было частично опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Магический квадрат Лошу как свидетельство рассудочно-математической ориентации китайского стиля мышления // *Философские науки*. – 2019. – Т. 62. – № 6. – С. 151-159.

⁴²⁵ Об ином, нумерическо-комбинаторном, подходе к связи пятеричной классификации с пространственно-числовыми фигурами Ло шу 洛书 и Хэ ту 河图 см.: Кобзев А.И. Пять элементов и «магические» фигуры «И-цзина» // *Общество и государство в Китае*. – Т. XII. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1981. – С. 73-88.

«Хун фань» и легендой о Великом Юе, который увидел в водах реки Ло черепаху с числами от 1 до 9 на панцире и составил девять разделов «Великого плана».

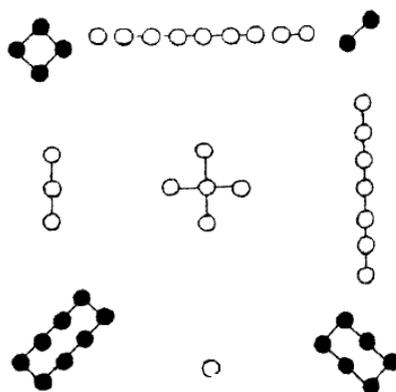


Рис. 16. Позднейшая реконструкция фигуры Ло шу⁴²⁶.

Около головы черепахи, как говорят, было **девять** открытых знаков, а напротив был **один** закрытый знак. **Два** и **четыре** были на плечах, **шесть** и **восемь** были на ногах. **Три** и **семь** были слева и справа, и **пять** было в центре.

Данный набор чисел основан на так называемом Цзю гун ту 九宫图 Чертеже девяти дворцов, упоминавшемся в 1 главе диссертации в связи с разбором текста «Да И шэн шуй» «大一生水» «Великое Единое порождает воду». Напомню, что изображение Чертежа девяти дворцов было найдено во время археологических раскопок на гадательном устройстве *чжаньпань* 占盘⁴²⁷, числа которого использовались для календарных подсчетов.

Магический квадрат порядка 3 представляет собой пространственно-числовую схему, особенностью которой является тот факт, что «магическая» сумма

⁴²⁶ Изображение заимствовано из книги Бента Нильсена «Справочник по нумерологии и космологии И-цзин», иллюстрация 2. См.: Nielsen B. A companion to Yi Jing numerology and cosmology. – London: Routledge Curzon, 2003. – P. 348-349.

⁴²⁷ См.: Рис. 2 под цифрой 1 настоящей диссертации.

чисел в столбцах, строках и главных диагоналях таблицы всегда одинакова – равна 15 (см. Рис. 17):

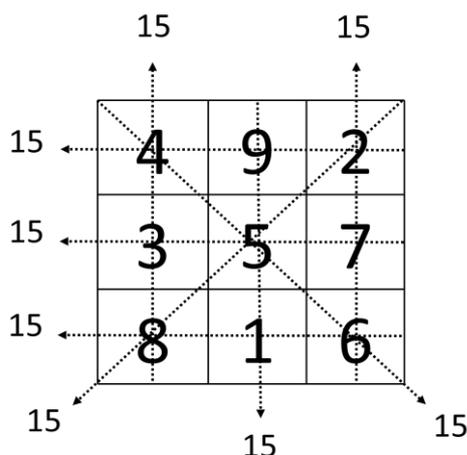


Рис. 17. Современный вид магического квадрата Ло шу.

Конструкция магического квадрата демонстрирует простую, но при этом отнюдь не тривиальную математику. Предельно наглядная визуализация именно этих чрезвычайно богатых своими логико-методологическими приложениями арифметических закономерностей и составляет без преувеличения судьбоносное для китайской цивилизации «послание» Ло шу.

Надо заметить, что, в отличие от Китая, в Европе отношение к феномену Ло шу, с самого начала было далеко от однозначности. Для одного из основоположников европейской синологии Джеймса Легга математичность Ло шу – всего лишь математическая банальность, арифметический курьез, напрочь лишенный какого-либо философского смысла: «Это не более, чем арифметическая головоломка, в которой числа от 1 до 9 расположены так, чтобы получилось 15, независимо от того, как мы будем их складывать. Если бы у нас был первоначальный вид Хэ ту, мы, вероятно, нашли бы ее числовой мелочью, не более сложной, не более сверхъестественной, чем этот магический квадрат»⁴²⁸.

⁴²⁸ Перевод с английского Н.В. Пушкарской. Текст на английском см.: Legge J. The Sacred Books of the East. – Vol. XVI. The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. – Part II. The Yi King. – Oxford: The Clarendon Press, 1882. – P. 18.

Напротив, великий немецкий философ и математик Готфрид В. Лейбниц (1646-1716) оценивал всю эту древнекитайскую математичность радикально иным образом. Ознакомившись с некоторыми образцами китайской мысли, Лейбниц был особенно воодушевлен математической выверенностью структуры «И-цзина» («Книги перемен»). Он даже усмотрел в этой бинарной системе предвосхищение своей двоичной арифметики: «Что поразительно в этом исчислении, это то, что данная арифметика, основанная на 0 и 1, заключает, оказывается, в себе тайну черточек древнего царя и философа по имени Фуси, который, как полагают, жил более четырех тысяч лет тому назад, и которого китайцы считают основателем их государства и их наук. Существуют различные линейные начертания, которые ему приписываются; все они сводятся к этой арифметике, но здесь достаточно привести схему «восьми гуа», как ее называют, которая считается основополагающей, и дать к ней объяснение, которое очевидно, если принять прежде всего условие, что целая черта (—————) означает единицу, или 1, и что, во-вторых, прерванная черта (— —) означает нуль, или 0. ... Итак, поскольку в Китае считают, что Фуси является также создателем китайских иероглифов, хотя и сильно изменившихся с течением времени, его достижение в арифметике позволяет судить, что здесь вполне могло содержаться еще кое-что значительное, касающееся чисел и идей ...»⁴²⁹ (См. Рис. 18):

☰	000	0	0
☱	001	1	1
☲	010	10	2
☳	011	11	3
☴	100	100	4
☴	101	101	5
☵	110	110	6
☶	111	111	7

⁴²⁹ См.: Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / предисловие, переводы и примечания В.М. Яковлева. – Москва: Ин-т философии РАН, 2005. – С. 210, 212.

Рис. 18. Восемь триграмм в двоичном счислении Г.В. Лейбница⁴³⁰.

Замечу, что сейчас двоичная система используется во всех компьютерах и вычислительных устройствах. Так что нельзя не признать, что идее Лейбница об универсальном математическом языке была суждена долгая жизнь.

Впрочем, как известно, нашелся, пожалуй, не менее великий философ, высказавший прямо противоположное мнение относительно связи понятий и чисел. Гегель, критикуя попытки Лейбница связать числа и понятийное мышление, пишет: «Было бы далее излишним и неблагодарным трудом пользоваться для выражения мысли таким неподатливым и неадекватным материалом, как пространственные фигуры и числа, и насильственно трактовать этот материал так, чтобы он подходил для этой цели. Простейшие первые фигуры и числа могут, не вызывая недоразумений, быть применены в качестве символов благодаря их простоте; они, однако, всегда оказываются для мысли чужеродным и малоудовлетворительным способом выражения. Первые попытки чистого мышления прибегали к этому крайнему средству: пифагорейская система чисел является знаменитым примером такого применения. Но для выражения более богатых понятий эти средства оказываются совершенно недостаточными, так как внешний характер их сочетаний и случайность их связи делают их вообще неадекватными природе понятия и приводят к тому, что становится совершенно неясным, какие из многочисленных отношений, возможных в составных числах и фигурах, должны быть приняты нами во внимание»⁴³¹.

Итак, в рамках магического квадрата Ло шу, стандартные числовые коды стихий дополняются парными стандартными числовыми маркерами: 6 для воды, 7 для огня, 8 для дерева, 9 для металла и 10 для почвы. Как это работает?

⁴³⁰ Таблица заимствована из книги: там же. – С. 211.

⁴³¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 2. Философия природы. – Москва: Мысль, 1975. – С. 57-58.

Мы видим, что почва обозначается числом 5, т.е. наибольшим числом пятеричной классификации. Также известно, что почва, в схематичных изображениях пяти стихий в виде двух пересекающихся перпендикулярных линий, всегда помещается в центре, коррелируя с центром в пространственном ряду, с серединой лета во временном ряду и т.д. Таким образом, почва с числом 5 играет роль центра в пятеричной классификации (см. Рис. 19).

Противоположные элементы пятеричной группы при сложении дают сумму, равную значению центра, а именно – пяти.



Рис. 19. Коды стихий согласно «Хун фань».

1 противоположно 4, т. к. $1 + 4 = 5$, 2 противоположно 3, т. к. $2 + 3 = 5$, почва противоположна себе самой, поэтому $5 + 5 = 10$.

Центр является своеобразным **нулем** множества кодов пяти стихий, т.к. он нейтрален относительно сложения. Например, число 1 – это числовой код воды, но и число 6 (где $6 = 1+5$) также представляет собой код этой же самой стихии. Аналогично и для всех остальных стихий – добавление пятерицы к числовому коду произвольной стихии оставляет нас в пределах исходной стихии (см. Рис. 20)⁴³².

Таким образом, если мы прибавим к значениям противоположных стихий значение центра, то мы получим столь же нейтральное для данной группы значение

⁴³² Об обобщающей роли пятерицы см.: Спирин В.С. О «третьих» и «пярых» понятиях в логике древнего Китая // Построение древнекитайских текстов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – С. 239.

10 ($1+4+5=10$, $2+3+5=10$). Число 10 – это аналог числа 5. Оно является просто удвоением пяти, и его также можно отнести к центру. Удвоение – важный прием, с помощью которого осуществляется китайское мышление в рамках классификационных схем. Пятерица удваивается, и мы получаем два зеркальных экземпляра пятерицы. Естественно, второй, отраженный экземпляр пятерицы, кодируется другими числами, получившимися при суммировании.

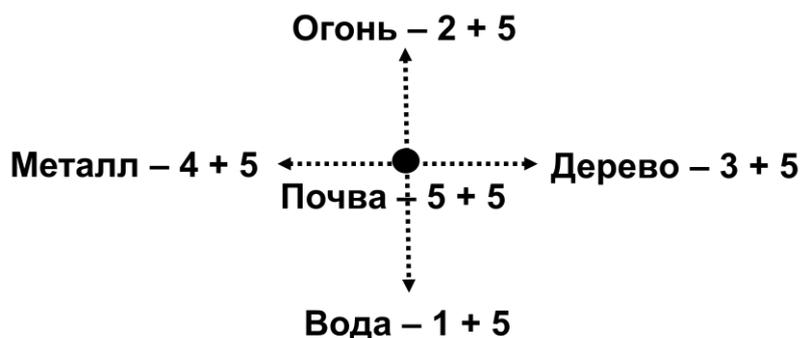


Рис. 20. Изменение кодов стихий путем прибавления числа 5.

Иллюстрацией ко всем числовым отношениям пятерицы является магический квадрат. В магическом квадрате представлены все числа удвоенной пятерицы от 1 до 10, причем число 10 представлено в виде суммы пар противоположных чисел. Оно является наибольшим, т. е. содержит в себе все остальные числа, участвующие в данной схеме, и в качестве удвоенной пятерки кодирует собой почву, являясь нулевым, **пустотным** центром (см. Рис. 21).

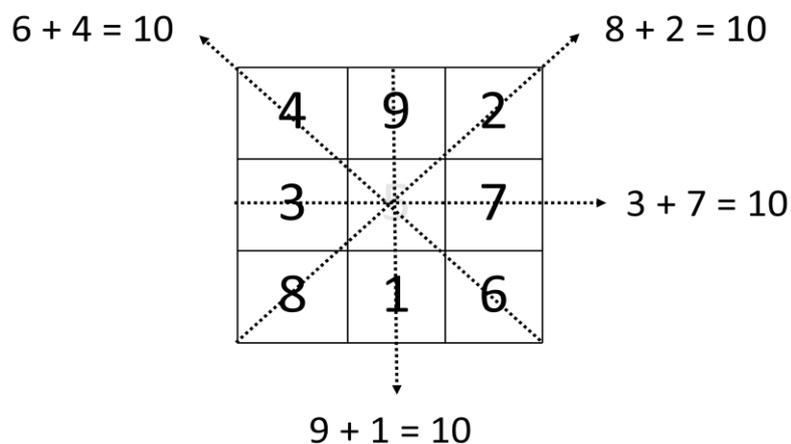


Рис. 21. Числовые отношения пятеричной классификации
в магическом квадрате Ло шу.

Отношения противоположности в ситуации квадрата изменились. Теперь противоположными числами являются 9 и 1, 3 и 7, 4 и 6, 8 и 2, 5 и 5. Противоположность здесь обуславливается числами, которые в сумме дают число 10. Остальные числовые отношения (напр., 4 и 8, 2 и 6) не рассматриваются как противоположные, т.к. в сумме не дают 10 и не соотносятся друг с другом через центр. Почва по-прежнему кодируется двумя противоположными числами (5 и 5), т.е. неизменно остается противоположной самой себе.

Важно, что числовое кодирование объектов в пятеричной классификационной схеме может меняться, а главной константой остается математический алгоритм, благодаря которому при сложении мы имеем неизменную сумму. Получается, что противоположность объектов внутри группы задана не только содержательно, но и формально (где формообразующая роль принадлежит числам первого десятка), и может варьироваться в зависимости от задач того или иного числового кодирования.

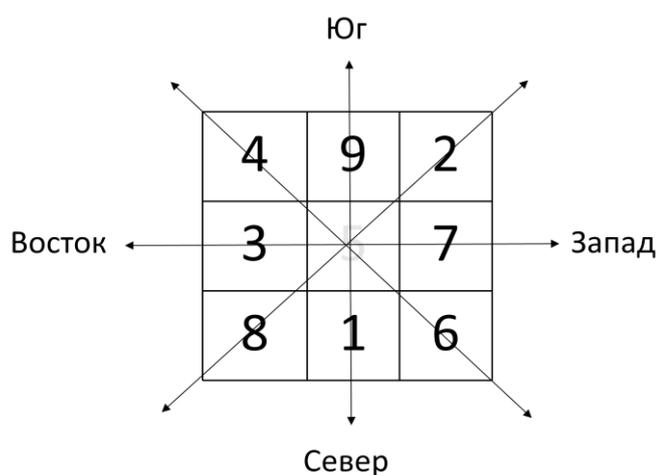
А.А. Крушинским сравнительно недавно была высказана интересная гипотеза об исконных логико-методологических приложениях Ло шу, когда последний функционировал в качестве инструмента обобщения, формирующего понятия различной степени общности⁴³³. Поскольку процедура обобщения, несомненно, представляет собой базовую логическую операцию, постольку этот древнейший из исторически задокументированных магических квадратов можно рассматривать как одну из важнейших основ рационального мышления Древнего

⁴³³ Работы схожей тематики см: Спирин В.С. О «третьих» и «пярых» понятиях в логике древнего Китая // Построение древнекитайских текстов. - СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. - С. 235-266; Кобзев А.И. Проблема обобщения в традиционной китайской философии // Общество и государство в Китае. – Т. XV. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1984. – С. 74-84; Кобзев А.И. Генерализация в классической китайской философии // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 5. – С. 43-52.

Китая. Согласно мнению исследователей, подобные логико-математические действия можно считать образцом визуального конструктивизма китайского мышления⁴³⁴.

Механизм процедуры обобщения, опирающийся на математический алгоритм обсуждаемого магического квадрата, проанализирован в монографии А. А. Крушинского «Логика Древнего Китая». В разделе 3.4. «Числовое кодирование и обобщение-приведение» автор объясняет и убедительно демонстрирует процесс образования понятий и введения объектов на основе математических особенностей чисел в рамках классификационной структуры и закономерностей магического квадрата⁴³⁵.

В качестве яркого примера обобщения посредством Ло шу, можно сослаться на процедуру формирования понятия «вещь» (дунси 东西, буквальный перевод с китайского языка – «восток и запад») путем сведения всего, что находится в пределах четырех сторон света, лишь к центральной строке магического квадрата (в данном случае интерпретируемого – средствами графико-числового символизма – в качестве изображения всей ойкумены) (см. Рис. 22).



⁴³⁴ Подробнее см.: Герасимова И.А. Конструктивизм как логический стиль и проблема китайской логики // Философский журнал. – 2016. – Т. 9. – № 4. – С. 128-146.

⁴³⁵ Подробнее см.: Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – С. 282-296.

Рис. 22. Наложение на магический квадрат пространственно ориентированной пятеричной схемы.

Первым этапом обобщения является структурирование «бесконечного по численности сущего по пяти позициям пятеричной классификации. На втором шаге... эти пять позиций сводятся к двум»⁴³⁶. Т.е. пять сторон света (четыре стороны и центр) сводятся к двум, репрезентирующим понятие вещи (вещь, согласно китайским представлениям – это «все то, что находится в пределах четырех (а точнее - пяти) сторон света»⁴³⁷.

Как мы уже знаем, пустотный центр обозначается числом 10: это и сумма противоположных элементов, и противоположный сам себе центр, и константа магического квадрата. Процедура обобщения заключается в сложении противоположных элементов до получения определенной суммы, их обобщающей:

$$3 + 7 \text{ (Восток и Запад)} = 10,$$

$$9 + 1 \text{ (Юг и Север)} = 10,$$

$$5 + 5 \text{ (Центр)} = 10.$$

В данном случае для обобщенного обозначения обсуждаемого понятия «вещь» был выбран именно Восток-Запад⁴³⁸.

Резюмируя обзор логико-математических алгоритмов с использованием магического квадрата, можно сказать, что древнейший в мире магический квадрат Ло шу представляет собой наиболее достоверное и эталонное свидетельство глубинной математичности китайского мышления.

На примере жестко структурированных отношений, организующих магический квадрат Ло шу, мы можем наблюдать скоординированность арифметических операций над числами Ло шу с логическими операциями над

⁴³⁶ Там же.

⁴³⁷ Там же.

⁴³⁸ О причинах такого выбора и другие примеры обобщений с помощью Ло шу подробнее см.: там же.

понятиями ассоциированных с Ло шу различных предметных областей (напр., пространственной области «четырёх сторон света»).

Процесс формирования новых понятий, образованных в результате процедуры обобщения, свидетельствует о возведении математических алгоритмов в общий логико-методологический принцип, пронизывающий все мышление Древнего Китая.

2.2.1. Место субъекта в китайской протокатегориальной схеме⁴³⁹

Результатом структурного и логико-математического анализа исследуемых конструкций протокатегориального мышления является не только получение знания об их пространственной организации и числовых алгоритмах, участвующих в формировании понятийного базиса китайской цивилизации, но и представление о роли и месте человека в воссоздаваемой картине мира китайской архаики.

Согласно языковой картине мира, реконструируемой на основе текстов древнекитайских источников, позиция субъекта предстает изначально встроенной в мировоззренческую парадигму архаичного Китая. И главными характеристиками человека в исследуемых конструкциях снова становятся **центральность** и **пустотность**. Эти свойства представляются наиболее существенными для понимания отведенной человеку роли в развертываемой модели универсума.

⁴³⁹ Содержание данного раздела ранее было опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Фигура субъекта в протокатегориальных представлениях Древнего Китая // Идеи и идеалы. – 2020. – Том 12. – № 4. – Ч. 1. – С. 25-37.

Центральность (во всех смыслах) и пустотность, как мы уже видели, являются характерными чертами понятийных структур геометрического типа. Имманентность позиции человека для данных представлений особенно заметна в троичной и пятеричной базовых классификациях. В них уже на протокатегориальном уровне изначально присутствует идея субъекта. Его фигура предзадана в развертываемом концептуальном пространстве.

На этапе перехода от протокатегориального к категориальному мышлению встроенность фигуры субъекта сохраняется, и мы можем обнаружить ее в текстовой реальности. А. А. Крушинский раскрывает тему субъекта в нелинейном древнекитайском тексте, демонстрируя на примере гексаграммных образов невозможность бессубъектности⁴⁴⁰. Безусловно, отказ от исключительно линейного прочтения текста разрушает привычное понимание субъекта, обычно присутствующего в тексте в роли повествователя. Нелинейность, детерминированная протокатегориальными схемами, формирует субъектность иного типа. Субъект – это то, что занимает центральную позицию в схеме, задающей пространственную структуру понятий.

Троичная классификация, или *сань цай* 三才, представляет собой образный концепт, символизирующий тесную взаимосвязь Неба, Земли и Человека. В представлении древних китайцев, люди существуют в центре универсума и производны от него. Они заполняют пустое пространство, возникшее в результате действий высших природных сил, и должны, поняв основные принципы существования и взаимодействия этих сил, научиться жить в гармонии с ними. Человеку отводится в этом смысле особое место, хотя он такое же производное от природы, как и любая тварь, населяющая Землю.

Человек в этой схеме выступает, с одной стороны, как цель (до человека необходимо донести полученные знания о том, каков этот мир). С другой стороны,

⁴⁴⁰ Подробнее см.: Крушинский А.А. Субъект, пространство, время: как читать древнекитайский текст // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12. – № 3-1. – С. 17-35.

он выступает как средство (только человек может постигнуть, воспринять и применить это знание правильным образом). Вселенная, описанная в триграммах и далее в гексаграммах «И-цзина», не является миром холодной объективности взаимодействующих космических тел и материй, как может показаться с первого взгляда. Это мир, близкий человеку, увиденный глазами человека, и человек – его неотъемлемая часть.

В уже приводившемся отрывке из текста одного из традиционных комментариев «И-цзина» «Си цы»⁴⁴¹, нам со всей очевидностью открывается позиция субъекта познания окружающей действительности. Согласно данной картине мира, субъект познания находится в центре миропорядка, а способ познания обусловлен особым свойством, присущим сознанию человека, а именно – пустотностью. При этом главным принципом во взаимодействии с другими действующими силами является сбалансированность⁴⁴².

Пустотность – определяющее качество, своего рода ключ, открывающий внутреннее пространство для знаний из любой сферы. Пустоту следует понимать, как потенциальную возможность наполнения различным содержанием, при этом вариативность содержания ограничена только окружающей природной и социальной средой обитания⁴⁴³. С точки зрения разнообразия, наборы субъект-

⁴⁴¹ Напомню отрывок: «Перемены совпадают с природой Неба и Земли, поэтому возможно всесторонне охватить их Дао. Обращать взор вверх, чтобы наблюдать небесные образы, опускать голову вниз, чтобы видеть земные формы, так узнаешь основу темного [Земли] и светлого [Неба]... Перемены находятся в согласии с Небом и Землей, поэтому не противоречат им. [Благодаря этому] можно узнать состояние всего сущего, и этих знаний достаточно, чтобы помочь Поднебесной, поэтому можно использовать [эти закономерности], но не допускать избыточности» (Си цы шан 系辞上 [Первый комментарий привязанных слов] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-shang/zhs> (дата обращения: 11.02.2023)).

⁴⁴² О связи троичности с человеком как субъектом познания см.: Спирин В.С. О «третьих» и «пятых» понятиях в логике древнего Китая // Построение древнекитайских текстов. - СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – С. 257.

⁴⁴³ Ф. Жульен в подобном ключе размышляет над особенностями процесса постижения мира субъектом познания в Древнем Китае на примере Чжуан-цзы 莊子, используя термин «незанятость». Подробнее см.: Жульен Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись – к не-объекту: опыт де-онтологии / пер. с французского А. Шестакова. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. – С. 241-266.

объектной связи принципиально безграничны. Сам человек, наполняясь определенным содержанием, не лишается свойства быть пустым, он способен постоянно смещать фокус своего рассмотрения и менять его предмет.

Сбалансированность в отношении предметов рассмотрения определена центральной позицией субъекта познания. Помещаясь в условном центре, человек мысленно удерживает воспринимаемые явления в равновесном состоянии, производя их оценку и взвешивание. Его задача – не допускать нарушения баланса, приводя значимость той или иной идеи к избыточности или недостатку. Примерно таким же образом осуществляется взаимная координация двух фундаментальных противоположностей – *инь* и *ян*. Антагонистические проявления любого процесса уравниваются между собой, сохраняя баланс всех сложных взаимодействий различного характера. Противоположные начала всегда присутствуют одновременно и в правильном соотношении.

Подобное понимание роли субъекта мы находим в комментариях к гексаграмме № 30 Ли 离 Привязанность (см. Рис. 23):

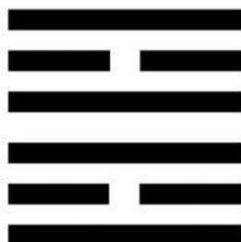


Рис. 23. Гексаграмма № 30 Ли 离 Привязанность⁴⁴⁴.

Эта гексаграмма состоит из удвоенной триграммы Ли 离 Огонь  :
«Свечение удваивается, составляя гексаграмму Ли. Большой человек, благодаря

⁴⁴⁴ Перевод названия гексаграммы основан на работе Р. Вильгельма: *The I Ching or Book of Changes / trans. from Chinese by R. Wilhelm, trans. from German by C.F. Baynes. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967. – P. 293.*

непрерывному свечению, освещает все вокруг»⁴⁴⁵. Здесь будет уместно привести интерпретацию данной гексаграммы немецким синологом Рихардом Вильгельмом (1873-1930), очень тонко передающую ее значение: «Триграмма Ли означает «цепляться за что-то», «быть обусловленным», «зависеть или покоиться на чем-то», а также «яркость». Темная линия, [прерывистая, иньская], цепляется за две светлые линии, [сплошные, янские], одна сверху, другая снизу – изображение пустого пространства между двумя сильными линиями, в результате две сильные линии становятся ярче... Творчество включено в центральную линию Воспринимающего... Огонь не имеет определенной формы, но цепляется за горящий предмет и поэтому является ярким... Так посвященный человек цепляется за то, что правильно, и таким образом может формировать мир. Человеческая жизнь на Земле обусловлена и несвободна, и когда человек осознает эту ограниченность и делает себя зависимым от гармоничных и благотворных сил космоса, он достигает успеха... Культивируя в себе отношение подчинения и добровольной зависимости, человек обретает ясность без напряжения и находит свое место в мире»⁴⁴⁶. Согласно приведенному тексту, человек сравнивается с пламенем, обретающим форму и содержание только за счет окружающих предметов. Образ яркого свечения огня – это образ ясного понимания основ бытия и следование им.

Точный образ исходной пустотности познающего дается в комментариях к гексаграмме № 31 Сянь 咸 Взаимодействие: «На вершине горы находится озеро, это [признак] взаимодействия. Благородный муж пустотой воспринимает других» (см. Рис. 24)⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Перевод с китайского Н.В. Пушкарской. Текст на китайском см.: Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. – С. 566.

⁴⁴⁶ Перевод с английского Н.В. Пушкарской. Текст на английском см.: The I Ching or Book of Changes / trans. from Chinese by R. Wilhelm, trans. from German by C.F. Baynes. – P. 118-119.

⁴⁴⁷ Перевод с китайского Н.В. Пушкарской. Текст на китайском см.: Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». – С. 567.



Рис. 24. Гексаграмма № 31 Сянь 咸 Взаимодействие⁴⁴⁸.

Гора и озеро символично указывают на *инь* и *ян* (сверху триграмма  *дуй* 兑 болото/озеро, снизу триграмма  *гэнь* 艮 гора). В тексте комментария познающий индивид вновь изображается в центре: между силами мироздания, с одной стороны, и среди подобных ему людей – с другой. Он вступает с ними во взаимодействие, и только благодаря этому раскрывает свою пустотную сущность – «пустое сердце» *сюй синь* 虛心. Словосочетание *сюй синь* 虛心 можно перевести как «открытое сердце», «открытая душа», «открытое сознание», или «искреннее сердце», «простое сердце» и даже «скромное сердце». Благородный муж только тогда сможет правильным образом воспринять окружающую его действительность, когда он опустошит свое сердце, сделает свой разум искренним, открытым всему, и ему будут доступны любые аспекты существования. Отсюда в коррелятивном мышлении возникает бесконечное сопоставление схем-образов с объектами из различных областей знания, пребывающих на периферии вокруг обобщающего и главенствующего центра. Перевод *сюй синь* 虛心 как «скромное сердце» подчеркивает слабую позицию человека по отношению к силам природы, его зависимость и производность от них. Его главное преимущество заключено именно в месте, в срединном положении внутри универсума, что наглядно демонстрирует нам структура пятеричной классификации у *син* 五行.

⁴⁴⁸ Перевод названия гексаграммы основан на работе Р. Вильгельма: *The I Ching or Book of Changes* / trans. from Chinese by R. Wilhelm, trans. from German by C.F. Baynes. – P. 300.

В этическом плане «открытость» совершенномудрого закрепляется во взаимодействии с социумом. «Изображение гексаграммы [№ 3 Чжунь 屯 Трудность в начале] рекомендует держать ум смиренным и свободным, чтобы быть восприимчивым к добрым советам»⁴⁴⁹.

Со структурной характеристикой человека в контексте обсуждаемых понятийных схем тесно связано еще одно важнейшее для древнекитайской культуры понятие *дао* 道. *Дао* можно перевести как «путь», «направление деятельности», «способ», «метод», «подход». *Дао* как способ существования предполагает процесс постижения человеком мироустройства и дальнейшее творчество на основе полученных знаний. Путь-*дао* – это очень емкий образ, вмещающий в себя все выше упоминавшиеся черты человека китайской древности. Путь – это нечто определенное, сформированное внешними условиями – законами мироздания. С другой стороны, это пустое пространство, в котором возможна наполняющая деятельность человека, направляемая этими законами. Постоянная амбивалентность свободы и обусловленности, пустоты и наполненности составляет сущностный смысл этого понятия, эксплицитно представленный бинарностью гексаграмм.

Хотелось бы подчеркнуть, что специфику философских представлений того времени составляет принципиальная неразрывность мира природы и мира индивидов. Между этими сферами нет отчуждения, как может показаться с первого взгляда. Главная цель этих понятийных систем очевидным образом человеческая – помочь выработать индивиду правильное мироотношение для гармоничного существования. Но эта цель не антропоцентрическая.

Напомню, что при подробном рассмотрении китайской пятеричной классификации обнаруживаются явные сходства с древнегреческим учением о четырех первоначалах, но одним из принципиальных различий является именно

⁴⁴⁹ Перевод с английского Пушкарской Н.В. Текст на английском см.: The I Ching or Book of Changes / trans. from Chinese by R. Wilhelm, trans. from German by C.F. Baynes. – P. 123.

место человека в данных схемах. В четверице досократиков человек и все, что с ним связано, максимально редуцируется: здесь имеет место первая попытка взглянуть на Вселенную и ее устройство объективно, так, как будто человека там нет. В результате человечество и природа оказываются концептуально изолированными друг от друга. И, как мы знаем, представление о двух сосуществующих мирах, социальном и природном, с постоянным конфликтом интересов, разрешающимся не в пользу природного, привело в Новое время к глобальному проекту преобразования природы в целях могущества человека, а в XX в. чрезмерное увлечение техническими средствами и искусственными идеалами – к глобальному кризису. В древнекитайской пятерике человек не исключается из общемирового процесса взаимодействия, а, наоборот, занимает в нем центральное положение.

Главенствующее положение фигуры субъекта, однако, не предполагает «индивидуалистического и субъективистского взгляда» на него, как это обычно происходит в рамках европейской культуры. Как верно отмечает американский философ Герберт Фингаретт (1921-2018), европейские гуманистические традиции склоняют нас к мысли о том, что «именно сознание индивидуума, его внутренняя жизнь и сущность играют центральную роль в понимании человека»⁴⁵⁰. В рассматриваемой нами понятийной ситуации, сложившейся в Древнем Китае, отсутствует представление о сложном внутреннем мире индивидуума и связанных с ним психологических переживаниях. Но, одновременно с этим, «люди... отнюдь не представляются как безличные единицы, механически следующие предписанной рутине в соответствии с каким-либо космическим или социальным законом. Не предстают они также и как самодостаточные личности...»⁴⁵¹. Эта двойственность образа человека связана структурными характеристиками, о которых подробно было сказано выше: центральностью и органично присущей ему

⁴⁵⁰ См.: Фингаретт Г. Конфуций: мирянин как святой // Конфуций. Я верю в древность / сост., перевод и коммент. И.И. Семененко. – М.: Республика, 1995. – С. 301.

⁴⁵¹ Там же. С. 310.

пустотностью, предполагающей незаполненность и открытость внутреннего пространства для динамического взаимодействия с окружающими силами природы и другими людьми. Не сам по себе, а только в этом взаимодействии субъект обретает подлинный смысл и значение человека. Зависимость и производность его позиции от внешних природных и социальных закономерностей компенсируется гармоничной встроенностью в мироустройство и сбалансированным мироотношением, что составляет важное свойство фигуры субъекта, сформированное в рамках протокатегориального мышления Древнего Китая.

2.3. Универсальность идеи пятеричности⁴⁵²

Структурное и функциональное сходство, а также общий для четверицы и пятерицы статус категориальных представлений позволяют предположить **универсальность** четверично-пятеричной схематики. Для этого важно понять, насколько распространена эта схема: специфична ли она лишь для Китая и античной Греции или же имеет, так сказать, «общечеловеческий» характер. Хотя отмеченная выше взаимокорреляция китайских и греческих построений уже сама по себе свидетельствует об универсальности четверично-пятеричной схемы, но эта универсальность сводится лишь к географической распространенности обсуждаемого явления, когда одна и та же схема возникает примерно в одно и то же время, но в разных местах земного шара. Настоящая же универсальность

⁴⁵² Содержание данного раздела ранее было опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // Философия и культура. – 2016. – № 10. – С. 1430-1441.

подразумевает актуальность каких-либо идей не только в разных местах планеты, но и в различные времена, а у нас, казалось бы, речь идет только о прошлом тысячелетии. И если в китайской современной культуре идею пятеричности еще можно обнаружить, например, в литературе, в медицине, в боевых искусствах, то для нынешней европейской культуры, ведущего свою родословную от древних эллинов и действительно унаследовавшей многие достижения древнегреческой цивилизации, вся эта четверичность/пятеричность выглядит совершеннейшим анахронизмом. Поэтому временная универсальность четверично-пятеричной классификации, на первый взгляд, кажется сомнительной. Однако, как ни странно, мы находим подтверждение своим предположениям об универсальности обсуждаемых конструкций в западной философии XX века. И здесь необходимо подчеркнуть, что, если в Китае столь долгое сохранение элементов архаичной культуры можно было бы объяснить вполне характерной консервативностью, застойностью китайской мысли, то обращение к четверице на Западе в XX веке требует более глубокого объяснения, и отсылка к косности сознания уже не работает.

Итак, совершенно неожиданно, в трудах знаменитого германского философа Мартина Хайдеггера (1889-1976), чьи идеи оказали сильнейшее влияние не только на философию, но и на все гуманитарные науки в целом, появляется образ четверицы.

2.3.1. Das Gievert – четверица Мартина Хайдеггера⁴⁵³

⁴⁵³ Содержание данного раздела ранее было опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // Философия и культура. – 2016. – № 10. – С. 1430-1441.

Das Gievert или четверица появляется у Мартина Хайдеггера в конце его философского пути, как своеобразный итог всего его творчества. Хайдеггер обсуждает тему четверицы, например, в работах «Вещь» («Das Ding», 1951)⁴⁵⁴ и «Строительство, проживание, мышление» («Bauen Wohnen Denken», 1951)⁴⁵⁵.

Структурно четверица Хайдеггера представляет собой такую взаимосвязь четырех позиций, которая изображается в виде двух пересекающихся по центру линий. Данная визуализация структуры четверицы дается в одной из поздних работ Хайдеггера под названием «К вопросу о бытии» («Zur Seinsfrage», 1955). Размышляя о бытии, как о ничто или пустоте, он прибегает к необычному способу представления слова «бытие», а именно: слово «бытие», оказывается у него перечеркнутым двумя линиями (см. Рис. 25):



Рис. 25. Изображение четверицы М. Хайдеггера⁴⁵⁶.

Комментатор философского наследия Хайдеггера Винсент Вичинас в работе «Earth and Gods» (1961 г.)⁴⁵⁷ предполагает, что четыре луча указывают здесь на четыре компонента четверицы, а сама перечеркнутость слова «Бытие» и центральная точка перекрестья, из которой выходят четыре луча (четыре компонента четверицы), указывают на ничто или пустоту, которые понимаются

⁴⁵⁴ См.: Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: статьи и выступления / сост., пер., вступ. статья, коммент. и указатели. В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С. 316-326.

⁴⁵⁵ См.: Heidegger M. Building dwelling thinking // Poetry, language, thought / trans. A. Hofstadter. – New York: Harper & Row, 1971. – P. 143-161.

⁴⁵⁶ См.: Heidegger M. Zur Seinsfrage. – Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1967. – P. 30.

⁴⁵⁷ См.: Vucinas V. Earth and gods. An introduction to the philosophy of Martin Heidegger. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1961. – 328 p.

Хайдеггером как основа Бытия. При этом компоненты четверицы оказываются укорененными в Ничто или Пустоте⁴⁵⁸.

Что касается содержательного наполнения позиций четверицы, то оно достаточно необычно и не совпадает с содержанием ни китайской, ни греческой схем (в четверице Хайдеггера присутствуют земля, небо, боги и смертные). В этой связи следует отметить, что содержательное наполнение позиций понятийного конструкта Хайдеггера играет второстепенную роль и не является предметом нашего исследования.

С точки зрения структуры четверицы Хайдеггера не оставляет сомнений – перед нами та самая древняя четверично-пятеричная схема. Данная схема ориентирована по четырем направлениям и имеет отчетливо выраженный центр. Более того, поражает совпадение интерпретаций центральной позиции в китайской пятеричной классификации и в изображении четверицы Хайдеггера. Как уже не раз говорилось, расположенная по центру пятая стихия в пятеричной классификации имеет пустотный статус. У Хайдеггера перекрестье четырех лучей также указывает на пустоту.

Кроме того, в связи с упомянутой выше взаимосвязью ничто или пустоты и бытия у Хайдеггера (пустота у него понимается как основа бытия), хочется отметить, что здесь просматривается одна важнейших тем философии Лао-цзы 老子 – взаимокорреляция наличного бытия 有 и пустоты 无.

Если говорить о функциях, то ряд особенностей схемы Хайдеггера позволяет ее отнести, вслед за четверицей досократиков и пятеричной классификацией, к разряду категориальных представлений, выраженных в виде визуальных пространственно-числовых конструктов. Такие категориальные представления характеризуются предельной общностью и априорностью, и данный конструкт вполне вписывается в заданные рамки. Очевидно, что обсуждаемая нами четверица действительно состоит из наиболее общих понятий (еще раз напомним, что это

⁴⁵⁸ Там же. – Р. 230.

земля, небо, боги и смертные), которые описывают мир в соответствии с онтологической концепцией Мартина Хайдеггера.

Что касается априорности, то эта четырехкомпонентная матрица трактуется исследователями как предшествующая процессу упорядочивания мира или, точнее, участвующая в этом процессе в качестве начального звена. Она является основой мира, его исходной схематичной формой, структурной опорой, и в этом смысле ее можно назвать априорной. Согласно Вичинасу, «четверица есть основа, на которой любое обоснование, любое объяснение или любая причинно-следственная связь может иметь место»⁴⁵⁹. При этом четыре компонента четверицы обретают свои конкретные понятия только после того, как вступают во взаимодействие с миром, а до этого они существуют только в виде четырехчастной основы, укорененной в Пустоте. «Четыре элемента четверицы... присваивают свои сущности только в круговом танце мира...»⁴⁶⁰

Подводя итоги второй части настоящего исследования, можно констатировать, что понятийные схемы, присущие архаичной мысли Китая и Греции, выступающие в роли протокатегориальных конструктов (к ним относятся двоичная *инь-ян* 阴阳, троичная *сань цай* 三材 и пятеричная *у син* 五行 базовые классификации и четверица первоэлементов досократиков), безусловно соответствуют всем требованиям к категориальным представлениям, обладая такими характеристиками, как предельность и априорность.

В результате сопоставления китайской пятеричной классификации *у син* и четверицы ранних греческих философов можно утверждать, что они структурно и функционально очень близки. Основой внутренней структуры этих схем является противоположность, что приводит к выстраиванию бинарных оппозиций вокруг пространственного центра. С пространственной экспликацией понятийных схем

⁴⁵⁹ Перевод с английского Пушкарской Н.В. Текст на английском см.: (Vycinas V. Earth and gods. An introduction to the philosophy of Martin Heidegger. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1961. – P. 231).

⁴⁶⁰ См.: (там же).

связано и числовое сходство, когда условным пятым элементом четверицы оказывается место пересечения перпендикулярных линий, обозначающих контрарные компоненты понятийного конструкта.

Наиболее консенсусное различие между пятерницей и четверицей, заключающееся в субстанциональности четверицы и реляционности пятерницы, оказывается под вопросом, благодаря уникальному тексту «Да И шэн шуй» «Великое Единое порождает воду», обнаруженному во время археологических раскопок. Характер стихии воды в этом тексте обладает признаками субстанциональности и дает нам возможность расширить представление о космологических аспектах учения о пяти стихиях.

Главной особенностью пятеричной классификации – набора понятий, структурированного числом пять – становится ее акцент на логико-математических алгоритмах, свидетельствующих о глубинной математичности китайского мышления. Данные алгоритмы демонстрируются на примере магического квадрата Ло шу и убедительно показывают специфику центральной позиции пятеричной классификации – ее пустотность.

В архаической китайской картине мира, выраженной исследуемыми понятийными конструкциями, подобными структурными свойствами, такими как центральность и пустотность, прежде всего обладает человек. Возможно, именно место человека как субъекта познания является принципиальным отличием греческой и китайской понятийных схем.

Кроме того, четверично-пятеричные построения обладают универсальностью, включающей в себя не только географическую, но и временную распространенность, и подтверждением этому служит четверица в философии Мартина Хайдеггера. Этот факт выводит четверично-пятеричную классификацию на новый уровень осмысления и позволяет рассуждать о ней не только как об исключительно архаичном явлении, но и как о явлении, имеющем значение для современности.

ГЛАВА 3. РОЛЬ ПЯТЕРИЧНОСТИ И ДРУГИХ ПРОТОКАТЕГОРИАЛЬНЫХ СХЕМ В СОВРЕМЕННОЙ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В данной главе рассматривается универсальная понятийная система Древнего Китая, неотъемлемой частью которой является пятеричная и другие базовые протокатегориальные схемы, и ее основополагающее влияние на формирование традиционной китайской культуры, сохранившееся вплоть до современности⁴⁶¹.

Культура Китая уникальна своей долгой непрерывной историей и неослабевающим интересом к собственным традициям, неустанно передающимся из поколения в поколение. Основой этой культуры является целый комплекс традиционных воззрений и ценностей, возникший за несколько веков до нашей эры, в «осевое время», когда в разных точках земного шара, в том числе в Древнем Китае и Древней Греции, были предприняты попытки описать мироустройство с натурфилософских позиций. Понятийная система, сформировавшаяся в период раннего категориального мышления архаичного Китая, стала одним из главных компонентов традиционной китайской культуры, основным ядром, создающим ее своеобразие. Возникнув в далеком прошлом, она оказалась способна пережить потрясшие китайское общество катаклизмы, адаптироваться к современным культурным условиям и продолжать транслировать свои древние образы новым поколениям современных людей.

⁴⁶¹ Под современностью здесь понимается так называемое Новейшее время – период от начала XX в. по настоящий момент.

XX в., полный драматических событий во всем мире, оставил неизгладимый след и в истории Китая. Кульминацией переустройства общества и слома ценностных ориентиров стала Культурная революция 1966-1976 гг. В это время был нанесен огромный урон культурному наследию Китая. Однако, ближе к концу XX в., идея возврата к исторически устоявшейся системе культурных ценностей возобладала.

В конце 1990-х годов в Китае наметился активный рост интереса к своей истории и традициям, возник феномен увлечения национальной культурой *госюэ же* 国学热⁴⁶². Прежде всего, начали переиздаваться канонические тексты. Их популяризация и возвращение в образование стали основным достижением этого периода. Компоненты традиционной китайской мысли и другие важнейшие элементы многотысячелетней культуры начали снова постепенно входить в общественное и политическое поле страны.

С началом XXI в. эта тенденция только усилилась. «После провозглашения китайским лидером в 2012 г. лозунга «китайской мечты», призывающего к «осуществлению великого возрождения китайской нации», постоянные обращения к конфуцианской классике получили новый мощный импульс. В официальной идеологии заметно расширилась сфера использования традиционных идейных компонентов. В политическом языке появились многочисленные цитаты из древних текстов и близкие к традиционному стилю формулировки... Эти усилия нацелены на создание условий для осуществления «китайской мечты», консолидации общества вокруг идей, выражающих современные перспективы развития с опорой на древнюю культуру»⁴⁶³.

К числу имманентно присутствующих в культуре и формирующих ее факторов, можно отнести ряд важнейших идей древнекитайской мысли, возникших

⁴⁶² Подробнее см.: Крушинский А.А., Ломанов А.В., Переломов Л.С. «Китайская мечта» и категории традиционной китайской мысли // Проблемы Дальнего Востока. – 2015. – № 5. – С. 135-148.

⁴⁶³ Там же.

в период формирования раннего категориального мышления в Китае, когда объяснение устройства окружающего мира требовало простых и наиболее общих понятийных моделей, которые в настоящем исследовании мы называем протокатегориальными схемами.

Введенное академиком А.В. Смирновым понятие коллективного когнитивного бессознательного (ККБ) помогает прояснить действие механизмов мышления на коллективном и индивидуальном уровнях, демонстрирует соотношение содержания априорного мышления у индивида и больших групп людей, существующих в рамках одной культуры. Согласно понятию ККБ, накопленный веками коллективный мыслительный опыт на индивидуальном уровне превращается в исходную для восприятия систему представлений. «Процесс переработки информации опирается на интуитивно принимаемые допущения... Эти интуиции носят массовый характер, будучи не индивидуально варьирующимися, а транслируемыми в рамках культуры... В силу этого они не нуждаются в эксплицитном разъяснении, составляя общее достояние носителей данной культуры»⁴⁶⁴.

Подобными интуитивно принимаемыми компонентами традиционного китайского мышления стали три основные классификации – двоичная *инь-ян* 阴阳, троичная *сань цай* 三才 и пятеричная *у син* 五行. Учение о пяти стихиях *у син* или пятеричная классификация, наряду с двоичной и троичной классификациями, является стержнем всей китайской культуры. В Китае существует термин для обозначения этого явления – *инь-ян у син вэньхуа* 阴阳五行文化, что можно перевести, как культура *инь-ян* и *у син*. Эти базовые формы мысли повлияли буквально на все сферы современной, в том числе и бытовой, культуры Китая. В различных исследованиях на эту тему рассматривается влияние этих учений, например, на медицину, литературу, искусство, градостроительство и архитектуру,

⁴⁶⁴ Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник Российской Академии наук. – 2017. – Т. 87. – № 10. – С. 867–878.

культуру предпринимательства и даже на культуру питания и культуру производства.

Ниже будет показано, как протокатегориальные конструкции нашли свое отражение в таких явлениях культуры, как китайское боевое искусство тайцзицюань, китайская музыка, китайская медицина, и какие трансформации претерпели эти сферы культуры на фоне исторических событий в Китае XX вв.

3.1. Культура *инь-ян* 阴阳 и *у син* 五行 в китайском боевом искусстве тайцзицюань⁴⁶⁵

Тайцзицюань 太极拳, что с китайского языка можно перевести как «кулак Великого Предела» – это китайское боевое искусство, один из видов ушу 武术, что можно перевести как «военное» или «боевое искусство».

Классическими для теории тайцзицюань текстами считаются: «Тайцзицюань цзин» «太极拳经» «Трактат о тайцзицюань», «Тайцзицюань лунь» «太极拳论» «Учение о тайцзицюань», «Шисань ши сингун синьцзе» «十三势行功心解» «Проникновение в суть тринадцати позиционных основ», «Шисань ши гэ» «十三势歌» «Песнь о тринадцати позиционных основах», «Да шоу гэ» «打手歌» «Песнь о движениях рук».

Относительно истории возникновения этого вида боевого искусства не существует единого мнения. Согласно одной версии, боевое искусство

⁴⁶⁵ Содержание данного раздела ранее было опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Пять стихий в современной культуре Китая // Философия и культура. – 2021. – № 1. – С. 10 - 29.

тайцзицюань основал в XVII веке мастер Чэнь Вантин 陈王廷. Согласно другой версии, тайцзицюань основал в XIV веке даосский монах Чжан Саньфэн 张三丰⁴⁶⁶.

Трудности в изучении истории возникновения тайцзицюань (и любого другого китайского боевого искусства), по мнению американского исследователя Барбары Дэвис, связаны с особым отношением китайских мастеров боевых искусств к попыткам проникнуть в их среду извне: «Скрытность, клановость, создание мифов для сохранения преемственности, особенно в условиях неблагоприятной политической и социальной атмосферы, работали против создания ясной и верифицируемой истории»⁴⁶⁷. Поэтому неудивительно, что «переплетение фактов и вымысла..., существовавшее внутри данного сообщества, создало противоречивые истории о каждом боевом искусстве, его текстах, личностях и их достижениях»⁴⁶⁸. Именно с закрытостью этого сообщества связана и трудность доступа к оригинальным текстам мастеров тайцзицюань, до сих пор распространяемым исключительно в среде адептов.

В начале XX века тайцзицюань активно развивался, было открыто множество школ по изучению этого боевого искусства. Но вскоре, после падения династии Цин и установления республиканского типа управления (1911-1912 гг.), в стране наступил долгий тяжелый период военной диктатуры и кардинальных реформ, в течение которого, начиная с Движения 4 мая (1919 г.) и заканчивая событиями Культурной революции (1966-1976 гг.), был нанесен удар по многим сферам

⁴⁶⁶ Подробнее о проблеме возникновения тайцзицюань на русском языке см.: Малявин В.В. Тайцзицюань: Классические тексты. Принципы. Мастерство. – М.: Кнорус, 2011. – 528 с.; Милянук А.О. Искусство тайцзицюань. Вопросы истории и теории // Материалы к семинару Московской федерации ушу «Вопросы истории тайцзицюань». – М.: Стилсервис, 1999. – 90 с. [Электронный ресурс]. – URL: <https://milyanyuk.ru/2017/02/20/искусство-тайцзицюань-вопросы-истор/> (дата обращения: 07.03.2023); на английском языке см.: Davis B. The Taijiquan Classics: An Annotated Translation. – Berkeley, California: North Atlantic Books, 2004. – 212 p.

⁴⁶⁷ См.: Davis B. The Taijiquan Classics: An Annotated Translation. – Berkeley, California: North Atlantic Books, 2004. – P. XV.

⁴⁶⁸ Ibid.

традиционной культуры, в том числе и по традиционным боевым искусствам, в итоге приведший к кризису культурной идентификации⁴⁶⁹.

В 1956 г. правительство Китайской Народной Республики под руководством Мао Цзэдуна 毛泽东 (1893-1976) поручило группе экспертов разработать официальную версию упрощенной формы тайцзицюань (основанную на стиле *ян 杨*⁴⁷⁰), состоящую всего из 24-х позиций – *эршисы ши цзяньхуа тайцзицюань* 24 式简化太极拳. Несколько позже, с началом Культурной революции (1966 г.), свободно практиковать традиционный тайцзицюань стало уже невозможно из-за преследований мастеров. В результате многие мастера боевого искусства тайцзицюань были вынуждены покинуть страну⁴⁷¹.

Ситуация изменилась только после того, как Дэн Сяопин 邓小平 (1904-1997) 16 ноября 1978 года одобрил занятия традиционным тайцзицюань, собственноручно написав: «Тайцзицюань – это хорошо»⁴⁷². С этого момента в Китае начался процесс возрождения этого уникального боевого искусства и постепенный возврат к традиционным китайским культурным ценностям.

Что касается темы настоящего исследования, то необходимо сказать, что базовые протокатегориальные схемы *инь-ян* 阴阳, *сань цай* 三才 и *у син* 五行, безусловно, составляют тот фундамент, на котором строятся основные положения боевого искусства тайцзицюань. Классификация *инь-ян* 阴阳, являясь главнейшим принципом теории и практики тайцзицюань, как правило, присутствует в

⁴⁶⁹ См.: Wile D. Fighting Words: Four New Document Finds Reignite Old Debates in Taijiquan Historiography // *Martial Arts Studies*. – 2017. – № 4. – P. 17-35.

⁴⁷⁰ Стиль *ян 杨* назван по имени своего основателя Ян Лучана 杨露禅 (1799-1872).

⁴⁷¹ Подробнее о судьбе боевого искусства тайцзицюань в XX веке, например, см.: Ryan A. Globalisation and the «internal alchemy» in Chinese martial arts: The transmission of Taijiquan to Britain // *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal*. – 2008. – Vol. 2. – № 4. – P. 525-543.

⁴⁷² См.: Сюй Цай 徐才. Тайцзицюань хао дэ сясы (чжи и) – дунфан тиюй вэньхуа дэ гуйбао 太极拳好的遐思 (之一) – 东方体育文化的瑰宝 [(Одно из) воспоминаний об [обстоятельствах возникновения фразы] «Тайцзицюань – это хорошо»: сокровище восточной спортивной культуры] // *Чжунхуа ушу 中华武术 [Китайские боевые искусства]*. – 1994. – № 5. – С. 8-9.

классических текстах не напрямую, а в терминах противоположности: пустота 虚 *сю* и наполненность 实 *ши*, мягкость 柔 *жоу* и жесткость 刚 *ган*. По мнению исследователей⁴⁷³, только в тексте «Тайцзицюань лунь» «太极拳论» «Учение о тайцзицюань»⁴⁷⁴ непосредственно указывается на *инь* и *ян*: «...*Инь* неотделимо от *ян*, *ян* неотделимо от *инь*. *Инь* и *ян* дополняют друг друга...»^{475 476}.

Взаимосменяемость *инь* и *ян* – сущность практики тайцзицюань, это «неотъемлемая часть таких техник как распределение веса, согласованность сторон и различные варианты нажима рук»⁴⁷⁷. Отношения *инь* и *ян* хорошо иллюстрирует легендарная история, согласно которой монах Чжан Саньфэн наблюдал борьбу птицы и змеи (*няо шэ доу* 鸟蛇斗). Несмотря на сомнения исследователей в достоверности этой легенды (не обнаружено никаких убедительных доказательств того, что события, описанные в данной легенде, происходили в действительности, более того, ставится под сомнение и сама личность Чжан Саньфэна⁴⁷⁸, представляется уместным привести ее здесь, так как она очень образно и точно передает значение двоичной классификации *инь-ян* в тайцзицюань:

«Однажды... Чжан Саньфэн выглянул из окна и стал свидетелем схватки змеи и птицы. Когда птица атаковала, змея ускользала от нее. Скручиваясь и

⁴⁷³ См.: Davis B. The Taijiquan Classics: An Annotated Translation. – P. 161.

⁴⁷⁴ Согласно мнению исследователей, авторство «Тайцзицюань лунь» «太极拳论» «Учение о тайцзицюань» принадлежит мастеру Ван Цзуньюэ 王宗岳 (1535-1606). Сама работа считается наиболее важной в корпусе классических текстов по тайцзицюань, так как сближает культуру боевых искусств с классической китайской философией. Подробнее см.: Хэ Юлу 和有禄. Ван Цзуньюэ «Тайцзицюань лунь» цзяочжу 王宗岳 «太极拳论» 校注 [Комментарий к «Теории тайцзицюань» Ван Цзуньюэ] // Чжунхуа ушу 中华武术 [Китайские боевые искусства]. – 2003. – № 11. – С. 36.

⁴⁷⁵ В связи с тем, что оригинальный текст на китайском языке недоступен, автор настоящей диссертации был вынужден обратиться к популярной в Китае онлайн-энциклопедии Байду байкэ 百度百科, см: Ван Цзуньюэ тайцзицюань лунь 王宗岳太极拳论 [Теория тайцзицюань Ван Цзуньюэ] // Байду байкэ 百度百科 [Электронный ресурс]. – URL: https://baike.baidu.com/item/王宗岳太极拳论/8218912?fr=ge_ala (дата обращения: 15.03.2023).

⁴⁷⁶ Перевод Пушкикарской Н.В.

⁴⁷⁷ См.: Davis B. The Taijiquan Classics: An Annotated Translation. – P. 63.

⁴⁷⁸ Ibid. – P. 15-18.

раскручиваясь, змея уклонялась от нападений птицы»⁴⁷⁹. Наблюдая за их борьбой, за атаками птицы и уходом от ударов змеи, он понял, что «с помощью мягкости можно преодолеть жесткость»⁴⁸⁰, и тогда он создал особый вид кулачного искусства, основанный на сбалансированном чередовании атаки и уклонения от нее – борьбу внутренней школы 内家拳 нэй цзя цюань. Соотнесение с фундаментальными противоположностями очевидно: мягкость и статика – это *инь*, жесткость и движение – это *ян*. То же справедливо и для внешней школы тайцзицюань 外家拳 вай цзя цюань⁴⁸¹.

С одной стороны, есть мнение, что разделение на внутреннюю и внешнюю школы произошло приблизительно в XVII в. С другой стороны, скептически настроенные исследователи связывают между собой появление более мягкого стиля внутри семьи Ян 杨 (у мастера Ян Чэнфу 杨澄甫 (1883-1936)) и возникновение вышеизложенной истории о создании Чжан Саньфэном внутреннего стиля тайцзицюань⁴⁸². Здесь необходимо подчеркнуть, что, независимо от того, выдумана эта история или правдива, в ней мы имеем подтверждение главной темы данной главы: древние мыслительные конструкции продолжают существовать и активно воздействовать на современную культуру Китая.

Значение троичного 三才 сань цай и пятеричного 五行 у син понятийных конструкторов в боевом искусстве тайцзицюань наглядно демонстрирует базовая

⁴⁷⁹ См.: Ян Чэнфу 杨澄甫. Тайцзицюань тиюн цюаньшу 太极拳体用全书 [Полное руководство по теории и практике тайцзицюань]. – Шанхай 上海: Шанхай дадун шуцзюй 上海大东书局, 1934. – С. 1.

⁴⁸⁰ Там же.

⁴⁸¹ Более подробные сведения относительно специфики внутренней и внешней школ на русском языке, например, см.: Малявин В.В. Традиция «внутренних школ» ушу. – М.: Гиль-Эстель, 1993. – 104 с.; Малявин В.В. Боевые искусства: Китай, Япония. – М.: Астрель, 2002. – 413 с. На китайском языке см.: Цинь Пэйюань, Го Хун 秦培元, 郭红. Довэй цзяодуся ушу нэйвайцзя синьшо 多维角度下武术内外家新说 [Многоплановый подход к определению внутреннего и внешнего стиля ушу] // Чжунхуа ушу 中华武术 [Китайские боевые искусства]. – 2017. – № 4. – С. 21-24.

⁴⁸² Davis B. The Taijiquan Classics: An Annotated Translation. – P. 17.

терминология, содержащаяся в таких текстах, как: «Тайцзицюань цзин» «太极拳经» «Трактат о тайцзицюань», «Шисань ши сингун синьцзе» «十三势行功心解» «Проникновение в суть тринадцати позиционных основ», «Шисань ши гэ» «十三势歌» «Песнь о тринадцати позиционных основах»⁴⁸³.

Согласно данным источникам, основным термином в теории тайцзицюань является термин *шисань ши* 十三势, который можно перевести, как «тринадцать позиционных основ»⁴⁸⁴. Структура этих позиционных основ сформирована протокатегориальной схемой пяти стихий 五行 *у син* и восемью триграммами 八卦 *ба гуа*. К пяти стихиям относятся действия ног – «пять шагов» 五步 *у бу*, к восьми триграммам относятся действия рук – «восемь ворот» 八门 *ба мэнь*. Напомню, что троичная классификация 三材 *сань цай* проявляет себя в структуре триграмм, составляющих основу гексаграмм.

Согласно тексту «Тайцзицюань цзин» «太极拳经», восемь действий рук («восемь ворот» 八门 *ба мэнь* или «восемь усилий» 八劲 *ба цзинь*) соотносятся с Посленебесными триграммами 后天八卦 *хоу тянь ба гуа* и имеют соответствующее условное направление⁴⁸⁵:

· действие «блокировка» 掬 *бин / пэн*⁴⁸⁶ соответствует триграмме Вода 坎 Кань, движение руки «от себя» (иероглиф 掬 с чтением *бин* (второе чтение *пэн*) означает «снимать с себя колчан»⁴⁸⁷);

⁴⁸³ См.: Источники [Электронный ресурс] / сост. А.О. Милянук. – URL: <https://milyanyuk.ru/category/publicacii/istochniki/> (дата обращения: 25.03.2023).

⁴⁸⁴ См.: Милянук А.О. Базовая терминология тайцзицюань. – URL: <https://milyanyuk.ru/2016/11/08/базовая-терминология-тайцзицюань-2/> (дата обращения: 25.03.2023).

⁴⁸⁵ Также известны версии соотнесения действий рук с Прежденебесными триграммами (Davis B. The Taijiquan Classics: An Annotated Translation. – P. 100).

⁴⁸⁶ Здесь и далее перевод движений тайцзицюань с китайского языка Пушкирской Н.В.

⁴⁸⁷ См.: Шовэнь цзэцзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/掬> (дата обращения: 20.03.2023)).

· действие «возврат» 捋 *люй / ло* – триграмме Огонь 离 Ли, движение руки «к себе» (иероглиф 捋 с чтением *люй* (второе чтение *ло*) означает «брать шепотью»⁴⁸⁸);

· действие «толчок» 挤 *ци* – триграмме Гром 震 Чжэнь, одновременное движение двух перекрещенных рук «от себя» (значение иероглифа совпадает с названием действия);

· действие «надавливание» 按 *ань* – триграмме Болото 兑 Дуй, движение руки сверху вниз (значение иероглифа совпадает с названием действия);

Эти действия рук лежат в горизонтальной и вертикальной плоскостях и соотносятся с четырьмя «прямыми» сторонами света 四正方 *сы чжэн фан*.

· Действие «вытягивание» 采 *цай* соответствует триграмме Небо 乾 Цянь, движение двумя перекрещенными руками влево, вправо, вперед и назад (иероглиф 采 с чтением *цай* означает «срывать, брать»⁴⁸⁹);

· действие «раскалывание» 捌 *ле* – триграмме Земля 坤 Кунь, короткий внезапный толчок (одно из основных значений иероглифа 捌 *ле* – «сильно надавить»);

· действие «локоть» 肘 *чжоу* – триграмме Гора 艮 Гэнь, сложное движение с использованием запястья и локтя (значение иероглифа совпадает с названием действия);

· действие «плечо» 靠 *као* – триграмме Ветер 巽 Сюнь, сложное движение с использованием локтя и плеча (наиболее древнее значение иероглифа 靠 с чтением *као* – «противоречить друг другу, повернуться спиной»; позднее значение изменилось на противоположное – «опираться, полагаться друг на друга»⁴⁹⁰).

⁴⁸⁸ См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/捋> (дата обращения: 20.03.2023).

⁴⁸⁹ См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/采> (дата обращения: 20.03.2023).

⁴⁹⁰ См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/靠> (дата обращения: 20.03.2023).

Эти комплексные действия рук соотносятся с четырьмя «угловыми» сторонами света 四隅方 *сы юй фан*.

Пять действий ног или пять шагов 五步 *у бу* соотносятся с пятью стихиями 五行 *у син*:

· Шаг вперед 进步 *цзинь бу* соответствует стихии металл 金 *цзинь* (значения иероглифов совпадают с названием действия);

· Шаг назад 退步 *туй бу* соответствует стихии дерево 木 *му* (значения иероглифов совпадают с названием действия);

· Шаг влево 左顾 *цзо гу* соответствует стихии вода 水 *шуй* (иероглиф 顾 с чтением *гу* означает «повернуть голову назад и посмотреть», применительно к тайцзицюань принято считать, что этот иероглиф обозначает вид шага⁴⁹¹);

· Шаг вправо 右盼 *ю пань* соответствует стихии огонь 火 *хо* (иероглиф 盼 с чтением *пань* является синонимом иероглифа 顾 *гу* (значение см. выше) и 看 *кань* «смотреть»);

· Удержание равновесия или центрирование-укоренение 中定 *чжун дин* соответствует стихии почва 土 *ту* (значения иероглифов совпадают с названием действия)⁴⁹².

Условное изображение направлений пяти шагов эквивалентно стандартному пространственному изображению пяти стихий в виде двух перпендикулярных линий, пересекающихся по центру. В первую очередь, пять стихий при пространственном начертании соотносят с четырьмя основными сторонами света и центром 四方 *сы фан* (см. Рис. 26):

⁴⁹¹ См.: Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/顾> (дата обращения: 20.03.2023).

⁴⁹² Подробнее описание движений тринадцати позиционных основ см.: Лю Шучунь 刘树春. Тайцзи шисаньши синь цзе 太极十三式新解 [Новая интерпретация тринадцати позиционных основ в боевом искусстве тайцзицюань] // У дан 武当. – 2005. – № 9. – С. 17-18.

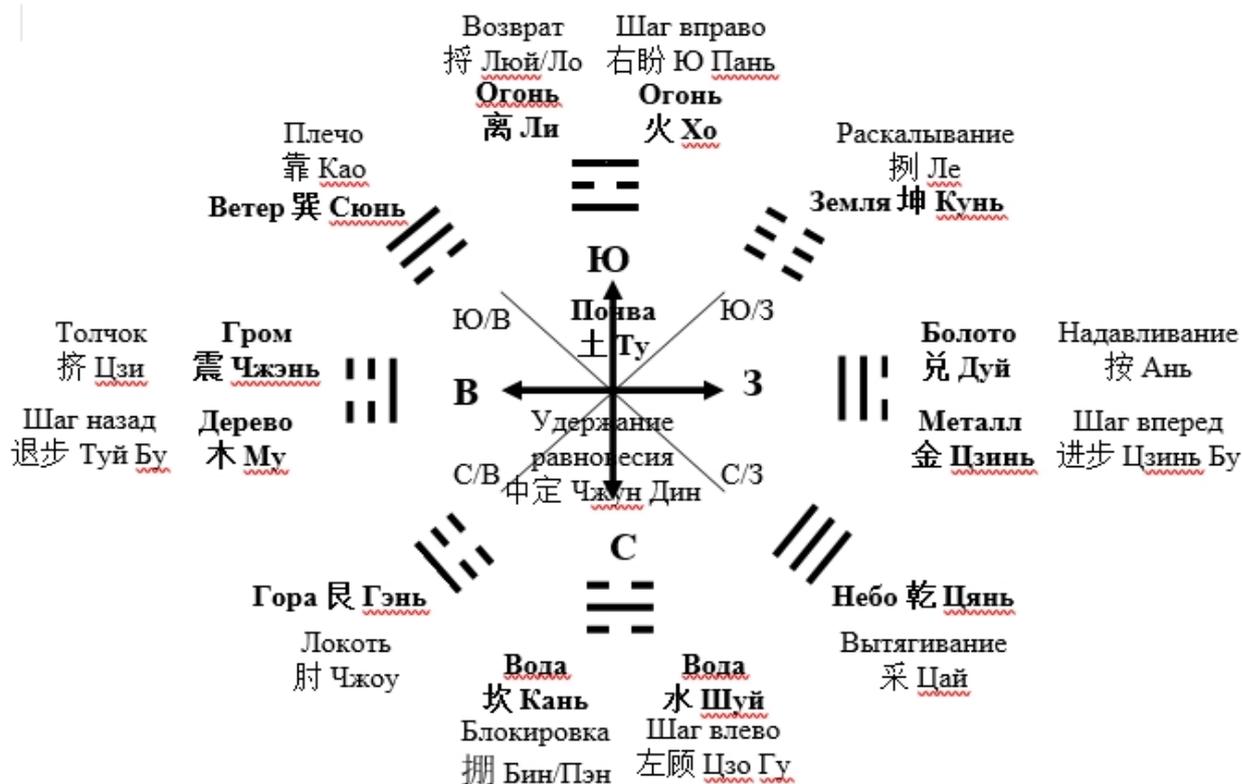


Рис. 26. Соответствие тринадцати позиционных основ 十三勢 *шисань ши*, «Посленебесных» триграмм 后天八卦 *хоу тянь ба гуа* и пяти стихий 五行 *у син*.

Важно добавить, что указанные соответствия движений рук и ног, сторон света и триграмм не следует понимать буквально. На практике движения тайцзицюань распространены во всех направлениях⁴⁹³. Данные корреляции являются свидетельством структурного воздействия базовых компонентов китайского мышления на всю совокупность процессов, связанных с теорией и практикой тайцзицюань. Это своеобразный способ ментального упорядочения в традиционном для китайской культуры ключе.

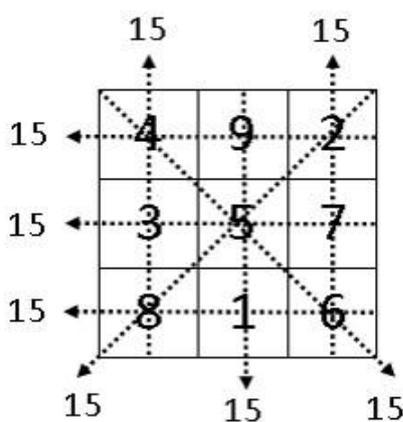
⁴⁹³ См.: Davis B. The Taijiquan Classics: An Annotated Translation. – P. 99.

Согласно мнению историка математики Франка Швеца⁴⁹⁴, мастер Ян Лучан 杨露禅, основатель стиля *ян* 杨, мастер Сунь Лутан 孫祿堂, основатель стиля *сунь* 孫 и мастера тайцзицюань из семьи Чэнь 陈 при разработке своих систем опирались не только на концепцию *инь-ян* и учение о пяти стихиях у *син*, но и на тесно связанный с ними магический квадрат 洛书 Ло шу.

Сунь Лутан 孫祿堂 (1860-1933) так говорил своим ученикам: «...Через союз *инь* и *ян* возникают пять сил – вода, дерево, земля, огонь и металл, затем они соединяются через тело и копье, а Ло шу помогает стать бессмертным...»⁴⁹⁵.

В 20-х гг. XX в. Чэнь Вэймин 陈微明 (ок. 1881-1958), ученик Ян Чэнфу 杨澄甫, в работе «Цзи тайцзицюань» «记太极拳» изложил принцип применения магического квадрата в практике мастеров тайцзицюань. Он пишет: «Ло шу... имеет важное значение и для внутренней, и для внешней техники... Под внутренней техникой понимается физическое состояние человека и управление *ци* 气. Внешняя техника – это практика стоек..., а также нападение и защита с оружием или без...»⁴⁹⁶

Способ применения магического квадрата заключается в мысленном наложении сетки Ло шу на фигуру тренирующегося (см. Рис. 28). Напомню современное изображение аддитивного квадрата порядка 3 (см. Рис. 27):



⁴⁹⁴ См.: Swetz F. J. Legacy of the Luoshu: the 4,000 year search for the meaning of the magic square of order three. – Wellesley, Massachusetts: A K Peters Ltd., 2008. – 214 p.

⁴⁹⁵ Ibid. – P. 147.

⁴⁹⁶ Ibid.

Рис. 27. Математический алгоритм магического квадрата Ло шу 洛书.

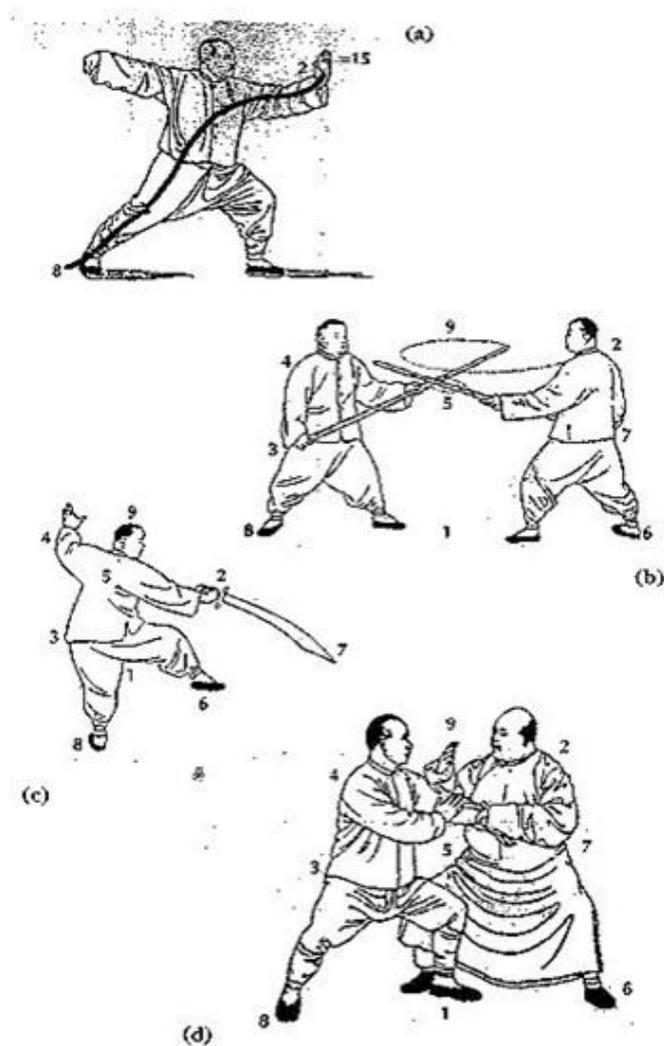


Рис. 28. Применение алгоритма Ло шу в практике тайцзицюань⁴⁹⁷.

Как видно на иллюстрации, по фигуре человека (см. Рис. 28, *a*) проведена кривая, образованная числами 8, 5 и 2. На изображении мы видим, что нога (8) соединяется с поясницей (5) и рукой (2), чтобы достигнуть суммы 15. На следующей иллюстрации (см. Рис. 28, *b*) соперник слева может сместить положение своего копья, достигнув позиций 9–5–1, перед атакой в горло своего

⁴⁹⁷ Рисунок заимствован из книги Франка Швеца «Наследие Ло шу: 4000-летний поиск значения магического квадрата порядка три», см.: Swetz F. J. Legacy of the Luoshu: the 4,000 year search for the meaning of the magic square of order three. – P. 149.

оппонента 8–5–2. По мысли разработчиков этой позиционной системы, правильное движение приводит к достижению суммы 15 и, соответственно, к успеху.

Применение числовых алгоритмов в сфере, казалось бы, далекой от математики, не случайно. Этот факт указывает на важнейшую особенность традиционного китайского мышления – его рассудочно-математическую основу⁴⁹⁸.

Итак, можно утверждать, что в формировании концептуальной базы тайцзицюань, наряду с протокатегориальными понятийными конструкциями *инь-ян* 阴阳, *сань цай* 三才 и *у син* 五行, заметную роль играют также восемь триграмм *ба гуа* 八卦 и магический квадрат Ло шу 洛书 как неотъемлемые составляющие культуры *инь-ян* и *у син*.

В настоящее время боевое искусство тайцзицюань безусловно является актуальным явлением современной китайской культуры. Открыто множество школ, предлагающих практику различных стилей этого боевого искусства. В 2020 году китайский тайцзицюань был внесен в Список нематериального культурного наследия человечества⁴⁹⁹.

3.2. Связь культуры *инь-ян* 阴阳 и *у син* 五行 и музыкальной системы Китая⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Подробнее см.: Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – С. 282-296.

⁴⁹⁹ Подробнее см.: Пэй Цзяоцзяо 裴姣姣, Ван Байли 王柏利, Пэй Ин 裴颖. Фэй учжи вэньхуа ичань тайцзицюань баоху, чуаньчэн юй ши'инсин фачжань луцзин яньцзю 非物质文化遗产太极拳保护, 传承与适应性发展路径研究 [Изучение методов защиты, наследования и адаптивного развития нематериального культурного наследия тайцзицюань] // У дан 武当. – 2023. – № 10. – С. 49-52.

⁵⁰⁰ Содержание данного раздела ранее было частично опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Пять стихий в современной культуре Китая // Философия и культура. – 2021. – № 1. – С. 10 - 29.

Влияние протокатегориальных схем ярко проявляется и в такой немаловажной сфере культурной жизни Китая, как музыка. Как известно, музыкальная традиция Китая уходит своими корнями в глубокую древность. Основой китайской музыки является особый пятиступенный лад – пентатоника. Слово «пентатоника» с древнегреческого языка можно перевести как «пять тонов» (от др.-греч. πέντε – пять и τόνος – тон). На китайском языке это звучит аналогичным образом – «пять тонов» у *шэн* 五声⁵⁰¹.

Пентатоника или пять тонов у *шэн*, наряду с музыкальной системой 12-ти *люй* 十二律吕 *шиэр люйлюй*, неразрывно связана с китайской культурой *инь-ян* и у *син* 阴阳五行文化 *инь-ян у син вэньхуа*. И хотя пентатоника не является исключительно китайским ладовым музыкальным строем⁵⁰², однако именно в китайской культуре пентатонный гармонический ряд получил наиболее глубокое теоретическое обоснование.

Сведения о музыкальной системе Древнего Китая содержатся во многих древнекитайских трактатах. О пяти тонах у *шэн* и системе *люй* говорится, например, в главе «Законы императора Шуня» «舜典» «Шунь дянь» из «Шан шу» «尚书»⁵⁰³, в главе «Главный блюститель обрядов из весеннего приказа» «春官宗伯» «Чунь

⁵⁰¹ Кроме термина у *шэн* 五声 «пять тонов», еще существует термин у *инь* 五音 «пять звуков». Этот термин часто употребляется в качестве синонима понятия у *шэн* 五声 «пять тонов». Но, по мнению китайского исследователя Чжун Чжунляна 童忠良, он больше относится к традиционной китайской теории пения и включает в себя обобщенное указание на пять различных способов артикуляции китайских начальных согласных: губы 唇 *чунь*, язык 舌 *шэ*, зубы 牙 *я*, зубы 齿 *чи* и гортань 喉 *хоу*. Подробнее см.: Чжун Чжунлян 童忠良. Чжунго чуаньтун юэсюэ 中国传统乐学 [Традиционная китайская музыка]. – Фу Чжоу 福州: Фуцзянь цзяюй чубаньшэ 福建教育出版社, 2004. – С. 5.

⁵⁰² Пентатонный лад встречается в музыке многих народов по всему миру, подробнее см.: Van Khe T. Is the pentatonic universal? A few reflections on pentatonism // The World of Music. – 1977. – Vol. 19. – № 1/2. – P. 76-84.

⁵⁰³ См.: Шунь дянь 舜典 [Законы императора Шуня] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun/zhs> (дата обращения: 02.04.2023).

гуань цзун бо» из «Чжоуских ритуалов» «周礼» «Чжоу ли»⁵⁰⁴, в «Записках о музыке» «乐记» «Юэ цзи» из «Записок о ритуалах» «礼记» «Ли цзи»⁵⁰⁵ и др.

Коротко рассмотрим основные вехи становления музыкальной системы Китая с точки зрения историографов-музыковедов. В советское время на историю развития китайской музыкальной системы существовало два основных взгляда. Первый – стадияльная теория – связан с именами советских музыковедов, таких как А.С. Оголевец (1894-1937), Р.И. Грубер (1895-1962) и др.⁵⁰⁶ Их видение целиком лежит в рамках марксизма, они рассматривают пентатонику как обязательную начальную стадию развития музыкального мышления вообще, более примитивную, по сравнению с диатоникой – семиступенным ладом. А тот факт, что пентатоника служила ладовой основой традиционной музыки Китая вплоть до середины XIX века, связывают с замкнутостью, застойностью китайской культуры в целом, с отсутствием внешних контактов и т. п. При смене общественной формации происходит, по их мнению, смена культурных форм, в том числе, и музыкального строя⁵⁰⁷.

У Р.И. Грубера, например, просматривается последовательный переход от пентатоники к другим звукорядам: «В III в. до н. э. в пентатонный звукоряд [五声 у шэн] включаются две дополнительные ступени и появляется уже семизвуковая

⁵⁰⁴ См.: Чунь гуань цзун бо 春官宗伯 [Главный блюстителъ обрядов из весеннего приказа] // Чжоу ли 周礼 [Чжоуские ритуалы] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/rites-of-zhou/chun-guan-zong-bo/zhs> (дата обращения: 02.04.2023).

⁵⁰⁵ См.: Юэ цзи 乐记 [Записки о музыке] // Ли цзи 礼记 [Записки о ритуале] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/liji/yue-ji/zhs> (дата обращения: 02.04.2023).

⁵⁰⁶ Более подробную информацию об изучении пентатоники в нашей стране и в мире см.: Кононенко М.В. Становление звуковысотно-ладовой системы китайской народной музыки // В мире научных открытий. – 2013. – № 5 (41). – С. 11-25.

⁵⁰⁷ Подробнее см.: Петрунина М. О формировании звуковысотно-ладовой системы народных песен Китая // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2009. – № 8. – С. 71-78.

музыкальная система [семиступенный лад] ... а вслед за ней и двенадцатизвуковая система [十二律 ши эр люй] ...»⁵⁰⁸

Второй взгляд выражен в трудах советского музыковеда К.В. Квитки (1880-1953), представляющего пентатонику как отдельную музыкальную систему, необязательно присутствующую во всех культурах в качестве исходной ступени развития⁵⁰⁹. Такой подход к пентатонике подчеркивает ее художественную самостоятельность и полноценность и объясняет столь долгое присутствие пентатонного лада в музыкальной культуре Китая.

В своей статье «Первобытные звукоряды» К.В. Квитка критикует «теорию приоритета пентатоники», где пятиступенная гамма оказывается «единственной древнейшей стадией развития музыкального мышления», и утверждает, что «издавна существовали и существуют не пентатонные ладовые системы»⁵¹⁰.

В этой же работе К.В. Квитка приводит точку зрения австрийского музыковеда Р. Валлашека (1860-1917), утверждавшего, что «в Китае пятиступенную гамму образовали из семиступенной, а не наоборот. Что же касается семиступенной, то она образовалась из 12-ступенной путем удаления хроматизмов... Нигде в мире нет доводов в пользу того, что развитие гаммы шло от пятиступенной к семиступенной форме»⁵¹¹.

Подобное суждение можно встретить и у современных исследователей: «...все образцы древней китайской музыки, дошедшие до наших дней (имеются в виду средневековые рукописи), основаны исключительно на семиступенных ладах»⁵¹². Все эти утверждения, безусловно, требуют дальнейшего внимательного изучения и уточнения.

⁵⁰⁸ См.: Грубер Р.И. Всеобщая история музыки. – Ч. 1. – Москва: Государственное музыкальное издательство, 1960. – С. 63-75.

⁵⁰⁹ См.: Квитка К. В. Первобытные звукоряды. Комментарии // Избранные труды. В 2-х т. – Т. 1. – Москва: Советский композитор, 1971. – С. 274-278.

⁵¹⁰ Там же.

⁵¹¹ Там же.

⁵¹² См.: Кононенко М.В. Становление звуковысотно-ладовой системы китайской народной музыки // В мире научных открытий. – 2013. – № 5 (41). – С. 11-25.

Необходимо отметить, что подробных исследований музыкальной культуры Китая в нашей стране в советский период не было, и только в 80-е годы XX века начал возрастать интерес к этой теме. Появились, например, работы М.В. Исаевой⁵¹³ и Цзо Чжэньгуаня⁵¹⁴, основанные, что очень ценно, на китайских источниках⁵¹⁵.

Изучение китайской музыки в Западной Европе имеет гораздо более длительную историю. Еще в конце XVIII в. французский миссионер-иезуит Ж.М. Амио (1718-1793) написал трактат «*Mémoire sur la musique des Chinois, tant anciens que modernes*»⁵¹⁶, в котором знакомит европейского читателя с замечательной книгой китайского ученого Чжу Цзайюя 朱裁堉 (1536-1611), жившего во времена династии Мин 明 (1368-1644), «Люйлюй цзиньи» «律吕精义» «Истинное значение музыкальной системы люйлюй», посвященной теории китайской музыки и математическому обоснованию деления октавы на 12 полутонов⁵¹⁷.

В XIX в. немецкий физик, физиолог, акустик, психолог и философ Герман фон Гельмгольц (1821-1894) написал фундаментальный труд по акустике и восприятию звука «*On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music*»⁵¹⁸, где в числе прочего рассматривает и китайскую пентатонику.

⁵¹³ См.: Исаева М.В. Музыкально-теоретическая система люй и методологический аппарат традиционной китайской историографии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. – Ч. 1. – М.: Наука, 1986. – С. 114-171.

⁵¹⁴ См.: Цзо Чжэньгуань. О музыкально-теоретической системе «люй» в китайской музыке // Музыка народов Азии и Африки. – Вып. 5. – М.: Советский композитор, 1987. – С. 257-272.

⁵¹⁵ Подробнее об этапах изучения китайской музыкальной культуры в России и его современном состоянии см.: Юнусова В.Н. Изучение китайской музыки в России: к проблеме становления отечественной музыкальной синологии // Общество и государство в Китае. – Т. 44. – Ч. 2. – М.: ИВ РАН, 2014. – С. 780-788.

⁵¹⁶ См.: Amiot J.M. *Mémoire sur la musique des Chinois, tant anciens que modernes*. – Paris: Nyon l'aîné, 1779. – 333 p.

⁵¹⁷ См.: Чжу Цзайюй 朱裁堉, Фэн Вэньцы 冯文慈. Люйлюй цзиньи 律吕精义 [Истинное значение музыкальной системы люйлюй]. – Бэйцзин 北京: 人民音乐出版社, 2006. – 1290 с.

⁵¹⁸ См.: Helmholtz H. *On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music / the English translation by A.J. Ellis*. – London, New York: Longmans, Green and Co, 1875. – 576 p.

В XX в. английский синолог Артур Кристофер Муль (1873-1957) посвятил этой теме часть своих исследований⁵¹⁹. Немалый вклад в изучение вопроса внес и Джозеф Нидэм в своем всеохватном труде «Science and civilization in China»⁵²⁰. Из современных исследователей стоит упомянуть американского специалиста по доханьскому искусству и археологии Роберта Бэгли⁵²¹.

Следуя структуре предыдущего раздела главы, кратко очерчу исторические контуры тех трансформаций, которые произошли с китайской музыкальной культурой в XIX-XX вв. В XIX в. музыкальная традиция Китая, как и вся культура в целом, пережила значительный кризис, столкнувшись с европейской цивилизацией. Естественным следствием этого столкновения стало проникновение в Китай европейской музыки⁵²².

Следующий, еще более серьезный, вызов для традиционной культуры Китая был связан установками лидера Коммунистической партии Китая Мао Цзэдуна 毛泽东, прозвучавшими в 1942 г. на Яньаньском форуме по вопросам литературы и искусства⁵²³. В выступлении были изложены принципы планируемых преобразований в сфере литературы и искусства. Своего пика реформы в этой области достигли во время Культурной революции.

«...Средства массовой информации и публикации подверглись строгому контролю и критике; цензура особенно была заметна в музыке и искусстве. Например, после... первых лет Культурной революции (1966-1969) жена Мао

⁵¹⁹ См.: Moule A.C. Chinese Music // The Musical Times. – 1907. – Vol. 48. – № 769. – P. 163-166.

⁵²⁰ См.: Needham J. Science and civilization in China. – Vol. 4. – P. I. – Cambridge: University Press, 1962. – P. 160-171.

⁵²¹ См.: Bagley R. The Prehistory of Chinese Music Theory // Proceedings of the British Academy. – 2005. – Vol. 131. – P. 41-90.

⁵²² Подробнее о влиянии европейской музыки и новых музыкальных жанрах, возникших в Китае в XX в., см.: Liu C.C. A Critical History of New Music in China / translated by Caroline Mason. – Hong Kong: The Chinese University Press, 2010. – 962 p.

⁵²³ См.: Мао Цзэдун 毛泽东. Цзай Яньань вэньи цзотаньхуэй шан де цзяньхуа 在延安文艺座谈会上的讲话 [Выступление на Яньаньском форуме по вопросам литературы и искусства] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-194205.htm> (дата обращения: 05.04.2023).

Цзэдуна, Цзян Цин 江青, жестко раскритиковала состояние искусства и литературы, что в результате привело к почти трехлетнему периоду тишины в музыкальной композиции. С 1969-1971 годов художественная и музыкальная композиция фактически остановилась, потому что музыканты и художники очень боялись критики Цзян Цин и следующих за ней последствий. В течение трех лет музыка и искусство транслировались через государственные средства массовой информации, по существу, ограничивались четырьмя классическими песнями китайской Компартии...»⁵²⁴.

Вся музыка, которая, по мнению вождя, не удовлетворяла новым потребностям революционного Китая, и потому, как и все не вписывающееся в его концепцию социального и культурного переустройства, должна была быть уничтожена и забыта. Ее место должны были занять новые революционные жанры, ориентированные на пролетарские массы⁵²⁵.

С начала 80-х годов XX в. музыкальная жизнь потрясенного китайского общества начала возвращаться к тому состоянию, которое имело место до начала Культурной революции, когда происходило постепенное слияние европейских композиционных техник с музыкальным мышлением, языком и другими компонентами традиционной культуры Китая⁵²⁶.

Переходя к основному содержанию данного раздела главы, необходимо снова обратиться к доциньской эпохе, чтобы составить представление о том, как в то время в Китае происходило осмысление собственной музыкальной культуры. Для этого в первую очередь следует подробнее рассмотреть устройство древнекитайской музыкальной системы.

⁵²⁴ Bryant L.O. Music, Memory, and Nostalgia: Collective Memories of Cultural Revolution Songs in Contemporary China // *China Review*. – 2005. – Vol. 5. – № 2. – P. 151–175.

⁵²⁵ Подробнее о признаках новой революционной музыки см.: Liu C.C. *A Critical History of New Music in China* / translated by Caroline Mason. – P. 377-481.

⁵²⁶ Подробнее о китайской музыке после Культурной революции см.: там же. – P. 485-544.

Пятиступенный звукоряд 五声 у шэн, называемый пентатоникой, состоит из следующих пяти звуков (см. Таблицу 5):

1	2	3	5	6
宮	商	角	徵	羽
<i>гун</i>	<i>шан</i>	<i>цзюэ</i>	<i>чжи /</i> <i>чжэн</i>	<i>юй</i>
до	ре	ми	соль	ля

Таблица 5. Ноты китайского пятиступенного звукоряда 五声 у шэн⁵²⁷.

Одно из наиболее ранних упоминаний пяти тонов у шэн 五声 встречается в древнем трактате «Чжоу ли» «周礼» «Чжоуские ритуалы», входящем в собрание конфуцианской классической литературы «Шисань цзин» «十三经» «Тринадцатиканоние». В тексте «Чжоу ли» в разделе «Чунь гуань цзун бо» «春官宗伯» «Главный блюститель обрядов из весеннего приказа» говорится: «Везде используют пять тонов: 宮 *гун*, 商 *шан*, 角 *цзюэ*, 徵 *чжи*, 羽 *юй*»⁵²⁸.

⁵²⁷ Приведенное здесь соответствие звуков пентатоники с названиями привычных нам нот является относительным. Данное соответствие демонстрирует порядок звуков и интервалы между звуками пентатоники, т. е. представляет собой структуру звукоряда: китайская пентатоника не содержит полутонов, расстояние между звуками равно одному тону (отсюда название этой пентатоники – ангемитоновая, т.е. «бесполутоновая»). В современном Китае популярна цифровая запись пентатоники: 1-2-3-5-6 (именно этот порядок чисел отражен в Таблице 5). При этом данный звукоряд можно начинать с любой ноты, главное – сохранять интервалы: 1-2-3-5-6, 2-3-5-6-1, 3-5-6-1-2, 5-6-1-2-3, 6-1-2-3-5. Подробнее см.: Кононенко М.В. Становление звуковысотной-ладовой системы китайской народной музыки // В мире научных открытий. – 2013. – № 5 (41). – С. 11-25.

⁵²⁸ См.: Чунь гуань цзун бо 春官宗伯 [Главный блюститель обрядов из весеннего приказа] // Чжоу ли 周礼 [Чжоуские ритуалы] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/rites-of-zhou/chun-guan-zong-bo/zhs> (дата обращения: 02.04.2023).

Семиступенный звукоряд 七声 *ци шэн* представлен следующим образом (см. Таблицу 6):

1	2	3	4	5	6	7
宮	商	角	清角 / 变徵	徵	羽	闰 / 变宫
<i>гун</i>	<i>шан</i>	<i>цзюэ</i>	<i>цин цзюэ / бянь чжи</i>	<i>чжи / чжэн</i>	<i>юй</i>	<i>жунь / бянь гун</i>
до	ре	ми	фа / фа-диез	соль	ля	си-бемоль / си

Таблица 6. Ноты китайского семиступенного звукоряда 七声 *ци шэн*.

Китайская семиступенная гамма отличается от пятиступенной наличием четырех проходящих ступеней. «Неосновные тоны» 偏音 *пянь инь*: 清角 *цин цзюэ* (фа) / 变徵 *бянь чжи* (фа-диез) и 闰 *жунь* (си-бемоль) / 变宫 *бянь гун* (си). Указанные четыре проходящие ступени не используются все одновременно, вместе встречаются только две из них, образуя семиступенный звукоряд вместе с пентатоникой.

Эта семиступенность, безусловно, сближает данный звукоряд с гептатоникой (от др.-греч. *επτά* — «семь» и *τόνος* — «тон», семиступенный звукоряд) или диатоникой, семиступенным звукорядом, лежащим в основе современной европейской музыкальной системы, но сходство с диатоникой здесь неполное, скорее формальное⁵²⁹.

Как считают исследователи, один из вариантов такого пентатонного лада характерен для северных провинций Китая, и является одним из разновидностей

⁵²⁹ Подробнее см.: Цзо Чжэньгуань. О музыкально-теоретической системе «люй» в китайской музыке // Музыка народов Азии и Африки. – Вып. 5. – М.: Советский композитор, 1987. – 368 с.; Чжун Чжунлян 童忠良. Чжунго чуаньтун юэсюэ 中国传统乐学 [Традиционная китайская музыка]. – Фу Чжоу 福州: Фуцзянь цзяоюй чубаньшэ 福建教育出版社, 2004. – С. 10-12.

пентатоники⁵³⁰. Подобную китайскую семиступенную гамму с проходящими ступенями нельзя считать самостоятельным, отдельным от пентатоники, звукорядом, если допустить, что сама музыкальная мысль развивается только в рамках пентатоники, а неосновные ступени используются только в опеваниях и мелизмах (т. е. в украшениях). В такой гамме все мелодические тяготения внутри музыкального произведения будут обусловлены структурой пентатонного лада.

Что касается двенадцатизвуковой музыкальной системы 12-ти *люй*, называемой 十二律 *шиэр люй* (полное название 十二律吕 *шиэр люйлюй*), то она состоит из следующих нот, перечисленных, например, в параграфе «Инь люй» «音律» «Звуки люй» трактата «Люйши чуньцю» «吕氏春秋» «Вёсны и осени господина Люя»⁵³¹ (см. Таблицу 7):

1	2	3	4	5	6
黄钟	大吕	太簇	夹钟	姑洗	仲吕
<i>хуан чжун</i>	<i>да люй</i>	<i>тай цу</i>	<i>цзя чжун</i>	<i>гу си</i>	<i>чжун люй</i>
до	до-диез	ре	ре-диез	ми	фа
7	8	9	10	11	12
蕤宾	林钟	夷则	南吕	无射	应钟
<i>жуй бинь</i>	<i>линь чжун</i>	<i>и цзэ</i>	<i>нань люй</i>	<i>у шэ</i>	<i>ин чжун</i>
фа-диез	соль	соль-диез	ля	ля-диез	си

⁵³⁰ Подробнее см.: Кононенко М. В. Становление звуковысотно-ладовой системы китайской народной музыки // В мире научных открытий. – 2013. – № 5 (41). – С. 11-25.

⁵³¹ См.: Инь люй 音律 [Звуки люй] // Люйши чуньцю 吕氏春秋 [Вёсны и осени господина Люя] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/yin-lv/zhs> (дата обращения: 12.04.2023).

Таблица 7. Ноты двенадцатиступенного звукоряда

十二律吕 *шиэр люйлюй*⁵³².

Как видим, это привычный хроматический звукоряд, где между каждым звуком сохраняется интервал в один полутон.

Относительно происхождения представленных звукорядов среди специалистов нет единого мнения, но наиболее достоверным и убедительным следует признать представленный ниже ряд умозаключений, сделанный разными учеными в разное время и имеющий подтверждение в древнекитайских источниках.

Возникновение хроматической гаммы, по-видимому, относится к древнейшим временам истории Китая. Артур Муль, ссылаясь на исследование Чжу Цзайюя, пишет: «По-видимому, с очень ранних времен, в Китае была известна октава и ее разделение на двенадцать полутонов... Предположения об обстоятельствах возникновения этого звукоряда различны, но они в любом случае указывают на время, предшествовавшее заселению народа в Китае, и могут указывать, как думают некоторые, на то, что элементы 12-тиступенной гаммы были заимствованы у еще более ранних племен, через которые проходили китайцы или среди которых они в результате обосновались...

Позднее, вероятно, во втором тысячелетии до нашей эры, октава была искусственно разделена на равные полутона, и музыканты, по-видимому, уделяли

⁵³² Согласно словарю «Шовэнь», иероглиф *люй* 律 означает «равномерное распределение», что полностью соответствует смыслу и структуре звукоряда 12-ти *люй* (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/律> (дата обращения: 15.05.2023)). Что касается второго иероглифа *люй* 吕, то изначально он является пиктограммой, изображающей кости позвоночника 𠂇 (Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/hans/吕> (дата обращения: 15.05.2023)). Скорее всего, омофон *люй* 吕 выбрали для того, чтобы терминологически отделить нечетные ступени от четных. Кроме того, образ позвоночника визуально связан с последовательностью равноудаленных элементов, что соответствует образу «равномерного распределения» иероглифа *люй* 律.

большое внимание искусству транспозиции⁵³³, ставшему возможным благодаря новой равной темперации»⁵³⁴.

Действительно, дальнейшие археологические раскопки подтвердили предположения относительно времени разделения гаммы на полутона в Древнем Китае. В 1978 году в гробнице правителя царства Цзэн 曾 по имени И 乙 (захоронен 433 г. до н.э., начало периода Воюющих царств), обнаруженной в районе города Суйчжоу 随州 провинции Хубэй 湖北, кроме прочих ценнейших артефактов, был найден хорошо сохранившийся древний каменный ударный инструмент *бяньцин* 编磬, представляющий собой набор подвесных камней, воспроизводящих звучание хроматической гаммы⁵³⁵. Среди подобного рода каменных инструментов, встретившихся археологам, есть образцы, датирующиеся концом третьего тысячелетия до нашей эры, т. е. поздним неолитом. Однако столь ранние инструменты, в связи со своей фрагментарностью и ветхостью, не позволяют воспроизвести тот или иной звукоряд целиком⁵³⁶. Поэтому можно считать, что начало периода Воюющих царств – это кульминация тысячелетней работы над выверением полутоновой гаммы.

Интересно, что вместе с набором звучащих камней ударного инструмента *бяньцин* 编磬 в гробнице правителя царства Цзэн 曾 были найдены коробки для хранения камней, устройство которых указывает на то, какие именно камни должны там находиться. По замыслу создателей инструмента, в них должны быть отсортированы только те камни, высота тона которых вместе составляет

⁵³³ Транспозиция (от лат. «перемещение») – исполнение одной и той же мелодии или музыкального произведения со сдвигом на определенный интервал от разных ступеней гаммы.

⁵³⁴ См.: Moule A.C. Chinese Music // The Musical Times. – 1907. – Vol. 48. – № 769. – P. 163-166.

⁵³⁵ Подробнее об инструменте *бяньцин* 编磬 из гробницы правителя И 乙 царства Цзэн 曾 см.: Хубэйшэн боугуань 湖北省博物馆 [Музей провинции Хубэй]. Цзэн Хоу И му 曾侯乙墓 [Гробница правителя И царства Цзэн]. – Бэйцзин 北京: Вэнь у чубаньшэ 文物出版社 [Издательство Культурные реликвии], 1989. – С. 134-151.

⁵³⁶ См.: Bagley R. The Prehistory of Chinese Music Theory // Proceedings of the British Academy. – 2005. – Vol. 131. – P. 41-90.

пентатонический бесполутоновый звукоряд⁵³⁷. Эти находки представляют собой важные материальные свидетельства, позволяющие увереннее делать выводы относительно возраста и соотношения двух звукорядов.

Время появления пентатоники всегда представлялось не менее древним, чем хроматический звукоряд: «Пентатонический звукоряд вполне мог предшествовать полному звукоряду из двенадцати нот; однако... названия [пяти нот], по-видимому, указывают не на фиксированные ноты, а на относительное положение нот...»⁵³⁸

Почти через 100 лет российский китаевед М.В. Исаева напишет: «Пока трудно судить о том, в каких генетических отношениях находится 5(7)-звуковая и 12-звуковая системы. Исходя из общих представлений об истории развития музыки, 5-звуковая система должна была существовать в музыкальной практике до появления 12-звукового музыкального строя»⁵³⁹.

И в самом деле, звукоряд *шиэр люйлюй* 十二律吕 – это прежде всего теоретическая основа музыки. При этом развитие теоретической части шло параллельно с народной музыкальной практикой, и эта музыкальная практика была основана именно на пентатонном звукоряде. Как еще в XIX в. отметил Герман фон Гельмгольц: «Деление октавы на двенадцать полутонов и транспозиция звукорядов также были открыты этим умным и умелым народом. Но мелодии, записанные путешественниками, в основном относятся к пентатонике»⁵⁴⁰.

Исходя из вышеизложенных соображений, можно согласиться, что пентатоника, по-видимому, древнее 12-ти *люй*, но доказательств этих предположений в древних китайских текстах мы не находим, так как «в текстах

⁵³⁷ Подробнее см.: там же.

⁵³⁸ См.: Moule A.C. Chinese Music // The Musical Times. – 1907. – Vol. 48. – № 769. – P. 163-166.

⁵³⁹ См.: Исаева М.В. Музыкально-теоретическая система люй и методологический аппарат традиционной китайской историографии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. – Ч. 1. – М.: Наука, 1986. – С. 127.

⁵⁴⁰ См.: Helmholtz H. On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music / the English translation by A.J. Ellis. – London, New York: Longmans, Green and Co, 1875. – P. 398.

чжоуского времени уже есть свидетельства и о той, и о другой системах»⁵⁴¹. Поэтому, обращаясь к традиционной музыкальной культуре Китая, мы всегда имеем дело сразу с двумя музыкальными системами. Они тесно сосуществуют, дополняя одна другую и выполняя разные функции.

В древнекитайских источниках мы можем обнаружить подтверждение такому ходу мыслей. В «Шан шу» о соотношении пяти тонов и шести *люй* сказано: «[Пять] тонов составляют основу пения, [шесть] люй гармонируют [пять] тонов»⁵⁴². То есть основой музыкального творчества является пентатоника у *шэн*, а система 12(6)-ти *люй* выполняет служебную функцию звуковысотного эталона.

У Мэн-цзы можно найти такой комментарий, касающийся соотношения двух звукорядов: «... [Даже] чуткий слух наставника Куана не сможет привести в порядок пять звуков, не используя 6 люй ...»^{543 544}

Что касается значения, которое придавалось музыкальной культуре в древнекитайском обществе, то оно было огромным. В древнекитайской канонической литературе подчеркивалась важная роль музыки в сфере управления государством. С ее помощью государственные деятели стремились не только достигнуть общественного порядка, но и воспитать в людях чувство прекрасного.

Например, в главе книги «Шан шу» «Шунь дэнь» «舜典» «Законы императора Шуня» из раздела «Юй шу» «虞书» «Документы княжества Юй»⁵⁴⁵, где

⁵⁴¹ См.: Исаева М.В. Музыкально-теоретическая система люй и методологический аппарат традиционной китайской историографии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. – С. 127.

⁵⁴² См.: Шунь дэнь 舜典 [Законы императора Шуня] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun/zhs> (дата обращения: 16.05.2023).

⁵⁴³ См.: Ли Лоу шан 離婁上 [Ли Лоу (часть 1)] // Мэн-цзы 孟子 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/mengzi/li-lou-i/zhs> (дата обращения: 16.05.2023).

⁵⁴⁴ Ши Куан 师旷 – легендарный слепой музыкант, живший в княжестве Цзинь 晋 эпохи Чуньцю 春秋 и обладавший исключительно тонким слухом.

⁵⁴⁵ Иероглиф *юй* 虞, скорее всего, означает здесь княжество Юй, на территории которого когда-то проживало племя *юй* 有虞. Считается, что легендарный император Шунь 舜 был потомком этого племени.

содержится одно из наиболее ранних упоминаний китайской музыкальной системы, сказано, что необходимо «учредить придворный оркестр в целях образования и воспитания молодого поколения. Музыка поможет им стать честными и мягкими, великодушными и решительными, стойкими и не самонадеянными, умеющими договориться и не надменными»⁵⁴⁶.

В этой же главе сообщается о том, что император «Шунь... стандартизировал систему люй и систему мер и весов»⁵⁴⁷. По этому высказыванию мы можем судить о том, что музыкальная система *шиэр люйлюй* 十二律吕 была важнейшим предметом заботы правителя.

Первоначально разработка хроматического звукоряда была тесно связана с получением чистых интервалов – октавы, чистой квинты и чистой кварты – путем деления высот столбов воздуха⁵⁴⁸ на 1:2, 2:3 и 3:4 соответственно. На основе полученных физико-акустических закономерностей древние китайские ученые пытались получить образец высоты основного звука (камертона). Таким образом, как известно, служила для них «высота звука I ступени двенадцатиступенного хроматического звукоряда - тон *хуан чжун* 黄钟... От этого исходного тона путем математических вычислений определяли высоты всех остальных 11-ти

⁵⁴⁶ См.: Шунь дэнь 舜典 [Законы императора Шуня] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun/zhs> (дата обращения: 02.04.2023).

⁵⁴⁷ Там же.

⁵⁴⁸ Первые опыты такого рода проводились именно с помощью флейт, что отражено в легенде о том, как Желтый император Хуан Ди 黄帝 приказал Лин Луню 伶伦, мифологическому основателю музыкального искусства в Древнего Китае, создать музыкальную систему *люй* 律. См.: Гу юэ 古乐 [Древняя музыка] // Люйши чуньцю 吕氏春秋 [Вёсны и осени господина Люя] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/gu-yue/zhs> (дата обращения: 12.04.2023). Археологические раскопки подтверждают очень древнее происхождение флейт, найденных на территории Китая. В середине 1980-х годов археологи обнаружили на стоянках раннего неолита (например, на неолитической стоянке Цзяху 賈湖 и др.) несколько костяных флейт с семью отверстиями (флейты относят приibl. к 8000 г. до н.э.), что свидетельствует об очень ранних опытах разделения гаммы на интервалы, подробнее см.: Guan Z. Zenghouyi's Bells and the Ancient Chinese Rhyming // The Origins of Sciences in China: History of Science and Technology in China. – Vol. 1. – Singapore: Springer, 2021. – P. 449-470.

звуков...»⁵⁴⁹. С помощью тона *хуан чжун* 黄钟 не только определяли высоту звуков и настраивали музыкальные инструменты (в частности, ритуальные), но и брали его за основу при определении других мер – меры длины и меры объема⁵⁵⁰. Именно поэтому высота тона *хуан чжун* 黄钟 относилась и ко всей к метрической системе⁵⁵¹. Помимо стандартизации системы измерений, «каждый император, вступая на престол, заботился... о точном календаре..., рассматривая это как залог гармонии и мира в период его правления»⁵⁵².

Система 12-ти *люй* как часть господствующей и развитой в то время культуры *инь-ян* и *у син*, была включена в единую цикличную взаимосвязанную структуру из групп обобщенных понятий и соотнесена, в том числе, и с календарными исчислениями.

По-видимому, равномерность и цикличность 12-ти *люй* способствовала их корреляции, в первую очередь, с равномерными и цикличными временами года. Поэтому между 12 *люй*, 4 сезонами, 12 месяцами года и 12 часовыми периодами и был установлен набор соответствующих взаимосвязей⁵⁵³. Причем с течением времени количество взаимосвязей увеличивалось, они становились детальнее.

К примеру, в доцинский период мы находим описание корреляций между звуками музыкального звукоряда *люйлюй* и сезонами⁵⁵⁴ (см. Таблицу 8):

⁵⁴⁹ См.: Цзо Чжэньгуань. О музыкально-теоретической системе «люй» в китайской музыке // Музыка народов Азии и Африки. – Вып. 5. – М.: Советский композитор, 1987. – С. 258-259.

⁵⁵⁰ Там же.

⁵⁵¹ Подробнее об единой метрической системе Древнего Китая см.: Тан Цзикай 唐继凯. Цзяньлунь «тун люйдунлянхэн» 简论 «同律度量衡» [О единой системе мер и весов] // Цзяосян: Сиань иньюэ сюэюань сюэбао 交响: 西安音乐学院学报 [Симфония: Вестник Сианьской музыкальной консерватории]. – 2001. – Т. 20. – № 3. – С. 12-13.

⁵⁵² Цзо Чжэньгуань. О музыкально-теоретической системе «люй» в китайской музыке // Музыка народов Азии и Африки. – С. 257-272.

⁵⁵³ См.: Чжун Чжунлян 童忠良. Чжунго чуаньтун юэсюэ 中国传统乐学 [Традиционная китайская музыка]. – Фу Чжоу 福州: Фуцзянь цзяюй чубаньшэ 福建教育出版社, 2004. – С. 15.

⁵⁵⁴ См.: Юэ лин 月令 [Помесячные указы] // Ли цзи 礼记 [Записки о ритуале] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/liji/yue-ling/zhs> (дата обращения: 05.04.2023).

	1	2	3	4	5	6
十二律吕	黄钟	大吕	太簇	夹钟	姑洗	仲吕
<i>шиэр люйлюй</i>	<i>хуан чжун</i>	<i>да люй</i>	<i>тай цу</i>	<i>цзя чжун</i>	<i>гу си</i>	<i>чжун люй</i>
хром. гамма	до	до-диез	ре	ре-диез	ми	фа
季节	仲冬	季冬	孟春	仲春	季春	孟夏
<i>цзицзе</i>	<i>чжундун</i>	<i>цзидун</i>	<i>мэнчунь</i>	<i>чжунчунь</i>	<i>цзичунь</i>	<i>мэнся</i>
сезоны	второй месяц зимы	третий месяц зимы	первый месяц весны	второй месяц весны	третий месяц весны	первый месяц лета
	7	8	9	10	11	12
十二律吕	蕤宾	林钟	夷则	南吕	无射	应钟
<i>шиэр люйлюй</i>	<i>жуй бинь</i>	<i>линь чжун</i>	<i>и цзэ</i>	<i>нань люй</i>	<i>у шэ</i>	<i>ин чжун</i>
хром. гамма	фа-диез	соль	соль-диез	ля	ля-диез	си
季节	仲夏	季夏	孟秋	仲秋	季秋	孟冬
<i>цзицзе</i>	<i>чжунся</i>	<i>цзися</i>	<i>мэнцю</i>	<i>чжунцю</i>	<i>цзицю</i>	<i>мэндун</i>
сезоны	второй месяц лета	третий месяц лета	первый месяц осени	второй месяц осени	третий месяц осени	первый месяц зимы

Таблица 8. Соответствие 12-ти люйлюй 律吕 и сезонов цзицзе 季节.

Начиная с эпохи Хань 汉, каждый тон уже соотносился не только с сезонами, но и с отдельно обозначенными 12 месяцами года и 12 двухчасовыми частями суток⁵⁵⁵ (см. Таблицы 9 и 10):

	1	2	3	4	5	6
十二律吕	黄钟	大吕	太簇	夹钟	姑洗	仲吕
шиэр люйлюй	хуан чжун	да люй	тай цу	цзя чжун	гу си	чжун люй
хром. гамма	до	до-диез	ре	ре-диез	ми	фа
月份	冬	腊	正	二	三	四
юэфэн	дун	ла	чжэн	эр	сань	сы
календарный месяц	11-ый мес. по лун. кал.	12-ый мес. по лун. кал.	1-ый мес. по лун. кал.	2-ой мес. по лун. кал.	3-ий мес. по лун. кал.	4-ый мес. по лун. кал.
	7	8	9	10	11	12
十二律吕	蕤宾	林钟	夷则	南吕	无射	应钟
шиэр люйлюй	жуй бинь	линь чжун	и цзэ	нань люй	у шэ	ин чжун
хром. гамма	фа-диез	соль	соль- диез	ля	ля-диез	си
月份	五	六	七	八	九	十
юэфэн	у	лю	ци	ба	цзю	ши
календарный месяц	5-ый мес. по лун. кал.	6-ой мес. по лун. кал.	7-ой мес. по лун. кал.	8-ой мес. по лун. кал.	9-ый мес. по лун. кал.	10-ый мес. по лун. кал.

Таблица 9. Соответствие 12-ти люйлюй 律吕 и 12-ти календарных месяцев юэфэн 月份 по лунному календарю.

⁵⁵⁵ См.: Тяньвэнь сюнь 天文训 [Узоры Небес] // Хуайнань-цзы 淮南子 [Мудрецы из Хуайнани] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huainanzi/tian-wen-xun/zhs> (дата обращения: 17.04.2023).

	1	2	3	4	5	6
十二律吕	黄钟	大吕	太簇	夹钟	姑洗	仲吕
<i>шиэр люйлюй</i>	<i>хуан чжун</i>	<i>да люй</i>	<i>тай цу</i>	<i>цзя чжун</i>	<i>гу си</i>	<i>чжун люй</i>
хром. гамма	до	до-диез	ре	ре-диез	ми	фа
时辰	子时	丑时	寅时	卯时	辰时	巳时
<i>шичэнь</i>	<i>цзыши</i>	<i>чоуши</i>	<i>иньши</i>	<i>маоши</i>	<i>чэньши</i>	<i>сыши</i>
большой час, 12-ая часть суток	1-ый большой час (с 23 до 1 часа ночи)	2-ой большой час (с 1 до 3 часов ночи)	3-ий большой час (с 3 до 5 часов утра)	4-ый большой час (с 5 до 7 часов утра)	5-ый большой час (с 7 до 9 часов утра)	6-ой большой час (с 9 до 11 часов утра)
	7	8	9	10	11	12
十二律吕	蕤宾	林钟	夷则	南吕	无射	应钟
<i>шиэр люйлюй</i>	<i>жуй бинь</i>	<i>лин чжун</i>	<i>и цзэ</i>	<i>нань люй</i>	<i>у шэ</i>	<i>ин чжун</i>
хром. гамма	фа-диез	соль	соль-диез	ля	ля-диез	си
时辰	午时	未时	申时	酉时	戌时	亥时
<i>шичэнь</i>	<i>уши</i>	<i>вэйши</i>	<i>шэньши</i>	<i>юши</i>	<i>суйши</i>	<i>хайши</i>
большой час, 12-ая часть суток	7-ой большой час (с 11 до 13 часов дня)	8-ой большой час (с 13 до 15 часов дня)	9-ый большой час (с 15 до 17 часов вечера)	10-ый большой час (с 17 до 19 часов вечера)	11-ый большой час (с 19 до 21 часов вечера)	12-ый большой час (с 21 до 23 часов вечера)

Таблица 10. Соответствие 12-ти *люйлюй* 律吕 и 12-ти двухчасовых частей суток *шичэнь* 时辰.

Как видно из Таблицы 10, двенадцать больших часов имеют в своей основе привязку к так называемым 12 земным ветвям *ди чжи* 地支, которые, как уже говорилось ранее, в комбинации с небесными стволами *тянь гань* 天干, применялись в астрономических и календарных исчислениях.

Следует отметить, что в рамках данного исследования нет необходимости перечислять все когда-либо существовавшие корреляции с 12 тонами *люйлюй*⁵⁵⁶. Хочется лишь добавить, что процесс объединения различных понятий, связанных с музыкой, календарем и астрономическими явлениями, в единую и грандиозную по своему охвату систему еще продолжался в течение всей эпохи Хань. Кульминацией этого процесса стала глава из «Книги Хань» «汉书» «Хань шу» под названием «Люйли чжи» «律历志» «Описание музыкально-календарной системы»⁵⁵⁷. Содержание этого текста в почти неизменном виде вставляли в каждую следующую книгу династийных историй вплоть до династии Сун 宋⁵⁵⁸.

Во время археологических раскопок, проведенных в 1986 году в месте Фанматань 放马滩, расположенном недалеко от городского округа Тяньшуй 天水 провинции Ганьсу 甘肃, в гробнице № 1 времен династии Цинь 秦 был обнаружен древний текст на бамбуковых дощечках под названием «Люй шу» «律书» «Книга

⁵⁵⁶ Ознакомиться с большинством корреляций можно, например, в статье китайского исследователя Сю Дяньси 许殿玺, см.: Сю Дяньси 许殿玺. Мэйюэ люйлюй юй ганьчжи у син цзи «Чжоу И» 每月律吕与干支五行及《周易》 [Помесячные люйлюй, небесные стволы, земные ветви, пять стихий и «Чжоу И»] // Шаньси Датун дасюэ сюэбао: шэ хуэй кэсюэ бань 山西大同大学学报: 社会科学版 [Вестник Датунского университета провинции Шаньси: Общественные науки]. – 1995. – № 4. – С. 29-38.

⁵⁵⁷ См.: Люйли чжи 律历志 [Описание музыкально-календарной системы] // Хань шу 汉书 [Книга Хань] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/han-shu/lv-li-zhi/zhs> (дата обращения: 17.04.2023).

⁵⁵⁸ Подробнее см.: Дай Няньцзу 戴念祖, Ван Хунцзянь 王洪见. Лунь юэлюй юй лифа, дулянхэн сяньхэ дэ гудай гуаньянь 论乐律与历法、度量衡相和合的古代观念 [Об идее гармонизации музыкального тона, календаря и метрологии] // Цзыжань кэсюэши яньцзю 自然科学史研究 [Исследования по истории естественных наук]. – 2013. – Т. 32. – № 2. – С. 192-202.

люй», из которой следует, что система корреляций с участием 12 тонов, служила целям мантических практик⁵⁵⁹.

Это открытие дает нам возможность судить о том, зачем были нужны эти бесконечные нагромождения соотносимых понятий и чисел, многим исследователям кажущимися бесцельными и бессмысленными. Вспомним текст «Да И шэн шуй», который обсуждался в 1 главе данной диссертации и в котором описывается космологическая концепция с использованием знаний по древней астрономии и прикладной математике. Коррелятивная система, включающая в себя 12 *люйлюй* и представленная в ряде вышеперечисленных глав различных произведений китайской античности, продолжает эту традицию и дополняет уже имеющиеся в культуре понятийные связи концепцией единства музыкального звукоряда, календаря и систем измерения. Целью построения подобных систем является ситуация, при которой результаты познавательной практики, выраженной в желании познать закономерности мира настоящего, в конечном итоге служат инструментом в стремлении человека предсказать мир будущего.

Кроме того, идея всеобъемлющей гармонии хэ 和, которая была и остается главным идеалом для всех китайских мыслителей древности и современности, очевидным образом не могла обойтись без гармонии музыкальной, главным выразителем которой являлась система двух звукорядов – 12 *люйлюй* и *у шэн*.

Рассмотрим подробнее включенность пентатоники *у шэн* и 12-тиступенного звукоряда *люйлюй* в базовые принципы культуры *инь-ян* и *у син*.

Что касается 12 *люйлюй*, то двоичная классификация *инь-ян* 阴阳 проявляется здесь прежде всего в том, что 12 ступеней мыслят, как 6 янских 律 *люй* и 6 иньских 呂 *люй* (см. Таблицу 11). Традиционно к янским относятся нечетные ступени, а к

⁵⁵⁹ Подробнее см.: Дай Няньцзу 戴念祖. Циньцзянь «Люй шу» дэ юэлюй юй чжаньбу 秦简《律书》的乐律与占卜 [Бамбуковая книга династии Цинь «Люй шу» и гадание] // Вэнь у 文物 [Культурные реликвии]. – 2002. – № 1. – С. 79-83.

иньским – четные. Чет и нечет – это стандартное противопоставление для *инь* и *ян* соответственно.

	1	3	5	7	9	11
六阳律	黄钟	太簇	姑洗	蕤宾	夷则	无射
<i>лю ян люй</i>	<i>хуан чжун</i>	<i>тай цу</i>	<i>гу си</i>	<i>жуй бинь</i>	<i>и цзэ</i>	<i>у шэ</i>
6 янских ступеней звукоряда	до	ре	ми	фа-диез	соль-диез	ля-диез
	2	4	6	8	10	12
六阴吕	大吕	夹钟	仲吕	林钟	南吕	应钟
<i>лю инь люй</i>	<i>да люй</i>	<i>цзя чжун</i>	<i>чжун люй</i>	<i>лин чжун</i>	<i>нань люй</i>	<i>ин чжун</i>
6 иньских ступеней звукоряда	до-диез	ре-диез	фа	соль	ля	си

Таблица 11. Разделение 12-ти *люйлюй* 律吕 на янские и иньские ступени звукоряда.

Причем в древних текстах часто упоминаются именно 6 *люй*, так как двенадцать – это удвоенная шестерка, в соответствии со стандартным приемом мышления времен эпохи Чжоу – удвоением. И так как *инь* 阴 и *ян* 阳 прежде всего соотносятся с Землей *ди* 地 и Небом *тянь* 天, то 6 иньских *люй* считались земными, а 6 янских *люй* – небесными.

С момента добавления двоичности в характеристику звукоряда *люйлюй*, он становится неотъемлемой частью протокатегориального мышления, оперирующего понятийно-числовыми схемами.

6 *люй* прежде всего ассоциируются со структурой гексаграмм, содержащей, как мы уже знаем, из 6 иньских и/или янских черт. Кроме того, гексаграмма представляет собой сочетание двух из восьми триграмм. Дополнительно

гексаграмму можно представить как состоящую из 3-х пар черт, относящихся, соответственно, к Небу – Человеку – Земле. Таким образом, гексаграмма демонстрирует одновременно работу двух базовых классификаций – двоичной *инь-ян* 阴阳 и троичной *сань цай* 三才.

В связи с этим интересно проследить за тем, как работает метод порождения музыкальных тонов, известный как метод «вычитания и прибавления третьей части» «*саньфэнь сунь*» «三分损益». Не исключено, что логика этого метода продиктована, в том числе, смысловой структурой двух гексаграмм «Книги перемен»: гексаграммой № 41 «Убыль» «*дун*» «Сунь» (см. Рис. 29) и гексаграммой № 42 «Приумножение» «*шэн*» «И» (см. Рис. 30):

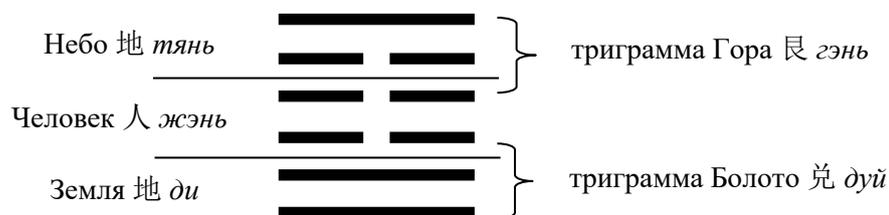


Рис. 29. Гексаграмма № 41 «Убыль» «*дун*» «Сунь»⁵⁶⁰.

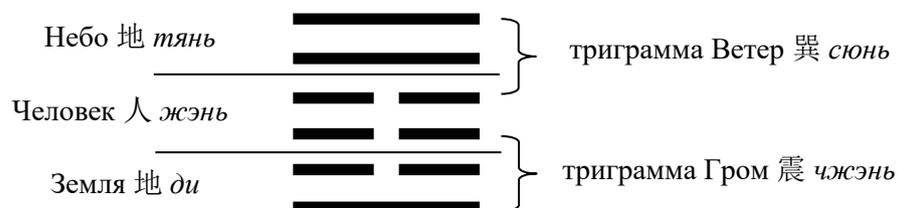


Рис. 30. Гексаграмма № 42 «Приумножение» «*шэн*» «И»⁵⁶¹.

Порядок порождения 12 тонов изложен в главе «Звуки люй» «Вёсен и осеней господина Люя»: «*Хуан чжун* 黄钟 порождает *линь чжун* 林钟, *линь чжун* 林钟

⁵⁶⁰ См.: Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. – С. 268.

⁵⁶¹ Там же.

порождает *тай цу* 太簇, *тай цу* 太簇 порождает *нань люй* 南吕, *нань люй* 南吕 порождает *гу си* 姑洗, *гу си* 姑洗 порождает *ин чжун* 应钟, *ин чжун* 应钟 порождает *жуй бинь* 蕤宾, *жуй бинь* 蕤宾 порождает *да люй* 大吕, *да люй* 大吕 порождает *и цзэ* 夷则, *и цзэ* 夷则 порождает *цзя чжун* 夹钟, *цзя чжун* 夹钟 порождает *у шэ* 无射, *у шэ* 无射 порождает *чжун люй* 仲吕. Три части – это то, что рождает, прибавление [к трем частям] одной части дает рождение [звука] сверху; три части – это то, что рождает, убавление [из трех частей] одной части дает рождение [звука] снизу. *Хуан чжун* 黄钟, *да люй* 大吕, *тай цу* 太簇, *цзя чжун* 夹钟, *гу си* 姑洗, *чжун люй* 仲吕, *жуй бинь* 蕤宾 являются звуками [рожденными] сверху, *линь чжун* 林钟, *и цзэ* 夷则, *нань люй* 南吕, *у шэ* 无射, *ин чжун* 应钟 являются звуками [рожденными] снизу»⁵⁶².

Для наглядности представим порядок рождения звуков в виде схемы (см. Рис. 31):

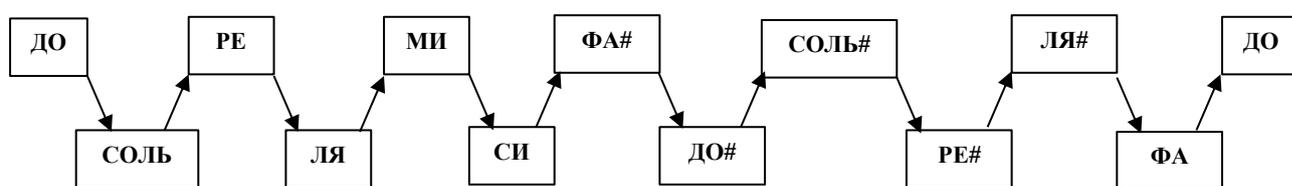


Рис. 31. Порядок порождения звуков *люйлюй* 律吕.

Стрелка сверху вниз в схеме обозначает рождение звука «снизу» и скачок на чистую кварту вниз, стрелка снизу вверх обозначает рождение звука «сверху» и скачок на чистую квинту вверх. Необходимо обратить внимание, что все нижние звуки, образованные от кварты вниз, являются иньскими *люй*, а все верхние звуки, образованные от квинты вверх, являются янскими *люй*. Этот факт полностью соответствует мышлению базовыми классификациями, так как кварта представляет

⁵⁶² См.: Инь люй 音律 [Звуки люй] // Люйши чуньцю 吕氏春秋 [Вёсны и осени господина Люя] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/yin-lv/zhs> (дата обращения: 17.04.2023).

собой четное число четыре (*инь*), а квинта – нечетное число пять (*ян*). При этом порядок их рождения попеременный – то *инь*, то *ян*, т. е. присутствует равновесие противоположностей. В результате схема демонстрирует спиральную замкнутость, позволяющую продолжать цикл на октаву выше и так далее.

Чтобы понять, как функционирует метод «вычитания и сложения третьей части», необходимо обратиться к расчетам. Все начинается с тона *хуан чжун* 黄钟, являющегося эталоном и отправной точкой вычислений. Длину столба воздуха трубки *хуан чжуна* делят на три равные части⁵⁶³. Добавляя к длине трубки одну треть, получают тон на квинту выше, отнимая от длины трубки одну треть, получают тон на кварту ниже.

Внутренняя логика данного алгоритма действий, по мнению автора данного исследования, основана на двоично-троичной структуре гексаграмм. В гексаграмме № 41 «Убыль» (см. Рис. 29) верхние линии триграмм взаимососообщаются: верхняя линия нижней триграммы уменьшается, т.е. становится *инь*, при этом верхняя линия верхней триграммы увеличивается, т.е. становится *ян*. Уменьшение в одном месте приводит к увеличению в другом, за уменьшением неизбежно следует увеличение⁵⁶⁴. В приложении к схеме порождения тонов, данное свойство гексаграммы можно интерпретировать следующим образом: уменьшение высоты тона с необходимостью влечет за собой дальнейшее увеличение тона, при этом соблюдается соответствующее соотношение оппозиций – поочередность и сбалансированность.

Наиболее показателен комментарий к уменьшающейся верхней линии нижней триграммы: «[Если] идут трое, то [они] убудут на одного человека; [если]

⁵⁶³ Подробнее о расчетах в числовом выражении, например, см.: Цзо Чжэньгуань. О музыкально-теоретической системе «люй» в китайской музыке // Музыка народов Азии и Африки. – С. 257-272.

⁵⁶⁴ См.: The I Ching or Book of Changes / trans. from Chinese by R. Wilhelm, trans. from German by C. F. Baynes. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967. – P. 363-369.

идет один человек, то [он] обретет своего друга»⁵⁶⁵. Цитата иллюстрирует рассуждение в рамках протокатегориального мышления: двоичность/парность является идеальным равновесным конструктом, к которому все стремится, поэтому троичность неизбежно тяготеет к избавлению от своей третьей части, а единица тяготеет к обретению своей пары. И в этом убавлении третьей части уже заложен последующий рост и прорыв на новый уровень, который нам демонстрирует гексаграмма № 42 «Приумножение».

В гексаграмме № 42 «Приумножение» (см. Рис. 30) нижняя линия в верхней триграмме уменьшается, т.е. становится *инь*, в результате чего нижняя линия нижней триграммы увеличивается, т.е. становится *ян*. Нижняя линия нижней триграммы, согласно троичному представлению гексаграммы, относится к Земле, а увеличение силы Земли содержит большой потенциал порождения – возрастает и приумножается все без исключения. Однако, как и в случае с уменьшением, увеличение не может быть бесконечным⁵⁶⁶. Поэтому в нашем случае следующим после четного, земного, иньского тона путем приращения одной трети рождается нечетный, небесный, янский тон, далее снова четный, земной, иньский тон и т.д.

Необходимо обратить внимание, что пять тонов у *шэн* 五声 (*гун* 宮, *шан* 商, *цзюэ* 角, *чжи* 徵, *юй* 羽) в схеме порождения 12-ти тонов *люйлюй* возникают первыми. Если допустить, что тон *гун* 宮 совпадает с тоном *хуан чжун* 黄钟 и с высотой звука «до», то первым после тона *гун* 宮 рождается тон *чжи* 徵 («соль»), затем рождается тон *шан* 商 («ре»), затем – тон *юй* 羽 («ля»), и последним из пяти тонов появляется тон *цзюэ* 角 («ми»). При этом три тона из пяти – *гун* 宮, *шан* 商, *цзюэ* 角 – оказываются янскими, два тона – *чжи* 徵, *юй* 羽 – оказываются иньскими (см. Рис. 32):

⁵⁶⁵ См.: Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. – С. 268.

⁵⁶⁶ См.: The I Ching or Book of Changes / trans. from Chinese by R. Wilhelm, trans. from German by C. F. Baynes. – P. 370-376.

五方 <i>у фан</i> пять сторон света	南 <i>нань</i> юг	东 <i>дун</i> восток	中 <i>чжун</i> центр	北 <i>бэй</i> север	西 <i>си</i> запад
五行 <i>у син</i> пять стихий	木 <i>му</i> дерево	火 <i>хо</i> огонь	土 <i>ту</i> почва	金 <i>цзинь</i> металл	水 <i>шуй</i> вода

Таблица 12. Пять тонов у шэн 五声 и базовые корреляции.

Структура пятеричной схемы упорядочивает пять тонов у шэн в соответствии со своими основными свойствами, главным из которых является пространственная организация вокруг центра. В случае с у шэн центром становится первый тон гун 宫, являющийся нулевым тоном, т. е. точкой отсчета пентатонического ангемитонового звукоряда, и пустотным, т. е. условным тоном на шкале 12-ти тоновой гаммы.

Ниже предлагается более наглядное схематичное изображение организации тонов вокруг центра (см. Рис. 33):

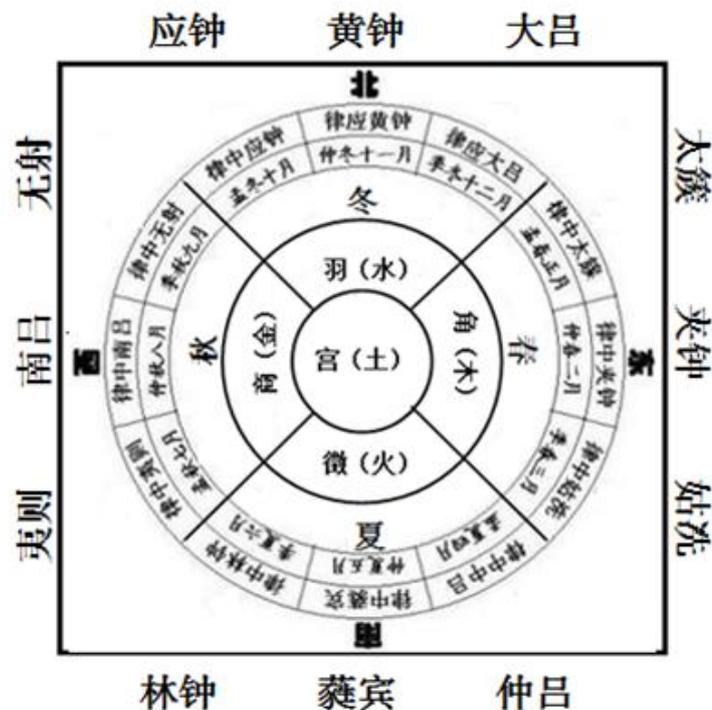


Рис. 33. Пространственно ориентированные пять тонов у *шэн* 五声,
12 *люйлюй* 律吕 и базовые корреляции⁵⁶⁷.

Уже во времена династии Чжоу активно пользовались техникой транспозиции (и этому есть археологические подтверждения, приведенные выше), когда пентатонический лад в качестве определенным образом организованной структуры перемещается по хроматическому звукоряду, и в этом случае первым тоном для *гун* 宫 теоретически может служить любой из 12-ти звуков.

Иллюстрацией функционирования троичной классификации *сань цай* 三才 может служить теория *сюань гун* 旋宫⁵⁶⁸, в общих чертах представленная еще в «Ли цзи» «礼记» «Записках о ритуале»: «Пять тонов, 6 люй, 12 трубок также попеременно могут быть [тоном] гун»⁵⁶⁹. В дальнейшем эта система развивалась и уточнялась. Известно, что перемещение первого тона пентатоники *гун* 宫 могло быть левосторонним – ассоциировалось с *ян* 阳 и называлось Небесным путем *тянь дао* 天道; правосторонним – ассоциировалось с *инь* 阴 и называлось Земным путем *ди дао* 地道. В таблице ниже показывается, как *гун* 宫 перемещается влево по Небесному пути сначала от тона *хуан чжун* 黄仲, при этом остальные тоны пентатоники выстраиваются соответственно структуре пентатонного лада. Тон *гун* 宫, совпадающий с тоном *хуан чжун* 黄仲, являющимся янским и первым в порядке порождения 12 *люйлюй*, приравнивается к Небу *тянь* 天. Затем тон *гун* 宫 транспонирует и начинает свое движение влево от тона *линь чжун* 林仲,

⁵⁶⁷ Рисунок заимствован из статьи Инь Лэя «Исследование музыкальных тонов трех великих жертвоприношений династии Чжоу», см.: Инь Лэй 尹蕾. Чжоудай сань 周代三大祭祀中的乐调研究 [Исследование музыкальных тонов трех великих жертвоприношений эпохи Чжоу] // Иньюэ яньцзю 音乐研究 [Музыкальные исследования]. – 2015. – № 4. – С. 51-63.

⁵⁶⁸ Словосочетание *сюань гун* 旋宫 можно перевести как «перемещающийся по кругу тон гун».

⁵⁶⁹ См.: Ли юнь 礼运 [Практика ритуала] // Ли цзи 礼记 [Записки о ритуале] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/liji/li-yun/zhs> (дата обращения: 22.04.2023).

являющегося иньским и вторым в порядке порождения. Тон, совпадающий с *гун* 宫 и *лин* 林仲, приравнивается к Земле *ди* 地. Далее *гун* начинает свое движение от тона, являющегося янским и третьим в порядке порождения. Тон, совпадающий с *гун* 宫 и *тай цу* 太簇, приравнивается к третьей составляющей троичной классификации – Человеку *жэнь* 人 (см. Таблицу 13):

	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	1
十二律 一左旋	大	太	夹	姑	仲	蕤	林	夷	南	无	应	黄
<i>шиэр люй</i> <i>и</i> <i>цзосюань</i>	<i>да</i>	<i>тай</i>	<i>цзя</i>	<i>гу</i>	<i>чжун</i>	<i>жуй</i>	<i>лин</i>	<i>и</i>	<i>нань</i>	<i>у</i>	<i>ин</i>	<i>хуан</i>
12 люй вращение влево	до#	ре	ре#	ми	фа	фа#	соль	соль#	ля	ля#	си	до
天道 <i>тяньдао</i> путь Неба		商 <i>шан</i>					徵 <i>чжи</i>		羽 <i>юй</i>			宫 <i>гун</i> 天 <i>тянь</i> Небо
地道 <i>дидао</i> путь Земли		徵 <i>чжи</i>		羽 <i>юй</i>			宫 <i>гун</i> 地 <i>ди</i> Земля		商 <i>шан</i>		角 <i>цзюэ</i>	
人道 <i>жэньдао</i> путь Человека		宫 <i>гун</i> 人 <i>жэнь</i> Человек		商 <i>шан</i>		角 <i>цзюэ</i>			徵 <i>чжи</i>		羽 <i>юй</i>	

Таблица 13. Троичная классификация *сань цай* 三才 в левостороннем вращении (справа налево) тона *гун* 宫 по хроматическому звукоряду⁵⁷⁰.

⁵⁷⁰ Содержание таблицы заимствовано из статьи китайского исследователя Сун Жуйкая, см.: Сун Жуйкай 宋瑞凯. Иньян у син гуань юй сичжоу шици дэ тяньдао иньлюй сывэй 阴阳五行观与西周时期的天道音律思维 [Концепция инь-ян и у син и музыкальное мышление Небесного пути времен династии Западная Чжоу] // Гоцзи гуаньси сюэюань сюэбао 国际关系学院学报 [Вестник университета международных отношений]. – 1999. – Т. 1. – № 2. – С. 53-59.

Важно отметить, что именно три первых, в порядке порождения, тона *люй*, репрезентируют в музыкальной системе, комбинирующей 12 *люйлюй*, 5 тонов *у шэн* 五声 и 2 фундаментальные противоположности *инь-ян* 阴阳, троичную классификацию *сань цай* 三才.

Китайский исследователь Инь Лэй в своей статье «Исследование музыкальных тонов трех великих жертвоприношений эпохи Чжоу»⁵⁷¹ считает, что сама необходимость выбора трех тонов *люй* в сочетании с тоном *гун* 宫 связана с тремя главными обрядами жертвоприношений духам Неба, Земле и храму предков, описанных в «Чжоу ли» «周礼» в главе «Чунь гуань цзун бо» «春官宗伯» «Главный блюститель обрядов из весеннего приказа»⁵⁷².

Завершая краткий обзор функционирования базовых классификаций в музыкальной системе Древнего Китая, хочется еще раз подчеркнуть их важнейшую роль в формировании соответствующих структурных взаимосвязей внутри системообразующего понятийного пространства.

Особую роль китайской музыкальной культуре играют пять тонов *у шэн* 五声 или пентатоника. С одной стороны, пентатоника – это ладовая основа китайской музыки. Однако понятие лада неоднозначно. Обычно под ладом подразумевается фиксированный мелодический каркас и соответствующие музыкальные тяготения, придающие музыке своеобразное и очень узнаваемое звучание. Именно благодаря пентатонике мы можем легко определить звучащую музыку как китайскую. С другой стороны, лад – это не просто мелодический каркас, можно сказать, что это

⁵⁷¹ См.: Инь Лэй 尹蕾. Чжоудай сань 周代三大祭祀中的乐调研究 [Исследование музыкальных тонов трех великих жертвоприношений эпохи Чжоу] // Иньюэ яньцзю 音乐研究 [Музыкальные исследования]. – 2015. – № 4. – С. 51-63.

⁵⁷² См.: Чунь гуань цзун бо 春官宗伯 [Главный блюститель обрядов из весеннего приказа] // Чжоу ли 周礼 [Чжоуские ритуалы] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/rites-of-zhou/chun-guan-zong-bo/zhs> (дата обращения: 02.04.2023).

фундамент музыкального мышления⁵⁷³, и пентатоника не случайно становится основной формой творческой музыкальной мысли в Китае. Как уже говорилось ранее, для Китая в целом пятеричность – это один из важнейших способов упорядочения, берущий свое начало в раннем категориальном мышлении. Пять тонов 五声 у шэн – это важная составляющая пятичастной китайской модели мира и значимый элемент коллективного когнитивного опыта, до сих пор глубоко укорененный в китайской культуре.

В XX веке китайская традиционная музыка естественным образом шла по пути интеграции с европейской музыкой. После окончания Культурной революции этот процесс возобновился с удвоенной силой. Одним из наиболее интересных в контексте данного исследования примеров такой интеграции в китайской профессиональной композиторской музыке конца XX – начала XXI вв. является соединение традиционного китайского пентатонизма и европейского сериализма.

Сериализм как направление в музыкальной композиции в основном представлен двумя композиторскими техниками, в одной из которых композитор оперирует, например, сериями неповторяющихся звуковысотных элементов, ограниченных определенным числом (в рамках 12-ти тонов хроматической гаммы)⁵⁷⁴, в другой – на первый план выходит не звуковысотная составляющая музыкального полотна, а его ритмическая и временная организация (ритм, длительность)⁵⁷⁵.

В этом направлении работали такие европейские композиторы как Арнольд Шёнберг (1874-1951), Оливье Мессиан (1908-1992), Пьер Булёз (1925-2016) и др.

⁵⁷³ См.: Южак К.И. Лад как фундаментальная категория музыкального мышления // Выбор и сочетание: Открытая форма. – Петрозаводск, Санкт-Петербург: Музфонд, 1995. – С. 33-38.

⁵⁷⁴ Подробнее о серийной технике в композиции см.: Окунева Е.Г. О понятии серии в теории и практике серийной композиции (проблемы корреляции и исторического развития терминологии) // PHILHARMONICA. International Music Journal. – 2019. – № 4. – С. 31-43.

⁵⁷⁵ Подробнее о сериальной технике в композиции см.: Окунева Е.Г. Ритмические структуры сериальной музыки: опыт систематизации // Музыкальный журнал Европейского Севера. – 2015. – № 1. – С. 1-26.

Среди отечественных композиторов следует упомянуть Эдисона Денисова (1929-1996), Альфреда Шнитке (1934-1998) и Софию Губайдуллину.

Согласно мнению исследователя современной китайской музыки Нэнси Ю. Жао, структурные возможности сериализма открыли для китайских композиторов «более открытый способ интеграции с традиционной китайской музыкой»⁵⁷⁶. Далее там же: «Акцент сериализма на отдельных нотах или интервальных соотношениях, а не на функциональности нот, схож с некоторыми аспектами традиционной китайской музыки».

Некоторые китайские композиторы, вдохновившись потенциалом, заложенным в методах сериализма, разработали в этой композиторской технике уникальные музыкальные системы, перекликающиеся с философскими и космологическими концепциями Древнего Китая. Наиболее ярким примером подобного синтеза является творчество китайско-американского композитора-новатора Чжоу Вэньчжуна 周文中 (1923-2019), который создал переменную систему интервалов и высоты тона (*кэбянь дяоши* 可变调式 переменный лад), соответствующую 8 триграммам и 64 гексаграммам «Книги перемен»⁵⁷⁷.

В музыкальном произведении «Метафоры» (1960) композитор, вслед за китайским философом Чжоу Дуньи (1017-1073) трактует двоичную классификацию *инь-ян* как отношение покоя и движения, а значения конечных

⁵⁷⁶ См.: Rao N.Y. Hearing Pentatonicism Through Serialism: Integrating Different Traditions in Chinese Contemporary Music // Perspectives of New Music. – 2002. – Vol. 40 (2). – P. 190-231.

⁵⁷⁷ Ibid.

изображений (триграмм и гексаграмм) интерпретирует с помощью метафор⁵⁷⁸ (отсюда и название его композиции – «Метафоры»⁵⁷⁹).

«Метафоры» состоят из четырех частей, соответствующих четырем временам года. Метафора восьми триграмм – настроения и темп, связанные с подразумеваемыми качествами каждой триграммы. Восемь модусов, сформированных в соответствии со структурой восьми триграмм, составляют тональное содержание метафор. Каждая линия *инь* или *ян* в триграмме интерпретируется как один сегмент модуса, три сегмента вместе образуют целый модус – трихорд (см. Рис. 34)⁵⁸⁰.

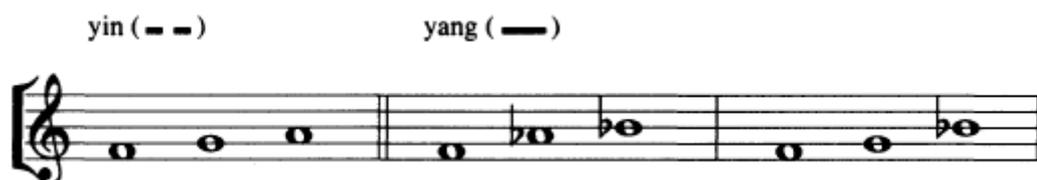


Рис. 34. Мелодическая структура *инь* и *ян*⁵⁸¹.

Согласно одному из вариантов интерпретации, первый сегмент (слева направо), образованный комбинацией двух малых секунд (м2), представляет собой линию *инь*, что связано с характерным древнекитайским представлением о связи *инь*, Земли и четного числа два. Второй сегмент, образованный комбинацией малой

⁵⁷⁸ Подробнее о принципах творчества композитора Чжоу Вэньчжуна 周文中 см.: Чжоу Вэньчжун 周文中. Иньюэ чуанцзо юй чжунхуа вэньхуа – во дэ сюэси, яньцзю, чуанцзо дэ гочэн хэ юаньцзэ 音乐创作与中华文化 – 我的学习, 研究, 创作的过程和原则 [Создание музыки и китайская культура – процесс и принципы моего обучения, исследования и творчества // Чжунъян иньюэ сюэюань сюэбао 中央音乐学院学报 [Вестник Центральной музыкальной консерватории]. – 2006. – № 1. – С. 3-14.

⁵⁷⁹ О структурных составляющих произведения «Метафоры» см.: Lai E. Modal Formations and Transformations in the First Movement of Chou Wen-Chung's «Metaphors» // Perspectives of New Music. – 1997. – P. 153-185.

⁵⁸⁰ Ibid.

⁵⁸¹ Рисунок заимствован из статьи Эрика Лая «Модальные структуры и трансформации в первой части «Метафор» Чжоу Вэньчжуна», см: *ibid.*

терции (м3) и большой секунды (б2), представляет собой линию *ян*, что, в свою очередь, связано с представлением о связи *ян*, Неба и нечетного числа три (в случае со вторым сегментом главную роль при индентификации играет интервал малая терция м3). Третий сегмент репрезентирует линию *ян*, так как его мелодическая структура состоит из большой секунды (б2) и малой терции (м3), но в другой последовательности, по сравнению с предыдущим сегментом.

Что касается пентатоники, то она выступает в творчестве Чжоу Вэньчжуна в качестве основного организующего ладотонального инструмента: использование тем китайских народных песен, абстрагирование элементов пентатонического звукоряда, образование из них трихордов и тетрахордов, создание аккордов пентатонического характера⁵⁸².

За неимением возможности углубиться во все подробности этого интереснейшего синтеза древней китайской философии и современной китайской профессиональной музыки, достойного отдельного исследования, ограничусь кратким перечислением китайских композиторов, работающих в технике сериализма и уделяющих отдельное внимание базовым протокатегориальным схемам древнекитайской философии.

Современный китайский композитор Чжао Сяошэн 赵晓生 стал известен как создатель музыкальной композиционной системы на основе важнейшего понятия китайской философии Великий Предел 太极. В 1987 году на Шанхайском международном музыкальном конкурсе он получил первую премию за пьесу «Тайцзи» «太极» «Великий предел»⁵⁸³. Далее последовала серия статей

⁵⁸² Детальное исследование ладотонального характера произведений, например, см.: Ван Цзыдун 王自东. Чжоу Вэньчжун иньюэ цзопинь «Иньгао гоуцзаофа» яньцзю 周文中音乐作品《音高构造法》研究 [Исследование «конструктивных методов звуковой системы» музыки Чжоу Вэньчжуна]: Боши сюэвэй луньвэн 博士学位论文 [Докторская диссертация]. – Шанхай иньюэ сюэсяо 上海音乐学院 [Шанхайская музыкальная консерватория], 2013. – 153 с.

⁵⁸³ Подробнее см.: Чэнь Дань 陈丹. Чжао Сяошэн «Тайцзи» юй «Тайцзи цзоцзой ситун» цзици и'и 赵晓生《太极》与《太极作曲系统》及其意义 [«Великий Предел» и «Композиционная система

композитора, вызвавшая большой интерес академического музыкального сообщества в Китае⁵⁸⁴.

Современный тайваньский композитор Пань Хуанлунг 潘皇龍⁵⁸⁵ обратился в своем творчестве к учению о пяти стихиях у *син* 五行, попытавшись передать средствами музыкальной структурной экспрессии идею о превращении пяти стихий, выраженную в циклах взаимопреодоления *сян кэ* 相克 и взаимопорождения *сян шэн* 相生 пяти стихий у *син* 五行 в своем произведении «У син шэнкэ бачунцзоу» «五行生克八重奏» «Взаимопорождение и взаимопреодоление пяти стихий для октета» (1979/80)⁵⁸⁶.

Главное, что объединяет вышеперечисленных китайских композиторов, работавших и работающих в композиторской технике сериализма, с точки зрения включения в свои произведения пентатоники, – это стремление переосмыслить и адаптировать традиционную китайскую пентатонику к современному звучанию, найти органичные методы ее гармонизации⁵⁸⁷.

Подводя итоги данного раздела, можно сказать, что традиционная музыкальная система Древнего Китая, преодолев вызовы XX века, присутствует в современной китайской культуре не столько в качестве музейной архаики и рудиментарного явления ушедшей эпохи, сколько в качестве актуального

Великого Предела» Чжао Сяошэна и их значение] // Жэньминь иньюэ 人民音乐 [Народная музыка]. – 2012. – № 8. – С. 23-25.

⁵⁸⁴ См., например: Чжао Сяошэн 赵晓生. Тайцзи цзоцзой ситун 太极作曲系统 [Композиционная система Великого Предела] // Иньюэ ишу 音乐艺术 [Музыкальное искусство]. – 1988. – № 4. – С. 16-25.

⁵⁸⁵ См.: Ло Циминь 罗基敏. Гэньчжи юй лянгэ чуаньтун дэ синь иньюэ – Пань Хуанлун дэ цзоцзой лу 根植于两个传统的新音乐 – 潘皇龙的作曲路 [Новая музыка, основанная на двух традициях – композиторский путь Пань Хуанлуна] // Жэньминь иньюэ 人民音乐 [Народная музыка]. – 2016. – № 8. – С. 14-19.

⁵⁸⁶ Подробнее см.: Сун Юйжэнь 宋育任. Пань Хуанлун «У син шэнкэ бачунцзоу» (1979/80) дэ яньцзю 潘皇龍 «五行生克八重奏» (1979/80) 的探究 [Исследование композиции «Взаимопорождение и взаимопреодоление пяти стихий для октета» (1979/80) Пань Хуанлуна] // Гуаньду иньюэ сюэкан 關渡音樂學刊 [Музыкальный журнал Гуаньду]. – 2007. – № 6. – С. 75-94.

⁵⁸⁷ См.: Rao N.Y. Hearing Pentatonicism Through Serialism: Integrating Different Traditions in Chinese Contemporary Music // Perspectives of New Music. – 2002. – Vol. 40 (2). – P. 190-231.

источника подлинного творчества лучших представителей китайского музыкального искусства. Переосмысление традиционного наследия и открытие новых форм и средств выразительности происходят на переднем крае новаторского искусства, представляя собой грандиозный по своему замыслу синтез музыки и философии. И хотя сам по себе подобный синтез не является для Китая чем-то абсолютно новым, так как является прямым продолжением традиций эпохи Чжоу, когда музыка была неотъемлемой частью культуры *инь-ян* 阴阳 и у *син* 五行, новаторскими в данном случае можно считать саму актуализацию и включение в современную культурную повестку этих протокатегориальных понятийных схем, что свидетельствует, прежде всего, об их до сих пор не утраченной смысловой актуальности.

3.3. Китайская традиционная медицина и культура *инь-ян* 阴阳 и у *син* 五行⁵⁸⁸

В последнем разделе настоящего исследования будет рассмотрено влияние протокатегориальных базовых конструкций на традиционную китайскую медицину и будет дана краткая характеристика современной ситуации, связанной с практическим использованием этого вида медицинской помощи.

Традиционная китайская медицина (как и традиционная медицина вообще) является одним из основных видов познавательной деятельности, относимых

⁵⁸⁸ Содержание данного раздела ранее было опубликовано автором диссертации в статье: Пушкарская Н.В. Традиционная медицина как пример китайской эпистемической культуры // Идеи и идеалы. – 2022. – Том 14. – № 1. – Ч. 1. – С. 50-67.

современными учеными к имплицитной эпистемологии или эпистемической культуре⁵⁸⁹. Подобная познавательная деятельность направлена на решение каждодневных, насущных задач и обусловлена традиционно сложившимся набором представлений и ценностей⁵⁹⁰.

Общеизвестно, что альтернативная или естественная медицина вызывает сейчас жаркие споры по всему миру, в современном Китае в том числе. Развитие экспериментальной биомедицины⁵⁹¹, построенной на тесной связи с современной наукой, рождает вполне понятное недоверие к древним медицинским практикам.

Ключом к пониманию действительного значения традиционной медицинской практики может стать углубленное изучение древнекитайской познавательной специфики. Дело в том, что познание в области медицины развивалось вне отрыва от ценностных и мировоззренческих установок, распространенных в китайском обществе в то время. Прежде всего, это касается холистических представлений, пронизывающих всю китайскую культуру. Холизм можно охарактеризовать как представление о целостности мира (с разной степенью приближенности) с предзаданной взаимообусловленностью всех элементов. Главным источником подобных идей в Древнем Китае, как мы уже знаем, являлась всеобъемлющая культура *инь-ян* 阴阳 и *у син* 五行.

⁵⁸⁹ См., например: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – Москва: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.

⁵⁹⁰ См.: Нисбетт Р., Пенг К., Чой И., Норензаян А. Культура и система мышления: сравнение холистического и аналитического познания // Психологический журнал. – 2011. – Т. 32. – № 1. – С. 55–86.

⁵⁹¹ Здесь используется термин «экспериментальная медицина», а не «доказательная медицина», так как понятие «доказательной медицины» появилось совсем недавно и требует уточнения. Дело в том, что оно «имеет два основных смысла – экспериментальная (естественнонаучная) медицина и страховая (правовая) медицина. Если установка на достижение истины в естествознании предполагает «соответствие действительности», то в правовом случае «истина – это результат следования процедуре (протоколу)...» В условиях жесткой страховой биополитики медикам буквально запрещают думать, ориентируя на действия «по протоколу» (Герасимова И.А. Естественная философия здоровья и вызовы техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 2020. – № 10. – С. 66-77).

Выбор познавательной стратегии в древнекитайской медицинской практике явился естественным продолжением концептуальных основ, имплицитно сформированных, как уже говорилось, в «коллективном когнитивном бессознательном» китайского социума⁵⁹².

С пониманием эпистемологической ситуации в Древнем Китае тесно связана и специфика фигуры субъекта, разбиравшаяся в данном исследовании во 2-ой главе. Напомню, что особенность познающего субъекта в рамках китайской эпистемической культуры состоит в его главенствующем положении и, одновременно, онтологической пустотности, что выражается в принципиальной открытости миру людей и явлений, готовности к динамическому взаимодействию с ними. Это, с одной стороны, гармонично встраивает познающего в объективно происходящие процессы, но, с другой стороны, влечет за собой зависимость индивида от коллективной системы мышления и редукцию потенциально возможного личного научного творчества. Подобные трансформации в понимании субъекта отмечаются и в теории неклассической эпистемологии: «Познающий субъект понимается в качестве изначально включенного в реальный мир и систему отношений с другими субъектами... Субъективность, таким образом, оказывается культурно-историческим продуктом»⁵⁹³.

Закономерно, что в ситуации тотальной обусловленности исследовательской позиции, методологической основой познания становятся ранние категориальные схемы китайской философии – двоичная, троичная и пятеричная. Эти базовые классификации и другие, связанные с ними, понятия составляют теоретический базис древнекитайской медицины (впрочем, как и любого другого направления познания того времени).

⁵⁹² См.: Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник Российской Академии наук. – 2017. – Т. 87. – № 10. – С. 867–878.

⁵⁹³ См.: Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – Москва: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 112-113.

Из представления о целостности человеческого организма следует идея неотрывности отдельных наблюдаемых явлений от организующей их сбалансированной системы. В рамках такой познавательной установки, главной задачей оказывается распознавание и устранение дисбаланса в многоуровневых подсистемах сложного устройства человека. «Сила классического китайского медицинского дискурса заключается... в его сложном анализе того, как функции организма связаны на многих уровнях: от жизненных процессов тела и эмоций до естественной и социальной среды пациента...»^{594 595}.

Прежде чем перейти к рассмотрению базовых классификаций в китайской медицине, конспективно перечислю основные изменения, произошедшие в истории китайской медицины как части традиционной культуры в течение XX века.

Наиболее серьезным выпадом против традиционной медицины можно считать манифест одного из основателей и лидеров движения за Новую культуру (*синь вэньхуа юньдун* 新文化运动) Чэнь Дусю 陈独秀, опубликованный в 1915 году в основанном им журнале «Новая молодежь» «新青年» «Синь циннянь», под названием «Призыв к молодежи» «敬告青年» «Цзингао циннянь»⁵⁹⁶. В этом тексте, направленном против «старой» конфуцианской культуры, Чэнь Дусю раскритиковал китайскую медицину за ее фундаментальную несовместимость с наукой⁵⁹⁷: «...Наши врачи невежественны, они не знают, как устроен человеческий организм, не могут проанализировать свойства лекарств, не разбираются в заражении бактериями и инфекционными заболеваниями... Они знают только о

⁵⁹⁴ См.: Sivin N. Science and Medicine in Chinese History // Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilisation. – Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990. – P. 186.

⁵⁹⁵ Здесь и далее перевод с английского и китайского языков Пушкарской Н.В.

⁵⁹⁶ См.: Чэнь Дусю 陈独秀. Цзингао циннянь 敬告青年 [Призыв к молодежи] // Синь циннянь 新青年 [Новая молодежь]. – 1915. – Т. 1. – № 1. – С. 5-11.

⁵⁹⁷ Подробнее см.: Croizier R.C. Traditional medicine in modern China: science, nationalism, and the tensions of cultural change. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968. – P. 70-80.

взаимных трансформациях пяти стихий, тепле и холоде, *инь* и *ян* и назначают лекарства по старым формулам...»⁵⁹⁸.

После победы коммунистической партии в 1949 году и создания Китайской Народной Республики, столь радикальное отрицание традиционных методов в медицине сменилось более взвешенным подходом, что было связано с множеством политических, экономических и социальных факторов⁵⁹⁹. В результате ситуация с медициной развивалась в сторону интеграции традиционных медицинских практик с методами экспериментальной медицины, что в дальнейшем благоприятно сказалось на состоянии этой сферы в период Культурной революции, в сравнении с другими областями культуры в этот же период.

Возвращаясь к роли понятийных конструкций *инь-ян* 阴阳, *сань цай* 三才 и *син* 五行 в формировании теоретико-методологической части традиционной китайской медицины, следует упомянуть основные тексты, содержащие соответствующую информацию.

В первую очередь это трактат «Внутренний канон Желтого Императора» «黄帝内经» «Хуанди Нейцзин», краткое название «Внутренний канон» «内经» «Нейцзин»⁶⁰⁰. Это самый ранний сохранившийся памятник древнекитайской медицинской культуры, предположительно составленный на основе утерянных, более древних писаний. После обнаружения текстов по медицине во время раскопок в ханьском захоронении Мавандуй⁶⁰¹, специалисты относят создание

⁵⁹⁸ См.: Чэнь Дусю 陈独秀. Цзингао циннянь 敬告青年 [Призыв к молодежи] // Синь циннянь 新青年 [Новая молодежь]. – 1915. – Т. 1. – № 1. – С. 5-11.

⁵⁹⁹ Подробнее о ситуации с традиционной медициной в раннем коммунистическом Китае см.: Taylor K. Chinese Medicine in Early Communist China, 1945-63: A Medicine of Revolution. – London: Routledge, 2004. – 256 p.

⁶⁰⁰ С текстом канона можно ознакомиться здесь: Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).

⁶⁰¹ Подробнее о медицинских текстах из захоронения Мавандуй, например, см.: Harper D.J. Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts. – London, New York: Routledge, 2009. – 549 p.

«Внутреннего канона» к рубежу династий Цинь и Хань (конец III в.-нач. II в. до н.э.)⁶⁰². К трактату под общим названием «Внутренний канон Желтого Императора» «Хуанди Нейцзин» «黄帝内经» относятся четыре текста: «Сувэнь» «素问» «Основные вопросы», «Линшу» «灵枢» «Стержень жизни», «Тайсу» «太素» «Великая основа» и «Минтан» «明堂» «Светлый зал»⁶⁰³. Что касается формы изложения, «Нейцзин» представляет собой диалоги между мифическим Желтым императором Хуан Ди 黄帝 и его шестью приближенными. В процессе обсуждения ими различных вопросов, связанных с трудностями распознавания болезней и устранения связанных с ними симптомов, выкристаллизовываются те принципы китайской медицины, которые составляют ее базис уже более двух тысяч лет.

Двоичная классификация *инь-ян* фигурирует в тексте «Основные вопросы» «素问» «Сувэнь» в связи с упоминанием о древних отшельниках-даосах, искавших секрет вечной молодости и потому интересовавшихся вопросами сохранения здоровья. В главе текста «Сувэнь» под названием «Шан гу тянь чжэнь лунь» «上古天真论» «О Небесной истине древних времен» Желтый Император говорит: «...Я слышал, что в древности были совершенные люди, они владели законами превращений неба и земли, *инь* и *ян*, могли управлять своим дыханием и чистой *ци*, были отшельниками, тренировали свое тело, поэтому продолжительность их жизни, как и у Неба и Земли, не имеет конца, это результат совершенствования пути-*дао* и вскармливания жизни»⁶⁰⁴.

Содержание приведенного отрывка явно свидетельствует о глубокой погруженности создателей текста в культуру *инь-ян* и у *син*. На первое место

⁶⁰² См.: Sivin N. Huang ti nei ching // Early Chinese texts: a bibliographical guide. – Berkeley: The Society for the Study of Early China, the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – P. 199.

⁶⁰³ Два последних текста сохранились лишь частично.

⁶⁰⁴ См.: Шан гу тянь чжэнь лунь 上古天真论 [О Небесной истине древних времен] // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/shang-gu-tian-zhen-lun/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).

ставится знание «законов превращений неба и земли, инь и ян», так как без глубокого проникновения в суть их взаимодействия, по мнению авторов, дальнейшая практика, связанная с оздоровлением и поддержанием долгой жизни, невозможна.

Напомню, что суть концепции *инь-ян* заключается в том, что весь универсум, и каждая его часть в отдельности, описываются, как содержащие пару базовых противоположных качеств: пассивной, негативной, слабой и деструктивной *инь*, и активного, позитивного, сильного и конструктивного *ян*. С помощью этой пары можно описать любой объект, любой процесс и любое качество как потенциально обладающее двумя крайними, полярными точками своего проявления. Если мы говорим о человеческом теле, то можно упомянуть такие противоположности, как внутренне/внешнее, пустота/наполненность, мужское/женское, горячее/холодное, движение/покой. Например, вдох/выдох – это крайние проявления одного явления, в данном случае дыхания, холод и жара – это температурные полюсы и т.п.⁶⁰⁵. Согласно двоичному представлению о целом, все антагонистические проявления любого процесса уравниваются между собой, сохраняется баланс всех сложных химических и физических взаимодействий, происходящих в теле человека, и противоположные начала присутствуют одновременно в правильном соотношении, при этом *инь* и *ян* всегда содержат друг друга в небольшом количестве.

Взаимозависимость и взаимозавершенность *инь* и *ян* эксплицитно представлена в известной сейчас всему миру диаграмме Тайцзи 太极 Великий Предел (см. Рис. 35).

⁶⁰⁵ См.: Tsuei W. *Roots of Chinese Culture and Medicine*. – Oakland, California, U.S.A.: Chinese Culture Books Co., 1989. – P. 63.



Рис. 35. Тайцзи ту Чертеж Великого предела 太极图⁶⁰⁶.

Диаграмма схематично показывает, что в *инь* (полукруглом элементе черного цвета) содержится малый круг (белого цвета) или семя *ян*, а в *ян* (полукруглом элементе белого цвета) содержится малый круг (черного цвета) или семя *инь*. Когда *инь* достигает своего максимума (широкая часть полукруглого элемента черного цвета), она может быть трансформирована в *ян*, и наоборот. Таким образом, имеет место непрерывное колебание между крайними значениями противоположностей по принципу обратной связи. Отсюда выводится представление о том, что *инь* существует в пределах *инь*, а *ян* существует в пределах *ян*, осуществляя взаимообразный переход.

Иллюстративным примером взаимопревращения *инь* и *ян* может служить отрывок из главы «Основных вопросов» «素问» «Сувэнь» под названием «Цзингуй чжэньянь лунь» «金匱真言论» «Правда золотой комнаты» мы читаем: «Внутри *инь* содержится *инь*, внутри *ян* содержится *ян*. С утра до полудня небо принадлежит *ян*, это *ян* внутри *ян*; с полудня до сумерек небо принадлежит *ян*, это *инь* внутри *ян*; с полночи до рассвета небо принадлежит *инь*, это *инь* внутри *инь*; с рассвета до утра небо принадлежит *инь*, это *ян* внутри *инь*»⁶⁰⁷.

⁶⁰⁶ Версии происхождения Чертежа Великого предела 太极图 Тайцзиту см.: Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – С. 199-202.

⁶⁰⁷ См.: Цзингуй чжэньянь лунь 金匱真言论 [Правда золотой комнаты] // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/jin-gui-zhen-yan-lun/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).

Гексаграмма № 12 «Книги перемен» «Закрытие» «否» «Пи» наглядно иллюстрирует пограничный момент соотношения противоположных тенденций, когда *ян* (три верхние сплошные линии, небо) и *инь* (три нижние прерванные линии, земля) достигли своего максимального значения, и между ними нет необходимых взаимоотношений, продуцирующих жизнеспособность: «Небо и Земля не взаимодействуют, тьма вещей не взаимособщается...»⁶⁰⁸ (См. Рис. 36.)



Рис. 36. Гексаграмма № 12 «Закрытие» «否» «Пи».

Отсюда возникает представление о том, что если какой-то процесс в организме человека стремится к крайности, т. е. начинает чрезмерно преобладать или, наоборот, стремится к исчезновению, то естественный баланс нарушается и наступает болезненное состояние, которое может привести к смерти. В данной интерпретации жизнь возможна только в ситуации постоянной смены разнополярных элементов.

В норме организм может самостоятельно преодолевать разбалансированное состояние, однако, когда организм человека не справляется, нужна помощь извне, и здесь, с точки зрения китайской медицины, крайне важно понимать, что именно в теле коррелирует с *инь*, а что – с *ян*, чтобы в нужной мере ослаблять или усиливать стороны, необходимые для возвращения в исходное равновесие.

⁶⁰⁸ См.: Крушинский А.А. Субъект, пространство, время: как читать древнекитайский текст // Идеи и идеалы. 2020. Т. 12. № 3-1. С. 17-35.

В главе «Цзингуй чжэньянь лунь» «金匱真言论» «Правда золотой комнаты» объясняется, что в человеке относится к *инь* и *ян*: «... [Если] применить [принцип] *инь* и *ян* к людям, то внешние [части] принадлежат *ян*, а внутренние принадлежат *инь*. [Если] применить [принцип] *инь* и *ян* к человеческому телу, то спина принадлежит *ян*, а живот принадлежит *инь*. [Если] применить [принцип] *инь* и *ян* к внутренностям, то внутренние органы принадлежат *инь*, а внутренности принадлежат *ян*. Печень, сердце, селезенка, легкие и почки – все пять внутренних органов принадлежат *инь*, желчный пузырь, желудок, толстая кишка, тонкая кишка, мочевой пузырь и три полости внутренних органов – все шесть видов внутренностей (кишок) принадлежат *ян*...»⁶⁰⁹

Согласно вышеприведенным установкам, основной задачей терапевтического лечения, с точки зрения китайской традиционной медицины, можно считать устранение дисбаланса систем организма. При этом основным методом воздействия, ассоциированным с базовым протокатегориальным представлением архаичного мышления, двоичностью, можно считать воздействие противоположным.

Троичная классификация *сань цай* 三才 не раз упоминалась в данном исследовании как символ неразрывной связи Неба – Человека – Земли. Общая концепция тела в китайской медицине находится в полном соответствии с троичным понятийным схематизмом: тело мыслится разделенным на три уровня (верхний, средний и нижний), каждый из которых, в свою очередь, разделен на три части.

В главе «Сувэнь» «素问» «Сань бу цю хоу лунь» «三部九候论» «О трех уровнях и девяти участках» сказано: «...Один – это небо, два – это земля, три – это человек. [Если] триединство неба, земли и человека утроить, то получится девять,

⁶⁰⁹ См.: Цзингуй чжэньянь лунь 金匱真言论 [Правда золотой комнаты] // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/jin-gui-zhen-yan-lun/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).

что соответствует девяти полям. Поэтому [тело] человека имеет три части, каждая из которых имеет три участка. [Это можно использовать], чтобы управлять жизнью и смертью, разбираться в сотнях [видов] недугов, отличать мнимое от реального и изгонять тяжелые болезни...»⁶¹⁰

На принципе деления тела человека на три уровня и девять участков основана, например, так называемая пульсовая диагностика (*майчжэн* 脉诊): прощупывание пульса в определенных местах помогает определить состояние человека (см. Рис. 37).

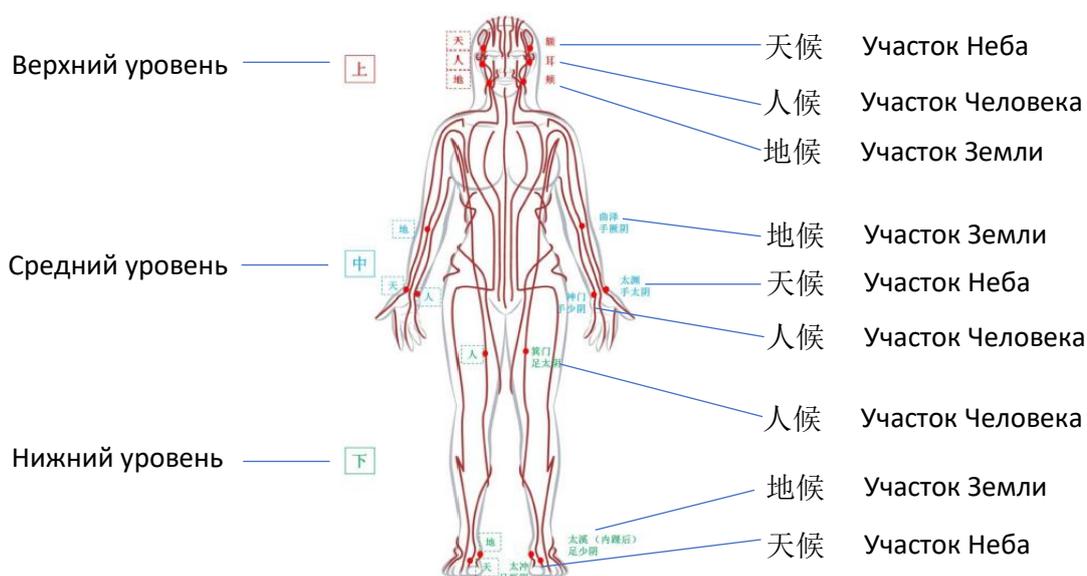


Рис. 37. Три уровня и девять участков *сань бу цзю хоу* 三部九候
пульсовой диагностики согласно «Внутреннему канону» «内经»
«Нейцзин»⁶¹¹.

⁶¹⁰ См.: Сань бу цзю хоу лунь 三部九候论 [О трех уровнях и девяти участках] // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/san-bu-jiu-hou-lun/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).

⁶¹¹ Рисунок заимствован из статьи китайского исследователя Ли Юнмина «Научное обоснование меридиан: новое объяснение трех уровней и девяти участков». Подробнее см.: Ли Юнмин 李永明. Цзинмай дэ кэсюэ ицзюй цзи саньбу цзюхоу синьши 经脉的科学依据及三部九候新释 [Научное обоснование меридиан: новое объяснение трех уровней и девяти участков] // Чжунго

Тактильное восприятие живого тела (конечностей, сосудов и живота) служило одним из основных источников знаний о работе внутренних систем организма и являлось альтернативой визуальному исследованию трупов в европейской традиции⁶¹².

Что касается пятеричной протокатегориальной схемы у *син* 五行, то структура пятеричной классификации в китайской медицине, как правило, используется при описании системы внутренних органов. Пять внутренних органов у *цзан* 五脏 соотносят с пятью стихиями у *син* 五行, рассматривая их отношения как часть общих процессов взаимопреодоления *сян кэ* 相克 и взаимопорождения *сян шэн* 相生, согласно представлению китайской медицины, непрерывно происходящих как в природе, так и в отдельном организме⁶¹³.

Подобные отношения, с точки зрения традиционной китайской медицины, предполагаются между внутренними органами. Сердце *синь* 心, печень *гань* 肝, селезенка *пи* 脾, легкие *фэй* 肺, почки *шэнь* 肾 соотносятся с огнем *хо* 火, деревом *му* 木, почвой *ту* 土, металлом *цзинь* 金 и водой *шуй* 水 соответственно. Благодаря взаимовлиянию органов друг на друга, поддерживается необходимый баланс между ними и во всех жизненно важных системах (см. Рис. 38).

чжунси и цзехэ цзачжи 中国中西医结合杂志 [Китайский журнал интегрированной традиционной китайской и западной медицины]. – 2021. – Т. 41. – № 10. – С. 1168-1173.

⁶¹² Подробнее о пульсовой диагностике в Древнем Китае, например, см.: Hsu E. Tactility and the Body in Early Chinese Medicine // Science in Context. – 2005. – Vol. 18. – № 1. — P. 7-34.

⁶¹³ Отношения стихий в рамках циклов взаимопреодоления и взаимопорождения см. в разделе данной диссертации 1.2.3. Пять стихий как пять процессов.

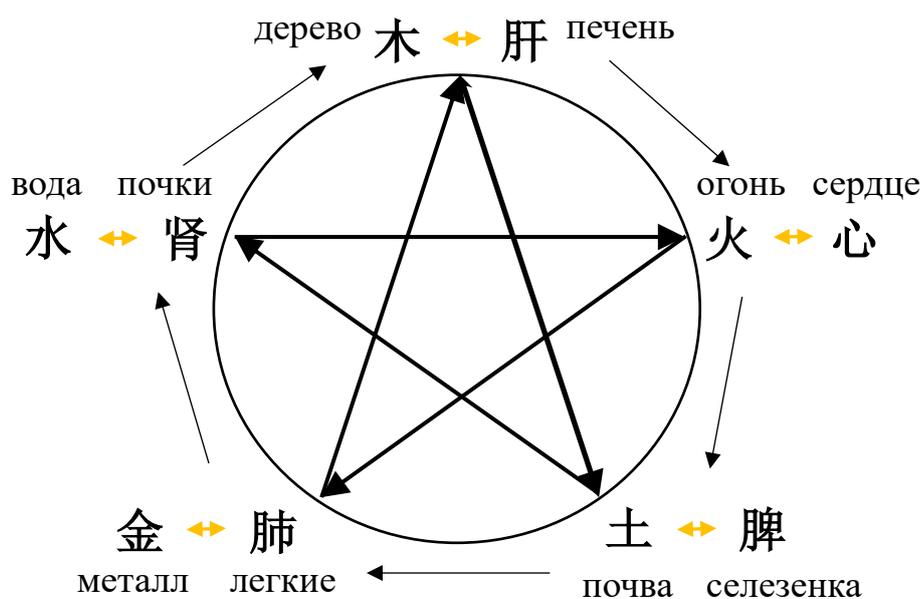


Рис. 38. Циклы взаимопреодоления *сян кэ* 相克 и взаимопорождения *сян шэн* 相生 пяти стихий у *син* 五行 и пяти внутренних органов у *цзан* 五脏.

В главе «Сувэнь» «素问» «У цзан шэн чэн» «五藏生成» «О том, как функционируют пять органов» дается подробное описание взаимодействия у *цзан*: «Сердце перекликается с артериями и венами, его признаки обнаруживаются в цвете лица, почки-вода могут ограничить сердце-огонь; легкие перекликаются с кожей, их признаки обнаруживаются в волосах на теле, сердце-огонь может ограничить легкие-металл; печень перекликается с сухожилиями, ее признаки обнаруживаются в ногтях, легкие-металл могут ограничить печень-дерево; селезенка перекликается с мышцами, ее признаки можно обнаружить на губах, печень-дерево ограничивает селезенку-почву; почки перекликаются с костями, их признаки можно обнаружить в волосах, селезенка-почва ограничивает почки-воду»⁶¹⁴.

⁶¹⁴ См.: У цзан шэн чэн 五藏生成 [О том, как функционируют пять органов] // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/wu-cang-sheng-cheng/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).

Как видно из отрывка, представление о состоянии внутренних органов дает визуальное обследование. Накопленные эмпирические данные, полученные в результате визуального обследования, наблюдений и опыта, предоставляют конкретизированные по отношению к пациенту сведения.

Особое место среди многочисленных косвенных признаков самочувствия занимают пять цветов *у сэ* 五色. Под *у сэ* 五色, как правило, понимается цвет лица. В той же главе «О том, как функционируют пять органов» мы находим описание цвета лица, соответствующего состоянию внутренних органов:

«...Сердце жизнеспособно, [когда] лицо похоже на тонкий белый шелк с примесью киновари; легкие жизнеспособны, [когда] лицо похоже на тонкий белый шелк, с примесью красного; печень жизнеспособна, [когда] лицо похоже на тонкий белый шелк с примесью лазури; селезенка жизнеспособна, [когда] лицо похоже на тонкий белый шелк с примесью желтого; почки жизнеспособны, [когда] лицо похоже на тонкий белый шелк с примесью фиолетового. Такова жизненная сила пяти внутренних органов, проявляющаяся во внешнем виде [человека]...»⁶¹⁵

В «Нейцзин» большое внимание уделяется и воздействию окружающего мира на состояние организма⁶¹⁶. Изменения природы представлены в терминологии учения о пяти стихиях *у син*. Весной и летом наблюдается усиление репродуктивной функции и функции роста, в то время как осень и зима выполняют задачу сохранения структуры⁶¹⁷.

Завершая рассмотрение функционирования базовых классификаций в китайской традиционной медицине, необходимо кратко обозначить ее значение,

⁶¹⁵ Там же.

⁶¹⁶ См. главу «Основных вопросов» «Инь-ян инсян далунь» «阴阳应象大论» «Важное рассуждение о подобии инь и ян»: Инь-ян инсян далунь 阴阳应象大论 [Важное рассуждение о подобии инь и ян] // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/yin-yang-ying-xiang-da-lun/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).

⁶¹⁷ Подробнее см.: Tsuei W. Roots of Chinese Culture and Medicine. – Oakland, California, U.S.A.: Chinese Culture Books Co., 1989. – P. 82.

актуальное состояние и перспективу применения ее подхода к лечению в современном мире.

Взгляд на человека как на особое психофизическое единство, характерный для традиционной китайской медицинской практики, порождает бережное и осторожное отношение к процессу диагностики и терапевтическому процессу, который можно было бы назвать скорее искусством врачевания, нежели лечением в понимании экспериментальной медицины. Вполне естественно, что хирургическое вмешательство и изучение внутреннего устройства человека с помощью вскрытия, предполагающее грубое нарушение целостности организма, почти не практиковалось в Китае.

Китайский врач должен был обладать особым чутьем – способностью по мельчайшим изменениям во внешнем облике пациента определить характер заболевания, оценить степень отклонения в здоровье и спрогнозировать лечение и исход болезни. Кроме тактильных ощущений при проведении пульсовой диагностики, о которой говорилось выше, значение имели цвет отдельных частей тела (например, лица), состояние кожи конечностей, звучание голоса, запах при дыхании, эмоциональное состояние и др.⁶¹⁸ Данные всех наблюдений необходимо было перевести на привычный для того времени язык всеобщих понятийных конструкций и рассуждать в рамках этих заданных культурой эпистемических моделей. При этом важно было уловить как можно раньше возможные патологические процессы, так как в тяжелых случаях применяемая терапия (в основном, акупунктура), не была эффективна, т.е. попросту не действовала.

Традиционную китайскую медицину следует рассматривать только как искусство поддержания здоровья и лечения легких и хронических заболеваний, и ее сравнение с научно ориентированной медициной нашего времени, успешно

⁶¹⁸ См.: Unschuld P.U. *Medicine in China: A History of Ideas*. – Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1985. – P. 84.

действующей в недоступных для традиционной медицины областях знания, не продуктивно.

Более уместно сравнение древнекитайской медицины с древнегреческой. Часто современные исследователи резко противопоставляют подходы к диагностике и лечению в Древнем Китае и Древней Греции. Наиболее распространенным является мнение о древнегреческой медицине, как о непосредственной предшественнице европейской медицины. Как сказано выше, такое противопоставление действительно было бы справедливо для современной биомедицины, пользующейся достижениями научной революции в Европе после Нового времени, медицинские знания которой основываются на подробном изучении анатомии, лабораторных анализах, технологических методах диагностики, а врачи имеют узкую специализацию. Но так ли отличалась на практике медицина Древней Греции (и за ней Средневековой Европы) от современной ей практики в Китае?

В своей статье «Гиппократ и Аристотель (к вопросу о становлении первых логических программ)»⁶¹⁹ российский философ И.А. Герасимова, обращаясь к древнегреческим текстам по медицине и логике, наглядно демонстрирует сосуществование в культуре Древней Греции двух различных типов познавательной активности: имплицитной эпистемологии Гиппократа, решающей практические задачи врачевания и аналитического мышления Аристотеля, давшего европейской медицине фундаментальный логико-теоретический вектор развития (в частности, теорию причинности⁶²⁰).

В текстах Гиппократа открывается поразительно много совпадений с холистической познавательной установкой Древнего Китая. Как мы уже видели выше, у Гиппократа присутствуют и противоположности, и стихии, и связь

⁶¹⁹ См.: Герасимова И.А. Гиппократ и Аристотель (к вопросу о становлении первых логических программ) // *Epistemology & Philosophy of Science*. – 2016. – Т. 48. – № 2. – С. 121-140.

⁶²⁰ См.: Аристотель. *Метафизика*. Переводы. Комментарии. Толкования. – СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. – С. 69-74.

человека с природными циклами, и многое другое. Поэтому нельзя исключать, что древний мир и в самом деле «был более глобален, чем это представлялось ранее»⁶²¹.

По мнению специалиста по традиционной китайской медицине Натана Сивина, теоретическая направленность познания в медицине стала преобладать гораздо позднее, чем принято считать, поэтому «высокий уровень анатомических знаний в Европе... был славой медицины как отрасли академического образования, но мало применялся к медицине как заботе о страдающих людях. Только в начале девятнадцатого века болезни живых людей можно было надежно связать с аномалиями, наблюдаемыми при вскрытии трупов... В отличие от современной биомедицины, традиционное китайское искусство не могло опираться ни на что, сравнимое с современной биологией, химией или физикой. По этой причине его концепция больше похожа на те, что были распространены в Европе еще сто лет назад»⁶²².

В связи с вышесказанным уже не так удивительно, что столь несовершенная с точки зрения современных научных критериев система лечения приобрела огромную популярность в Европе и Америке. Европейская цивилизация в своих истоках не только не была чужда схожих с китайскими диагностических и терапевтических методов, но и в дальнейшем использовала китайский клинический опыт акупунктуры⁶²³.

Жизнеспособность и стабильность эпистемической культуры Китая, основанной на культуре *инь-ян* и *у син*, явилась сдерживающим фактором для ее развития и трансформации в новые формы познания. Однако, в современной

⁶²¹ См.: Герасимова И.А. Гиппократ и Аристотель (к вопросу о становлении первых логических программ) // *Epistemology & Philosophy of Science*. – 2016. – Т. 48. – № 2. – С. 121-140.

⁶²² См.: Sivin N. *Science and Medicine in Chinese History* // *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilisation*. – Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990. – P. 185-186.

⁶²³ О малоизвестном факте применения акупунктуры в Европе с XVII в. и в Америке с XIX в. см.: Cassedy J.H. *Early uses of acupuncture in the United States, with an addendum (1826) by Franklin Bache, M.D.* // *Bulletin of the New York Academy of Medicine*. – 1974. – Vol. 50. – № 8. – P. 892-906.

ситуации инновационных достижений в области медицины, эта архаичная система продолжает свое существование, демонстрируя свой потенциал.

В условиях главенства в медицине сциентизма и связанных с ним безличных травмирующих методов лечения, мягкий целостный подход к проблеме здоровья человека может помочь скорректировать и дополнить мировую систему здравоохранения будущего, выстроив гибкую программу ранней диагностики с учетом всей совокупности факторов состояния пациента и включив в обязательные мероприятия по уходу за больными улучшение физических, психических, духовных и социальных условий пациента⁶²⁴.

Проекты интегративной медицины, призывающие осуществить синтез ценностных установок разных эпистемических культур, сегодня лежат на поверхности и независимо друг от друга возникают в разных точках земного шара, в том числе в Америке и России⁶²⁵. Что касается современного Китая, то принципы традиционной китайской медицины активно исследуются⁶²⁶ и повсеместно применяются. В современных китайских исследованиях в этой области одной из наиболее обсуждаемых тем, например, является реформа высшего медицинского образования, включающая в себя программу подготовки специалистов,

⁶²⁴ Sivin N. Science and Medicine in Chinese History // *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilisation*. – P. 183.

⁶²⁵ Например, см.: Maizes V., Rakel D., Niemiec C. *Integrative Medicine and Patient-Centered Care // Explore*. – 2009. – Vol. 5. – № 5. – P. 277-289; Харитонов В.И., Потапов В.Н. Интегративная медицина – это медицина будущего: интервью // *Медицинская антропология и биоэтика [Электронный ресурс]*. – 2011. – № 1 (1). – URL: <https://journals.iea.ras.ru/medanthro/article/view/261> (дата обращения: 20.10.2023).

⁶²⁶ Например, см.: Чжунси и лянхэ фанчжи цэлюэ бяочжунь яньцзю сянуцзу 中西医结合防治策略标准研究项目组 [Исследовательская команда проекта по выработке совместной стратегии в лечении, профилактике и стандартах в китайской и западной медицине]. «Чжунси и лянхэ фанчжи юши бинчжун линьчуан инюн чжинань» чжидин цзишу гуйфань «中西医结合防治优势病种临床应用指南» 制定技术规范 [Технические условия для разработки рекомендаций по клиническому применению сочетания традиционной китайской и западной медицины в профилактике и лечении различных заболеваний] // Чжунго чжунси и цзехэ цзачжи 中国中西医结合杂志 [Китайский журнал интегрированной традиционной китайской и западной медицины]. – 2024. – Т. 41. – № 10. – С. 389-398.

сочетающую современные образовательные медицинские стандарты с изучением древней традиционной китайской культуры и медицины⁶²⁷.

Весь бесценный опыт и принципы альтернативной медицинской практики должны быть пересмотрены и, совместно с последними достижениями в области высоких технологий, задействованы в интегративных моделях медицины будущего.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведенного диссертационного исследования была подтверждена аутентичность главного первоисточника учения о пяти стихиях у син 五行 (глава «Хун фань» «洪范» из «Шан шу» «尚书») – его принадлежность доциньской эпохе (до 221 г. до н.э.) несомненна. Этот вывод опирается на уникальные материалы, полученные в ходе археологических раскопок второй половины XX в. (Мавандуй, 1972-1974; Годянь, 1993), внесшие неоценимый вклад в установление правильной датировки упомянутого выше текста. Аутентичность главы «Хун фань» критична для реализации целей и задач предлагаемого диссертационного исследования, поскольку многие выводы последнего базируются именно на основании анализа данного текста.

Кроме того, благодаря вышеупомянутым археологическим разысканиям, были обреты ранее неизвестные и чрезвычайно ценные тексты («У син» «五行»;

⁶²⁷ Например, см.: Лю Цзянь 刘健, Ян Шуан 杨爽, Дун Мяодэн 董淼等. И ганвэй шэнженьли вэй даосян дэ цзяосюэ моши цзи цзяосюэ пинцзя цзай чжунси и цзехэ линьчуан чжуанье яньцзюшэн пэйянчжун дэ инюн 以岗位胜任力为导向的教学模式及教学评价在中西医结合临床专业研究生培养中的应用 [Применение посткомпетентно-ориентированной модели обучения и оценки преподавания при подготовке аспирантов-клиницистов в области интегрированной традиционной китайской и западной медицины] // Юньнань чжуньи яо дасюэ сюэбао 云南中医药大学学报 [Журнал Юньнаньского университета традиционной китайской медицины]. – 2024. – Т. 47. – № 2. – 109-112.

«Да И шэн шуй» «大一生水»), содержащие неопровержимые свидетельства достаточно раннего возникновения учения о пяти стихиях, что имеет огромное значение для установления и оценки реального места этого учения в истории древнекитайской философской мысли.

Обнаруженный в раскопках при Годянь уникальный текст «Да И шэн шуй» «大一生水», впервые в истории китайской философии представляющий стихию воды в качестве космогонического субстрата, в свою очередь, подтверждает укорененность учения о пяти стихиях у *син* в ранних космологических идеях, предшествовавших их систематизации в комментаторской традиции, сложившейся вокруг «Книги Перемен» и в даосских философских школах Лао-цзы 老子 и Гуаньинь 关尹. Наибольший интерес представляет версия, согласно которой текст «Да И шэн шуй» «大一生水» содержит описание космологической модели мироустройства, овеществленной посредством конструкции гадательного приспособления *шипань* 栻盘, что подтверждают соответствующие археологические раскопки. Мантические практики, основанные на принципах древней китайской астрономии и прикладной математики (в их числе: круг неба, вписанный в квадрат земли, идея неподвижного и контролирующего центра, математические манипуляции на основе порядковых чисел «небесных стволов» *тянь гань* 天干 и «земных ветвей» *ди чжи* 地支, алгебраические структуры числового квадрата Девять дворцов *цзю гун* 九宫, предшественника числовых матриц Хэ ту 河图 и Ло шу 洛书), в сочетании с использованием элементов учения о пяти стихиях (в данном случае стихии воды) делают еще более убедительной и прозрачной связь пятеричности с магическим квадратом Ло шу 洛书.

Еще одним ценным результатом археологических раскопок стала возможность восполнить пробелы в истории развития учения о пяти стихиях и установить преемственность между текстом «Хун фань» и текстами представителей раннего конфуцианства (Цзы Сы и Мэн-цзы) относительно

следующих идей: идеи пятеричности, идеи создания образа идеального правителя, идеи главенства знания, идеи разделения познания на эксплицитное и имплицитное, идеи противопоставления природы человека 性 *син* и предназначения Небес 命 *мин*. Была зафиксирована связь между главой «Хун фань» «洪范» и текстом «У син» «五行», свидетельствующая о том, что авторство последнего, с большой долей вероятности, принадлежит школе Цзы Сы и Мэн-цзы (Сы Мэн сюэпай 思孟学派).

Главный вывод диссертации состоит в том, что пятеричная схема, визуально выраженная древнейшей версией числа «пять»⁶²⁸, представляет собой предельно наглядную схематизацию едва ли не важнейшей для всей традиционной китайской мысли идеи «центра». В результате пятеричная, схематизирующая ключевую для древнекитайского философствования абстракцию «центра», идентифицируется в данной работе в качестве протокатегории, а точнее – протокатегориальной схемы, непосредственной предшественницы канонической гексаграммной категориальности.

Абстрактный концепт пятеричности конкретизируется и детализируется в виде учения о пяти стихиях у *син* 五行. В свою очередь, логико-арифметические взаимозависимости, специфицирующие пятеричную протокатегориальную схему, концентрированно представлены числовыми корреляциями магического квадрата Ло шу.

Похоже, что подобного рода протокатегориальный схематизм не является исключительно китайским достоянием. Сравнение китайской пятеричной схемы с четверицей досократиков показывает, что, при всех различиях (главным из которых является ярко выраженная субстанциональность греческих первоначал, рознящая их от китайской реляционности), они, тем не менее, весьма схожи друг с другом в функциональном и структурном отношении. Функциональное сходство – это, прежде всего, равноприсущий им статус категориальных представлений.

⁶²⁸ См. раздел данной диссертации 2.1.5. «Понятие протокатегориальной схемы и числовой схематизм».

Свидетельством неоспоримой структурной близости выступает как очевидное числовое сходство, так и следующее решающее соображение: стандартной пространственной визуализацией пятерницы в китайской традиционной мысли является ее представление в виде четверницы, дополненной центром (что, в свою очередь, позволяет рассматривать древнегреческую четверницу в качестве своего рода сокращенной версии пятеричной схемы).

В пользу межкультурной универсальности идеи пятеричности и, соответственно, легитимности всестороннего сопоставления древнекитайских и древнегреческих протокатегориальных схем, дополнительно говорит наличие субстанциональности в характере древнекитайских космологических концепций (стихия воды в тексте «Да И шэн шуй» «大一生水»), с одной стороны, и присутствие реляционности в схемах первоначал досократиков (а также элементов коррелятивного мышления у Гиппократов) – с другой. Подтверждением высказанного предположения об универсальности четверично-пятеричной понятийной схемы служит знаменательное появление четверницы в философии позднего Мартина Хайдеггера (Das Gievert). Последнее обстоятельство заставляет предполагать наличие черт архитипичности у обсуждаемой понятийной схемы, отнюдь не сводимой лишь к историко-философской архаике.

Пятеричная протокатегориальная схема (наряду с двоичной и троичной схемами) относится к числу важнейших факторов, детерминирующих традиционную китайскую культуру. Благодаря тому, что последняя, в итоге, смогла успешно преодолеть многотысячелетний временной барьер, а в настоящее время достойно противостоять вызовам XXI в., оставшись сердцевинным ядром современной китайской культуры, мы имеем замечательную возможность наблюдать, какое мощное влияние на различные сферы современной культуры Китая оказывают протокатегориальные компоненты древнекитайского мышления.

На примере боевого искусства тайцзицюань, древнекитайской музыкальной системы и традиционной медицины Китая, можно убедиться в том, что базовые протокатегориальные схемы *инь-ян* 阴阳, *сань цай* 三才 и у *син* 五行, а также

производные от них восемь триграмм *ба гуа* 八卦 и магический квадрат Ло шу 洛书, до сих пор представляют собой структурный каркас этих репрезентативных манифестаций китайской ментальности. В подтверждении действительного присутствия культуры *инь-ян* 阴阳 и *у син* 五行 в боевом искусстве тайцзицюань, различные стили которого активно практикуют сейчас в Китае и за его пределами, достаточно напомнить, что в Списке нематериального культурного наследия человечества 2020-го года китайский тайцзицюань значится как боевое искусство, неотделимое от принципов этой культуры.

Протокатегориальные схемы, составляющие структурообразующий костяк традиционной музыкальной культуры Древнего Китая и выраженные двенадцатиступенным звукорядом *люйлюй* 律吕 (двоичность), пятиступенным звукорядом *у шэн* 五声 (пятеричность) и их различными модификациями, стали предметом глубокого интереса в профессиональной музыкальной среде Китая XX-XXI вв. Для таких современных композиторов, как Чжоу Вэньчжун 周文中, Чжао Сяошэн 赵晓生, Пань Хуанлун 潘皇龙, восходящие к глубокой древности древние философские идеи их национальной культуры стали источником вдохновения и подлинного музыкального творчества. Подобный опыт в области композиции стал результатом переосмысления традиционного наследия и стимулировал открытие новых форм и средств выразительности в области новаторского музыкального искусства.

Главной тенденцией в области традиционной китайской медицины являются интегративные проекты, предлагающие соединить высокие стандарты биомедицины с ценнейшим наследием китайской философской мысли, ярко проявившейся в традиционной китайской медицинской практике. Основными преимуществами китайской медицинской традиции, напрямую связанными с характерными общефилософскими установками, можно считать: представление о необходимости поддержания баланса систем организма человека (по аналогии со взаимодополнительным соотношением сил *инь-ян* 阴阳 в двоичной

протокатегориальной схеме); целостное (холистическое) восприятие человека как психофизического единства (важную роль при таком восприятии играет пятеричная протокатегориальная схема у *син* 五行, нацеленная на правильную регуляцию системного взаимодействия пяти внутренних органов у *цзан* 五脏); применение щадящих методов раннего распознавания болезней (пульсовая диагностика, базирующаяся на концепции тела в рамках троичной протокатегориальной схемы *сань цай* 三才). Интеграция подобных этически сориентированных общефилософских установок в современную врачебную практику могла бы смягчить формальный, а потому травмирующий, подход к здоровью человека, что, в свою очередь, могло бы существенно повысить качество жизни индивидуумов и эффективность здравоохранения в будущем.

Подводя итоги исследования, подчеркнем следующий принципиальный момент: как уже отмечалось выше во второй главе, у китайской концепции пятеричности обнаруживаются параллели не только в других цивилизациях древности, но даже и весьма удаленной от нее по времени философской культуре новейшего времени. При всем том, по мнению диссертанта, раннекитайская версия универсального концепта пятеричности уникальна беспрецедентной – не находящей себе аналогов в других великих цивилизациях древности – сохранностью и обширностью текстов, презентующих концепцию пятеричности. В этих сбереженных многотысячелетней китайской традицией аутентичных письменных памятниках мы обнаруживаем, как множество драгоценных нюансов идеи пятеричности, так и богатство удивительных по глубине и изяществу ходов мысли творцов данной «примордиальной» идеологии центрированности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

I. Источники на русском языке

1. Агеев Н.Ю. О шести древних китайских календарях // Общество и государство в Китае. – 2012. – Т. 42. – № 3. – С. 225-237.
2. Аристотель. Категории // Сочинения: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 51-90.
3. Аристотель. Об истолковании // Сочинения: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 91-116.
4. Аристотель. О небе // Сочинения: в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 263-378.
5. Аристотель. Физика // Сочинения: в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 59-262.
6. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. – СПб.: Алетейя; Киев: Эльга, 2002. – 832 с.
7. Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Первова, В.В. Розанова, комм. В.В. Розанова. – Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 232 с.
8. Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. – Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2014. – 747 с.
9. Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / изд. текста, пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прилож. М.Ю. Ульянова при участии Д.В. Деопика и А.И. Таркиной. – Москва: Восточная литература, 2005. – 311 с.
10. Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. – М.: Мысль, 1982. – 263 с.
11. Боэций. Комментарий к «Категориям» Аристотеля / пер. А. Аполлонова // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2-х т. – Т. 1. – Санкт-Петербург: Издательство РХГИ, 2001. – С. 120-160.
12. Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. – М.: Наука, 1966. – 244 с.

13. Васильев К.В. «Хун фань» («Всеобъемлющий образец») об идеальном правителе и его месте в мире // Общество и государство в Китае. – Т. VI. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1975. – С. 5-14.
14. Великий закон // Древнекитайская философия / пер. с кит. С. Кучеры. – Т. 1. – Москва: Мысль, 1972. – С. 104-111.
15. Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 томах. – Т. IX. – Лекции по истории философии. Книга первая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – 339 с.
16. Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. В 14 томах. – Т. X. – Лекции по истории философии. Книга вторая. – Москва: Партийное издательство, 1932. – 490 с.
17. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 2. Философия природы. – Москва: Мысль, 1975. – 696 с.
18. Герасимова И.А. Гиппократ и Аристотель (к вопросу о становлении первых логических программ) // Epistemology & Philosophy of Science. – 2016. – Т. 48. – № 2. – С. 121-140.
19. Герасимова И.А. Естественная философия здоровья и вызовы техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 2020. – № 10. – С. 66-77.
20. Герасимова И.А. Конструктивизм как логический стиль и проблема китайской логики // Философский журнал. – 2016. – Т. 9. – № 4. – С. 128-146.
21. Герасимова И.А. Логические квадраты // Полигнозис. – 2008. – № 3. – С. 17-21.
22. Гране М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. – М.: Алгоритм, 2008. – 528 с.
23. Григорьева Т.П. Дао и логос: Встреча культур. – М.: Наука, 1992. – 422 с.
24. Грубер Р.И. Всеобщая история музыки. – Ч. 1. – Москва: Государственное музыкальное издательство, 1960. – 488 с.
25. Долар М. Десять текстов. – СПб.: Скифия-принт, 2017. – 330 с.
26. «Древняя китайская история» Н.Я. Бичурина: Транскрипция и факсимиле рукописи 1822 года с переводом «Шу цзина», древнекитайский текст оригинала / пер. Н.Я. Бичурина; транскр. В.М. Майорова, М.А. Смирновой,

- Л.В. Стеженской; под общ. ред. В.М. Майорова. – Москва: ИДВ РАН, 2014. – 608 с.
27. Жюльен Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись – к не-объекту: опыт де-онтологии / пер. с франц. А. Шестакова. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. – 368 с.
28. Жульен Ф. О «времени». Элементы философии «жить» / пер. с франц. В.Г. Лысенко. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 280 с.
29. Исаева М.В. Музыкально-теоретическая система люй и методологический аппарат традиционной китайской историографии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. – Ч. 1. – М.: Наука, 1986. – С. 114-171.
30. Источники [Электронный ресурс] / сост. А.О. Милянчук. – URL: <https://milyanyuk.ru/category/publicacii/istochniki/> (дата обращения: 25.03.2023).
31. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. – Москва: Наука, 1999. – 655 с.
32. Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. – Москва: Б. и., 1989. – 78 с. – (Препринт № 25 (1989)).
33. Карапетьянц А.М. Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил» // Общество и государство в Китае. – Т. V. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1974. – С. 23-24.
34. Карапетьянц А.М. Раннекитайская системология. – М.: Наука, Восточная литература, 2015. – 564 с.
35. Карпов К.В. Гилеморфизм в современной аналитической философии // Вестник ПСТГУ. – Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – № 6 (68). – С. 78–93.
36. Категории // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH7c502f11983e819124187c> (дата обращения: 02.03.2023).
37. Квитка К.В. Первобытные звукоряды. Комментарии // Избранные труды. В 2-х т. – Т. 1. – Москва: Советский композитор, 1971. – 384 с.

38. Кобзев А.И. Генерализация в классической китайской философии // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 5. – С. 43-52.
39. Кобзев А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Универсалии восточных культур. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2001. – Р. 220-243.
40. Кобзев А.И. Китайская культура и атомизм // Вестник Тюменского государственного университета. Серия: Философия. – 2012. – № 10. – С. 65-75.
41. Кобзев А.И. Проблема обобщения в традиционной китайской философии // Общество и государство в Китае. – Т. XV. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1984. – С. 74-84.
42. Кобзев А.И. Пять элементов и «магические» фигуры «И-цзина» // Общество и государство в Китае. – Т. XII. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1981. – С. 73-88.
43. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 431 с.
44. Кононенко М.В. Становление звуковысотно-ладовой системы китайской народной музыки // В мире научных открытий. – 2013. – № 5 (41). – С. 11-25.
45. К проблеме категорий традиционной китайской культуры: [материалы круглого стола] / участники Кобзев А.И., Мартынов А.С., Спирин В.С. и др. // Народы Азии и Африки. – 1983. – № 3. – С. 86-88.
46. Крушинский А.А. Иная рациональность: китайское мышление на стыке фигуры и цифры // Как возможна другая философия?: Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием: XIX Таврические философские чтения «Анахарсис». – Москва: РГГУ, 2023. – С. 10-12.
47. Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. – Москва: ИДВ РАН, 2013. – 384 с.

48. Крушинский А.А. Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. – 2006. – № 5. – С. 5-22.
49. Крушинский А.А. Субъект, пространство, время: как читать древнекитайский текст // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12. – № 3-1. – С. 17-35.
50. Крушинский А.А. Числа и китайское коррелятивное мышление // Число. – Москва: МАКС пресс, 2009. – С. 326-340.
51. Крушинский А.А., Ломанов А.В., Переломов Л.С. «Китайская мечта» и категории традиционной китайской мысли // Проблемы Дальнего Востока. – 2015. – № 5. – С. 135-148.
52. Ларичев В.Е., Комиссаров С.А., Кудинова М.А., Гиенко Е.Г. Битва при Муе и конец государства Шан // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. – Т. I. Древнейшая и древняя история (по археологическим данным): от палеолита до V в. до н.э. – Москва: Наука, Восточная литература, 2016. – С. 639-647.
53. Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / предисловие, переводы и примечания В.М. Яковлева. – Москва: Ин-т философии РАН, 2005. – 541 с.
54. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – Москва: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
55. Ли цзи // Древнекитайская философия / пер. с кит. И.С. Лисевича. – Т. 2. – Москва: Мысль, 1973. – С. 99-140.
56. Лосев А.Ф. Стойхейон. Древнейшая история термина // Ученые записки МГПИ им. В. И. Ленина. – Т. 450. – М., 1971. – С. 18-26.
57. Лосев А.Ф. Платонизм и кантианство // Платон-математик / сост. А.П. Огурцов. – М.: Голос, 2011. – С. 288-301.
58. Лукьянов А.Е., Блажкина А.Ю. Черные одежды // Годяньские рукописи: новое слово о конфуцианстве. – М.: ИДВ РАН, 2014. – С. 52-65.
59. Лысенко В.Г. Компаративная философия в России // Сравнительная философия. – Москва: Восточная литература, 2000. – С. 146-166.

60. Люй-ши чунь цю // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах / пер. Р.В. Вяткина, Ян Хин-шуна. – Т. 2. – Москва: Мысль, 1973. – С. 284-310.
61. Лю Шучунь 刘树春. Тайцзи шисаньши синь цзе 太极十三式新解 [Новая интерпретация тринадцати позиционных основ в боевом искусстве тайцзицюань] // У дан 武当. – 2005. – № 9. – С. 17-18.
62. Майоров В.М. Рукопись бичуринского перевода Шан шу // Общество и государство в Китае. – 2011. – №. 41-1. – С. 385-390.
63. Маковельский А.О. Досократики: Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. – Ч. 3. – Казань: Книгоиздательство М.А. Голубева, 1919. – 192 с.
64. Малинаускене Н.К. Осмысление древнего корня с исходным значением «шагать» в античной Греции и Византии // Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения. – 2018. – № 10. – С. 32-40.
65. Малявин В.В. Боевые искусства: Китай, Япония. – М.: Астрель, 2002. – 413 с.
66. Малявин В.В. Тайцзицюань: Классические тексты. Принципы. Мастерство. – М.: Кнорус, 2011. – 528 с.
67. Малявин В.В. Традиция «внутренних школ» ушу. – М.: Гиль-Эстель, 1993. – 104 с.
68. Милянчук А.О. Искусство тайцзицюань. Вопросы истории и теории // Материалы к семинару Московской федерации ушу «Вопросы истории тайцзицюань». – М.: Стилсервис, 1999. – 90 с. [Электронный ресурс]. – URL: <https://milyanyuk.ru/2017/02/20/искусство-тайцзицюань-вопросы-истор/> (дата обращения: 07.03.2023).
69. Милянчук А.О. Базовая терминология тайцзицюань [Электронный ресурс]. – URL: <https://milyanyuk.ru/2016/11/08/базовая-терминология-тайцзицюань-2/> (дата обращения: 25.03.2023).
70. Молодин В.И., Кожин П.М., Комиссаров С.А. Особенности перехода к раннему железному веку на территории Северного Китая // Вестник НГУ.

- Серия: История, филология. – 2015. – Т. 14. – Вып. 4: Востоковедение. – С. 5-12.
71. Мэн-цзы / предисл. Л.Н. Меньшикова, пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 272 с.
72. Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. – СПб.: Изд. Русской Христианской гуманитарной академии, 2006. – 1000 с.
73. Нисбетт Р., Пенг К., Чой И., Норензаян А. Культура и система мышления: сравнение холистического и аналитического познания // Психологический журнал. – 2011. – Т. 32. – № 1. – С. 55–86.
74. Огнев А.И. Учение Канта о схематизме понятий чистого рассудка // Кантовский сборник. – 2012. – № 2. – С. 79-86.
75. Окунева Е.Г. О понятии серии в теории и практике серийной композиции (проблемы корреляции и исторического развития терминологии) // PHILHARMONICA. International Music Journal. – 2019. – № 4. – С. 31-43.
76. Окунева Е.Г. Ритмические структуры сериальной музыки: опыт систематизации // Музыкальный журнал Европейского Севера. – 2015. – № 1. – С. 1-26.
77. От сравнительной к межкультурной философии / сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН; Рос. ун-т дружбы народов. – М.: Наука – Вост. лит., 2022. – 399 с.
78. Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент. Факсимильный текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 588 с.
79. Петрунина М. О формировании звуковысотно-ладовой системы народных песен Китая // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2009. – № 8. – С. 71-78.
80. Платон. Софист / пер. с древнегреч. С.А. Ананьина // Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 275-345.

81. Платон. Филеб / пер. с древнегреч. Н.В. Самсонова // Собрание сочинений в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 7-78.
82. Попова Г.С. Исследование, перевод и комментарий «Предисловий к записям» (Шу-сюй) // Общество и государство в Китае. – 2015. – Т. 45. – № 1. – С. 565-601.
83. Попова Г.С. Процесс формирования и особенности датировки мифологического слоя Шуцзина // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». – Часть 1. – М: ИВ РАН, 2013. – С. 382-392.
84. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 1. Античность. – СПб: Петрополис, 1997. – 336 с.
85. Пушкарская Н.В. Загадка учения о пяти стихиях школы Цзы Сы и Мэн-цзы и текст «У син» // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2023 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСА РАН, 2023. – С. 103-113.
86. Пушкарская Н.В. К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // Философия и культура. – 2016. – № 10. – С. 1430-1441.
87. Пушкарская Н.В. Магический квадрат Лошу как свидетельство рассудочно-математической ориентации китайского стиля мышления // Философские науки. – 2019. – Т. 62. – № 6. – С. 151-159.
88. Пушкарская Н.В. Особенности протокатегориального мышления в Древнем Китае // Философские науки. – 2018. – № 7. – С. 51-58.
89. Пушкарская Н.В. Проблема аутентичности и обзор основных первоисточников учения о пяти стихиях у син // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2022 / отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИКСА РАН, 2022. – С. 109-133.
90. Пушкарская Н.В. Пять стихий в современной культуре Китая // Философия и культура. – 2021. – № 1. – С. 10-29.
91. Пушкарская Н.В. Традиционная медицина как пример китайской эпистемической культуры // Идеи и идеалы. – 2022. – Том 14. – № 1. – Ч. 1. – С. 50-67.

92. Пушкарская Н.В. Фигура субъекта в протокатегориальных представлениях Древнего Китая // Идеи и идеалы. – 2020. – Том 12. – № 4. – Ч. 1. – С. 25-37.
93. Рифтин Б.Л. От мифа к роману: эволюция изображения персонажа в китайской литературе. – Москва: Наука, 1979. – 360 с.
94. Рожанский И.Д. Две научных революции в Древней Греции // Некоторые проблемы истории античной науки: Сборник научных работ. – Ленинград: ГАО, 1989. – С. 5-16.
95. Рыков С.Ю. Долг или справедливость: еще раз о термине и 義 в древнекитайской философии // История философии. – 2015. – Т. 20. – № 2. – С. 22-46.
96. Рыскельдиева Л.Т. О деонтологии, долженствовании и эстетизме // Философский журнал. – 2022. – Т. 15. – № 1. – С. 147–160.
97. Свиридова Е.М. Системы философских категорий в госяньских рукописях // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2008 / сост. В.Б. Виноградская. – Москва: ИДВ РАН, 2009. – С. 116-139.
98. Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник Российской Академии наук. – 2017. – Т. 87. – № 10. – С. 867–878.
99. Спиринов В.С. К вопросу о «пяти элементах» в классической китайской философии // Общество и государство в Китае. – Т. VI. – Ч. 1. – М.: Восточная литература, Наука, 1975. – С. 110-116.
100. Спиринов В.С. Об одной особенности древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. – Т. V. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1974. – С. 43-48.
101. Спиринов В.С. О «третьих» и «пярых» понятиях в логике древнего Китая // Построение древнекитайских текстов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – С. 235-266.
102. Спиринов В.С. Построение древнекитайских текстов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. – 276 с.

103. Тихвинский С.Л. Движение за реформы 1895-1898 // История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. – Т. VI. Династия Цин (1644-1911). – Москва: Наука, Восточная литература, 2014. – С. 295-318.
104. Терехов А.Э. Типология знамений в «Трактате о Пяти стихиях» (У син чжи) династийной истории Хань шу // Общество и государство в Китае. – 2019. – Т. 49. – № 2. – С. 406-452.
105. Толковый словарь русского языка: в 4 томах / под ред. проф. Д.Н. Ушакова. – Т. 1. – М.: Государственный институт «Советская энциклопедия», ОГИЗ, 1935. – 1566 с.
106. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 томах / пер. с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О.Н. Трубачева. – Т. 3. – Москва: Прогресс, 1987. – 832 с.
107. Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюньцзы [Электронный ресурс]. – URL: https://drevlit.ru/docs/kitay/I/Drvokit_fil/text13.php#14 (дата обращения: 13.06.2022).
108. Философская энциклопедия (в 5 т.) / под ред. Ф.В. Константинова. – М.: Советская энциклопедия, 1964. – Т. 3. – 584 с.
109. Фингаретт Г. Конфуций: мирянин как святой // Конфуций. Я верю в древность; сост., перевод и коммент. И.И. Семенов. – М.: Республика, 1995. – С. 300-374.
110. Фрагменты ранних греческих философов / пер. с древнегреч. А.В. Лебедева. – Ч. 1. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
111. Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: статьи и выступления / сост., пер., вступ. статья, коммент. и указ. В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С. 316-326.
112. Хайдеггер М. Ницше. – Т. 2. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 458 с.
113. Харитонова В.И., Потапов В.Н. Интегративная медицина – это медицина будущего: интервью // Медицинская антропология и биоэтика [Электронный

- ресурс]. – 2011. – № 1 (1). – URL: <https://journals.iea.ras.ru/medanthro/article/view/261> (дата обращения: 20.10.2023).
114. Цзо Чжэньгуань. О музыкально-теоретической системе «люй» в китайской музыке // Музыка народов Азии и Африки. – Вып. 5. – М.: Советский композитор, 1987. – 368 с.
115. Цзяхуэй Ч., Дедюхина А.С. Анализ перевода на русский язык китайской лексемы, выраженной понятием (义) – «И» // Вестник Адыгейского государственного университета. – Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2020. – № 2 (257). – С. 85-93.
116. Чжао Нюлань. О главе «Дары Юя» («Юй гун») в «Книге предания» («Шан шу») // Общество и государство в Китае. – Т. XI. – Ч. 1. – Москва: Наука, Восточная литература, 1980. – С. 54-60.
117. Чтимая книга: древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин») и «Малого предисловия» («Шу суй») / пер. В.М. Майорова. – Москва: ИДВ РАН, 2014. – 1149 с.
118. Шу-цзин («Канон записей») / исслед., пер. с кит., комм. и указ. Г.С. Поповой; Институт востоковедения РАН. – М.; СПб.: Нестор-История, 2020. – 408 с.
119. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. – 606 с.
120. Эймс Р.Т. Методологические подходы к сравнительным исследованиям: направления исследований китайской философии в Америке // Сравнительная философия. – Москва: Восточная литература, 2000. – С. 137-145.
121. Эко У. От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации. – М.: Академический проект, 2016. – 559 с.
122. Южак К.И. Лад как фундаментальная категория музыкального мышления // Выбор и сочетание: Открытая форма. – Петрозаводск, Санкт-Петербург: Музфонд, 1995. – С. 33-38.

123. Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы // Сравнительная философия. – Москва: Восточная литература, 2000. – С. 127-136.
124. Юнусова В.Н. Изучение китайской музыки в России: к проблеме становления отечественной музыкальной синологии // Общество и государство в Китае. – Т. 44. – Ч. 2. – М.: ИВ РАН, 2014. – С. 780-788.
125. Ян Юн-Го. История древнекитайской идеологии / пер. с кит. Ф.С. Быкова, Д.Л. Веселовского, Т.Е. Мытарова. – М.: Издательство иностранной литературы, 1957. – 424 с.

II. Источники на европейских языках

126. Allan S. On the identity of Shang Di 上帝 and the origin of the concept of a celestial mandate (Tian Ming 天命) // Early China. – 2007. – Vol. 31. – P. 1-46.
127. Allan S. The Great One, Water, and the Laozi: New Light from Guodian // T'oung Pao. – 2003. – Vol. 89. – № 4. – P. 237-285.
128. Allan S. The way of water and sprouts of virtue. – Albany: State University of New York Press, 1997. – 181 p.
129. Amiot J.M. Mémoire sur la musique des Chinois, tant anciens que modernes. – Paris: Nyon l'aîné, 1779. – 333 p.
130. Bagley R. The Prehistory of Chinese Music Theory // Proceedings of the British Academy. – 2005. – Vol. 131. – P. 41-90.
131. Birrell A. Chinese Mythology: An Introduction. – Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1999. – 322 p.
132. Blakeley B.B. On the Authenticity and Nature of the «Zuo Zhuan» Revisited // Early China. – 2004. – Vol. 29. – P. 217-267.
133. Bryant L.O. Music, Memory, and Nostalgia: Collective Memories of Cultural Revolution Songs in Contemporary China // China Review. – 2005. – Vol. 5. – № 2. – P. 151–175.

134. Burkert W. ΣΤΟΙΧΕΙΟΝ: Eine semasiologische Studie // *Philologus*. – 1959. – Vol. 103. – №. 1-2. – P. 167-197.
135. Cassedy J.H. Early uses of acupuncture in the United States, with an addendum (1826) by Franklin Bache, M.D. // *Bulletin of the New York Academy of Medicine*. – 1974. – Vol. 50. – № 8. – P. 892-906.
136. Chen Y. Legitimation Discourse and the Theory of the Five Elements in Imperial China // *Journal of Song-Yuan Studies*. – 2014. – Vol. 44. – №. 1. – P. 325-364.
137. Cheng A. Lun yü 論語 // *Early Chinese Texts: a bibliographical guide*. – Berkeley: The Society for the Study of Early China, the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – P. 313-323.
138. Couvrer S. Chou King: Les annales de la Chine. – Paris: Cathasia; Leiden: E.J. Brill, 1950. – 464 p.
139. Croizier R.C. Traditional medicine in modern China: science, nationalism, and the tensions of cultural change. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968. – 325 p.
140. Crowley T.J. On the Use of Stoicheion in the Sense of «Element» // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – 2005. – Vol. 29. – P. 367-394.
141. Cullen C. Astronomy and mathematics in ancient China: The Zhou bi suan jing. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – 255 p.
142. Davis B. The Taijiquan Classics: An Annotated Translation. – Berkeley, California: North Atlantic Books, 2004. – 212 p.
143. Gaubil A. Le Chou-King, un des livre sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement & des leur morale; ouvrage recueilli par Confucius. – Paris: N. M. Tilliard, 1770. – 625 p.
144. Graham A.C. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. – La Salle, Illinois: Open Court, 1989. – 502 p.
145. Graham A.C. Yin-Yang and the nature of correlative thinking. – Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986. – 94 p.

146. Guan Z. Zenghouyi's Bells and the Ancient Chinese Rhyming // *The Origins of Sciences in China: History of Science and Technology in China*. – Vol. 1. – Singapore: Springer, 2021. – P. 449-470.
147. Harper D.J. *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*. – London, New York: Routledge, 2009. – 549 p.
148. Heidegger M. *Building dwelling thinking // Poetry, language, thought / trans. A. Hofstadter*. – New York: Harper & Row, 1971. – P. 143-161.
149. Heidegger M. *Zur Seinsfrage*. – Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1967. – 43 p.
150. Hein A. Concepts of «Authenticity» and the Chinese Textual Heritage in Light of Excavated Texts // *China and the World – the World and China*. – Volume 1: *Transcultural Perspectives on Pre-modern China*. German East Asian studies. – Gossenberg: Ostasien Verlag, 2019. – 1000 p.
151. Helmholtz H. *On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music / the English translation by A.J. Ellis*. – London, New York: Longmans, Green and Co, 1875. – 576 p.
152. Hsu E. *Tactility and the Body in Early Chinese Medicine // Science in Context*. – 2005. – Vol. 18. – № 1. – P. 7-34.
153. Holloway K. «The Five Aspects of Conduct» 五行: Introduction and Translation // *Journal of the Royal Asiatic Society*. – 2005. – Vol. 15. – № 2. – P. 179-198.
154. Jakobson R. *Two Aspects of Language // Literary theory: An anthology*. – Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004. – P. 76-80.
155. Karlgren B. *Glosses on the «Book of Documents»*. – Göteborg: Elanders Boktryckery Aktiebolag, 1970. – 206 p.
156. Karlgren B. *Legends and Cults in Ancient China // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*. – 1946. – Vol. 18. – P. 199-365.
157. Kern M., Meyer D. *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. – Leiden, Boston: Brill, 2017. – 508 p.

158. Lai E. Modal Formations and Transformations in the First Movement of Chou Wen-Chung's «Metaphors» // Perspectives of New Music. – 1997. – P. 153-185.
159. Lai K. Ren 仁: An Exemplary Life // Dao Companions to the Analects. – Dordrecht: Springer Science + Business Media, 2014. – P. 83-94.
160. Lau D.C. Meng tzu 孟子 (Mencius) // Early chinese texts: a bibliographical guide. – Berkeley: The Society for the Study of Early China, the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – P. 331-335.
161. Legge J. The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, in seven volumes. – Vol. III. – P. II. The Shoo King, or The Book of Historical Documents. – Hong Kong: at the Author's. London: Trubner & Co., 60, Paternoster Row, 1865. – 735 p.
162. Legge J. The Sacred Books of the East. – Vol. XVI. The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism. – Part II. The Yi King. – Oxford: The Clarendon Press, 1882. – 479 p.
163. Liu C.C. A Critical History of New Music in China / translated by Caroline Mason. – Hong Kong: The Chinese University Press, 2010. – 962 p.
164. Li Xueqin. Lost Doctrines of Guan Yin as Seen in the Jingmen Guodian Chu Slips // Contemporary Chinese Thought. – 2000. – Vol. 32. – № 2. – P. 55-60.
165. Li Xueqin. The Important Discovery of Pre-Qin Confucian Texts // Contemporary Chinese Thought. – 2000. – Vol. 32. – № 1. – P. 58-62.
166. Li Xueqin. The Xia-Shang-Zhou chronology project: methodology and results // Journal of East Asian Archaeology. – 2002. – Vol. 4. – № 1. – P. 321-333.
167. Loewe M., Shaughnessy E. The Cambridge history of Ancient China: from the Origins of Civilization to 221 BC. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 1148 p.
168. Logeion: Online dictionary of Ancient Greek and Latin [Electronic resource]. – URL: <https://logeion.uchicago.edu/λόγος> (accessed: 24.04.2023).
169. Lu M. Cosmo-Metaphysics: The Origin of the Universe in Aristotelian and Chinese Philosophy // Dao. – 2017. – Vol. 16. – № 4. – P. 465-482.

170. Lun D.U. The early Zhou period: Origin of the idea of political legitimacy and the political philosophy of Confucianism // *Asian Studies*. – 2017. – Vol. 5. – №. 1. – P. 67-80.
171. Maizes V., Rakel D., Niemiec C. Integrative Medicine and Patient-Centered Care // *Explore*. – 2009. – Vol. 5. – № 5. – P. 277-289.
172. Masson-Oursel P. *La philosophie comparée*. – Paris: Alcan, 1923. – 201 p.
173. Medhurst W.H. *Ancient China, The Shoo King, or the Historical Classic: Being the Most Ancient Authentic Record of the Annals of the Chinese empire, illustrated by later commentators*. – Shanghai: Printed at the Mission Press, 1846. – 413 p.
174. *Mencius: Contexts and interpretations* / edited by Alan K.L. Chan. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2002. – 328 p.
175. *Mencius* / translated with an introduction and notes by D.C. Lau. – London: Penguin Classics, 2004. – 304 p.
176. Moule A.C. Chinese Music // *The Musical Times*. – 1907. – Vol. 48. – № 769. – P. 163-166.
177. Nakamura H. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Japan*. – Honolulu: East-West center press, 1964. – 736 p.
178. Needham J. *Science and civilization in China*. – Vol. 2. – Cambridge: University Press, 1956. – 697 p.
179. Needham J. *Science and civilization in China*. – Vol. 4. – P. I. – Cambridge: University Press, 1962. – 434 p.
180. Ni P. *Understanding the Analects of Confucius: a new translation of Lunyu with annotations*. – Albany, NY: State University of New York Press, 2017. – 486 p.
181. Nielsen B. *A companion to Yi Jing numerology and cosmology*. – London: Routledge Curzon, 2003. – 391 p.
182. Nylan M. A modest proposal, illustrated by the original «Great Plan» and Han readings // *Cina*. – 1988. – № 21. – P. 251-264.

183. Nylan M. *The Shifting Center: The Original «Great Plan» and Later Readings*. Monumenta Serica Monograph Series. – Institut Monumenta Serica, Steyler Verlag: Sankt Augustin, Nettetal, 1992. – 211 p.
184. Pregadio F. *Daoism and Divination // Handbook of Divination and Prognostication in China*. – Part 1: Introduction to the Field of Chinese Prognostication / ed. by M. Lackner, Lu Zhao. – Leiden, Boston: Brill, 2022. – P. 364-412.
185. Raju P.T. *Introduction to Comparative Philosophy*. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1962. – 364 p.
186. Rao N.Y. *Hearing Pentatonicism Through Serialism: Integrating Different Traditions in Chinese Contemporary Music // Perspectives of New Music*. – 2002. – Vol. 40 (2). – P. 190-231.
187. Richter U. *Historical scepticism in the new culture era: Gu Jiegang and the «Debate on ancient history» // Jindaishi yanjiusuo jikan 近代史研究所集刊 [Bulletin of the Institute of Modern History]*. – 1994. – Vol. 23. – Part 2. – P. 355-388.
188. Rochat de la Vallée E. *The five elements in classical Chinese texts*. – UK: Monkey Press, 2009. – 159 p.
189. *The Book of Changes (Zhouyi): a Bronze Age Document / trans. with introduction and notes by R. Rutt*. – New York: Routledge Curzon, 2002. – 497 p.
190. Ryan A. *Globalisation and the «internal alchemy» in Chinese martial arts: The transmission of Taijiquan to Britain // East Asian Science, Technology and Society: An International Journal*. – 2008. – Vol. 2. – № 4. – P. 525-543.
191. Sarkissian H. *Ritual and Rightness in the Analects // Dao Companions to the Analects*. – Dordrecht: Springer Science + Business Media, 2014. – P. 95-116.
192. Shaughnessy E. *Rewriting Early Chinese Texts*. – Albany: State University of New York Press, 2006. – 287 p.
193. Shaughnessy E. *Shang shu (Shu ching) // Early Chinese texts: a bibliographical guide*. – Berkeley: The Society for the Study of Early China, the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – P. 376-389.

194. Shaughnessy E.L. The Origin of an Yijing Line Statement // Early China. – 1995. – № 20. – P. 223-240.
195. Shun K. Mencius and Early Chinese Thought. – Standford, California: Standford University Press, 1997. – 295 p.
196. Sivin N. Huang ti nei ching // Early Chinese texts: a bibliographical guide. – Berkeley: The Society for the Study of Early China, the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993. – P. 196-215.
197. Sivin N. Science and Medicine in Chinese History // Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilisation. – Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1990. – P. 164-196.
198. Smith J.M. The Di Zhi as Lunar Phases and Their Coordination with the Tian Gan as Ecliptic Asterisms in a China before Anyang // Early China. – 2011. – Vol. 33. – P. 199-228.
199. Smith R.J. Knowing the Self and Knowing the «Other»: The Epistemological and Heuristic Value of the Yijing (Classic of Changes) // Journal of Chinese philosophy. – 2006. – Vol. 33. – №. 4. – P. 465-477.
200. Swetz F.J. Legacy of the Luoshu: the 4,000 year search for the meaning of the magic square of order three. – Wellesley, Massachusetts: A K Peters Ltd., 2008. – 214 p.
201. Taylor K. Chinese Medicine in Early Communist China, 1945-63: A Medicine of Revolution. – London: Routledge, 2004. – 256 p.
202. The I Ching or Book of Changes / trans. from Chinese by R. Wilhelm, trans. from German by C.F. Baynes. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1967. – 740 p.
203. Tsuei W. Roots of Chinese Culture and Medicine. – Oakland, California, U.S.A.: Chinese Culture Books Co., 1989. – 125 p.
204. Van Khe T. Is the pentatonic universal? A few reflections on pentatonism // The World of Music. – 1977. – Vol. 19. – № 1/2. – P. 76-84.

205. Tsai C.F. Zisi and the Thought of Zisi and Mencius School // Dao Companion to Classical Confucian Philosophy. – Dordrecht: Springer, 2014. – P. 119-138.
206. Unschuld P.U. Medicine in China: A History of Ideas. – Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1985. – 423 p.
207. Vycinas V. Earth and gods. An introduction to the philosophy of Martin Heidegger. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1961. – 328 p.
208. Wile D. Fighting Words: Four New Document Finds Reignite Old Debates in Taijiquan Historiography // Martial Arts Studies. – 2017. – № 4. – P. 17-35.
209. Xing Wen. Early Daoist Thought in Excavated Bamboo Slips // Dao Companion to Daoist Philosophy. – Dordrecht: Springer, 2015. – P. 101-126.
210. Yang L., An D., Turner J. A. Handbook of Chinese mythology. – Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England: Abc-clio, 2005. – 293 p.

III. Источники на китайском языке

211. Ван Бугуй 王步贵. Лунь Вэй шу «Лэтувэй» дэ сысян 论纬书 «乐图微» 的思想 [К вопросу об идеях «Лэтувэй» из Вэй шу] // Шэхуэй кэсюэ цзикань 社会科学辑刊 [Журнал социальных наук]. – 1992. – № 4. – С. 20-23.
212. Ван Синье 王兴业, Ди Цзинюань 翟静媛. Тань шичжань, ба гуа и Ло шу – «Лин шу цзин · Цю гун ба фэн пянь» духоуцзи 谈式占, 八卦与洛书 — «灵枢经 · 九宫八风篇» 读后记 [Беседа о гадательных устройствах, восьми триграммах и Ло шу: заметки после прочтения главы «Девять дворцов и восемь ветров» из «Канона о чудесном стержне»] // Чжоу и яньцзю 周易研究 [Изучение Книги перемен]. – 1990. – № 2. – С. 21-30.
213. Ван Сянтянь 王襄天, Хань Цзыцян 韩自强. Фуян Шуангудуй Си Хань Жу Инь хоу му фацзюэ цзяньбао 阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报 [Краткий отчет о раскопках гробницы князя Жу Инь времен Западной Хань в Шуангудуе,

- рядом с городом Фуян] // Вэнь ву 文物 [Культурные реликвии]. – 1978. – № 8. С. 12-31.
214. Ван Цзуньюэ тайцзицюань лунь 王宗岳太极拳论 [Теория тайцзицюань Ван Цзуньюэ] // Байду байкэ 百度百科 [Электронный ресурс]. – URL: https://baike.baidu.com/item/王宗岳太极拳论/8218912?fr=ge_ala (дата обращения: 15.03.2023).
215. Ван Цзыдун 王自东. Чжоу Вэньчжун иньюэ цзопинь «Иньгао гоуцзаофа» яньцзю 周文中音乐作品 «音高构造法» 研究 [Исследование «конструктивных методов звуковой системы» музыки Чжоу Вэньчжуна]: Боши сюэвэй луньвэн 博士学位论文 [Докторская диссертация]. – Шанхай иньюэ сюэсяо 上海音乐学院 [Шанхайская музыкальная консерватория], 2013. – 153 с.
216. Ван Чжунцзян 王中江. Шэнь синь хэ и чжи жэнь юй жуцзя дэсин луньли: годянь чжуцзянь жэнь цзы цзи жуцзя жэньай дэ гоучэн «身心合一» 之 «仁» 与儒家德性伦理 – 郭店竹简 «息» 字及儒家仁爱的构成 [«Человечность» как «единство тела и разума» и конфуцианская этика добродетели: иероглиф «息» в годяньских бамбуковых дощечках и структура конфуцианской гуманности] // Чжунго чжэсюэши 中国哲学史 [История китайской философии]. – 2006. – № 1. – С. 5-14.
217. Ван Юньлян 王允亮. Ю Чэнь дао Вэй юй иньвэй шицзин – Чжэн Сюань и Вэй чжу цзин цзай шэнши 由讖到纬与引纬释经 – 郑玄以纬注经再审视 [От Чэнь до Вэй и интерпретация канонических книг в книгах Вэй: повторный анализ комментария Чжэн Сюаня на книги Вэй] // Кун цзы яньцзю 孔子研究 [Изучение Конфуция]. – 2019. – № 3. – С. 139-151.
218. Гань ши 甘誓 [Торжественная клятва в месте Гань] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/speech-at-gan/zhs> (дата обращения: 02.02.2021).

219. Гао Юпэн 高有鹏. Паньгу шэньхуа каолунь цзяньшо 盘古神话考论简说 [Краткий обзор мифа о Паньгу] // Миньцзянь вэньхуа луньтань 民间文化论坛 [Трибуна народной культуры]. – 2008. – № 6. – С. 62-64.
220. Гоу Дунфэн 苟东锋. Годянь чуцзянь «У син» ши'и 郭店楚简 «五行» 释义 [Истолкование [текста] «У син» на бамбуковых дощечках [царства] Чу из захоронения в Годянь] // Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань 古籍整理研究学刊 [Академический журнал по сопоставлению и исследованию древней литературы]. – 2011. – № 4. – С. 35-43.
221. Гу Цзеган 顾颉刚. Гу ши бянь 古史辨 [Критика древней истории]. – Т. 5. – Шанхай 上海: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 1982. – 753 с.
222. Гу юэ 古乐 [Древняя музыка] // Люйши чуньцю 吕氏春秋 [Вёсны и осени господина Люя] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/gu-yue/zhs> (дата обращения: 12.04.2023).
223. Да юэ 大乐 [Великая музыка] // Люйши чуньцю 吕氏春秋 [Вёсны и осени господина Люя] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/da-yue/zhs> (дата обращения: 12.03.2022).
224. Дай Няньцзю 戴念祖. Циньцзянь «Люй шу» дэ юэлюй юй чжаньбу 秦简 «律书» 的乐律与占卜 [Бамбуковая книга династии Цинь «Люй шу» и гадание] // Вэнь у 文物 [Культурные реликвии]. – 2002. – № 1. – С. 79-83.
225. Дай Няньцзю 戴念祖, Ван Хунцзянь 王洪见. Лунь юэлюй юй лифа, дулянхэн сяньхэхэ дэ гудай гуаньнянь 论乐律与历法, 度量衡相和合的古代观念 [Об идее гармонизации музыкального тона, календаря и метрологии] // Цзыжань кэсюэши яньцзю 自然科学史研究 [Исследования по истории естественных наук]. – 2013. – Т. 32. – № 2. – С. 192-202.
226. Инь люй 音律 [Звуки люй] // Люйши чуньцю 吕氏春秋 [Вёсны и осени господина Люя] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/lv-shi-chun-qiu/yin-lv/zhs> (дата обращения: 12.04.2023).

227. Инь Лэй 尹蕾. Чжоудай сань 周代三大祭祀中的乐调研究 [Исследование музыкальных тонов трех великих жертвоприношений эпохи Чжоу] // Иньюэ яньцзю 音乐研究 [Музыкальные исследования]. – 2015. – № 4. – С. 51-63.
228. И-цзин 易经 [Книга Перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/yi-jing/zhs> (дата обращения: 31.01.2023).
229. Ли Лоу шан 離婁上 [Ли Лоу (часть 1)] // Мэн-цзы 孟子 [Электронный ресурс] / пер. Дж. Легга. – URL: <https://ctext.org/mengzi/li-lou-i> (дата обращения: 28.02.2022).
230. Ли Лоу шан 離婁上 [Ли Лоу (часть 1)] // Мэн-цзы 孟子 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/mengzi/li-lou-i/zhs> (дата обращения: 16.05.2023).
231. Ли Сюэцинъ 李学勤. Бо шу «У Син» юй «Шан шу · Хун фань» 帛书 «五行» 与 «尚书 · 洪范» [Книга на шелке «У син» и «Хун фань» из «Шан шу»] // Сюэшу юэкань 学术月刊 [Академический ежемесячный журнал]. – 1986. – № 11. – С. 37-40.
232. Ли Сюэцинъ 李学勤. Тай И шэн шуй дэ шушу цзеши «太一生水» 的数学解释 [Математическое объяснение текста «Великое Единое рождает воду»] // Годянь Лао-цзы юй Тай И шэн шуй 郭店老子与太一生水 [Годяньский Лао-цзы и Великое Единое рождает воду]. – Бэйцзин 北京: Сюэюань чубаньшэ 学院出版社, 2005. – С. 252-255.
233. Ли цзи 礼记 [Записки о ритуале] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/liji/zhs> (дата обращения: 06.03.2022).
234. Ли Юнмин 李永明. Цзинмай дэ кэсюэ ицзюй цзи саньбу цзюхоу синьши 经脉的科学依据及三部九候新释 [Научное обоснование меридиан: новое объяснение трех уровней и девяти участков] // Чжунго чжунси и цзехэ цзачжи 中国中西医结合杂志 [Китайский журнал интегрированной традиционной китайской и западной медицины]. – 2021. – Т. 41. – № 10. – С. 1168-1173.

235. Ли юнь 礼运 [Практика ритуала] // Ли цзи 礼记 [Записки о ритуале] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/liji/li-yun/zhs> (дата обращения: 22.04.2023).
236. Ло Циминь 罗基敏. Гэньчжи юй лянгэ чуаньтун дэ синь иньюэ – Пань Хуанлун дэ цзоцой лу 根植于两个传统的新音乐 – 潘皇龙的作曲路 [Новая музыка, основанная на двух традициях – композиторский путь Пань Хуанлуна] // Жэньминь иньюэ 人民音乐 [Народная музыка]. – 2016. – № 8. – С. 14-19.
237. Лу Юйлин, Чжан Ливэнь 陆玉林, 张立文. Чжунго сюэшу тунши: сянь цинь цзюань 中国学术通史: 先秦卷 [История китайской науки: доциньский период]. – Бэйцзин 北京: Жэньминь чубаньшэ 人民出版社, 2004. – 554 с.
238. Лю Цзянь 刘健, Ян Шуан 杨爽, Дун Мядэн 董淼等. И ганвэй шэнжэньли вэй даосян дэ цзяосюэ моши цзи цзяосюэ пинцзя цзай чжунси и цзехэ линьчуан чжуанье яньцзюшэн пэйянчжун дэ инюн 以岗位胜任力为导向的教学模式及教学评价在中西医结合临床专业研究生培养中的应用 [Применение посткомпетентно-ориентированной модели обучения и оценки преподавания при подготовке аспирантов-клиницистов в области интегрированной традиционной китайской и западной медицины] // Юньнань чжун и яо дасюэ сюэбао 云南中医药大学学报 [Журнал Юньнаньского университета традиционной китайской медицины]. – 2024. – Т. 47. – № 2. – С. 109-112.
239. Лю Чуань 刘川. Шиэр шичэнь ю Эръя суйсин цзинянь 十二时辰与尔雅岁星纪年 [Двенадцать временных отрезков и определение года по Юпитеру согласно словарю «Эръя»] // Сычуань вэньли сюэюань сюэбао 四川文理学院学报 [Вестник Сычуаньской академии искусств и наук]. – 1997. – № 1. – С. 38-41.
240. Люйли чжи 律历志 [Описание музыкально-календарной системы] // Хань шу 汉书 [Книга Хань] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/han-shu/lv-li-zhi/zhs> (дата обращения: 17.04.2023).

241. Лян Тао 梁涛. Годянь чжуцзянь юй Сы Мэн сюэпай 郭店竹简与思孟学派 [Бамбуковые дощечки из Годяня и школа Цзы Сы и Мэн-цзы]. – Бэйцзин 北京: Чжунго жэньмин дасюэ чубаньшэ 中国人民大学出版社, 2008. – 560 с.
242. Мао Цзэдун 毛泽东. Цзай Яньань вэньи цзотаньхуэй шан де цзянхуа 在延安文艺座谈会上的讲话 [Выступление на Яньаньском форуме по вопросам литературы и искусства] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.marxists.org/chinese/maozedong/marxist.org-chinese-mao-194205.htm> (дата обращения: 05.04.2023).
243. Пан Пу 庞朴. Кун Мэн чжицзянь: Годянь чжуцзянь дэ сысянши дивэй 孔孟之间: 郭店楚简的思想史地位 [Между Конфуцием и Мэн-цзы: место бамбуковых дощечек из Годяня в истории мысли] // Чжунго шэхуэй кэсюэ 中国社会科学 [Общественные науки в Китае]. – 1998. – № 5. – С. 88-95.
244. Пан Пу 庞朴. Мавандуй бошу цзекайлэ Сы Мэн у син шо чжи мэй – бошу «Лао-цзы» цзябянь цзюаньхоу гу ишу чжи и дэ чубу яньцзю 马王堆帛书解开了思孟五行说之谜 – 帛书《老子》甲本卷后古佚书之一的初步研究 [Книга на шелке из Мавандуя раскрыла тайну учения о пяти стихиях школы Цзы Сы и Мэн-цзы: предварительное исследование одного из древних утерянных текстов, найденного в приложении к книге на шелке «Лао-цзы» версии А] // Вэнь у 文物 [Культурные реликвии]. – 1977. – № 10. – С. 63-69.
245. Пан Пу 庞朴. «У син пянь» пиншу «五行篇» 评述 [Обзор текста «У син»] // Вэнь ши чжэ 文史哲 [Литература, история, философия]. – 1988. – № 1. – С. 5-17.
246. Пан Пу 庞朴. Инь-ян у син таньюань 阴阳五行探源 [Исследование происхождения инь-ян и у син] // Чжунго шэхуэй кэсюэ 中国社会科学 [Общественные науки в Китае]. – 1984. – № 3. – С. 75-98.

247. Пэй Цзяоцзяо 裴姣姣, Ван Байли 王柏利, Пэй Ин 裴颖. Фэй учжи вэньхуа ичань тайцзицюань баоху, чуаньчэн юй ши'инсин фачжань луцзин яньцзю 非物质文化遗产太极拳保护, 传承与适应性发展路径研究 [Изучение методов защиты, наследования и адаптивного развития нематериального культурного наследия тайцзицюань] // У дан 武当. – 2023. – № 10. – С. 49-52.
248. Тянь вэнь 天问 [Вопрошание Неба] // Чу цы 楚辞 [Чуские строфы] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/chu-ci/tian-wen/zhs> (дата обращения: 13.02.2021).
249. Сань бу цзю хоу лунь 三部九候论 О трех уровнях и девяти участках // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/san-bu-jiu-hou-lun/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).
250. Се Яотин 谢耀亭. Сы Мэн сюэпай каобянь 思孟学派考辨 [Критическое исследование философской школы Сы Мэн] // Шисюэ цзикань 史学集刊 [Сборник статей по истории]. – 2013. – № 2. – С. 40-46.
251. Си цы шан 系辞上 [Первый комментарий привязанных слов] // Чжоу и 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-shang/zhs> (дата обращения: 14.03.2022).
252. Си цы ся 系辞下 [Второй комментарий привязанных слов] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/xi-ci-xia/zhs> (дата обращения: 14.03.2022).
253. Сун Жуйкай 宋瑞凯. Инь ян у син гуань юй сичжоу шици дэ тяньдао иньлюй сывэй 阴阳五行观与西周时期的天道音律思维 [Концепция инь-ян и у син и музыкальное мышление Небесного пути времен династии Западная Чжоу] // Гоцзи гуаньси сюэюань сюэбао 国际关系学院学报 [Вестник университета международных отношений]. – 1999. – Т. 1. – № 2. – С. 53-59.

254. Сун Юйжэнь 宋育任. Пань Хуанлун «У син шэнкэ бачунцзоу» (1979/80) дэ яньцзю 潘皇龍 «五行生剋八重奏» (1979/80) 的探究 [Исследование композиции «Взаимопорождение и взаимопреодоление пяти стихий для октета» (1979/80) Пань Хуанлуна] // Гуаньду иньюэ сюэкан 關渡音樂學刊 [Музыкальный журнал Гуаньду]. – 2007. – № 6. – С. 75-94.
255. Сыма Цянь 司馬遷. Мэн-цзы Сюнь Цин лечжуань 孟子荀卿列傳 [Жизнеописание Мэн-цзы и Сюнь-цзы] // Ши цзи 史記 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/meng-zi-xun-qing-lie-zhuan/zhs> (дата обращения: 24.07.2022).
256. Сыма Цянь 司馬遷. Ся бэньцзи 夏本紀 [Хроники [эпохи] Ся] // Ши цзи 史記 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/xia-ben-ji/zhs> (дата обращения: 26.02.2021).
257. Сыма Цянь 司馬遷. У ди бэньцзи 五帝本紀 [Хроники [правления] пяти императоров] // Ши цзи 史記 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/wu-di-ben-ji/zhs> (дата обращения: 25.02.2021).
258. Сыма Цянь 司馬遷. Цинь Шихуан бэньцзи 秦始皇本紀 [Хроники [правления] Цинь Шихуана] // Ши цзи 史記 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/qin-shi-huang-ben-ji/zhs> (дата обращения: 25.02.2021).
259. Сыма Цянь 司馬遷. Чжоу бэньцзи 周本紀 [Хроники [эпохи] Чжоу] // Ши цзи 史記 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/zhou-ben-ji/zhs> (дата обращения: 06.04.2021).
260. Сыма Цянь 司馬遷. Ши цзи 史記 [Исторические записки] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shiji/zhs> (дата обращения: 15.02.2021).
261. Сю Дяньси 許殿玺. Мэйюэ люйлюй юй ганьчжи у син цзи «Чжоу И» 每月律呂與干支五行及《周易》 [Помесячные люйлюй, небесные стволы, земные ветви, пять стихий и «Чжоу И»] // Шаньси Датун дасюэ сюэбао: шэхуэй кэсюэ

- бань 山西大同大学学报: 社会科学版 [Вестник Датунского университета провинции Шаньси: Общественные науки]. – 1995. – № 4. – С. 29-38.
262. Сюй Вэньу 徐文武. «Ши-цзы» бянь «尸子» бян [Различение [текстов под названием] «Ши-цзы»] // Кун-цзы яньцзю 孔子研究 [Изучение Конфуция]. – 2005. – №. 4. – С. 122-128.
263. Сюй Цай 徐才. Тайцицюань хао дэ сясы (чжи и) – дунфан тиюй вэньхуа дэ гуйбао 太极拳好的遐思 (之一) – 东方体育文化的瑰宝 [(Одно из воспоминаний об [обстоятельствах возникновения фразы] «Тайцицюань – это хорошо»: сокровище восточной спортивной культуры] // Чжунхуа ушу 中华武术 [Китайские боевые искусства]. – 1994. – № 5. – С. 8-9.
264. Сю Шаохуа 徐少华. Чуцзянь юй бошу «У син» пяньчжан цзегоу цзици сянгунань вэньти 楚简与帛书 «五行» 篇章结构及其相关问题 [Структура текстов «У син» на шелке и бамбуке и связанные с этим вопросы] // Чжунго чжэсюэши 中国哲学史 [История китайской философии]. – 2001. – № 3. – С. 12-19.
265. Сян-гун эр ши ци нянь 襄公二十七年 [27-й год Сян-гуна] // Чуньцю Цзо чжуань 春秋左传 [Комментарий Цзо к Веснам и осеням] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/chun-qi-u-zuo-zhuan/xiang-gong-er-shi-qi-nian/zhs> (дата обращения: 26.01.2021).
266. Сяо минь 小旻 // Ши-цзин 诗经 [Книга песен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-poetry/xiao-min/zhs> (дата обращения: 25.12.2022).
267. Тан Цзикай 唐继凯. Цзяньлунь «тун люйдуляньхэн» 简论 «同律度量衡» [О единой системе мер и весов] // Цзясян: Сиань иньюэ сюэюань сюэбао 交响: 西安音乐学院学报 [Симфония: Вестник Сианьской музыкальной консерватории]. – 2001. – Т. 20. – № 3. – С. 12-13.

268. Тяньвэнь сюнь 天文训 [Узоры Небес] // Хуайнань-цзы 淮南子 [Мудрецы из Хуайнани] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huainanzi/tian-wen-xun/zhs> (дата обращения: 17.04.2023).
269. Тянь ся 天下 [Поднебесный мир] // Чжуан-цзы 庄子 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/zhuangzi/tian-xia/zhs> (дата обращения: 03.03.2022).
270. У цзан шэн чэн 五藏生成 [О том, как функционируют пять органов] // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/wu-cang-sheng-cheng/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).
271. Фей шиэр цзы 非十二子 [Против двенадцати мыслителей] // Сюнь-цзы 荀子 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/xunzi/fei-shi-er-zi/zhs> (дата обращения: 12.06.2022).
272. Хай нэй цзин 海内经 [Канон внутренних земель] // Шань хай цзин 山海经 [Канон гор и морей] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shan-hai-jing/hai-nei-jing/zhs> (дата обращения: 13.02.2021).
273. Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).
274. Хубэйшэн Цзинмэньши боугуань 湖北省荆门市博物馆 [Музей провинции Хубэй городского округа Цзинмэнь]. Цзинмэнь Годянь ихао чуму 荆门郭店一号楚墓 [Чуское захоронение № 1 в деревне Годянь городского округа Цзинмэнь] // Вэнь у 文物 [Культурные реликвии]. – 1997. – № 7. – С. 35–48.
275. Хубэйшэн боугуань 湖北省博物馆 [Музей провинции Хубэй]. Цзэн Хоу И му 曾侯乙墓 [Гробница правителя И царства Цзэн]. – Бэйцзин 北京: Вэнь у чубаньшэ 文物出版社 [Издательство Культурные реликвии], 1989. – 683 с.

276. Хунань боугуань 湖南省博物馆 [Музей провинции Хунань] [Электронный ресурс]: сайт. – URL: <http://www.hnmuseum.com/zh-hans> (дата обращения: 27.07.2022).
277. Хунаньшэн боугуань 湖南省博物馆 [Музей провинции Хунань]. Чанша Мавандуй Ханьму цзяньбо цзичэн (сы) 长沙马王堆汉墓简帛集成(肆) [Полное собрание текстов на бамбуке и шелке из ханьских захоронений в Мавандуе городского округа Чанша (четвертый том)]. – Бэйцзин 北京: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2014. – 288 с.
278. Хун фань 洪范 [Великий план] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/great-plan/zhs> (дата обращения: 01.03.2021).
279. Хэ Юлу 和有禄. Ван Цзуньюэ «Тайцзицюань лунь» цзяочжу 王宗岳 «太极拳论» 校注 [Комментарий к «Теории тайцзицюань» Ван Цзуньюэ] // Чжунхуа ушу 中华武术 [Китайские боевые искусства]. – 2003. – № 11. – С. 36.
280. Цинь Пэйюань, Го Хун 秦培元, 郭红. Довэй цзяодуся ушу нэйвайцзя синьшо 多维角度下武术内外家新说 [Многоплановый подход к определению внутреннего и внешнего стиля ушу] // Чжунхуа ушу 中华武术 [Китайские боевые искусства]. – 2017. – № 4. – С. 21-24.
281. Цзинмэньши боугуань 荆门市博物馆 [Музей города Цзинмэнь]. Годянь чуму чжуцзянь 郭店楚墓竹简 [Годяньские бамбуковые дощечки из чуских захоронений]. – Бэйцзин 北京: Вэньу чубаньшэ 文物出版社, 1998. – 230 с.
282. Цзингуй чжэньянь лунь 金匱真言论 Правда золотой комнаты // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/jin-gui-zhen-yan-lun/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).

283. Цзинь синь шан 尽心上 [Все́м се́рдцем (часть 1)] // Мэ́н-цзы 孟子 [Электронный ресурс] / пер. Дж. Легга. – URL: <https://ctext.org/mengzi/jin-xin-i/ens> (дата обращения: 26.02.2022).
284. Цзинь синь ся 尽心下 [Все́м се́рдцем (часть 2)] // Мэ́н-цзы 孟子 [Электронный ресурс] / пер. Дж. Легга. – URL: <https://ctext.org/mengzi/jin-xin-ii/ens> (дата обращения: 28.02.2022).
285. Цзягувэнь 甲骨文 [Надписи на гадательных костях] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/zd/zx/jg/行> (дата обращения: 13.03.2022).
286. Цянь Му 錢穆. Сянь Цинь чжуцзы синянь 先秦諸子繫年 [Хронология доциньских философов]. – Hong Kong: Hong Kong University Press, 1956. – 703 с.
287. Чжан Дайнянь 张岱年. Чжунго гудай чжэсюэ гайнянь фаньчоу яолунь 中国古代哲学概念范畴要论 [О понятиях и категориях древнекитайской философии]. – Бэйцзин 北京: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2017. – 378 с.
288. Чжан Цзин, Чжан Сунхуэй 张景, 张松辉. Хуанди сыцзин, Гуаньинь-цзы, Шицзы 黄帝四经关尹子尸子 [Четыре канона Хуанди, Мудрец Инь с заставы, [Труды] Мастера Ши]. – Бэйцзин 北京: Чжунхуа шуцзюй 中华书局, 2020. – 308 с.
289. Чжао Сяошэн 赵晓生. Тайцзи цзоцюй ситун 太极作曲系统 [Композиционная система Великого Предела] // Иньюэ ишу 音乐艺术 [Музыкальное искусство]. – 1988. – № 4. – С. 16-25.
290. Чжоу Вэньчжун 周文中. Иньюэ чуанцзо юй чжунхуа вэньхуа – во дэ сюэси, яньцзю, чуанцзо дэ гочэн хэ юаньцзэ 音乐创作与中华文化 – 我的学习, 研究, 创作的过程和原则 [Создание музыки и китайская культура – мой процесс и принципы обучения, исследования и создания] // Чжунъян иньюэ сюэюань сюэбао 中央音乐学院学报 [Вестник Центральной музыкальной консерватории]. – 2006. – № 1. – С. 3-14.

291. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. – 439 с.
292. Чжуан-цзы 庄子 [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/zhuangzi/zhs> (дата обращения: 03.03.2022).
293. Чжунси и лянхэ фанчжи цэлюэ бяочжунь яньцзю сянмуцзу 中西医结合防治策略标准研究项目组 [Исследовательская команда проекта по выработке совместной стратегии в лечении, профилактике и стандартах в китайской и западной медицине]. «Чжунси и лянхэ фанчжи юши бинчжун линьчуан инюн чжинань» чжидин цзишу гуйфань «中西医结合防治优势病种临床应用指南» 制定技术规范 [Технические условия для разработки рекомендаций по клиническому применению сочетания традиционной китайской и западной медицины в профилактике и лечении различных заболеваний] // Чжунго чжунси и цзехэ цзачжи 中国中西医结合杂志 [Китайский журнал интегрированной традиционной китайской и западной медицины]. – 2024. – Т. 41. – № 10. – С. 389-398.
294. Чжун Чжунлян 童忠良. Чжунго чуаньтун юэсюэ 中国传统乐学 [Традиционная китайская музыка]. – Фу Чжоу 福州: Фуцзянь цзяюй чубаньшэ 福建教育出版社, 2004. – 448 с.
295. Чжу Цзайюй 朱载堉, Фэн Вэньцы 冯文慈. Люйлюй цзиньйи 律吕精义 [Истинное значение музыкальной системы люйлюй]. – Бэйцзин 北京: Жэньминь иньюэ чубаньшэ 人民音乐出版社, 2006. – 1290 с.
296. Чжу Ючжи 朱有志, Ся Цзяньцин 夏剑钦. «Цзи-цзы пинчжуань» битань «箕子评传» 笔谈 [Заметки о «Жизнеописании Цзи-цзы»] // Чанша дасюэ сюэбао 长沙大学学报 [Вестник Чаншаского университета]. – 2004. – Т. 18. – № 1. – С. 95-96.
297. Чунь гуань цзун бо 春官宗伯 [Главный блюститель обрядов из весеннего приказа] // Чжоу ли 周礼 [Чжоуские ритуалы] [Электронный ресурс]. – URL:

- <https://ctext.org/rites-of-zhou/chun-guan-zong-bo/zhs> (дата обращения: 02.04.2023).
298. Чуныцю Цзо чжуань 春秋左传 [Комментарий Цзо к Веснам и осеням] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan/zhs> (дата обращения: 26.01.2021).
299. Чэнь Дань 陈丹. Чжао Сяошэн «Тайцзи» юй «Тайцзи цзоцюй ситун» цзици и'и 赵晓生 «太极» 与 «太极作曲系统» 及其意义 [«Великий Предел» и «Композиционная система Великого Предела» Чжао Сяошэна и их значение] // Жэньминь иньюэ 人民音乐 [Народная музыка]. – 2012. – № 8. – С. 23-25.
300. Чэнь Дусю 陈独秀. Цзингао циннянь 敬告青年 [Призыв к молодежи] // Синь циннянь 新青年 [Новая молодежь]. – 1915. – Т. 1. – № 1. – С. 5-11.
301. Чэнь Синья 陈新雅. Цзяньбо «У син» пянь яньцзю шу яо 简帛 «五行» 篇研究述要 [Краткий обзор основных результатов исследования текста «У син» на бамбуке и шелке] // Вэньсюэ пинлунь 文学评论 [Литературная критика]. 2020. № 42. С. 17-25.
302. Чэн Цзя 程佳. Жэнь чжэ Цзи-цзы ци жэнь 仁者箕子其人 [Гуманист Цзи-цзы] // Хэйлунцзян цзяоюй сюэюань сюэбао 黑龙江教育学院学报 [Журнал Хэйлунцзянского образовательного колледжа]. – 2007. – Т. 26. – № 6. – С. 92-94.
303. Шан гу тянь чжэнь лунь 上古天真论 [О Небесной истине древних времен] // Хуанди нейцзин 黄帝内经 [Внутренний канон Желтого Императора] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/huangdi-neijing/shang-gu-tian-zhen-lun/zhs> (дата обращения: 16.07.2023).
304. Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/zhs> (дата обращения: 12.02.2021).

305. Ши Шаньган 史善刚. Лунь Хэ ту Ло шу ю Ба гуа циюань 论河图洛书与八卦起源 [О происхождении Хэ ту, Ло шу и Ба гуа] // Шисюэ юэкань 史学月刊 [Ежемесячный журнал по истории]. – 2007. – № 8. – С. 79-88.
306. Шовэнь цзецзы 说文解字 [Объяснение написания и толкование иероглифических знаков] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zdic.net/zd/sw/> (дата обращения: 13.02.2021).
307. Шо гуа 说卦 [Объяснение триграмм] // Чжоу И 周易 [Книга перемен] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/book-of-changes/shuo-gua/zhs> (дата обращения: 15.02.2023).
308. Шунь дянъ 舜典 [Законы императора Шуня] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun/zhs> (дата обращения: 02.04.2023).
309. Шу эр 述而 [Я передаю] // Лунь юй 论语 [Избранные высказывания] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/analects/shu-er/zhs> (дата обращения: 25.02.2022).
310. Юань Кэ 袁珂. Чжунго шеньхуа чуаньшо: цун Паньгу дао Цинь Шихуан 中国神话传说: 从盘古到秦始皇 [Китайские мифы и легенды: от Паньгу до Цинь Шихуана]. – Бэйцзин 北京: Шицзе тушу чубань гунсы Бэйцзин гунсы 世界图书出版公司北京公司, 2012. – 514 с.
311. Юй гун 禹贡 [Дары Юя] // Шан шу 尚书 [Документы глубокой древности] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/shang-shu/tribute-of-yu/zhs> (дата обращения: 01.03.2021).
312. Юэ лин 月令 [Помесячные указы] // Ли цзи 礼记 [Записки о ритуале] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/liji/yue-ling/zhs> (дата обращения: 05.04.2023).

313. Юэ цзи 乐记 [Записки о музыке] // Ли цзи 礼记 [Записки о ритуале] [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/liji/yue-ji/zhs> (дата обращения: 02.04.2023).
314. Ян Чэнфу 楊澄甫. Тайцзицюань тиюн цюаньшу 太极拳体用全书 [Полное руководство по теории и практике тайцзицюань]. – Шанхай 上海: Шанхай дадун шуцзюй 上海大东书局, 1934. – 72 с.