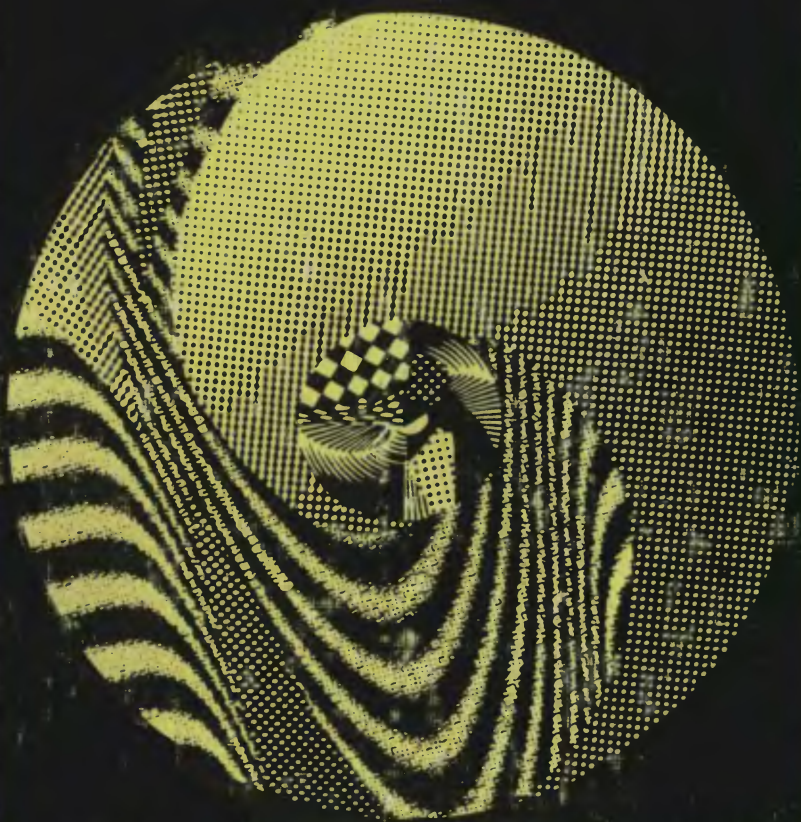




А.И.КОБЗЕВ

# Учение О СИМВОЛАХ И ЧИСЛАХ В КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ







**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ**

**Настоящим изданием  
Институт философии РАН открывает серию  
„История восточной философии”, в которой намечено  
публиковать новейшие фундаментальные исследования  
российских философов-востоковедов**



**„НАУКА”**



# ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

---

**Серия основана в 1993 году**

**Ответственный редактор серии  
проф. М.Т. Степанянц**

---

А.И.КОБЗЕВ

# Учение О СИМВОЛАХ И ЧИСЛАХ В КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Москва  
Издательская фирма «Восточная литература»  
1994

Ответственный редактор

*И.С.ЛИСЕВИЧ*

Редакторы издательства

*И.Н.КУЗНЕЦОВ, В.Б.МЕНЬШИКОВ*

**А.И.Кобзев**

К55

Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М.: Наука. Издательская фирма "Восточная литература", 1993. — 432 с.

ISBN 5-02-017407-6

Монография посвящена комплексному решению ряда историко-философских и синологических задач: воспроизведению в качестве целостной системы "учения о символах" (сян шу чжи сюэ) — универсальной и общепринятой формальной методологии философского и научного знания в традиционном Китае, или оригинальной концепции китайской нумерологии как особой методологической теории символизации пространственно-числовых структур, установлению ее стандартной содержательной интерпретации, выяснению ее происхождения и основных этапов исторической эволюции, анализу взаимодействия с альтернативной и побежденной методологической системой — протологикой, сопоставлению с аналогичными явлениями в европейской философии, т.е. аристотелевско-стоической формальной логикой и пифагорейско-платонической нумерологией, или структурологией (аритмологией).

К 0301030000-126 5-92  
013(02)-93

ББК 87.3(5 Кит)

ISBN 5-02-017407-6

© А.И.Кобзев, 1993 г.

Предлагаемая вниманию читателей книга выдающегося молодого синолога А.И.Кобзева освещает круг вопросов, выходящих далеко за пределы ее основной темы, выраженной в заглавии.

В основе труда А.И.Кобзева лежит исследование нумерологии — учения о числах и их символике, составляющего, по мысли автора (как мне кажется, хорошо обоснованной), стержень традиционной китайской философии. Но сразу хотелось бы отметить, что нумерология в широком смысле совсем не составляет экзотического исключения в истории человеческой мысли. Весьма близкие к нумерологии идеи содержатся не только в древнегреческом пифагорейском учении о числе как важнейшей категории, но и в последующей средневековой и ранневозрожденческой традиции.

Особый же интерес представляет возрождение идей, близких к нумерологии, в естественных науках XX в., прежде всего в биологии и физике. Лауреат Нобелевской премии по биологии Якоб подробно исследовал разительные параллели древнекитайской "Книге перемен" ("И цзин"), обнаруженные им в современных представлениях о триплетах в генетическом коде. Эти идеи Якоба были подхвачены и развиты великим филологом Романом Якобсоном, чьи труды о переключении разных наук (в том числе биологии и языкознания — основной сферы научных интересов самого Якобсона) недавно (к сожалению, уже после смерти Якобсона) стали известны и нашему читателю. В своих новаторских трудах о роли симметрии в словесном искусстве Якобсон использовал и мысли о созвучии древнекитайского символического понимания симметрии, высказанные двумя другими Нобелевскими лауреатами по физике — Ли и Яном, чьи имена связаны с открытием особого рода симметрических отношений в физике.

Но едва ли не наиболее близкую аналогию нумерологии в древнекитайском понимании можно обнаружить во всем том круге идей, который развит в теории суперструн и супергравитации, разработанной в последние годы Грином и Шварцем. Совпадают с китайскими теориями не только общие соображения о роли некоторых выделенных чисел, но и сами конкретные числа (2 и степени этого числа, 4, 10 и т.д.).

Возникает ряд вопросов, решению которых может помочь тщательное и глубокое исследование, проведенное А.И.Кобзовым.



Одной из главных проблем является своеобразие древнекитайской мысли, изучаемое в трудах А.И.Кобзева и ряда его коллег - наших синологов. В какой мере уникален традиционный китайский подход к числам, их символике и значению для мышления? Из ответов на этот вопрос, которые мы находим в работе А.И.Кобзева, особенно ценными мне представляются замечания относительно тех идей, которые в греческой науке (и во всей европейской традиции, до настоящего времени продолжающей то, что было начато греками) прежде всего были связаны с понятием буквы и алфавита как системы, в качестве элемента которой выступала буква. Естественно, что иероглифический характер древнекитайской культуры способствовал иной ее ориентации, в определенном смысле противоположной алфавитной. Поскольку у греков каждая буква могла иметь не только звуковое, но и числовое значение ( $\alpha$  - 1,  $\beta$  - 2,  $\gamma$  - 3 и т.д.), с идеей алфавита тесно связано было и открытие натурального ряда, изменившее представление о числах. Вместе с тем алфавитный принцип и связанные с ним идеи дискретных (прерывных) единиц (атомов, или *stoicheia* - "кирпичиков", из которых состоят миры символов) неразрывны не только с идеей натурального ряда, но и с логическим выводом, или дедукцией. Здесь возникает вопрос: в какой мере культура, основанная не на алфавитном (в нейросемиотических терминах левополушарном), а на иероглифическом (правополушарном) принципе, тем не менее в подходе к числу и логическому выводу сопоставима с алфавитной культурой греческого типа. В отличие от известного польского синоведа Я.Хмелевского, в серии своих работ утверждающего близость древнекитайского языка к логическому исчислению, А.И.Кобзев склонен выделить черты, которые разделяют, а не соединяют европейский и традиционный китайский подходы. Многие доводы в пользу преимущественно языкового подхода в китайской философии в книге А.И.Кобзева весьма увлекательны, но они еще надолго останутся предметом оживленной дискуссии.

Целый ряд таких понятий, как связка (копула) и ее языковое и письменное (иероглифическое) выражение, еще нуждаются в дополнительных исследованиях, которые должны обогатить и философию языка, вдохновляющуюся идеями Витгенштейна.

При типологическом исследовании сходств и различий между древнекитайской и позднейшей европейской мыслью в качестве третьего элемента сравнения можно учитывать и те мифопоэтические модели мира, которые в нумерологическом отношении и в других архетипических своих чертах достаточно близки к китайским, но обнаруживаются у разных народов мира в различные эпохи (об этом писал В.Н.Топоров в статье, упоминаемой автором). Поскольку древ-

некитайскую модель можно было бы считать развитием тех же архетипических черт, ее следовало бы признать близкой к универсально распространенной, тогда как европейская традиция уникальна и специфична. Дальнейшие типологические исследования призваны прояснить вклад каждой из этих моделей мира в историю познания. Когнитивная историческая психология в содружестве с семиотической типологией моделей мира может дать решение этих волнующих вопросов развития познания вселенной. Современная наука является результатом одной из трех линий развития. Но в нынешнем состоянии она сближается и с более архаичными формами, которые были сохранены и трансформированы китайской культурой. Поэтому книга А.И.Кобзева будет с пользой прочитана учеными разных специальностей. Развитие исследований по когнитивной исторической психологии продолжит путь, намеченный еще Л.С.Выготским, и даст возможность соединить историко-психологический и историко-философский подходы к развитию представлений человека о числе и символах.

Вяч.Вс.Иванов

Одним из предельных обобщений историко-философской компаративистики является выделение двух типов философии — западного и восточного. Соотнесение данной оппозиции с историческим фактом самостоятельного возникновения философии примерно в одно и то же "осевое" время (середина I тысячелетия до н.э.) в трех культурных очагах — греческом, индийском и китайском — показывает, что из трех известных человечеству вполне автохтонных философских традиций в наибольшей степени отличны друг от друга европейская и китайская. Индийская и тем более арабоязычная философские традиции имеют гораздо больше общего с европейской, нежели с китайской философией. Это сходство определяется как глубинной генетической общностью их культур, формировавшихся в соседстве друг с другом (в частности, использующих родственные на индоевропейском или ностратическом уровне языки и алфавитные системы письма), так и постоянным идейным взаимообменом (например, уже древние греки были знакомы с индийскими гимнософистами, роль аристотелизма в арабоязычной философии вообще трудно переоценить).

Китайская философия сложилась внутри совершенно оригинальной и уникальной культуры, имея минимум контактов с иными духовными традициями. Единственный ее значительный контакт такого рода в период до XVI–XVII вв. — знакомство с буддизмом в первые века н.э. Однако проникший в Среднее государство буддизм, столкнувшись с достигшей высокого уровня автохтонной философией, был вынужден развиваться главным образом в своей религиозной ипостаси. Широкое распространение религиозного буддизма в Китае как раз и было обусловлено доминированием там высокоразвитой философии над относительно слабо развитой религией. Поэтому контакт с индийской философией не привел к качественным изменениям в китайской философской традиции, которая не отреагировала даже на такие существенные для нее новшества, как атонизм вайшешиков и буддийская логика. В XVI–XVII вв. католические миссионеры начали

знакомить Китай с достижениями европейской философии, но и последние не произвели там никакого заметного впечатления до конца XIX в., когда повышенный интерес к западным идеям был вызван прагматическим стремлением во что бы то ни стало освоить технику и технологию.

В целом по всем своим типологическим, историческим и даже лингвистическим (воплощение в иероглифике) характеристикам китайская философия наиболее контрастно отличается от европейской философии, что позволяет видеть в ней прерогативную инстанцию, исследование которой важно не только само по себе, но и для более точного понимания ее предельной альтернативы — европейской философии.

Предмет рассмотрения в этой книге — китайская классическая философия, т.е. совокупность всех оригинальных, самостоятельно зародившихся в Китае философских учений, без включения сюда любых теорий, так или иначе связанных с иноземными источниками, в том числе буддизма. Понятие "китайская философия" шире, чем "китайская классическая философия", но уже, чем "философия в Китае". Последнее охватывает также философские учения, пришедшие в страну извне и проповедовавшиеся иностранцами или воспринятые китайскими мыслителями в непереработанной форме (главным образом в XIX–XX вв.).

Сформулированные в настоящей книге выводы сделаны преимущественно на материале китайской классической философии, но, по предварительным наблюдениям, в определенной мере справедливы и для всей китайской философии. В частности, выдвинутая нами концепция натурализма как доминантной формы китайской философской традиции подтверждается новейшими исследованиями китайского буддизма (см., например, /26I, с.48/). Китайская классическая философия продолжает развиваться и в наше время. Непрерывность этой многовековой традиции ныне поддерживается не только за пределами КНР, прежде всего китайскими мыслителями, живущими на Тайване, в Гонконге и США, но и в КНР, где в последнее время за учениями, находящимися в русле национального философского наследия, признается статус допустимой идеологической альтернативы.

Ключ к адекватному пониманию китайской классической философии — осознание специфики ее методологии. В любом развитом обществе именно философия обобщенно отражает в себе сферы духовной культуры и со своей стороны служит для них

универсальной методологией. Но и сама она не может не следовать определенной "метафилософской" методологии как наиболее общей теории правильных (рациональных и системных) форм получения истинного знания. Для обеспечения единства философской традиции помимо устойчивого понятийного аппарата необходима единая методология. Она должна быть именно формальной, поскольку в содержательном аспекте всякая полноценная философия сама по себе методологична.

В европейской философской традиции роль подобной методологии играла формальная логика, в китайской – нумерология, т.е. особая теория символизационных пространственно-числовых структур, на языке оригинала называющаяся "учением о символах и числах" (сян шу чжи сюэ). Аналогом китайской нумерологии в Европе была пифагорейско-платоническая аритмология, или структурология (в терминах А.Ф.Лосева), для которой также центральными были категории символа/образа и числа (см., например: Платон. Тимей, 53 в /2Ю, т.3, ч.І, с.495/). Если в Европе аристотелевско-стоическая логика возобладала над пифагорейско-платонической нумерологией, то в Китае, напротив, конфуцианско-даосская нумерология победила зачаточную логическую методологию – протологику моистов, школы имен (мин цзя), отчасти легистов (фа цзя) и Сюнь-цзы. На конечные результаты этой победы обращал внимание и К.Маркс, ставивший китайцев с их пристрастием к числам и символам гуа (три- и гексаграммам) в один ряд со "статистиком мироздания – Пифагором" /І, с.32, 55/.

Теоретическое и историческое противоборство нумерологии и протологики в традиционном Китае составляет главный предмет настоящей работы. Анализ соответствующего материала потребовал применения специального структурно-текстологического метода, впервые предложенного В.С.Спириным, развитого и по-своему интерпретированного А.М.Карапетьянцем, А.И.Кобзевым (см., например, /232; 237; І09; І39, гл.2/) и ныне достаточно широко используемого в отечественном китаеведении (см., например, последние публикации С.В.Зинина, Н.В.Ивочкиной, М.В.Исаевой, А.А.Крушинского, З.Г.Лапиной, В.В.Лихтман, в которых убедительно продемонстрирована эффективность этого метода в работе с нумизматическими, историографическими, географическими, музыковедческими, протологическими, политическими, художественными и другими текстами). Суть его состоит



в выявлении и анализе нелинейной (как правило, двухмерной, но, возможно, и трехмерной) структуры канонического или каноносообразного текста, имеющей собственную теоретически значимую семантику, которая является неотъемлемым компонентом общего содержания данного произведения.

Выбор темы обусловлен простым обстоятельством — невозможно правильно понять китайскую классическую философию без выявления и анализа ее методологических основоположений. В свою очередь, без понимания китайской классической философии подобием загадочного сфинкса будет оставаться для нас вся культура традиционного Китая, поскольку философия в ней играла роль более значительную, чем в какой-либо другой культуре. Философия здесь всегда была парией наук и никогда не становилась служанкой богословия, с успехом освоив религиозные, научные, эстетические и социально-контрольные (экзаменационная система на государственные должности) функции.

В силу особой устойчивости культурных традиций в китайском обществе (см., например, /36; 219/) философское наследие прошлого остается в самой многонаселенной стране мира не только действенным интеллектуальным стандартом, но и живым идейно-политическим фактором, ярким свидетельством чему может служить проведенная в 70-е годы кампания "критики Линь Бяо и Конфуция" (см., например, /209/). В 80-е годы отношение к конфуцианству и Конфуцию в КНР по сравнению с предыдущим десятилетием изменило свой знак на противоположный. В 1985 г. в КНР был создан Научно-исследовательский институт по изучению Конфуция (Кун-цзы яньцзюсо), а с 1986 г. Китайским фондом Конфуция (Чжунго Кун-цзы цзицзиньхуй), учрежденным в 1984 г., в Цзинане начал издаваться ежеквартальник "Исследования Конфуция" ("Кунь-цзы яньцзю").

Повышенное внимание нынешнего правительства КНР к традиционным духовным ценностям, и в особенности к национальной философской мысли, связано со стремлением идейно консолидировать общество для успешной модернизации и найти общий язык с китайской эмиграцией для решения таких насущных задач, как мирное присоединение Тайваня и Гонконга, расширение делового сотрудничества с китайцами, проживающими в развитых капиталистических странах, и т.п.

Глубокий интерес к философской традиции выразился и в проведении многочисленных конференций, бурной публикаторской

деятельности, основании специальных периодических изданий — пекинского ежемесячника "История китайской философии" ("Чжунго чжэсюэ ши"), тьянцзиньского ежеквартальника "Исследования по истории китайской философии" ("Чжунго чжэсюэ ши яньцзю"), пекинского альманаха "Китайская философия" ("Чжунго чжэсюэ"), фучжоуского ежегодника "Собрание статей по истории китайской философии" ("Чжунго чжэсюэ ши лунь цун") (подробнее см. /148/). В этом мощном движении главная роль принадлежит методологической проблематике, что вполне естественно, поскольку некритическое наложение в предыдущие десятилетия западных методологических схем на китайскую философскую традицию привело к удручающим результатам (см., например, /29/).

Этих горьких плодов пришлось вкусить и советской и западной синологии, когда, к примеру, один и тот же китайский философ с равным успехом квалифицировался как мистик-идеалист и атеист-материалист (Чжуан-цзы), субъективный идеалист и натуралистический материалист (Ван Янмин). Очевидно, что путь к преодолению подобной зыбкости выводов может открыть точное установление методологических принципов, которых придерживались сами творцы китайской классической философии. Решение данной задачи в настоящее время делается настоятельно необходимым также потому, что в отечественной и мировой синологии уже накопилась критическая масса конкретных исследований и переводов произведений китайской философской классики, грозящая обратиться в фактографический хаос, если не будет вскрыта лежащая в ее подоснове связующе-упорядочивающая система.

В свою очередь, изучение данной системы естественнее всего начинать с обращения к непосредственно посвященным ей произведениям китайских философов. Как показал еще в начале века один из первых исследователей древнекитайской методологии, известный ученый, философ и общественный деятель Ху Ши (1891-1962) /432/, двумя ее главными разновидностями были конфуцианская логика, изложенная в "Чжоу и", или "И цзине" (см. /287/), и моистская логика, изложенная в 40-45-й главах "Мо-цзы" (см. /255; 426/), т.е. в наших терминах — нумерология и протологика. Древнейшие и ставшие каноническими формы самоосмысления общепознавательной методологии китайской классической философии, реализованные, с одной стороны, в нумерологии "Чжоу и", "Хун фаня", "Тай сюань цзина", а с другой —

в протологике "Мо-цзы", "Тунсунь Лун-цзы", "Сюнь-цзы" (см. /70/), ныне вызывают к себе повышенный интерес во всей мировой синологии (см., например, /225/).

Вопрос о наличии у китайской классической философии и науки особой формальной методологии впервые в мировой литературе был сформулирован в работах автора этой книги. Он же первым предпринял попытку систематического описания основных принципов этой методологии, ее исторической эволюции и типологической специфики, главным образом в соотношении с европейской формальной логикой. В иных интерпретациях отдельные элементы китайской нумерологии и протологики начали осмысливаться сквозь призму европейской историко-философской традиции в первые десятилетия XX в.

Ху Ши в своей новаторской книге, написанной в 1915-1917 гг. в США и впервые опубликованной в 1922 г. в Шанхае, стремился продемонстрировать наличие в древнекитайской философии "логического метода", на равных правах включая в него и протологику и нумерологию. Замечательным достижением Ху Ши было "открытие" в древнем Китае развитой общепознавательной методологии, но он не сумел доказать ее логический характер, что было справедливо отмечено уже академиком В.М.Алексеевым в рецензии, опубликованной в 1925 г. /8, с.358/. В 20-е годы виднейшие европейские синологи А.Фörke и А.Масперо /452, с.29 и далее/ показали, что даже учение поздних моистов, наиболее близкое к логике в древнекитайской методологии, строго говоря, является эристикой и, следовательно, обладает статусом протологики.

В середине 30-х годов понимание "Чжоу и" как логического трактата убедительно опроверг Ю.К.Шуцкий /287, с.29/. И в это же время Шэнь Чжунтао (Ч.Т.Сун) в развернутой форме показал, что нумерология "Чжоу и" может быть использована в качестве общенаучной методологии, поскольку представляет собой стройную систему символических форм, отражающих универсальные количественные и структурные закономерности мироздания /470/. К сожалению, Шэнь Чжунтао оставил в стороне вопрос о том, в какой степени этот потенциал был реализован китайской научной и философской традицией.

Зато методологическая роль нумерологии в самом широком контексте духовной культуры традиционного Китая тогда же была блестяще продемонстрирована выдающимся французским сино-

логом М.Гране /427/. Работа М.Гране способствовала возникновению современного структурализма и семиотики, но долгое время, несмотря на свой высокий авторитет, не находила должного продолжения в западной синологии. М.Гране рассматривал нумерологию в качестве своеобразной методологии китайского "коррелятивного (ассоциативного) мышления" (подробно о последнем см., например, /168; 91/).

Наибольшее развитие теория "коррелятивного мышления" нашла в трудах крупнейшего западного историка китайской науки Дж.Нидэма, который, однако, принципиально разделил "коррелятивное мышление" и нумерологию. С его точки зрения, первое в силу своей диалектичности служило питательной средой для подлинного научного творчества, вторая же, хоть и производна от первого, скорее тормозила, чем стимулировала, развитие науки. Позиция Дж.Нидэма внутренне противоречива, что в ней внешне сглаживается сужением понятия китайской нумерологии до всего лишь мистики чисел, естественно не имеющей общеметодологического статуса /457, т.2, с.272, 273; 287, 443/. С критикой этой позиции выступил другой выдающийся историк китайской науки, Н.Сивин, конкретно на материале нескольких научных дисциплин показавший неотъемлемую органичность присутствующих им нумерологических построений (см. /225, с.59-68, 128-167/).

Самых радикальных взглядов в методологической трактовке китайской нумерологии придерживаются советские синологи В.С.Спирин и А.М.Карапетьянц, отстаивающие тезис о ее полноценной научности. В.С.Спирин видит в ней прежде всего логику, А.М.Карапетьянц — математику. Сходным образом исследователь из КНР Лю Вэйхуа трактует нумерологическую теорию "Чжоу и" как древнейшую в мире математическую философию и математическую логику /317/. В.С.Спирин и А.М.Карапетьянц предлагают отказаться от термина "нумерология" или использовать его только в применении в заведомо ненаучным построениям (см., например, /248/). Подобное разграничение, конечно, возможно, но оно будет отражать мировоззрение современного ученого, а не китайского мыслителя, пользовавшегося единой методологией и в научных, и в ненаучных (с нашей точки зрения) штудиях. Свою же главную задачу мы видели в исследовании этой методологии именно как единого целого в его исторической конкретности.

Подводя итог этого по необходимости краткого изложения истории вопроса, следует подчеркнуть, что до сих пор не было предложено понимание нумерологии как имеющей формальный характер универсальной философской и научной методологии в традиционном Китае, а были продемонстрированы ее некоторые методологические функции в более широкой ("коррелятивное мышление") и более узкой (отдельные науки) сферах.

Для раскрытия предлагаемой темы автор должен был выявить и частично реконструировать основные элементы нумерологической методологии, а затем установить их системную взаимосвязь. При этом выяснено, что фундамент китайской нумерологии составляют три типа объектов, каждый из которых представлен двумя разновидностями: 1) "символы" – а) триграммы, б) гексаграммы; 2) "числа" – а) хэ ту, б) до шу; 3) главные онтологические ипостаси "символов" и "чисел" – а) инь ян (темное и светлое), б) у син (пять элементов). Сама эта система нумерологизирована, поскольку построена на двух исходных нумерологических числах – 3 и 2.

Принципиально новым результатом стало не только целостное воссоздание этой системы с ее основными структурными подразделениями (см. Схемы), но и обнаружение того факта, что в ней отражены все три главных вида графической символизации, использовавшиеся в традиционной китайской культуре: 1) "символы" – геометрические формы, 2) "числа" – цифры, 3) инь ян, у син – иероглифы. Объясняется указанный факт архаическим происхождением китайской нумерологии, которая уже с незапамятных времен несла культуромоделирующую функцию. Показательно, что древнейшими образцами китайской письменности являются предельно нумерологизированные надписи на гадательных костях. Поэтому нет ничего удивительного в том, что и в дальнейшем канонические тексты создавались по нумерологическим стандартам. Так в сугубо традиционалистском обществе наиболее значимые идеи неразрывно срастались со знаковыми клише, в которых были строго установлены состав, количество и пространственное расположение иероглифов или любых других графических символов.

За свою долгую историю нумерологические структуры в Китае достигли высокой степени формализации. Нами было высказано и обосновано предположение, что именно это обстоятельство сыграло решающую роль в победе китайской нумерологии



над протологикой, поскольку последняя не стала ни формальной, ни формализованной, а потому не обладала качествами удобного и компактного методологического инструмента (органа). Противоположный исход аналогичной борьбы в Европе с этой точки зрения объясняется тем, что здесь "само рождение логики как науки было ознаменовано построением первого формализованного исчисления — силлогистики" /27, с.6/, а нумерология (аритмология, или структурология) и в своем зрелом состоянии предавалась полной содержательной свободе, т.е. методологически неприемлемому произволу (см., например: Лаврик. Теологумены арифметики /193, кн.2, с.395—419/).

Автором предложено новое понимание китайской протологики, одновременно противостоящей нумерологии и сильно зависевшей от нее. Так, находясь под воздействием нумерологического понятийного аппарата, в котором понятие "противоречие" ("контрадикторность") было растворено в понятии "противоположность" ("контрарность"), протологическая мысль не сумела терминологически разграничить "противоречие" и "противоположность". Это, в свою очередь, самым существенным образом сказалось на характере китайской протологики и диалектики, так как и логическое и диалектическое определяется через отношение к противоречию.

На страницах нашей книги воспроизведена модель центральной гносеологической процедуры — обобщения, которая функционировала в нумерологии и нумерологизированной протологике. Этот вид обобщения, основанный на количественном упорядочении объектов и ценностно-нормативном выделении из них главного — репрезентанта — без логического отвлечения совокупности идеальных признаков, присущих всему данному классу объектов, был нами назван "генерализацией".

При разработке модели генерализации показана ее существенная взаимосвязь с аксиологичностью и нормативностью всего понятийного аппарата классической китайской философии, что обусловило такие фундаментальные особенности последней, как беллетризованность и текстологическая канонообразность.

В целом анализ методологической проблематики привел к новому осмыслению феномена классической китайской философии, в которой нумерология возобладала при теоретической неразработанности оппозиции "логика — диалектика", недифференцированности материалистических и идеалистических тенденций

и общем господстве комбинаторно-классификационного натурализма, отсутствии логизирующего идеализма, а также консервации символической многозначности философской терминологии и ценностно-нормативной иерархии понятий.

В работе нашла отражение и первая в отечественной литературе попытка обобщенного определения методологического базиса традиционной китайской науки, который, согласно изысканиям автора, был полностью произведен от общефилософской методологии и в формальном аспекте столь же нумерологизирован. В связи с философско-научным методологическим синкретизмом разбирается также история формирования в Китае понятий "философия" и "наука", первый шаг к дифференциации которых был предпринят лишь в XVII в. Фан Ичжи (1611-1671) после знакомства с европейской культурой.

Нами дан краткий исторический обзор основных этапов развития китайской нумерологии и протологики, контактов Среднего государства с носителями европейской и индийской логики, а также освоения под их влиянием иноземного понятия "логика", для выражения которого предлагались многие традиционные термины, но которое в конце концов было закреплено фонетической калькой "лоцзи", что полностью подтвердило отсутствие данного понятия в системе категорий китайской классической философии.

Исследованы ряд древних и средневековых китайских произведений, в частности найденный в 1973 г. в Мавандуе (КНР) древнейший текст "Чжоу и" и некоторые нумерологические сочинения из собрания "Дао цзан" ("Сокровищница дао"), в одном из которых нами была обнаружена новая, не описанная в мировой синологии методологическая схема, производная от фундаментального магического квадрата до шу. Еще более оригинальным результатом явилось вскрытие подобных схем в архитектонике хорошо известных произведений и их комплексов, например таких, как "Хун фань" ("Величественный образец") и "Шисань цзин" ("Тринадцатиканоние").

В целом автор надеется, что его труд будет содействовать выявлению наиболее общих критериев рациональности, выработанных традиционной китайской культурой. Они обладают особой устойчивостью и не ушли в небытие вместе со старым обществом и государством, о чем свидетельствует, например, весь спектр реформаторских лозунгов нового Китая от "трех

народных принципов" Сунь Ятсена до "четырёх модернизаций" Чжоу Эньлая. Поэтому знание данных критериев необходимо для правильного понимания как традиционной, так и современной китайской (и – шире – синоероглифической) культуры, а также для успешных взаимоотношений с ее носителями, продолжающими, к примеру, видеть свои национальные символы в нумерологических схемах из четырех триграмм или пяти элементов в виде звезд (государственные флаги Южной Кореи и КНР).

# Глава I. ОБЩЕМЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КИТАЙСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

## § I. Понятие методологии китайской классической философии

Проблема специфики китайской классической философии и особенностей ее исторического развития не нова в мировой синологии, но в последние годы, прежде всего благодаря отчетливому осознанию кардинальной роли идеологического, и в первую очередь философского, фактора в жизни традиционного китайского общества, изучение этой проблемы поднимается на качественно новый уровень. Соответствующие сдвиги заметны как в западной, так и в советской синологии<sup>1</sup>. Однако по понятным причинам наибольшее внимание к указанной проблеме сейчас привлечено в КНР, где с начала 80-х годов она стала предметом целой серии специальных публикаций и конференций<sup>2</sup>. С известной долей условности можно сказать, что ныне история отечественной философии в КНР переходит от первоначального этапа — преимущественного внимания к общим чертам китайской и западной философии, к более продвинутому этапу — преимущественного внимания к их различиям. Самый большой интерес и горячие споры среди китайских ученых вызывают три круга вопросов: 1) соотношение материализма и идеализма, диалектики и метафизики в отечественной философии, 2) характер ее категорий и основных понятий, 3) ее связь с наукой, политикой, религией и моралью.

Для разрешения этих и ряда других фундаментальных вопросов, по-видимому, следует выделить центральное звено в образуемой ими цепи взаимозависимостей. Таковым, на наш взгляд, является проблема методологии китайской классической философии. В любом развитом обществе именно философия обобщенно отражает в себе все сферы духовной культуры и со своей стороны играет для них роль универсальной методологии. Но и сама она не может не следовать определенной "метафилософ-

ской" методологии как наиболее общей теории правильных (рациональных и системных) форм получения и выражения истинного знания. Для обеспечения единства философской традиции помимо устойчивого понятийного аппарата необходима единая методология. Она должна быть именно формальной, поскольку в содержательном аспекте всякая полноценная философия сама по себе методологична. Разумеется, такая методология может иметь и, как правило, имела стандартную содержательную интерпретацию (например, формальная логика – наука о правильном мышлении), но это нисколько не умаляет ее формальный характер.

Исходя из настоящих предпосылок, кажется вполне естественным при сопоставлении существенно различных философских традиций (в данном случае европейской и китайской) обратиться в первую очередь к сравнительному анализу их самых общих (в указанном смысле) методологических оснований. До сих пор, насколько нам известно, подобного исследования проведено не было, хотя предпосылок для этого имеется уже немало. Настоящая работа представляет собой изложение наиболее важных результатов исследования, проделанного нами в этом направлении <sup>3</sup>.

## § 2. Исторические особенности возникновения китайской философии и роль конфуцианства

Китайская философия возникла примерно в то же время, что и древнегреческая и древнеиндийская философия, в середине I тысячелетия до н.э. Отдельные философские идеи и темы, а также многие термины, образовавшие потом "основной состав" лексики традиционной китайской философии, содержались уже в древнейших письменных памятниках китайской культуры – "Шу цзин" ("Каноне /документальных/ писаний" /388; 70, т. I, с. 100–113/), "Ши цзин" ("Каноне стихов" /330; 70, т. I, с. 78–99; 284/), "Чжоу и" ("Чжоуских переменах", или "И цзин" – "Каноне перемен" /369; 346, кн. I; 287/), сложившихся в первой половине I тысячелетия до н.э., что иногда служит основанием для утверждений (особенно китайских ученых) о возникновении философии в Китае в начале I тысячелетия до н.э.



Данная точка зрения мотивируется также тем, что в состав указанных произведений входят отдельные самостоятельные тексты, имеющие развитое философское содержание, например "Хун Фань" ("Величественный образец" /388, кн.2, с.401-438; 70, т.1, с.104-111/) из "Шу цзина" или "Си цы чжуань" из "Чжоу и" (/346, кн.1, "Чжоу и", с.56-69; 369, кн.2, с.357-449/; см. /246/). Однако, как правило, создание или окончательное оформление подобных текстов датируется уже второй половиной I тысячелетия до н.э.

Первым исторически достоверным творцом философской теории в Китае был Конфуций, осознавший себя выразителем духовной традиции жу - ученых, образованных, интеллигентов, чье наименование стало затем терминологическим обозначением для конфуцианцев.

Согласно традиционной датировке, старшим современником Конфуция был Лао-цзы, основоположник даосизма - главного оппозиционного конфуцианству идеологического течения. Однако ныне установлено, что первые собственно даосские произведения были написаны после конфуцианских, даже, по-видимому, явились реакцией на них. Лао-цзы как историческое лицо скорее всего жил позже Конфуция. Видимо, не точно и традиционное представление о доиньском (до конца III в. до н.э.) периоде в истории китайской философии как эпохе равноправной полемики "ста школ", поскольку все существовавшие в то время философские школы самоопределялись через свое отношение к конфуцианству.

Не случайно, что закончилась эта эпоха "антифилософскими" репрессиями Цинь Ши-хуана в 213-210 гг. до н.э., направленными именно против конфуцианцев (см., например, /209, с.200-204/). Термин "жу" с самого возникновения китайской философии обозначал не только и даже не столько одну из ее школ, сколько философию как науку, точнее, ортодоксальное направление в едином идеологическом комплексе, сочетавшем в себе признаки философии, науки, искусства и религии. В различные эпохи баланс этих признаков был различным.

Во II в. до н.э. конфуцианство добилось официального статуса ортодоксальной идеологии (см., например, /36, гл.3; 209, гл.8/), но и до этого оно неформально обладало подобным статусом. Следовательно, вся история китайской философии

фии связана с фундаментальным разделением философских школ по признаку соотносительности с ортодоксией. Этот релевантный теологии классификационный принцип имел в традиционном Китае универсальное значение, распространяясь на все сферы культуры и в том числе на научные дисциплины.

Конфуций и первые философы — жу — видели свою основную задачу в теоретическом осмыслении жизни общества и личной судьбы человека. Как носители и распространители культуры они были тесно связаны с социальными институтами, ответственными за хранение и воспроизводство письменных, в том числе исторических и литературных, документов (культура, письменность и литература в китайском языке обозначались одним термином — "вэнь"), и их представителями — сcribe-ами. Отсюда три основные особенности конфуцианства: 1) в институциональном плане — связь или активное стремление к связи с административным аппаратом, постоянные претензии на роль официальной идеологии; 2) в содержательном плане — доминирование социально-политической, этической, обществоведческой, гуманитарной проблематики; 3) в формальном плане — признание текстологического канона, т.е. соответствия строгим формальным критериям "литературности", как методологически значимой нормы.

С самого начала программной установкой Конфуция было "передавать, а не создавать, верить древности и любить ее" ("Лунь юй", VII, I /315, с.71; 70, т.1, с.153; 214, с.36/). При этом акт передачи древней мудрости грядущим поколениям имел культуросозидательный и творческий характер, хотя бы потому, что архаические произведения (каноны), на которые опирались первые конфуцианцы, были уже малопонятны их современникам и требовали осмысляющих толкований. В итоге доминантными формами творчества в китайской философии стали комментаторство и экзегеза древних классических произведений. Даже самые смелые новаторы стремились выглядеть всего лишь истолкователями или восстановителями старинной идеологической ортодоксии. Теоретическое новаторство, как правило, не только не акцентировалось и не получало явного выражения, но, напротив, намеренно растворялось в массе комментаторского (квазикомментаторского) текста.

Эта особенность китайской философии определялась целым рядом факторов — от социальных до лингвистических. Древне-

китайское общество не знало политической демократии и порожденного ею типа философа, сознательно отрешенного от окружающей его эмпирической жизни во имя осмысления бытия как такового. Приобщение к письменности и культуре в Китае всегда и определялось достаточно высоким социальным статусом, и определяло его. Уже со II в. до н.э., с превращением конфуцианства в официальную идеологию начала складываться экзаменационная система, закреплявшая связь философской мысли как с государственными институтами, так и с "классической литературой" — определенным набором канонических текстов. Издревле же подобную связь обуславливала специфическая (в том числе лингвистическая) сложность получения образования и доступа к материальным носителям культуры (прежде всего книгам).

Благодаря высокой социальной позиции философия имела выдающееся значение в жизни китайского общества, где она всегда была "царицей наук" и никогда не становилась "служанкой теологии". Впрочем, с теологией ее роднит непреложное использование регламентированного набора канонических текстов, образующих неизменный источник для всевозможных умозрительных спекуляций. На этом пути, предполагающем учет всех предшествующих точек зрения на каноническую проблему, китайские философы с неизбежностью превращались в историков философии, и в их сочинениях исторические аргументы брали верх над логическими. Более того, логическое историзировалось, подобно тому как в христианской религиозно-теологической литературе Логос превратился в Христа и, прожив человеческую жизнь, открыл новую эру истории. Но в отличие от "настоящего" мистицизма, который отрицает как логическое, так и историческое, претендуя на выход и за понятийные, и за пространственно-временные границы, в китайской философии преобладала тенденция к полному погружению мифологем в историческую конкретику (см. /128/).

То, что собирался "передавать" Конфуций, было зафиксировано главным образом в исторических и литературных памятниках — "Шу цзин" и "Ши цзин". Таким образом, специфику китайской философии определяла тесная связь не только с исторической, но и с литературной мыслью. В философских произведениях традиционно царила литературная форма. С одной стороны, сама философия не стремилась к сухой абстрактности, а с другой стороны, и литература была пропитана "тончайшими со-

ками" философии. По степени беллетризации китайская философия может быть сопоставлена с русской философией. Эти черты китайская философия в целом сохраняла вплоть до начала XX в., когда под влиянием знакомства с западной философией в Китае начали возникать нетрадиционные философские теории.

### § 3. Содержательная и формальнометодологическая специфика китайской классической философии.

#### Понятие нумерологии

На наш взгляд, специфику китайской классической философии в содержательном аспекте определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие развитых идеалистических теорий типа платонизма или неоплатонизма (и тем более классического европейского идеализма нового времени), а в методологическом аспекте — отсутствие такого универсального общепhilosophического и общенаучного органа, как формальная логика (что, с нашей точки зрения, является прямым следствием неразвитости идеализма)<sup>4</sup>. Мы говорим именно о натурализме, а не о материализме потому, что последний коррелятивен идеализму и вне этой корреляции термин "материализм" утрачивает научный смысл. Само понятие материи европейская философия получила из недр платоновского идеализма (а термин "идея" — из демокритовского материализма).

Исследователи китайской философии часто усматривают понятие идеального в категориях у — "отсутствие-небытие" (особенно у даосов) или ли — "принцип-резон" (особенно у неоконфуцианцев). Однако у в лучшем случае может обозначать некоторый аналог платоновско-аристотелевской материи как чистой возможности (актуального небытия), а ли выражает идею упорядочивающей структуры (закономерности или "законного места"), имманентно присущей каждой отдельной вещи и лишенной трансцендентного характера<sup>5</sup>.

В классической китайской философии, не выработавшей понятия идеального как такового (идеи, эйдоса, формы форм, трансцендентного божества), отсутствовала не только "линия Платона", но и "линия Демокрита", поскольку богатая традиция материалистической мысли не формировалась в теоретически осмысленном противопоставлении ясно выраженному идеализму и

самостоятельно вообще не породила атомистики. Все это свидетельствует о несомненном господстве в классической китайской философии натурализма, типологически схожего с досократическим философствованием в древней Греции.

Одним из следствий общеметодологической роли логики в Европе стало обретение философскими категориями прежде всего логического смысла, генетически восходящего к грамматическим моделям древнегреческого языка. Сам термин "категория" подразумевает "высказываемое", "утверждаемое" (*catēgoreō*). Китайские аналоги категорий, генетически восходя к мифическим представлениям, образам гадательной практики и хозяйственно-упорядочивающей деятельности, обрели прежде всего натурфилософский смысл и использовались в качестве классификационных матриц: например, двоичная — инь-ян, или лян и — "двоица образов"; троичная — тянь, жэнь, ди — "небо, человек, земля", или сань пай — "три материала"; пятеричная — у син — "пять элементов" (см. /I32; I33; I46/). Современный китайский термин "категория" (фань-чоу) имеет нумерологическую этимологию, происходя от обозначения квадратного девятиклеточного (9 чоу) построения (по модели магического квадрата 3x3 — ло шу, см. /40I; 402; 438/), на котором основан "Хун фань".

Место науки логики (первой подлинной науки в Европе; второй была дедуктивная геометрия, поскольку Евклид следовал за Аристотелем<sup>6</sup>) как всеобщей познавательной модели (органона) в Китае, с нашей точки зрения, занимала так называемая нумерология, т.е. формализованная теоретическая система, элементами которой являются математические или математикообразные объекты — числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а как-то иначе — символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т.д. Прежде, чем обратиться к анализу этой системы, рассмотрим наиболее общие представления современных ученых о характере самой науки в традиционном Китае.

#### § 4. Трудности в определении характера традиционной китайской науки

В современной западной синологии выработаны и успешно развиваются две главные науковедческие концепции: английского сиолога Дж.Нидэма (Кембриджский университет) и американского сиолога Н.Сивина (Пенсильванский университет) (подробно см. /149; 225, с.40-68/). На основе каждой из концепций сформировались исследовательские направления, представителями которых уже изданы целые фундаментальные библиотеки по истории и теории китайской науки и техники.

Главным достижением Дж.Нидэма и коллектива его сотрудников (Ван Лина, Лу Гуйчжэнь, Лэ Бинъюя и др.) является пока еще не завершенное издание капитального многотомника "Наука и цивилизация в Китае" /457/. В этом богато иллюстрированном и содержащем исчерпывающую библиографию исследовании китайские наука, техника и технология представлены в самом широком историко-культурном и межкультурно-компаративистском контексте. Для концептуального осмысления феномена китайской науки Дж.Нидэм использует богатейший спектр факторов: от экологических до лингвистических.

К важнейшим результатам деятельности Н.Сивина относятся публикации не только его собственных трудов по истории китайской алхимии, астрономии, хронографии, оптики и др., но и редактируемой им серии "Наука Восточной Азии" ("East Asian Science Series"), издаваемой Массачусетским технологическим институтом, а также редактируемого и издаваемого им журнала "Китайская наука" ("Chinese Science". Philadelphia, Penns.). В отличие от Дж.Нидэма, работающего в соавторстве с китайскими учеными, Н.Сивин сотрудничает с японским специалистом, преподавателем Токийского университета и доктором философии Гарвардского университета Накамай Сигэру. Этот факт отражает повышенное внимание Н.Сивина к выдающимся по охвату материала достижениям японских исследователей истории китайской науки.

Важнейшей заслугой Дж.Нидэма стало доказательство самого факта существования традиционной китайской науки, именно как науки, когда его отрицали даже такие выдающиеся китайские мыслители, как Тань Сытун, Ли Дачжао, Лян Цумин, Фэн Юань, а также построенная на колоссальном фактическом материале демонстрация всему западному миру чрезвычайного эм-

пирического богатства и одновременно теоретической высоко-развитости этой научной традиции, во многом содействовавшей научно-техническому прогрессу на Западе. Однако в благородном стремлении к реабилитации и доказательству научной полноценности (особенно теоретичности) китайской науки Дж.Нидэм начал, с одной стороны, переоценивать ее общечеловеческую значимость, а с другой - недооценивать национальную (культурно-историческую) специфику. В результате в его концепцию закрались противоречия. Серьезнейшее из них состоит в том, что, признавая китайскую науку не достигшей уровня "современной науки" (возникшей в Европе в итоге научной революции XVI-XVII вв.), Дж.Нидэм вместе с тем утверждает ее наибольшую близость к идеальной (всемирной, экуменической, универсальной) науке будущего.

Не лишены противоречивости и его взгляды на роль христианства в формировании европейской научной традиции. С одной стороны, в христианских представлениях о трансцендентных и креационных божественных законах он видит один из источников представлений современной науки о законах природы. С другой стороны, не обнаруживая подобного источника в китайской духовной культуре, Дж.Нидэм все же оценивает последнюю как стоящую "ближе к современной науке, чем мировоззренческие нормы христианства".

Нидемовскую трактовку взаимоотношений науки и религии критиковали японский науковед Накаяма Сигэру и английский синолог А.Грэм (Лондонский университет). Первый указывал на то, что зарождению западной научной традиции отнюдь не помогал древнегреческий политеизм, второй - что древние греки представляли главу Олимпа Зевса законодателем, распространяющим свою юрисдикцию на богов и людей, но не на всю природу. Китайцы же считали безличное Небо универсальным источником "приказов" (мин) для всего сущего и в этом смысле располагали большими возможностями для веры в законосообразный, рационально устроенный космос.

А.Грэм обратил внимание и на то, что для христианства более специфична не рациональность, а трансцендентность бога, т.е. его внеположность природе. Образ бога - всемирного часовщика был рожден уже не собственно христианством, а унаследовавшим античный рационализм европейским деизмом XVII-XVIII вв. Не зная личностного бога-творца, китайцы верили в существование безличного божественного "духа" (шэнь), про-

изводящего общеприродный "созидательный процесс" (цзао хуа), который мог поэтически персонифицироваться в виде "создателя вещей" (цзао хуа чжэ). При этом уже в древности, как показывает, например, текст "Ле-цзы" (IV в. до н.э. - IV в. н.э.), китайцы, чрезвычайно интересовавшиеся механическими моделями и автоматами, вполне допускали возможность для человека сравняться в мастерстве с "производителем созидательного процесса" (цзао хуа чжэ), т.е. с самой природой /369, с.61; 15, с.93/. А отсюда, заключает А.Грэм, недалеко до научно-технического экспериментирования.

Наконец, А.Грэм указывал на то, что и Дж.Нидэм признает факт довольно позднего принятия европейской наукой термина "закон". Это произошло в послегаллилеевскую эпоху, а до того использовались такие термины, как "пропорция", "рацио", "принцип". И тут китайцы находились в ситуации не менее благоприятной для выработки законодательной метафоры применительно к мирозданию, поскольку начиная с III в. неоконфуцианство рационализировало космос с помощью понятия универсального моделирующего принципа - "ли", единого и в то же время присущего каждой вещи /425, с.55-57/.

Опираясь на осуществленный Дж.Нидэмом глобальный синтез знаний о китайских научных и технических достижениях, включенных им в контекст общемировой культуры, его коллега и оппонент - Н.Сивин предпринял попытку выявить специфику китайской науки как историко-культурной индивидуальности и целостной системы. Иначе говоря, в исследовании объекта под названием "китайская наука" он сделал упор на то, что скрыто за эпитетом "китайская", в отличие от Дж.Нидэма, более интересующегося тем, что обозначено словом "наука".

Исходя из экстерналистского убеждения в том, что установка китайской науки перед этапом перехода в состояние современной науки была обусловлена социальными, а не духовными причинами, Дж.Нидэм всячески акцентирует "нормальный" характер китайской научной мысли и отодвигает в тень или даже просто не замечает принятие в ней "странные" теории. Но для выявления специфики китайской науки как раз эти "странные" теории способны играть роль "прерогативных инстанций" (если воспользоваться методом Ф.Бэкона).

Конечно, социальные факторы имели громадное значение в формировании и развитии китайской научной традиции. Более того, они зачастую самым непосредственным образом проникали



в ткань научных теорий, не говоря уже о практических приложениях последних. И тем не менее все это не устраняет задачу выяснения имманентной специфики китайской научной мысли в абстрагировании от любых внешних, и в том числе социальных, факторов. Наибольший вклад в решение этой задачи сейчас принадлежит Н.Сивину. Не случайно, что реализацию своей исследовательской программы он начал с детального изучения алхимии — дисциплины, далеко не ортодоксальной в современном научном смысле, но весьма репрезентативной для китайской научной традиции. С релевантной для данной традиции точки зрения Н.Сивин осуществил классификацию китайских наук и показал научный статус дисциплин, которые Дж.Нидэм относил к разряду псевдонаук. На этом пути Н.Сивин ближе многих других специалистов подошел к пониманию методологической роли нумерологических построений в китайской науке.

### § 5. История изучения и различные трактовки китайской нумерологии

Начало комплексному изучению проявлений нумерологической методологии было положено на Западе М.Гране, а в СССР — В.С.Спириным, А.М.Карапетьянцем и автором настоящей работы (в особенности см. /427; 236; II3; II5; II7; I40; I45; I50-I52/). К своим исследованиям в этой области автор в значительной мере был побужден фактами, вскрытыми в оригинальных трудах В.С.Спирина и А.М.Карапетьянца. Именно эти специалисты подняли изучение многих проблем классической синологии на качественно новый уровень, убедительно продемонстрировав органический, внутренне необходимый характер нумерологических схем, присущих китайской научно-философской традиции. Что же касается концепции "нумерологической методологии" как таковой и обозначающего ее терминологического сочетания, то за их появление на свет несет ответственность автор данной работы.

В трактовке китайской нумерологии можно делать упор и на ее связи с философией (метафизикой), и на ее связи с наукой или квазинаукой. Лю Да предлагает компромиссное определение: "нумерология — это математика метафизики" /447, с.ХП/. А.М.Карапетьянец пользуется термином "нумерология" в

широком смысле как обозначением "числовой системологии", т.е. идущей из глубокой древности китайской общетеоретической науки (метанауки) алгебраического типа /113, с.65, 67/, а в узком смысле как обозначением псевдонаучной игры с цифрами, возникшей в эпоху Хань (конец III в. до н.э. - начало III в. н.э.). В.С.Спирин с такой же радикальностью усматривает в древнекитайской методологии логико-математическую науку - "древнее картезианство", основной чертой которого является "единство логико-дискурсивных структур (алгебра, исчисления) и пространственных образов" /248, с.216-217/. Семантически калькируя китайское название данного феномена, В.С.Спирин предпочитает говорить о "гносеологическом принципе "образность-численность" (сян шу)", ибо в термине "нумерология" находит неприемлемое указание на ненаучность его денотата /248, с.215-216/.

Действительно, этот термин имеет такой смысл в западной синологии. Дж.Нидэм, например, определяет нумерологию как производный от "коррелятивного мышления" числовой мистицизм, или "игру с числами, в которой связываются вещи, по современным данным не имеющие друг с другом никакой связи", и утверждает, что китайский "нумерологический символизм" древности и средневековья "не имел ничего общего с истинной математикой" и ничего не внес в развитие науки. Более того, по его мнению, эта протонаучная или паранаучная традиция являлась "одним из наиболее важных факторов, замедливших развитие истинно научных интерпретаций природы" /457, т.2, с.372, 273, 287, 443/.

Правда, Дж.Нидэм и тут не смог избежать противоречия. Во-первых, он сам замечает, что пифагорейская нумерология сыграла важную роль в развитии европейской науки, серьезно повлияв на научную мысль не только античности, но и эпохи Ренессанса /457, т.2, с.287/. В таком случае, чем хуже китайская нумерология? Почему она не могла оказывать аналогичное воздействие на китайскую науку? Во-вторых, что еще существеннее, Дж.Нидэм является как раз приверженцем теории "коррелятивного мышления" (о последнем см., например, /168/). Следуя в этом за Чжан Дунсунем (ср. /364; 405/), он писал: "Субъектно-предикатное предложение и, следовательно, аристотелевскую отождествляюще-различающую логику нельзя выразить на китайском языке... Отношение (лянь) - возможно, более

фундаментальная для всей китайской мысли категория, нежели субстанции" /457, т.2, с.199/.

Обосновывая научную ценность "коррелятивного мышления", Дж.Нидэм пытался связать его с тем, что он называет "диалектической" или "динамической" и многозначной логикой "после-гегелевского мира" /256, т.2, с.201/. При такой расположенности к "коррелятивному мышлению" как предвосхищению методологии организмической науки будущего представляется нелогичным отказывать в научном значении нумерологии, порожденной этим мышлением, ибо нумерологические связи суть связи между "коррелятивными классами", т.е. вещами "одного рода" (тун лэй).

Пристрастие к диалектике как будто выводит Дж.Нидэма из-под критики А.Грэма. Последний доказывает, что невыработанность в Китае науки логики ("логического канона") не создает непреодолимого препятствия возникновению современной науки, поскольку ученые могут рационально мыслить и без обращения к логическим штудиям, более того, творцы современной науки указывали на бессодержательность формальнологических построений.

А.Грэм является блестящим исследователем классических памятников древнекитайской идеологии, и в том числе научной мысли (школы моистов) /426/. Однако с воспроизведенными его рассуждениями никак нельзя согласиться. Прежде всего, совершенно некорректно отождествление значения науки логики для целой культуры с ее значением для отдельного представителя этой культуры (ученого). Как бы последний ни относился к логике, его отношение будет качественно иным, чем у представителя культуры, которой логика вообще неизвестна.

С одной стороны, в отличие от А.М.Карапетьянца и В.С.Спирина мы не считаем нумерологическую методологию ни логикой, ни наукой вообще. Более того, рассматриваем ее как оппозиционную альтернативу науке логике в ее общеметодологической функции. Поэтому нам кажется вполне приемлемым термин "нумерология", не претендующий на обозначение науки в современном смысле. С другой стороны, видимо, нуждается в корректировке столь резкое, как у Дж.Нидэма, противопоставление науки и нумерологии в традиционном Китае, где вторая, с нашей точки зрения, была философской методологией для первой. Впрочем, в понятие китайской нумерологии Дж.Нидэм не вкладывает ме-

тодологический смысл, что принципиально отличает его позицию от нашей. В этой ситуации, быть может, следовало бы отказать от термина "нумерология", заменив его семантической калькой китайского оригинала ("сян шу чжи сюэ") – термином "симвоаритмология" ("учение о символах и числах"), тем более что соответствующее учение о числах (шу шу) по аналогии с пифагорейско-платоническим материалом уже названо "аритмологией" /85; 88/. Однако, признавая подобную возможность, мы все же предпочли использовать устоявшийся и семантически прозрачный термин с уточненным нами содержанием, нежели вводить какой-либо неологизм.

Китайская нумерология во многом напоминает пифагорейство как учение о музыкально-числовой структуре космоса. По свидетельству Аристотеля, пифагорейцы "предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число. И все, что они могли в числах и гармониях показать согласующимся с состояниями и частями неба и со всем мироустройством, они сводили вместе и приводили в согласие друг с другом" ("Метафизика", I, 5, 986a, I-8 /I3, т. I, с. 76/). Сходная идея сформулирована в "Го юе" ("Речах царств", цз.3), одном из древнейших памятников китайской философии, отражающем общепринятые в ней воззрения: "Все люди и духи посредством чисел согласуют, посредством звуков проясняют. После того как числа согласованы, а звуки гармонизированы, становится возможным единение (тун)" /297, с. 48; 56, с. 76/.

Числовой аспект зафиксирован самим термином "нумерология" (лат. *numerus* – "число"). Что же касается музыкального, то в традиционном Китае – государстве "ритуала (ли) и музыки (юэ)" – он всегда был объектом пристального внимания и тщательной разработки. Совершенно прав китайский физик-теоретик и науковед Цянь Вэньюань, утверждающий, что вершиной традиционной китайской науки стала математическая теория музыки, а не теория магнетизма, как считает Дж. Нидэм /46I, с. 2I, 76-8I/. Пять тонов китайской пентатоники представляют собой один из главных коррелятов основополагающей онтологической структуры – "пяти элементов" (подробно см. /98; 99/). Китайская нумерология и пифагорейство аналогичны по своим идеям, но противоположны по ролям, которые играли в соответствующих культурах. Своим статусом китайская нумерология подобна методологически доминировавшей европейской логике, а

пифагорейство – оттесненной на задний план китайской прото-логики (о ней – ниже). Таким образом, между степенями развития методологических функций нумерологии и логики (прото-логики) в философских традициях Китая и Европы наблюдается обратная пропорциональность.

Из специалистов по истории китайской науки Н.Сивин ближе всех подошел к пониманию методологической роли нумерологии в Китае, а Цянь Вэньюань – к соотносительному осознанию методологической роли логики в Европе. Он усматривает специфику европейской науки, отличающую ее от китайской науки, не в математизации, как полагает Дж.Нидэм, а в аксиоматизации. Последняя же обязательно предполагает не только создание набора аксиом, отвечающих определенным научным требованиям (на чем заостряет внимание Цянь Вэньюань), но и логическую теорию как основу для выделения аксиом, их сопоставления друг с другом и выведения из них необходимых следствий (что, к сожалению, китайский ученый оставляет в тени). Аксиоматизация – это лишь одна из самых развитых форм логической методологии, явления более общего и фундаментального. Поэтому концепция Цянь Вэньюаня /461; 225, с.78–87/ представляется нам правильной, но не полной.

Согласно Платону, числа (пифагорейски понимаемые как обладающие геометрическими, структурными ипостасями, т.е. "квадратные", "прямоугольные", "треугольные") занимают среднее положение между вещами и идеями. Точно так же нумерология находится между эмпирикой и логикой. Числа суть простейшие абстракции. Счет, по определению К.Маркса, – это "первая теоретическая деятельность рассудка, который еще колеблется между чувственностью и мышлением" /I, с.31/. Для чисел и геометрических структур в конечном итоге становятся безразличны свойства счисляемых и структурируемых предметов, поэтому нумерология способна играть роль универсальной методологии.

С точки зрения представителей традиционной китайской мысли, сосчитать и облечь в геометрическую структуру, т.е. составить таблицу, разложить по клеткам, классифицировать (гэ, лэй), даже без намека на логическое упорядочение – значит добиться достаточной, а порой и окончательной познавательной оформленности. Отсюда, в частности, происходит неизменная популярность терминологических клише вроде "пяти

постоянств" - у чан, "семи чувств" - ли лин и т.п. вплоть до современных "четырёх модернизаций".

Однако было бы заблуждением видеть в такой методологии полное абстрагирование от чувственного опыта и переход на язык чистых математических форм. Колебание рассудка между чувственностью и мышлением тут выражается в синкретическом единстве мысли с чувством и оценкой, общей формы с конкретным содержанием. Нумерологические схемы не мыслились в отрыве от своего онтологического содержания, а в центре их онтологии стоял социализированный человек. Нумерология антропо- и социоцентрична. Человеческий фактор определяет специфику главных нумерологических классификаций, построенных на исходных числах 2, 3 и 5: "двоица образов" - инь и ян - женское и мужское начала; "три материала" - "поро, человек, земля" - система, сконцентрированная на человеке; пять элементов - "вода, огонь, дерево, металлы, почва" - по своему изначальному смыслу суть основные категории предметов хозяйственно-трудовой деятельности человека, о чем в первую очередь свидетельствуют наиболее оригинальные в компаративистском плане элементы - "дерево" и "металлы".

По определению М.Гране, вся эта "система нумерических классификаций", или "эмблематических рубрикаций", основана на социальной иерархии. Развивая свою мысль, французский синолог писал: "Далекое от того, чтобы делать числа абстрактными знаками количества, китайцы используют их для изображения формы или оценки значимости тех или иных объединений, которые могут быть представлены как объединения вещей, но по отношению к которым всегда существует тенденция к смешению с объединениями людей. Числа говорят о форме или значимости вещей, потому что сигнализируют о составе и могуществе группы людей, с которой эти вещи связаны.

Прежде всего они выражают долю могущества, принадлежащую главе человеческого и природного объединения... Числам присуща логическая функция: классификационная и протокольная одновременно. Они маркируют иерархизированные объединения. Нумерические обозначения служат для определения значимости, которой обладает в силу своей целостности каждое объединение... Вся китайская концепция чисел... исходит из социальных представлений, от которых она никоим образом не стремилась абстрагироваться" /427, с.297-298/.

Такое происхождение и использование китайской нумерологии во многом объясняет ее высокий социальный статус и выходящее общекультурное значение, которое мы постараемся показать в начале следующей главы.

### § 1. Классификационизм и нумерология

Нумерологическая методология неразрывно связана с отличающим китайскую философию и культуру вообще феноменом универсального классификационизма, уже достаточно широко описанным в нашей литературе <sup>1</sup>. Как утверждал создатель китайской исторической науки Сыма Цянь (II-I вв. до н.э.), "классифицировав, можно познать" /339, с.105; 253, т.4, с.106/. Суть данного явления состоит в распространении одних и тех же классификационных схем (лян и, сань пай, у син и т.п.) на все сферы культуры: мифологию и религию /33; 82; 160; 179; 185/, философию /140; 147; 149-152; 237, с.103-116, 125-144/, хронографию и историю /30, с.123-138; 83; 168/, космологию, космогонию, космографию и географию /96; 97; 170; 260/, астрономию и астрологию /221; 225, с.128-157; 280/, математику /43; 45; 46; 85; 88; 113; 120; 237, с.116-125; 399; 408/, химию и алхимию /225, с.158-167; 259/, медицину /222; 225, с.182-193/, литературу /117; 119; 186-188; 257/, музыку /98; 99/, театр, архитектуру, изобразительные и боевые искусства, политику /170; 184; 225, с.128-157/, деньги /94/, одежду /254/, кулинарию, домоводство и т.д.

Классификационный взгляд на мир заложен в самом китайском языке, содержащем, в частности, развитую систему классификаторов, или счетных слов (подробно см. /411/). Слова, подобные русским "штука", "том", "голова" (применительно к животным), "душа" (применительно к людям), имеются не только в китайском языке, но в нем они, во-первых, образуют всеохватную мироописательную систему, во-вторых, употребляются в основном обязательно, а не факультативно и, в-третьих, более тесно связаны с числовыми обозначениями, поскольку из-за отсутствия грамматической категории числа в китайском языке соответствующая информация передается лексически.



Показательно, что в историческом аспекте формирование развитой системы классификаторов в китайском языке последовало непосредственно за становлением нумерологии как эксплицитно выраженной универсальной методологии. Согласно данным М.Колю, до новой эры их было около 10, а в III-VI вв. уже 141 /411/. В современном китайском языке собственно классификаторов, т.е. исключая отсюда слова, близкие к метрологической терминологии, французский ученый насчитывает 84, из которых 75 входят и в число древних классификаторов. Таким образом, в течение последних полутора-двух тысяч лет носители китайского языка пользуются системой классификаторов, состоящей из 80-140 счетных слов.

Эта эмпирически полученная величина хорошо соответствует совершенно независимо от нее, но также эмпирически установленному количеству категорий китайской классической философии и традиционной культуры /136; 106, с.93-95/, а то и другое согласуется с числовыми параметрами нормативных для описываемой культуры классификационных наборов, располагающихся в интервале от 60 до 120 единиц. Среди таких наборов выделяются: 1) известные с XIII в. до н.э. 60 пар циклических знаков двух видов - 10 "небесных стволов" (тянь гань) и 12 "земных ветвей" (ди чжи) (кстати, при использовании всех комбинаторно возможных сочетаний они образуют 120 пар, см., например, /178/); 2) известные с первой половины I тысячелетия до н.э. (а возможно, существовавшие во II тысячелетии до н.э.) 64 гексаграммы (лю ши сы гуа) "Чжоу и" (о них специально - ниже); 3) 81 число таблицы умножения (цзю цзю - букв. "удевятерение девяти", см. /17, с.93-95/); 4) 120 позиций системы у син и канон 120 "телесных знаков знамений" (чжао чжи ти), упомянутый в "Чжоу ли" (Ш, 42) /370, кн.13, с.876/.

Вместе со счетными словами эти наборы охватывают числовую амплитуду от 60 до 140 единиц. Данный классификационный уровень очевидно связан с числом 100 и его можно обозначить формулой  $100 \pm 40$ . В свою очередь, он произведен от более общего классификационного уровня, связанного с числом 10 и соответствующего формуле  $10 \pm 2$ : 8 триграмм (ба гуа - о них специально ниже), 9 стран и полустран света с центром (цзю фан), 10 "небесных стволов", 11 компонентов союза неба (6 пневм - лю ци) и земли (5 элементов - у син)

/297, с.33; 383, кн.3I, с.2066-2067; 70, т.2, с.12/, 12 "земных ветвей". Взаимное соотношение всех этих элементов представлено на схеме I7 в иероглифах и числовых элементах (ср. /357, с.52/). Нетрудно заметить, что границы уровня  $100 \pm 40$  в округлении определены квадратами крайних величин (экстремумов) уровня  $10 \pm 2$ :  $8^2 = 64 \approx 60$ ;  $12^2 = 144 \approx 140$ .

Интерпретировать данное явление можно следующим образом. Числа 8-12, укладывающиеся в хорошо известную многим народам дюжину, означают собой первичный выход за пределы оперативной памяти (функционирующей в рамках 7 элементов) и, соответственно, переход к использованию простейших счетных средств - прежде всего пальцев и имитирующих мануальную калькуляцию приспособлений (счетов). Наличие у 12 четырех делителей (2, 3, 4, 6) вместо двух (2, 5) у 10 дает двенадцатеричному счислению по сравнению с десятичным определенные преимущества. Экстремумы 8 и 12, как и число 10 в качестве основания системы счисления, являются продуктами естественной мануальной калькуляции. 8 - количество пальцев на двух руках без противопоставленных им больших пальцев, 12 - количество фаланг на тех же четырех пальцах одной руки или сумма двух пятков на обеих руках и самих двух рук (их кистей) как единиц более высокого разряда по отношению к пяткам пальцев.

В пользу последнего, предлагаемого нами объяснения особой выделенности числа 12 говорит как раз китайский материал. В научно-методологическом разделе трактата У-III вв. до н.э. "Мо-цзы" (гл.4I, 43 "Цзин" - "Канон", "Шо" - "Изъяснение", II, опр.59/60) содержатся загадочные на первый взгляд сентенции: "Единица меньше двух, но больше пяти" ("Цзин"), "Тут в пяти заключена единица, тут в единице заключено пять, тут двенадцать" ("Шо") /33I, с.199, 335; 426, с.43I-432/. Данный фрагмент вполне проясняется, если считать его описанием счета на пальцах или копирующем их инструменте. В самом натуральном смысле единица как один палец меньше двух пальцев, но как кисть руки или даже вся рука больше пяти пальцев. Пять (пять пальцев) включают в себя единицу (один палец), единица (кисть или рука) включает в себя пять (пять пальцев), а в целом имеется двенадцать (десять пальцев и две кисти или руки).

Наша интерпретация может быть подтверждена в общем плане ссылкой на пятеричную протооснову китайской системы

счисления и цифр (см., например, /17, с.95-97/). Каждая проволока в раме китайских счетов разделена на две части: в одной - 5 костяшек, в другой - 2, играющие роль единиц более высокого разряда и равные двум пяткам. Следовательно, на таких счетах, как и в "Мо-цзы", базовое число 10 представляется имеющим двоично-пятеричную структуру:

1 2 3 4 5    6 7 8 9 10 , т.е. на определенном уровне, выражаемым с помощью 12 символов.

Но еще любопытнее в этой системе корреляция 12 с другим классификационным экстремумом - 8. Базовое число 10, структурно представляемое в виде 12 единиц, обозначается на китайских счетах как передвижкой всех костяшек соответствующей проволоки, так и одной костяшкой проволоки следующего разряда, которая по отношению к семи костяшкам предшествующей проволоки является именно восьмой.

8 и 12 - стандартная пара альтернативных членений пространства-времени<sup>2</sup> на китайских хронотопограммах (см. схемы 15, 16), чаще всего выраженных в символах 8 триграмм и 12 "земных ветвей". Подобная связь 8 и 12 вполне понятна с элементарной математической точки зрения. Схема 3 наглядно показывает, что членение на 12 - следующий за членением на 8 этап равномерной дифференциации периметрических элементов (клеток или точек пересечения клеточных линий) квадратной топограммы, разделенной на одинаковые клетки (см., например, в "Хуайнань-цзы" /357, с.52/). Примечательно, что и в трехмерном пространстве среди правильных многогранников, расположенных по нарастанию количества их граней, вслед за 8-гранным октаэдром идет 12-гранный додекаэдр.

Стереометрически числа 8 и 12 взаимосвязаны также в качестве основных параметров куба и октаэдра. У куба 8 вершин и 12 ребер, у октаэдра 8 граней и 12 ребер. Оба правильных многогранника издревле были для китайских мыслителей базовыми мироописательными моделями. Космическим кубом представлялось пространство между квадратной землей (его основанием) и круглым небом (на котором фиксировалась проекция квадратной земли), что мы еще рассмотрим ниже. Космический октаэдр - это минимальное пространство, задаваемое "шестью соединениями" (лю хэ), т.е. четырьмя странами света (сторонами квадратной земли) и двумя оконечностями мировой оси (зенитом и надиром). О внутренней взаимосвязи

двух моделей единого космоса – куба и октаэдра свидетельствует то, что древний термин "лю хэ", встречающийся уже в тексте IV в. до н.э. "Чжуан-цзы" /372, с.13–14; 15, с.143; 70, т.1, с.257/ и обладающий также временным смыслом (шесть пар из двенадцати месяцев года), имеет все основания считаться обозначением не только космического октаэдра, но и космического куба. В стандартном комментарии к вышеуказанному месту из "Чжуан-цзы" "лю хэ" определено как "небо, земля и четыре страны света", что является прямым указанием на шесть граней вселенского куба.

В двумерном пространстве геометрическую взаимосвязь 8 и 12 представляет древнейшая фигура, воплощенная в китайских монетах, зеркалах, схематизации гексаграмм, горизонтальных проекциях мерных сосудов и ритуальных предметов. Эта фигура – квадрат, вписанный в круг, – символизирует союз неба и земли (см. сх.206). При площади такого квадрата, равной 8 единицам, площадь круга равна 12 единицам. (Кстати, и длина окружности тут соответствует 12 линейным единицам.)

Эта объективная математическая закономерность удачно вписывается в систему основных символов китайской нумерологии: символ земли – квадрат – знаменуется числом 8, а символ неба – круг – числом 12. Отметим также, что в силу соотношенности земли и неба с пространством и временем соответствующую интерпретацию получили и их числовые символы. 8 – это прежде всего характеристика пространства как 8 стран и полустран света, 8 секторов плоскости или 8 частей трехмерного тела, минимально разделенного надвое в каждом измерении (см. /245; 249/), а 12 – времени как 12 месяцев года и 12 частей суток.

Идея сочетания 8 и 12 как символа пространственно-временного универсума отражена в архитектонике "Чжоу и". Этому тексту присущи два основных членения – на 8 и 12 элементов. Каноническая часть ("И цзин") и 7 различных комментариев комментирующей части ("И чжуань") образуют 8 элементов. В свою очередь, каноническая часть состоит из 2 разделов. Так же из 2 разделов состоят 3 комментария комментирующей части, которая тем самым членится на 10 элементов, обозначенных специальным термином "Десять крыльев" ("Ши и"). Два раздела канонической части и 10 "крыльев" образуют 12 элементов (см. /287, с.104/). Ту же идею единства

"квадратного" пространства и "круглого" времени наглядно выражает обычно сопровождающая текст "Чжоу и" со времен эпохи Сун (X-XII вв.) схема 64 гексаграмм, на которой они изображены скомпонованными в квадрат 8х8, опоясанный их же круговым однорядовым расположением (см., например, /346, кн. I, "Чжоу и", предисловие, с. 8; 447, с. I28-I29; 464, с. I6/).

В целом полифункциональное использование таких пар чисел, как 8 и I2, характерно для китайской нумерологии. Далее мы рассмотрим очень похожую и коррелятивную (ср. деление плоскости на 8 или 9, с центром, частей, года - на I2 или I3 месяцев) пару 9 и I3, по-видимому, несущую какую-то сакральную функцию и в крито-микенской культуре /I79, с. I27-I28/. Обозначения некоторых подобных пар стали даже самостоятельными терминами. Таков, например, бином сань у ("троица и пятерица"), на котором мы ниже специально остановимся.

Нумерологическая парность 8 и I2 подразумевает также определенную роль задаваемого ими числового интервала, симметричного относительно центральной для него точки IO на числовой оси и охватывающего 5 единиц, что опять-таки соответствует изначальной пятеричности китайского счисления, нашедшей отражение в гадательной практике, протонауке и, как мы постараемся показать далее, широко претворившейся в нумерологии.

Классификационные наборы, располагающиеся в интервале от 8 до I2 единиц включительно, искусственно расширяя возможности оперативной памяти нормального человека, обладают и одномерно-линейными (цз суй) и двумерно-концентрическими (фан вэй) ипостасями. Производные от них классификационные наборы из интервала 60-I40 единиц представлялись их квадратными или кубическими развертками не только в арифметическом, но и в геометрическом смысле.

В.С. Спирин выдвинул интересную гипотезу о существовании "легких" (и) и "трудных" (нань, цзянь) канонов, т.е. канонических текстов, имеющих соответственно двумерное (развернутое на плоскости) и трехмерное (развернутое в пространстве) строение /237, с. 66-79/. Исходя из этого предположения, примерами таких специально маркированных канонов можно считать "И цзин" - "Легкий канон", состоящий из

64 гексаграмм, т.е. эквивалентный квадрату  $8 \times 8 / 231$ , с.215-216/, и "Нань цзин" - "Трудный канон", или "Канон трудностей", один из древнейших в Китае медико-теоретических трактатов, включающий в себя 81 "трудность" (нань), каждой из которых, видимо, присуща 9-частная структура, что в целом образует 729-членный куб. Аналогично такой трактовке строения "Нань цзина" у В.С.Спирина /237/ рассмотрена структура "Дао дэ цзина" ("Канона пути и благодати"), разбитого на 81 параграф (чжан) (/308/, ср./70, т.I, с.114-138/).

Подобные конструкции текстов суть конкретные реализации наиболее общих классификационных схем, которые при достаточно большом количестве элементов представлялись в своих двумерных ипостасях (в чем можно наглядно убедиться по рисункам в соответствующей старокитайской литературе), а при повышенной величине или в каких-то особых случаях - и в трехмерных.

В последнем гораздо труднее убедиться из-за отсутствия или по крайней мере невыявленности соответствующих материальных носителей - пространственных моделей классификационных схем. Впрочем, уже сделаны некоторые шаги по выявлению таковых на материале ритуальных и мерных сосудов /43; 179, с.127; 187, с.73; 248, с.220-221/, а также астроного-астрономических приборов /147, с.30/, на чем мы остановимся ниже.

Весьма вероятно и то, что сама книга воспринималась китайскими мыслителями как трехмерный объект, в котором расположенные на разных горизонтальных уровнях вполне материальные символы (иероглифы и другие знаки) образуют пространственную конструкцию. Тут, однако, можно возразить, что китайская книга и в виде древнейшей связки бамбуковых планок, и в виде шелкового свитка, и в виде бумажной "гармоники" всегда допускает разворачивание на плоскости, т.е. как материальный объект принципиально двумерна. Но в таком случае наше соображение должно быть отнесено к целостности более высокого порядка - собранию книг или томов (например, в папке - хань), которые в двоичных или троичных наборах до сих пор обозначаются терминами "верхний" (шан), "центральный" (чжун), "нижний" (ся).

Определенным образом проверить гипотезу о трехмерных формах классификационных схем можно, предположив уже апро-

бированную нами операцию возведения в степень числовых экстремумов исходного классификационного интервала 8-12. Перейдя от возведения в квадрат к возведению в куб, получаем новый числовой интервал 512-1728 ( $= 8^3 - 12^3$ ), экстремумы которого, в подтверждение исходного предположения, оказываются важными классификационными величинами. Так, 512 - это число параграфов в основополагающем для конфуцианства трактате "Лунь юй" ("Суждения и беседы", в издании под редакцией Ян Боцзюня /315/) и количество разделов (папок) в нормативном для даосизма собрании разнообразных сочинений "Дао цзан" ("Сокровищница дао") (подробнее см. /156/), а 1728 - сумма числовых значений всех целых ("мужских") черт (янь до) гексаграмм "Чжоу и" (каждая из этих 192 черт обозначена в тексте цифрой 9, соответственно  $192 \times 9 = 1728$ ).

В интервале 512-1728 располагаются такие важные классификационные схемы, как 513-летний цикл (хуй) Ян Сюна (53 г. до н.э. - 18 г. н.э.) /395, цз.10, л.65/; 540 ключевых знаков (ключей) и соответствующих семантических групп первого в Китае полного толково-этимологического словаря "Шо вэнь цзе цзы" ("Изъяснение простых письменных знаков и анализ составных иероглифов", начало II в.); 729 строф (символов полусуток в году) "Тай сюань цзина" ("Канона великой тайны") Ян Сюна /395/; 1000 неповторяющихся иероглифов "Цянь цзы вэня" ("Тысячесловного текста", начало VI в.), использовавшегося в китайской культуре в качестве алфавита; 1152 - сумма числовых значений всех прерванных ("женских") черт (инь до) гексаграмм "Чжоу и" (каждая из этих 192 черт обозначена в тексте цифрой 6, соответственно  $192 \times 6 = 1152$ ) и количество иероглифов в современном тексте "Сань цзы цзина" ("Троесловного канона", XIII в. /335; 223/ - энциклопедического трактата, который первым заучивали наизусть в традиционной китайской школе); 1539-летний цикл (тун) Ян Сюна /395, цз.10, л.66/; 1620 структурных компонентов "Тай сюань цзина" и такое же число единиц объема (кубических пуней) в коррелятивном ему эталонном мерном сосуде ху Ван Мана (45 г. до н.э. - 23 г. н.э.) (см. /43, с.146-147/, а также подробнее об этом - ниже).

Итак, при возведении в куб основных числовых параметров классификационного интервала 8-12, как и при возведе-

нии их в квадрат, мы получили вполне осмысленные результаты, согласующиеся с китайской классификационной традицией. Причем классификационные наборы интервала 512-1728 явно обнаруживают свойства трехмерных пространственных построений. Это, во-первых, просто кубические величины:  $512 = 8^3$ ,  $729 = 9^3$ ,  $1000 = 10^3$ ,  $1728 = 12^3$  - или "усложненно" кубические:  $513 = 3^3 \times 19$ ,  $540 = 3^3 \times 20$ ,  $1152 = 4^3 \times 18$ ,  $1539 = 3^3 \times 57$ ,  $1620 = 3^3 \times 60$ ; а во-вторых, величины, символизируемые подчеркнуто трехмерными объектами: 1620 - мера объема, выражаемая в кубических единицах и фиксируемая сосудом ху.

Разобранные нами три уровня геометризации классификационных наборов: 1) одномерный (линейный) - для чисел, приближающихся к 10, 2) двумерный (плоскостной) - для чисел, приближающихся к 100 (возведенных в квадрат величин первого уровня), и 3) трехмерный (пространственный) - для чисел, приближающихся к 1000 (возведенных в куб величин первого уровня), - представляются вполне рациональной формой организации систематизируемого материала, отвечающей естественным способностям человеческого восприятия. Нет нужды доказывать, что 100-членный набор оптимально представим в виде таблицы 10 x 10, а 1000-членный - в виде блока (столпы) из 10 таблиц 10 x 10.

Однако среди китайских классификационных наборов встречаются далеко выходящие за выявленную числовую границу - 1728 и группирующиеся вокруг следующей (четвертой) степени десяти - 10 000. Например, в "Си цы чуани" (1,9) сказано, что "11 520 является числом 10 000 вещей", т.е. всего сущего в мире /346, ин.1, "Чжоу и", с.61/. Подобная роль числа 10 000 (обозначаемого специальным знаком "вань") закономерна, оно - показатель высшего разряда в китайском четырехразрядном счислении (в отличие от европейского трехразрядного, где таким числом является 1000) и одновременно символ последнего, наиболее дифференцированного уровня классификации. По вышеописанному методу, определяя границы данного уровня, получаем числа  $4096 (= 8^4)$  и  $20736$

$(= 12^4)$ . Первое из них точно соответствует классификационному набору, представленному в ицзинистическом сочинении "И линь" ("Лес перемен"), написанном примерно на рубеже новой эры Цзяо Яншоу (I в. до н.э.) или Цуй Чжуанем (I-



П в) <sup>3</sup>. В нем система 64 гексаграмм "Чжоу и" была усложнена до 4096 (= 64 x 64) элементов - корреляций каждой гексаграммы с самой собой и каждой другой. В начале этого интервала располагается высший из четырех (цжан, хуй, тун, кань), 4617-летний ( $4617 = 3^4 \times 57$ ) цикл (кань) Ин Сюна /395, цз.10, л.66/. Классификационный набор из 20 736 элементов нам неизвестен, но приблизительно он соответствует такой всеобъемлющей классификационной системе, как 21 915 дней 60-летнего цикла.

Примечательно, что 60-летний цикл с обозначением годов парами знаков - "небесных стволов" и "земных ветвей" <sup>4</sup> - начал употребляться в Китае в начале новой эры (первым годом первого цикла считается 4 г. н.э.); т.е. примерно тогда же, когда были созданы "И линь" и "Тай свань цзин". Помимо одновременности возникновения эти системы роднит их основная функция - определение явлений во времени. Точно такая же функция составляет специфику классификационного набора из 11 520 гадательных стеблей тысячелистника (цэ), описанного в "Си цы чжуани" (I, 9).

Отсюда уже нетрудно заключить, что наборы этого уровня классификации построены по модели четырехмерного пространства-времени классической китайской космологии. В сфере естественного языка данному уровню предельной дифференциации соответствует максимум самостоятельных знаковых единиц - иероглифов (ср. /110, с.227/). И действительно, Тринадцатиканоние ("Ши сань цзин", см. гл.2, § 5) написано с использованием примерно 4000 различных знаков, а в первом полном словаре китайских иероглифов - "Шо вэн цзе цзы" - их насчитывается около 10 000. В дальнейшей истории китайской иероглифики сохранялись и сохранились до сих пор числовые константы 4000 (ср. издаваемые в КНР списки наиболее употребительных иероглифов) и 10 000 знаков как показатели низшей и высшей ступеней грамотности, образованности, культурности. В приближении к 20 000 знаков лежит уровень предельной полноты "нормальной" китайской иероглифики (ср. около 16 000 гнездовых иероглифов "Большого китайско-русского словаря" /26/), за которым уже находится область различных знаковых полуфабрикатов, экзотических неологизмов и т.п.

Описанные нами классификационные наборы были созданы или обрели свое эксплицитное выражение в основном в эпоху Хань (III в. до н.э. - III в. н.э.) - период первого взлета

нумерологической мысли. Формирование данной системы, очевидно, повлияло на языковую практику и ее теоретическое осмысление, поскольку в этой области возникли аналогичные структуры именно в конце эпохи Хань и последующие годы. В целом вся эта классификационно-нумерологическая система, на наш взгляд, пятерична, что определялось доминировавшей тогда универсальной схемой пяти элементов, в свою очередь генетически связанной с такими исходными культурными явлениями, как счет на пальцах, деление пространства на пять частей (передняя, задняя, левая, правая, центральная), пятеричность древнейшей гадательной практики на панцирях черепах и костях крупного рогатого скота, отраженная, например, в "Хун Фане" /388, кн.4, с.418-419; 70, т. I, с.108-109/ и "Сунь-цзы" /342, с.108/. Общее представление об этой пятеричной системе классификации дает следующая модель:

Уровни классификации					
Символы и области классификации	I	2	3	4	5
Размерность пространства	0	I	2	3	4
Геометрические символы	точка	прямая линия	квадрат	куб	квадрат, вписанный в круг; куб, вписанный в цилиндр или сферу 5
Числовые символы	I(и)	IO(ши)	IOO(бай)	IOOO(цзянь)	IO 000 (вань)
Классификационные интервалы	I-7	8-12	≈ 60-140	≈ 500-1700	≈ 4000-22 000

Языко- вые и языко- вед- ческие клас- сифи- кации	3 кате- гории слов(гу, янь, сюнь) словари "Эр я" Ш-П вв. до н.э.; 6 кате- горий писаний (лю шу) "Шо вэнь цзе цзы" П в.	10 клас- сифика- торов, сущест- вовав- ших до н.э.	141 клас- сифика- тор II-IV вв., 84 сов- ремен- ных класси- фикато- ра	540 клю- чей "Шо вэнь цзе цзы", 1000 не- рогифов "Цянь цзы вэ- ня" UI в.	4000 не- рогифов "Ши сань цзина" и 10 000 "Шо вэнь цзе цзы", аналогич- ные сов- ременные констан- ты
--	---	--	---	--	---

Если не вызывает сомнений рациональность рассмотренных форм классификации, то сам этот классификационизм как универсальный принцип может быть подвергнут критике с различных точек зрения.

Возвращаясь к естественноразумовой подоснове данного явления, сошлемся, к примеру, на мнение видного современного математика, согласно которому наличие в китайском языке развитой системы классификаторов (счетных слов), качественно различающих множества считаеваемых объектов, есть реликт неразвитого математического мышления /199, с.10/. Напротив, некоторые китайские авторы настаивают на том, что уже в глубокой древности китайцы достигли высокого уровня математического мышления, нашедшего, в частности, отражение в "Чжоу и", образце древнейшей в мире оригинальной математической философии и даже математической логики /317/.

На наш взгляд, с одной стороны, изложенная в "Чжоу и" теория структурно-символических отношений между определенным набором простых геометрических форм и чисел не является ни математической, ни логической в современном смысле, но, с другой стороны, и наличие развитой системы классификаторов может быть расценено как свидетельство неразвитости математического мышления лишь при понимании последнего в современном и узком смысле.

Во-первых, следует подчеркнуть, что естественноразумовое членение объектов на разнокачественные классы отнюдь не препятствие для подведения всего сущего в мире под единую числовую структуру. Не мешает же вычислительным операциям в математике выделение качественно различных множеств,

основываясь на свойствах их компонентов, например множеств, состоящих из единичных элементов, и множеств, состоящих из множеств. Более того, сам принцип универсального классификационизма в китайском языке стимулировал стремление к счету и классифицированию самих классов, что, в свою очередь, находило отражение не только в теории, но и в языковой практике. Именно поэтому китайский язык максимально насыщен классификационно-числовыми формулами, членящими все сущее в мире на различные множества от I до 10 000 элементов. По подсчетам А.М. Карапетянца, в "Большой словарь китайского языка" (Чжун вань да цидянь. Тайбэй, 1962-1968) входят 13 296 словарных статей, начинающихся с числительных /113, с.62/. Предельно общее в онтологическом смысле языковое клише, выражающее полноту универсума, включает в себя количественную константу последнего (пятого) классификационного уровня - 10 000: "10 000 вещей" (вань у), "10 000 дел" (вань ши), "10 000 наличий" (вань ю), "10 000 родов" (вань лэй), "10 000 принципов" (вань ли), "10 000 символов" (вань сян).

Во-вторых, математика в современном понимании универсальна только в рамках собственной, достаточно специфической сферы приложения и вопреки надеждам пифагорейцев или Спинозы и Лейбница не может уже рассчитывать на роль не только методологии рационального мышления в целом, но и общенаучной методологии, которая явно шире математики. Китайский же классификационизм, укорененный в языковой практике и выросший во всеобъемлющую нумерологическую теорию, в условиях синкретической недифференцированности научных и ненаучных форм познания играл именно такую роль.

Китайская нумерология оставалась на уровне квазиматематического мышления, так как, распространяясь на сложные и нематематические объекты, заведомо исключала возможность собственно математической формализации. Кроме того, отсутствие у китайской математики логико-дедуктивных оснований создавало теоретический вакуум, легко заполнявшийся нумерологической методологией.

## § 2. Явные и неявные формы нумерологии

Красочные примеры нумерологических "кентавров" - фантастических сочетаний "вычислимого и невычислимого" содержат-

ся в тексте "Хуайнань-цзы" (II в. до н.э., о нем см. /212/): "Небо - один, земля - два, человек - три. Трижды три - девять. Девятью девять - восемьдесят один. Один правит солнцем. Солнце сосчитывается десятью (десятичным циклом. - А.К.). Солнце правит человеком. Поэтому человек рождается после десяти лун /беременности/. Восемью девять - семьдесят два. Два правит четным. Четное существует благодаря нечетному. Нечетное правит двенадцатеричным циклом (чэнь). Двенадцатеричный цикл правит луной. Луна правит лошастью. Поэтому лошадь рождается через двенадцать лун /беременности/" и т.д. /357, с.60/; "/Состояний/ зрелости - пять, конечных /состояний/ - девять. Пятью девять - сорок пять. Поэтому дух за сорок пять дней совершает одно перемещение. Посредством троек приводят в соответствие пятерки. Поэтому проходят восемь ( $3 + 5 = 8$ . - А.К.) перемещений и год оканчивается ( $45 \times 8 = 360$  дней. - А.К.)" (/357, с.49/, ср. /457, т.2, с.271-272/).

В приведенных сентенциях нумерологический смысл семантически явлен и поэтому самоочевиден, однако часто он бывает скрыт в синтаксисе или архитектонике текста. Поскольку подобные "шифры" обнаруживаются и дешифруются с большим трудом, а кроме того, не освещены в нашей научной литературе, позволим себе более подробно на них остановиться. Тут в первую очередь следует обратиться к "Чжоу и", одному из древнейших и самых почитаемых произведений традиционной китайской культуры, еще далеко не разгаданному и не имеющему аналогов в мировой литературе.

"Чжоу и" (возможные переводы: "Всеохватно-круговые переменны", "Всеохватно-круговой легкий /канон/", "/Канон/ перемен /династии/ Чжоу", "Легкий /канон династии/ Чжоу") - наиболее авторитетная и оригинальная книга канонической и философской китайской литературы, стоящая во главе Тринадцатиканония (Ши сань цзин) и Пятиканония (У цзин), оказавшая фундаментальное парадигматическое воздействие на всю культуру традиционного Китая и сопредельных стран. В древнейшем китайском библиографическом каталоге - "И вань чжи" Бань Гу (I в.) первый раздел, носящий заглавие "Шесть искусств" ("Лю и"), посвящен важнейшей канонической литературе. В послесловии к нему развита теория, согласно которой пять канонов - "Юэ" ("Музыка"), "Ши" ("Стихи"), "Ли" ("Благопристойность"), "Шу" ("Писания"), "Чунь цю" ("Весны и осени")

соответствуют "пяти постоянствам" (у чан) – гуманности (жэнь), должной справедливости (и), благопристойности (ли), разумности (чжи), благонадежности (синь), а также "пяти учениям" (у сюэ) и "пяти элементам" (у син). Канон "Перемены" ("И", т.е. "Чжоу и") назван "исток" (юань) всей этой системы и вместе с сопричастными ему произведениями помещен в начальном (первом из девяти) подразделе "Шести искусств" /293, с.432, 434/. В дальнейшем подобное положение "Чжоу и" никогда не оспаривалось и только укреплялось. Однако еще в "Чжуан-цзы" (IV-III в. до н.э.), в списке канонов, аналогичном приведенному, "И" был поставлен на предпоследнее, пятое, место – после "Ши", "Шу", "Ли", "Юэ" и перед "Чунь цю" /372, с.216; 70, т.1, с.284; 15, с.315/.

"Чжоу и", как мы уже отмечали, включает в себя каноническую часть (в двух разделах) – собственно "И цзин" (это название по принципу *pars pro toto* часто употребляется и как синоним "Чжоу и") и комментирующую – "И чжуань" (или "Ши и" – "Десять крыльев", т.е. семь комментариев, три из которых имеют по два раздела).

Основу "И цзина" составляют 64 гексаграммы (лю ши сы гуа) – особые графические символы, состоящие из шести расположенных друг над другом (читающихся снизу вверх, т.е. противоположно порядку чтения иероглифов) черт двух видов, целой и прерванной, во всех комбинаторно возможных сочетаниях. Черты истолковываются как знаки универсальных мироустроительных сил инь (прерванная) и ян (целая), а их двойные, тройные и т.д. комбинации – как знаки более конкретных воплощений инь и ян во всех сферах бытия. Центральную роль в этой системе играют восемь триграмм (ба гуа) – сочетания из трех черт, считающиеся половинными компонентами гексаграмм и знаменующие собой восьмеричный набор универсалий:

☰ Цянъ – творчество, крепость, небо, отец; ☷ Кунь – исполнение, самоотдача, земля, мать; ☳ Чжэнь – возбуждение, подвижность, гром, первый сын; ☵ Кань – погружение, опасность, вода, второй сын; ☶ Гэнь – пребывание, неизблемость, гора, третий сын; ☴ Сюнь – утончение, проникновенность, ветер (дерево), первая дочь; ☲ Ли – сцепление, ясность, огонь, вторая дочь; ☱ Дуй – разрешение, радость, водоем, третья дочь.





Происхождение канонической части "Чжоу и" связано с гадательной практикой и восходит к концу II – началу I тысячелетия до н.э. Древнейшие мантические приемы в "Чжоу и" преобразованы в нумерологическую систему математикоподобных операций с числами и геометрическими фигурами, задача которой – "разделить по родам свойства всей тьмы вещей" ("Си цы чжуань", II, 2 /346, кн. I, "Чжоу и", с. 64/). В приписываемой Конфуцию, но реально сложившейся, видимо, в V–III вв. до н.э. комментирующей части и главным образом в ее наиболее философском разделе – "Си цы чжуани" – "Комментарии привязанных слов" эта система трактуется как учение о замкнутой, состоящей из 64 основных ситуаций, структуре постоянно и циклически изменяющегося мира: "Перемены имеют Великий предел (тай цзи). Это рождает двойцу образов /инь и ян/. Двойца образов рождает четыре символа. Четыре символа рождают восемь триграмм" ("Си цы чжуань", I, II /346, кн. I, "Чжоу и", с. 62/).

"Гуа" (мантический символ, "три-, гексаграмма") – одна из самых оригинальных и фундаментальных общеметодологических категорий китайской философии, одновременно обозначающая конститутивные элементы двух универсальных классификационных схем (8 триграмм – ба гуа и 64 гексаграмм – лю ши сы гуа). Этимологически иероглиф "гуа" восходит к изображению геометризованных графических результатов скапулимантии – гадания на костях (бу). Это значение "гуа" отражено в трактате III в. до н.э. "Сын-цзы" /342, с. 108/. Позднее гуа были связаны с другой гадательной практикой – на тысячелистнике (ши), построенной на получении числовых комбинаций, что широко отражено в "Цзо чжуани" (см. /82; 83/). В итоге гуа объединили идеи геометрической символизации и числовой комбинаторики, из чего выросла общетеоретическая нумерологическая методология.

Китайская традиция возводит происхождение гуа к мифическим источникам цивилизации в стране – деятельности первого императора (культурного героя) Фуси (начало III тысячелетия до н.э.), который использовал чудесно явленные гуа как природосообразные парадигмы в созидании основ материальной культуры.

Целостная философская концепция гуа впервые была сформулирована в приписываемой Конфуцию комментирующей части

"Чжоу и" ("Си цзю чжуань", "Шо гуа чжуань"). Специфику категории гуа составляет материальная выраженность в двух количественно определенных наборах графических символов – 8 триграммах и 64 гексаграммах. Каждой гуа присущи индивидуальное имя (8 триграмм и их удвоения – 8 гексаграмм – одноименны), образный и понятийный комплексы, стандартные формулы как абстрактного, так и конкретного содержания.

Например, двум парам главных гуа   и   соответствуют имена Цянъ и Кунъ, образы неба и земли, понятия творчества и исполнения и т.д. Согласно К.Юнгу, гуа фиксируют универсальный набор архетипов. Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют универсальную иерархию классификационных схем, в наглядных символах (сян) охватывающую любые аспекты действительности – части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные положения и т.д.

Структурно и онтологически 8-членный и 64-членный наборы гуа представляются продуктами последовательного раздвоения (по принципу инь-ян) Единого – Великого предела (тай цзи), т.е. элементами числового ряда 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64. Однако исторически гексаграммы могли возникнуть раньше триграмм, ставших инструментом их теоретического осмысления..

В статистическом плане каждый из наборов – 8 триграмм и 64 гексаграмм – зафиксирован в двух стандартных пространственно ориентированных квадратно-круговых расположениях, приписываемых мифическому императору Фуси и историческому основателю династии Чжоу (XI в. до н.э.) Вэнь-вану. С этими расположениями связаны соответствующие линейные последовательности гуа. В канонической части стандартного текста "Чжоу и" гексаграммы расположены в последовательности Вэнь-вана. Постепенная смена целых (ян) и прерванных (инь) черт триграмм и гексаграмм в последовательности Фуси подчинена той же закономерности, что и смена знаков 1 и 0 в обозначении натурального ряда чисел в двоичной арифметике. Соответственно 8 триграмм и 64 гексаграммы в последовательности Фуси представляются в двоичном коде как 7...0 и 63...0. Создатель двоичной арифметики Лейбниц усмотрел в этом подобии, стимулировавшем его работу в данном направлении, свидетельство предустановленной гармонии и един-



ства божьего промысла для всех времен и народов (см./282; 287, с.28-30/).

В 1973 г. в Мавандуе, вблизи города Чанша (КНР, пров. Хунань), при археологических раскопках был обнаружен древнейший, датируемый 180-170 гг. до н.э., текст "Чжоу и", которому присущ ряд существенных особенностей. В нем канон и комментарий "Си цы чжуань" не разделены на две части; отсутствуют комментарии "Туань чжуань", "Сян чжуань" и "Вэнь янь чжуань"; в тексте, соответствующем стандартной первой части "Си цы чжуани" /346, кн. I, "Чжоу и"/, нет § 8, переставлены местами § 9 и 10, а в тексте, соответствующем § 5 стандартной второй части данного комментария, присутствует тысячеиероглифная добавка, в которую включен § 3 "Шо гуа чжуани". В связи с последним обстоятельством стоит отметить, что само употребление термина "8 триграмм" (ба гуа) в "Чжоу и", по-видимому, нумерологизировано: он встречается здесь ровно 8 раз, 7 раз в "Си цы чжуани" и 1 раз в "Шо гуа чжуани" — именно в § 3, который изначально, быть может, действительно входил в состав "Си цы чжуани", включавшей в себя все 8 употреблений термина "8 триграмм".

Но наиболее важная особенность мавандуйского "Чжоу и" — специфическая последовательность гексаграмм, отличающаяся строгой закономерностью и типологически схожая с последовательностью Фуси, хотя отнюдь не идентичная ей. Содержащая эту последовательность каноническая часть мавандуйского "Чжоу и" представляет собой манускрипт на шелковой ткани, разделенный вертикальными линиями на 93 столбца, в каждом из которых количество иероглифов колеблется от 64 до 81, что свидетельствует о нумерологизированности самой формы записи нумерологического канона (см. /296, к. 3, с. I-24; 135, с. 44-45; 281/).

В ицзинистике (и смеж. — науке об "И цзине", или "Чжоу и") в течение столетий обсуждается проблема трех текстов этого памятника (см., например, /287, с. 63-65/). Древнейшее сообщение о них содержится в "Чжоу ли", где сказано, что при великом гадании (да бу) использовались "приемы трех Перемен" (сань И чжи фа): "Смыкающихся Гор" ("Лянь шань"), "Возвращения в Сокровищницу" ("Гуй цзан") и "Всеохватно-круговых (Чжоуских) перемен" ("Чжоу и") /370, кн. 13, с. 877/. Ицзинисты считали "Лянь шань", "Гуй цзан", "Чжоу

и" тремя вариантами одного произведения, возникшими в разные эпохи, и соответственно связывали их либо с тремя выдающимися правителями — Фуси (или последовавшим за ним Шэньнуном), Хуан-ди (преемником Шэньнуна) и Вэнь-ваном, либо с тремя первыми династиями — Ся (XXI—XVI вв. до н.э.), Шан-Инь (XVI—XI вв. до н.э.) и Чжоу (XI—III вв. до н.э.). Тексты "Лянь шань" и "Гуй цзан" считались утраченными, поэтому их отличие от "Чжоу и" оставалось загадкой.

К иному выводу пришел один из крупных представителей критической текстологии эпохи Цин — Пи Сижуй (1850—1908). Его точку зрения мы воспроизводим в изложении Ю.К.Щуцкого: "Вполне вероятно, что "Лянь шань" и "Гуй цзан" даже и не тексты, а только системы гадания. Можно даже предполагать, что до Конфуция и "Чжоу и" была тоже лишь системой гадания и не существовало записанного текста. Словом, тщетны попытки доказать, что были три разные версии "Книги Перемен", относимые к разным эпохам, ибо первоначально "Чжоу и" — название одной из систем гадания наряду с системами "Лянь шань" и "Гуй цзан". Но Конфуцием была выдвинута только система "Чжоу и", тогда еще лишенная записанного текста. Поэтому искать текст "Лянь шань" и "Гуй цзан" напрасно, их никогда не было, текст же "Чжоу и" не старше Конфуция" /287, с.65/.

В целом критическая текстология эпохи Цин явилась одной из вершин развития традиционной китайской науки, и полученный в ее рамках вывод Пи Сижуня следует признать весьма основательным. Его можно подкрепить и тем, что, согласно "Чжоу ли", различие между "тремя Переменами" заключено в каких-то технических "приемах" (фа — "методах, способах, образцах, нормах, законах"). Кстати, как раз этот употребленный Пи Сижунем иероглиф "фа" Ю.К.Щуцкий перевел словом "система" в сочетании "система гадания" /287, с.65, 84, примеч.70/.

Однако признание вывода Пи Сижуня отнюдь не противоречит данным древних авторов, в частности древнейшего комментатора "Чжоу ли" — Ду Цычуня (ок.30 г. до н.э. — ок.58 г. н.э.), утверждавшего, что "Лянь шань" — это Фуси, а "Гуй цзан" — Хуан-ди" (цит. по /370, кн.ІЗ, с.877/). Ду Цычунь не квалифицировал "Лянь шань" и "Гуй цзан" как тексты, но только указывал на их связь с именами Фуси и Хуан-ди. Между тем хорошо известно, что с именем Фуси связано

специфическое расположение гуа — главных элементов данной системы. Другое, альтернативное расположение приписывается Вэнь-вану, который однозначно соотносится с "Чжоу и". Отсюда легко заключить, что "Лянь шань", "Гуй цзан" и "Чжоу и" знаменуют собой разные системы расположения гуа, изобретателями которых считались соответственно Фуси, Хуан-ди и Вэнь-ван.

Следующее наше предположение состоит в том, что "созданная" Хуан-ди система "Гуй цзан" есть не что иное, как мавандуйское расположение гуа. Подтверждается этот тезис следующими текстологическими наблюдениями. Прежде всего следует отметить, что мавандуйское расположение, по-видимому, было достаточно широко известно, хотя это и становится понятным только после его обнаружения. Так, первые упомянутые в "Го юе" гексаграммы — Цянь (䷀ I) и Пи (䷋ I2). Они приведены в составе гадательной формулы "юй Цянь чжи Пи" — "сталкиваешься с Цянь и переходишь к Пи" /297, с.34; 56, с.60/. Но эта формула тут употреблена неестественно: включенные в нее гексаграммы должны друг от друга отличаться лишь одной чертой (см., например, /83/), а они отличаются тремя нижними чертами, т.е. целой триграммой. Эта неестественность может быть понята как сигнал особой взаимосвязи выделенных гексаграмм.

Наиболее вероятный вариант подобной взаимосвязи — вхождение гексаграмм в пару, открывающую собой определенную последовательность гуа и таким образом обозначающую ее. Данный способ обозначения последовательности гуа известен, например, по тексту "Ли цзи" /310, кн.22, с.991; 70, т.2, с.101-102/.





Итак, пару гексаграмм Цянь и Пи в "Го юе" можно трактовать как символ определенной последовательности гуа. И таковой оказывается именно мавандуйская последовательность, поскольку ее начальные гексаграммы — Цянь и Пи.

Впрочем, в мавандуйском тексте данные гексаграммы названы иными иероглифами — Цзянь (Затвор) и Фу (Жена), которые, видимо, содержат в себе намеки на терминологические обозначения данного расположения гуа. Первый из них, кажется, связан с именем Хуан-ди — Сюань-юань (Оглобля Колесницы), так как иероглиф "цзянь" имеет значение "чека (колеса)". Присуще ему и еще одно значение — "ушки тре-

ножника-дин", а треножник-дин сыграл особую роль в жизни и смерти Хуан-ди /339, с.4, II7; 253, т.I, с.I34, т.4, с.I80/.

Правая часть иероглифа "фу" идентична правой части "гуй" из сочетания "Гуй цзан", и, возможно, тут мы имеем дело с разнописями одного и того же знака, возникшими при неквалифицированном переписывании или преобразовании иероглифов путем придания им смыслоопределяющих ключевых компонентов (левых частей). Трактовка иероглифа "гуй" из сочетания "Гуй цзан" как обозначения гексаграммы вполне допустима, поскольку знак "шань" ("гора") из аналогичного сочетания "Лянь шань" традиционно идентифицируется с гуа Гэнь (гексаграмма № 52), образом которой является гора /287, с.64/.

Из всего проведенного анализа следует, что если наша гипотеза верна, то "Лянь шань", "Гуй цзан" и "Чжоу и" соответствуют трем известным ныне типам расположений гуа, соотносимым с именами Фуси, Хуан-ди и Вэнь-вана. Все они основаны на едином тексте - "Чжоу и", и поиск каких-то других вариантов - "Лянь шаня" и "Гуй цзана" - бессмыслен: таковых не существовало. Обнаружение же мавандуйского текста - еще одно замечательное свидетельство точности древнекитайских авторов (в данном случае - отмечавших существование третьего типа расположений гуа).

В нумерологических схемах гуа располагаются в линию, квадратом (символ земли), соотносясь по вертикали, горизонтали и диагонали, а также кругообразно (символ неба), соотносясь по окружности и через центр (отношения цзун и по); делятся на "мужские" и "женские"; образуют пары по двум главным принципам: "обратности" (фань), т.е. перевернутости членов пары относительно друг друга на 180° (например,  и , и "супротивности" (дуй), т.е. противоположности черт в одинаковых позициях (например,  и ). Эти два вида противопоставления (ср. /274/) в традиционной китайской методологии охватывают все контрарные и контрадикторные отношения.

Кроме того, они выражают два универсальных закона мироздания, синтезируемых в понятии "дао". Сам исходный смысл иероглифа "дао" - "путь" - двуедин: путь - это и статический объект, дорога, и динамический процесс, движение по дороге. Соответственно наиболее общие определе-

ния дао выделяют в нем и универсальную статическую структуру "супротивности" в виде бинарной оппозиции сил инь и ян, и универсальный процесс "обращения вспять" в виде перехода от одного члена оппозиции к другому и наоборот: "Одно инь, одно ян — это называется дао" ("Си цы чжуань", I, 5 /346, кн. I, "Чжоу и", с. 58/); "Обозначая иероглифом, говорим: это — дао... о /нем/ далекоидущем говорим: обратное (фань)" ("Дао дэ цзин", § 25 /308, с. 14; 70, т. I, с. 122/); "Дао есть то, благодаря чему происходит обращение (фань) к корню и возвращение к началу" ("У-цзы", гл. I /347, с. I; 166, с. 318/).

В динамическом плане взаимопревращения гуа (путем трансформации черт в противоположные) отражают все фазы циклического развития космоса в основополагающей для "Чжоу и" теории кругообразных перемен (чжоу и). В статике целая и прерванная черты гексаграмм обозначаются цифрами 9 и 6. Объяснение этого шифра, по мнению академика В. М. Алексеева, является "едва ли не основным" для понимания "Чжоу и" /8, с. 384/. В динамике (при мантическом построении, см., например, /81/) каждая из двух черт еще дифференцируется по двум состояниям — "старости" (лао) и "молодости" (шао). В результате образуются четыре элемента (сы сянь), выражаемые числовыми и графическими символами: "старая инь" — 6, X ("переплетенная" — цзяо); "молодая инь" — 8, — — ("переломленная" — чжэ); "молодой ян" — 7, — ("одинарный" — дань); "старый ян" — 9, □ ("повторенный" — чун). Первый и последний элементы могут трансформироваться в противоположные по принципу: инь переходит в ян, ян — в инь /346, кн. I, "Чжоу и", предисловие, с. 4/.

Используемые для описания трансформаций гексаграмм четыре "формирующих" числа 6, 7, 8, 9, на наш взгляд, производны от геометрической структуры триграмм. Последние традиционно изображаются в квадратной форме и в "Си цы чжуань" (I, II) прямо определены термином "фан" ("квадрат") /346, кн. I, "Чжоу и", с. 62/. В таком квадрате должно быть три строки (по количеству черт триграммы) и три столбца (в силу трехчастности каждой черты, что явствует из сопоставления целой и прерванной черт:  $\overline{1}|\overline{2}|\overline{3}$ ), т. е. он должен быть девятиклеточным, 3 x 3 (что определяется термином "цзин" — "канон"). При вписывании в него всех восьми триграмм образуются четыре комбинации, различающиеся числом

заполненных и пустых клеток (см. сх.44). Цифры, выражающие количество заполненных клеток в этих комбинациях, называются именно 6, 7, 8, 9.

Главные в этой четверке 9 и 6 предстали индексами главных триграмм Цянь и Кунь. В силу полной однородности черт в этих триграммах их числовые символы 9 и 6 могли быть перенесены с целого на часть и присвоены чертам ян и инь как простейшим эквивалентам Цянь и Кунь.

Остальные шесть триграмм на схеме 44 образовали две группы по три, представляемые цифрами 7 и 8. Следовательно, соотношение "старых" и "молодых" триграмм оказалось равным 1 к 3, что точно соответствует соотношению вероятностей получения стандартных числовых символов "старых" (9, 6) и "молодых" (7, 8) черт гексаграмм при гадании обоими классическими способами, как с помощью 50 стеблей тысячелистника:  $9 - 3/16$ ,  $6 - 1/16$ ,  $7 - 5/16$ ,  $8 - 7/16$ , так и с помощью 3 монет:  $9 - 1/8$ ,  $6 - 1/8$ ,  $7 - 3/8$ ,  $8 - 3/8$  (см. также /81, с.23/). Хотя вероятности получения указанных чисел при более авторитетном гадании с помощью стеблей тысячелистника отличаются от таковых в монетном варианте, суммарные вероятности "старых" и "молодых" там и тут совершенно одинаковы, соотносясь друг с другом, как 1 и 3:

	Числовые символы черт гексаграмм	Вероятность получения с помощью стеблей тысячелистника	Вероятность получения с помощью монет
"Старые"	9 + 6	$3/16 + 1/16 = 1/4$	$1/8 + 1/8 = 1/4$
"Молодые"	7 + 8	$5/16 + 7/16 = 3/4$	$3/8 + 3/8 = 3/4$

Кроме того, объединенные на схеме 44 цифрами 7 и 8 тройки триграмм объединены и в "Шо гуа чжуани" (§ 10-11) как три "сына (мужчины)" и три "дочери (женщины)" /346, кн.1, "Чжоу и", с.71-72/. Старший, средний и младший "сын" (Чжэнь, Кань, Гэнь) соотносены с "отцом" (Цянь), что вполне совпадает со связью 7 - 9; старшая, средняя и младшая "дочь" (Сюнь, Ли, Дуй) соотносены с "матерью" (Кунь), что вполне совпадает со связью 8 - 6. Каждая из "сыновних" и "дочерних" триграмм скоординирована с одной из черт "от-

цовской" или "материнская" триграммы (старшая — с нижней, средняя — с центральной, младшая — с верхней) соответственно наличию такой же черты в данной позиции, и в целом вся эта система образует линейную последовательность триграмм, приписываемую Вэнь-вану. Ее структура, судя по результатам нашего анализа, закономерно связана с мантической числовой символикой и представляет собой нумерологическую интерпретацию наложения триграмм на канонический девятиклеточный квадрат.

Связь триграмм с девятиклеточным квадратом прослеживается и еще по одной линии. В стандартном двумерном расположении триграммы занимают восемь клеток такого квадрата (незаполненной в нем остается центральная клетка). Если в девятиклеточном квадрате с расположением триграмм, приписываемым Фуси (см. сх.24), вместо триграмм поставить их числовые эквиваленты, показанные на схеме 44, то каждая из четырех пар диаметрально расположенных величин даст в сумме 15 (см. сх.45), что равно константной сумме троек чисел в девятиклеточном магическом квадрате до шу (см. сх.5). Если в этом же расположении вместо триграмм поставить другие соотносимые с ними числа, образуемые суммами числовых значений их черт (целая — 9, прерванная — 6), то каждая из четырех пар диаметрально расположенных величин даст сумму 45 (см. сх.46), которая также коррелирует с до шу, равняясь сумме всех его чисел.

После общего обзора основных принципов организации гуа рассмотрим несколько более подробно систему их пространственных расположений, поскольку вместе с хэ ту, до шу и системой пространственных расположений пяти элементов она образует фундамент нумерологической символистики. Комментаторская традиция "Чжоу и" выделяет две главные линейные (ин сюй) последовательности триграмм, связываемые с именами Фуси (ЛПТФС) и Вэнь-вана (ЛПТВВ): ЛПТФС — Цянь, Дуй, Ли, Чжэнь, Сюнь, Кань, Гэнь, Кунь; ЛПТВВ — Цянь, Кунь, Чжэнь, Кань, Гэнь, Сюнь, Ли, Дуй. В первой мужскими считаются триграммы Цянь, Ли, Сюнь, Гэнь, женскими — Дуй, Чжэнь, Кань, Кунь; во второй мужскими — Цянь, Чжэнь, Кань, Гэнь, женскими — Кунь, Сюнь, Ли, Дуй (см., например, /346, кн.І, "Чжоу и", предисловие, с.7-8; 287, с.23/).

Кроме них в источниках встречаются и другие последовательности. Например, в "Шо гуа чжуани", § 3-II (/346, кн.І,

"Чжоу и", с.70-72/, см. также /II5/) приведены шесть последовательностей: 1) Цянъ, Кунъ, Гэнь, Дуй, Чжэнь, Сюнь, Канъ, Ли (§ 3), 2) Чжэнь, Сюнь, Канъ, Ли, Гэнь, Дуй, Цянъ, Кунъ (§ 4), 3) Чжэнь, Сюнь, Ли, Кунъ, Дуй, Цянъ, Канъ, Гэнь (§ 5), 4) Чжэнь, Сюнь, Ли, Дуй, Канъ, Гэнь (§ 6), 5) Канъ, Ли, Чжэнь, Сюнь, Гэнь, Дуй (§ 6), 6) Цянъ, Кунъ, Чжэнь, Сюнь, Канъ, Ли, Гэнь, Дуй (§ 7-II).

Но все они, как, впрочем, и ЛПТФС с ЛПТВВ, производны от квадратно-круговых расположений, в которых триграммы размещаются равномерно по периметру квадрата или окружности (фан вэй). Таковой традиция "Чжоу и" выделяла опять-таки два - "преднебесное" (сянь тянь) и "посленебесное" (хоу тянь), связывая их с именами все тех же Фуси и Вэнь-вана: первое (КРТФС) - см. схему 24, второе (КРТВВ) - см. схему 25. На обеих схемах осями разделены четверки триграмм, считающиеся женскими и мужскими в данных расположениях. Сравнение по этому признаку их между собой, а также с ЛРТФС и ЛРТВВ хорошо демонстрирует функциональную амбивалентность триграмм, меняющих свои качества даже на противоположные в зависимости от образуемой ими символизационной системы (в данном случае неизменными в своих признаках оказались только мужская триграмма Цянъ и женская Кунъ, поскольку они являются исходными точками отсчета).

КРТВВ прямо зафиксировано в "Шо гуа чжуани" (§ 5, 6), его полным и сокращенным описанием являются воспроизведенные отсюда последовательности 3) и 4), которые задают периметрально-кольцевой (цзун) способ считывания элементов этой системы. В § 5 "Шо гуа чжуани" не только указаны взаиморасположение триграмм и порядок перехода от одной к другой, но и дана их увязка со странами света (на соответствующих схемах, следуя китайской топографической традиции, мы соотносим юг - с верхом, север - с низом, восток - с левой стороной, запад - с правой), в частности, начальная Чжэнь отнесена к востоку.

Остальные воспроизведенные выше последовательности триграмм из "Шо гуа чжуани" комментаторы "Чжоу и" считали описанием КРТФС. Как показал проведенный нами специальный анализ /I35, с.43-47/, они когерентны и действительно структурно связаны с КРТФС. Во всяком случае, несомненно, что, описывая эти последовательности, автор "Шо гуа чжуани" имел перед глазами или мысленным взором какое-то квадратно-



круговое расположение триграмм, аналогичное отраженному в § 5 и 6. Общая идея квадратно-кругового расположения гуа передана в "Чжоу и" их определением термином "фан" ("квадрат"), заключающем в себе представление о концентрическом двухмерном пространстве в виде многоугольника с количеством сторон, кратным 4 ("Си цы чжуань", I, II /346, кн. I, "Чжоу и", с. 62/). Кроме того, в четырех разбираемых последовательностях – 1), 2), 5), 6) – триграммы указаны стабильными парами, а в § 3 "Шо гуа чжуани" такая парность квалифицирована как "взаимное перекрещивание" (сян цо), т.е. соотношение друг с другом через центр. Именно оппозиционность через центр (сян дуй) характерна для КРТФС.


Но все же графические изображения КРТФС известны лишь с эпохи Сун, поэтому теоретически можно допустить, что квадратно-круговое расположение триграмм, отвечающее принципу цо (о нем и о цзун см. ниже) и отраженное в § 3, 4, 6-II "Шо гуа чжуани", по своей сути аналогично КРТФС, но в деталях отличается от него. Единственным претендентом на эту роль пока является пространственное расположение триграмм, реконструируемое из мавандуйской линейной последовательности гексаграмм. Последняя образована посредством двух последовательностей триграмм: верхних – Цянь, Гэнь, Кань, Чжэнь, Кунь, Дуй, Ли, Сюнь, каждая из которых в гексаграммах занимает по восемь позиций подряд (ВЛПТМВД), и нижних – Цянь, Кунь, Гэнь, Дуй, Кань, Ли, Чжэнь, Сюнь, каждая из которых чередуется через восемь позиций (НЛПТМВД).


Анализ данной структуры позволяет предположить, что мавандуйская последовательность гексаграмм была получена с помощью простого приспособления, имеющего аналоги среди древнекитайских астрономо-астрологических инструментов и ритуальных предметов. Оно (КРТМВД) должно было представлять собой круг, в котором по странам и полустранам света располагались триграммы нижней последовательности, и окружающее его кольцо, в котором точно так же располагались триграммы верхней последовательности (см. сх. 26). Путем их вращения относительно друг друга и поочередного совмещения каждой из верхних триграмм с восемью нижними можно механически получить мавандуйскую последовательность гексаграмм. С помощью подобного приспособления из КРТФС выводятся соответствующие последовательность и расположение

гексаграмм, с той только разницей, что верхняя и нижняя последовательности триграмм тут идентичны и вращение идет не в одну сторону, а меняет свое направление на противоположное после прохождения половины окружности.


Как мы установили, сходный инструмент, основанный на этой же идее механического сочетания терминов, нанесенных на вращающиеся относительно друг друга концентрические круги и кольца, очевидно, использовался в комбинаторной практике, связанной с системой пяти элементов. Таким образом, в нумерологии был выработан принцип нумерологической машины, типологического аналога первой в Европе логической машины Раймунда Луллия (I235-I315). В данном случае не исключено и знакомство последнего с более древней китайской конструкцией через мусульманскую культуру, великолепным знатоком которой он был. Однако реальный теоретический параллелизм в решении нумерологических и логических задач тут, пожалуй, интереснее, чем возможные исторические взаимодействия.

Возвращаясь к мавандуйскому расположению триграмм (схема 26), следует отметить, что их внутреннее кольцо (НКРТМВД) получается тоже механически из внешнего (ВКРТМВД)





по алгоритму  (стрелки указывают порядок считывания триграмм внутри их пар, цифры - последовательность

самых пар), основанному на структуре  . Использо-


вание последней (для отбора нижних триграмм) в сочетании со считыванием по окружности триграмм внешнего кольца (для отбора верхних триграмм) представляет собой наглядный пример взаимодействия принципов цз и цзун, воплощенного также в ЛПТФС и ЛПТВВ (см. сх.27-29). Далее мы покажем символизационную связь цз с числом 3, а цзун с числом 2, что позволяет трактовать их сочетание как символ 5, третьего основополагающего нумерологического числа.

Структура  определяет и алгоритмы получения

из расположенной кольцом ВЛПТМВД всех связанных с действием цз последовательностей триграмм из "Шо гуа чжуани": 1),

2), 5), 6) - соответственно    

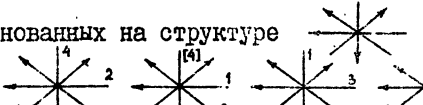
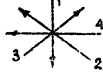
Эти алгоритмы показывают, что НКРТМВД (и соответственно НЛПТМВД) наиболее тесно взаимосвязано с последовательностями 2) и 6); с первой оно находится в отношении обратного считывания пар, со второй — сдвига на одну пару и их обратного считывания. В свою очередь, последовательности 2) и 6) отличаются друг от друга сдвигом в считывании на одну пару. Обратность в считывании пар характерна для последовательностей 1) и 5). В целом данные структурные взаимосвязи свидетельствуют об уже отмеченной когерентности всех этих последовательностей.

Известство структуры  в сочетании с ее нумерологической осмысленностью, подтверждаемой внешними для нее данными (все ее стрелки в качестве алгоритма для считывания ВКРТМВД идут от мужских триграмм к женским в системе КРТВВ), говорит в пользу трактовки ВКРТМВД как исходной модели для 1), 2), 5), 6) последовательностей триграмм из "Шо гуа чжуани". Данное предположение может быть выдвинуто и в более развернутой формулировке: исходной моделью тут было КРТМВД, т.е. весь пространственно структурированный комплекс верхних и нижних триграмм, два главных компонента которого (ВКРТМВД и НКРТМВД) выводимы друг из друга. Принятие такой позиции находит основание в том, что все рассматриваемые последовательности триграмм — 1), 2), 5), 6) — получаются из НКРТМВД с помощью двух простых геометрических алгоритмов, представляющих собой симметричные сочетания трех и четырех петель (см. схемы 30-33).

Кроме того, одна из этих алгоритмических фигур (схемы 31, 33), встречающаяся в Китае уже в росписях на древнейшей (баньпоской) керамике (3а) и среди знаков древнейшей (иньской) эпиграфики (3б), является также алгоритмом преобразования КРТЭС в ВКРТМВД и наоборот (см. схему 37). Настоящий алгоритм интересен своей 5-ричной формой (четыре треугольника вокруг квадрата), связывающей 8 или 9 (с центром) элементов. Связь 5 и 8 (9) — основа внутренней структуры до шу и хэ ту, а также их и 8 триграмм внешней координации с 5 элементами. Возможно, вскрытый нами алгоритм является главным в системе взаимопреобразований пространственных расположений гуа. По-видимому, его исходная нумерологическая роль — преобразование обычной последователь-

ности чисел 1...9 (в традиционной китайской записи сверху вниз и справа налево, заполняющей матрицу 3 x 3, см. схеме 47а) в магический квадрат до шу (считывание схемы 47а по схеме 47б дает схему 47в, т.е. до шу). Следовательно, выяснение функции разбираемого геометрического алгоритма в структурных взаимосвязях мавандуйских расположений гуа с ранее известными расположениями (см. схемы 31, 33, 37) подтверждает тезис традиционной китайской науки о производности порядков гуа от до шу. Наконец, считывание по НКРТМВД дает хорошую структурную интерпретацию двум усеченным (шестиэлементным) последовательностям 4) и 5), неполнота которых в этом случае выглядит алгоритмически обоснованной (см. схемы 34, 35). Тут особенно стоит отметить, что алгоритм получения данной последовательности Вэнь-вана - 4) по НКРТМВД (схема 35) - своей формой схож с алгоритмом получения другой последовательности Вэнь-вана - по КРТФС и ВКРТМВД (схемы 41, 42).

Однако конкурентом ВКРТМВД в роли исходной модели продолжает оставаться КРТФС. Последовательности 1), 2), 5), 6) и НЛПТМВД считаются по нему с помощью алгоритмов, ос-

нованных на структуре  (соответственно  4). Эта структура имеет свои преимущества. Во-первых, стрелки в ней не только идут от мужских триграмм к женским в системе КРТВВ, но и выделяют мужские триграммы именно в том порядке, в каком они сгруппированы в КРТВВ. Во-вторых, ее ось симметрии совпадает с линией деления КРТВВ на мужские и женские триграммы, что когерентно с первым пунктом. В-третьих, она тождественна структуре магического квадрата до шу (см. схему 36, где стрелки в до шу проведены от "формирующих" чисел - 6, 7, 8, 9 к "порождающим" - 1, 2, 3, 4), соотносимо с КРТВВ, что когерентно и с первым, и со вторым пунктом. По-видимому, смысл разбираемой структуры состоит в установлении определенной взаимосвязи между КРТФС, с которого по ней считываются триграммы, и КРТВВ, в соответствии с устройством которого таковые считываются.

Весьма вероятно, что эта связующая структура выведена из до шу (по схеме 36). Выделение в ней в качестве исходных для кодирования триграмм "формирующих" чисел 6, 7, 8,

9 вполне закономерно, поскольку таковые суть "четыре символа" (сы сян), обозначающие черты гуа и, как мы установили, отражающие геометрические формы восьми триграмм. Если настоящее предположение верно, то прямой калькой с до шу следует считать последовательность 6), так как в ней перечисление пар триграмм при соотношении с числами до шу обнаруживает свое соответствие естественному счету в порядке от ян к инь: 9, 8, 7, 6. Такая моделирующая выделенность последовательности 6) подтверждается самим текстом "Шо гуа чжуани", где она фигурирует как главная классификационная схема, занимая наибольшее место (§ 7-II) и повторяясь пять раз, т.е. столько же, сколько все остальные последовательности, вместе взятые (см. /346, кн. I, "Чжоу и", с. 71-72; II5, с. 64-66, § 6-Ю/). Последние и НЛПТМВД при аналогичном соотношении с до шу также дают нумерологически осмысленный результат, образуя структурно целостную композицию:


1) <u>9 6 8 7</u>	2) <u>8 7 6 9</u>
НЛПТМВД <u>9 6 7 8</u>	5) <u>7 8 6 9</u>

Данный анализ свидетельствует в пользу традиционного нумерологического представления о генетической взаимосвязи до шу с системой триграмм, разделяемого и современными исследователями (см., например, /366; 403; 408/).

Структурный анализ пока не в силах окончательно решить проблему исторического приоритета, касающуюся двух исходных расположений триграмм: освященного нумерологической традицией, относимого к мифической древности КРТФС и созданного не позднее II в. до н.э., но забытого ВКРТМВД. Пока совершенно ясно, что все известные нам квадратно-круговые расположения триграмм структурно взаимосвязаны, т.е. преобразуемы друг в друга посредством простых, графически симметричных и нумерологически осмысленных алгоритмов. Все три таких алгоритма, связующих между собой КРТФС, ВКРТМВД и КРТВВ, представлены на схемах 37-39, демонстрирующих также сочетание принципов цю и цзун. Подобная взаимосвязь может быть истолкована как снимающее проблему исторического приоритета свидетельство одновременности возникновения рассматриваемых расположений триграмм.

В пользу такого предположения говорит и еще один факт, подтверждающий когерентность трех данных расположений: в них посредством группировки реализованы все три стандарт-

ных разделения триграмм на мужские и женские. Схемы 24 и 25 отражают соотношение соответствующих групп в КРТФС и КРТВВ. В ВКРТМВД (см. сх.26) наличествуют две перпендикулярные друг другу оси внутрискрутурной симметрии (ср.

структуру  и сх.29). Из них близкая к вертикали,

как мы уже отмечали, разделяет мужские и женские триграммы согласно системе ЛПТВВ и КРТВВ, а близкая к горизонтали — согласно системе ЛПТФС. Следовательно, ВКРТМВД является своеобразным связующим звеном между "преднебесной" (Фуци) и "посленебесной" (Вань-вана) системами, синтезируя в себе их принципы бинарной классификации триграмм.

Структурная взаимосвязь рассматриваемых квадратно-круговых расположений триграмм обнаруживается также с помощью ЛПТВВ. Эта последовательность была нами представлена в первом своем варианте, в котором главные, определяющие бинарную классификацию ее членов триграммы Цянь и Кунь находятся вместе впереди, а за ними идут сначала три мужские триграммы Чжэнь, Кань, Гэнь, потом три женские — Сюнь, Ли, Дуи. Но существует и другой вариант данной последовательности — полностью дихотомизированный (обозначим его индексом "Д" — ДЛПТВВ), в котором главные триграммы разделены друг с другом и поставлены впереди своих групп: ЦЯНЬ, Чжэнь, Кань, Гэнь, КУНЬ, Сюнь, Ли, Дуи (см., например, /447, с.144/). Структурная двоичность ДЛПТВВ становится наглядно зримой при ее наложении на КРТВВ, образующем две перпендикулярные друг другу восьмеркообразные геометрические фигуры (сх.40). Наложение ДЛПТВВ на КРТФС и ВКРТМВД выделяет единую для этих расположений и также состоящую из восьмеркообразных петель фигуру (см. схемы 41, 42). Наложение ДЛПТВВ на НКРТМВД, как и в случае с КРТВВ, видимо, подразумевающее представление данной последовательности в виде двух независимых рядов, порождает два квадрата, сдвинутых относительно друг друга на  $45^\circ$  (сх.43).

Анализ всех трех нумерологических фигур, полученных на схемах 40—43, выявляет любопытную закономерность: каждая из них представляет какую-то одну элементарную геометрическую форму — треугольник, ромб или квадрат (последние, в свою очередь, оказываются связанными с тремя различными числами — 4, 3 и 2, поскольку в соответствующих фигурах

4 треугольника, 3 ромба и 2 квадрата). Взглянув с этой точки зрения на схемы 37-39, также выражающие структурную взаимосвязь квадратно-круговых расположений триграмм, мы обнаружим сходную закономерность. Здесь тремя нумерологическими фигурами представлены три элементарных геометрических формы – треугольник, трапеция и квадрат (каждая в сочетании с двумя или четырьмя треугольниками).

В качестве общего вывода из проделанного анализа можно утверждать, что выявленные структурные взаимосвязи между пространственными расположениями триграмм демонстрируют лежащую в их основе комбинаторную систему элементарных геометрических форм. Последние, обретая статус нумерологических символов (сян), становятся методологически универсалиями. Отсюда возникают, например, такие суждения: "Хозяйствующее над трудом – квадрат, хозяйствующее над управлением – круг" /299, с.177; 70, т.2, с.22/.

Наш более частный вывод – тезис о первичности квадратно-круговых расположений триграмм по отношению к их линейным последовательностям, которые являются различными видами их считывания, знаменуя собой определенные пространственные фигуры и алгоритмические переходы от одного построения к другому. Все отмеченные последовательности триграмм были рассмотрены в данном аспекте, поэтому более подробно проиллюстрируем наш тезис на примере лишь одной из них – ЛПТЭС.

В ЛПТЭС реализован принцип "Си цы чжуани" (I, I2): "Цянь и Кунь формируют ряд, и переменны устанавливаются внутри него" /346, кн. I, "Чжоу и", с.63/. Иными словами, в ЛПТЭС триграммы Цянь и Кунь должны занимать крайние позиции: одна – в начале ряда, другая – в конце, остальные триграммы – между ними, т.е. внутри ряда. При таком условии считывание триграмм КРТЭС простейшим способом – по окружности или периметру – осуществляется лишь в двух вариантах: 1. от Цянь до Чжэнь, от Чжэнь к Сюнь и далее до Кунь, 2. от Цянь до Гэнь, от Гэнь к Дуй и далее до Кунь. Второй из них ущербен, поскольку а) не содержит никакой закономерности нарастания черт инь среди черт ян в триграммах, что задано самим условием движения от Цянь к Кунь, б) не согласуется с осью деления КРТЭС на мужскую и женскую половину, отражающей хронотопографическую универсалию размежевания сфер ян (юг и восток, лето и весна – вверху и слева) и инь

(север и запад, зима и осень – внизу и справа) (ср. схему 17). В силу своей ущербности второй вариант отпадает, и остается только один – первый.

Следовательно, ЛПТФС, выражающая идею поступательного движения от ян к инь, или превращения одного в другое, и соответственно построенная по принципу закономерно-монотонного нарастания черт инь в перечисляемых триграммах и скоординированного с центральной осью считывания сначала всех мужских (ян), а затем всех женских (инь) триграмм, является автоматическим результатом приложения указанных концептуальных требований к КРТФС. Поэтому, кстати, нет никаких оснований видеть в ней запись особым двоичным кодом числового ряда 7...0 и отдавать ее автору приоритет в изображении двоичного счисления (ср. /287, с.29-30; II3, с.59-60; 282; 317; 403, с.246/).

Итак, известные нам линейные последовательности триграмм выводимы из их пространственных расположений, но не наоборот, что заставляет считать последние исходными. Роль же линейных последовательностей состоит не только во вторично-упрощенной фиксации соответствующих пространственных архетипов, но и, что, очевидно, важнее, в отражении их динамического аспекта, т.е. закономерностей превращения одной триграммы в другую в ходе универсального циклического процесса перемен (чжоу и).

Пространственные расположения и линейная последовательность гексаграмм, приписываемые Фуси, построены по тому же принципу, что и соответствующие порядки триграмм (КРТФС, ЛПТФС). Некоторые нюансы тут вносит разделение единого квадратно-кругового расположения триграмм на два расположения гексаграмм – круговое (юань ту фан вэй) и квадратное (фан ту фан вэй). Первое представляет собой кольцо из 64 гексаграмм, в котором движение от Цянь к Кунь идет точно так же, как в КРТФС. Квадратное расположение, обычно помещаемое внутри кругового, представляет собой блок из 64 гексаграмм, образующих квадрат в 8 столбцов и 8 строк. Начальная гексаграмма Цянь здесь находится в северо-западном (нижнем правом) углу квадрата (а не на юге, вверху, как в круговом расположении), конечная гексаграмма Кунь – в юго-восточном (верхнем левом) углу (а не на севере, внизу). Движение от Цянь к Кунь, идентичное с таковым в кольце, идет в квадрате по строкам справа налево,



снизу вверх. В целом эта система кругового и квадратного расположений самой своей формой выражает не только гармонию круглого неба и квадратной земли, но и равновесный характер космических процессов, состоящих из тождественных, но встречных потоков.

Данные принципы пространственного расположения относятся и к порядку гексаграмм, приписываемому Вэнь-вану и реализованному в стандартном тексте "Чжоу и" в виде линейной последовательности. Ни формально-структурная, ни идейно-содержательная ее связь с ЛПТВВ и КРТВВ пока не прояснена. Не раскрыта до сих пор и общая внутренняя закономерность данной последовательности. Гексаграммы в ней располагаются парами: 28 пар построены по принципу обратности (фань), 4 (№ I-2, 27-28, 29-30, 61-62) — по принципу супротивности (дуй). Последним восьми гексаграммам присуща центральная симметрия, они не изменяются при повороте на  $180^{\circ}$ , поэтому на них не распространяется принцип обратности. В силу такой внутренней организации последовательность Вэнь-вана может быть записана с помощью всего лишь 36 гексаграмм, если каждую из 28 пар, построенных по принципу фань, отражать одной гексаграммой, читаемой снизу вверх и сверху вниз /340, с.33-35/.

Вопреки иногда высказываемому мнению об отсутствии кругового расположения гексаграмм в порядке Вэнь-вана /II9, с.58; 28I, с.5I/, таковое использовалось в китайской нумерологии (см., например, /22I, с.73/), более того, по нашему мнению, является исходным для данного порядка. В круговом расположении Вэнь-вана начальные гексаграммы Цян и Кунь находятся на севере, внизу, и движение от них идет по часовой стрелке, возвращаясь к исходному пункту. В квадратном расположении Вэнь-вана начальная точка помещена в юго-западном (верхнем правом) углу, конечная — в северо-восточном (нижнем левом), движение идет по строкам справа налево, сверху вниз. Следовательно, здесь, как и в расположении Фуси, начальные точки кольца и квадрата, а также направления исходящих из них движений, взаимно противоположны. В свою очередь, в том же отношении противоположности состоят друг с другом расположения Фуси и Вэнь-вана, соотносимые с оппозицией цо-цзун и диаметрально отличающиеся своими начальными точками как в круговой, так и в квадратной форме. Все это наглядно демонстрирует уни-

версальность общеметодологического принципа дополнительности противоположных начал (инь и ян), реализуемого на любом уровне мироописания.

Круговое расположение мавандуйского порядка гексаграмм подразумевается самим механизмом его порождения из КРТМВД и естественной аналогией со сходным образом порождаемым круговым расположением гексаграмм, приписываемым Фуси. Мавандуйский текст "Чжоу и" написан на шелке, но он имитирует более древнюю форму записи на бамбуковых планках, разделяя иероглифы вертикальными линиями на узкие, в один знак, и длинные столбцы, в самом верху которых помещены гексаграммы (см., например, /296, № 3, ил. I-2/). Ясно, что в такой записи на исходном материале – автономных бамбуковых планках – гексаграммы могли свободно раскладываться по кругу и вновь собираться в линейную последовательность. Эта замечательная по своей простоте возможность структурных трансформаций была с неизбежностью утрачена при переходе на другой писчий материал – шелк и бумагу.

Поскольку секрет расположения гексаграмм в порядке Вэнь-вана пока не раскрыт, закономерности его взаимосвязей с расположениями Фуси и мавандуйским неясны. Два последних расположения, естественно, преобразуемы друг в друга по алгоритму, задаваемому соотношением соответствующих расположений триграмм. Гексаграммы обычно указываются по их номерам в порядке Вэнь-вана (см., например, /287, с. I59-I62/). С помощью этих номеров мы воспроизведем здесь порядки Фуси и мавандуйский, что позволит по крайней мере в линейном аспекте представить соотношение всех трех последовательностей гексаграмм.

1. Последовательность Вэнь-вана: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7,  
2. Последовательность Фуси: 1, 43, 14, 34, 9, 5, 26,  
3. Мавандуйская последовательность: 1, 12, 33, 10, 6, 13, 25

1. 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,  
2. 11, 10, 58, 38, 54, 61, 60, 41, 19, 13, 49, 30, 55, 37, 63,  
3. 44, 52, 26, 23, 41, 4, 22, 27, 18, 29, 5, 8, 39, 60, 63,

1. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,  
2. 22, 36, 25, 17, 21, 51, 42, 3, 27, 24, 44, 28, 50, 32, 57,  
3. 3, 48, 51, 34, 16, 62, 54, 40, 55, 32, 2, 11, 15, 19, 7,

1. 38, 39, 40, 4I, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 5I, 52,  
 2. 48, 18, 46, 6, 47, 64, 40, 59, 29, 4, 7, 33, 3I, 56, 62,  
 3. 36, 24, 46, 58, 43, 45, 3I, 47, 49, 17, 28, 30, 14, 35, 56,

1. 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 6I, 62, 63, 64.  
 2. 53, 39, 52, 15, 12, 45, 35, 16, 20, 8, 23, 2.  
 3. 38, 64, 2I, 50, 57, 9, 20, 53, 6I, 59, 37, 42.

Прямое сопоставление этих трех последовательностей мало что раскрывает. Помимо общей для всех них начальной гексаграммы № I, первая последовательность со второй совпадают лишь в одной позиции: 25-й (гексаграмма № 25), вторая с третьей – в двух позициях: 22-й и 40-й (гексаграммы № 63 и 46), а первая с третьей – в трех позициях: 32, 57 и 6I-й (гексаграммы № 32, 57 и 6I). Кроме того, в девяти случаях между находящимися в одной позиции гексаграммами первой и третьей последовательностей наблюдается следующее подобие (в указываемых далее парах чисел первое – номер гексаграммы из последовательности Вэнь-вана, второе – из мавандуйской): 2-12, 3-33, 23-3, 30-40, 35-15, 37-7, 47-17, 48-28, 54-64. Этому признаку тождества номеров в единичном разряде их числовых выражений отвечают и четыре полных совпадения (I-I, 32-32, 57-57, 6I-6I), так что в целом получается тринадцать случаев, или свыше 20% общего состава (соответствующая величина в соотношении первой последовательности со второй и второй с третьей в два с лишним раза меньше, и там и тут равняясь шести случаям, т.е. не достигая 10%).

Не исключено, что здесь проявляется некая структурная привязка последовательности Вэнь-вана к мавандуйской последовательности, основанная на явно выраженном в ранее приведенной цитате из "Хуайнань-цзы" нумерологическом приеме отождествления чисел путем их редукции до единиц низшего разряда (например, в "Хуайнань-цзы":  $8I = I$ ,  $72 = 2$ ,  $63 = 3$ ,  $54 = 4$ ,  $45 = 5$ ,  $36 = 6$ ,  $27 = 7$ ,  $18 = 8$  /357, с.60/). Похожим на определенную закономерность выглядит и то, что подозреваемые в подобной редукции разности чисел во всех девяти парах гексаграмм первой и третьей последовательностей равны только трем величинам (из шести возможных) – 10, 20, 30, каждая из которых использована также трижды. Однако решение данной проблемы пол-

ностью зависит от установления глубинного смысла и принципа построения порядка Вэнь-вана, который в дошедшем до нас виде может отличаться от своей изначальной формы и быть в какой-то мере разупорядоченным.

При этом не должна казаться невероятной структурная зависимость столь фундаментального порядка от вроде бы совсем забытой и, стало быть, менее значимой мавандуйской последовательности. Последняя строится по единому достаточно простому алгоритму и поэтому в структурном смысле первичнее. Принадлежит ей и исторический приоритет — она зафиксирована в древнейшем тексте "Чжоу и". Более того, видимо, ошибочно считать мавандуйскую последовательность прочто забытой.

Теперь становится ясно, что по крайней мере мавандуйское расположение триграмм вошло в нумерологическую традицию, через средние века дошедшую до наших дней. В матрице  $\begin{matrix} \text{Ц} & \text{Г} & \text{Ка} & \text{Ч} \\ \text{К} & \text{Д} & \text{Л} & \text{С} \end{matrix}$  оно объединяет ВЛПТМВД и НЛПТМВД: первая получается считыванием сверху вниз слева направо по строкам (Ц, Г, Ка, Ч, К, Д, Л, С), а вторая — по столбцам (Ц, К, Г, Д, Ка, Л, Ч, С). В астрологии эта матрица использовалась как алгоритм преобразования чисел десятичного цикла в числа до шу, в медицине — как алгоритм привязки 12 меридианов (цзин ло), соотнесенных с двенадцатеричным циклом, к ЛПТФС.

Отсутствие специальных указаний на особый характер мавандуйского расположения триграмм, помешавшее западным исследователям выделить его из отмеченных или каких-то других схем, вероятно, связано с тем, что ВЛПТМВД может быть представлена в виде инверсии ДЛПТМВД, получаемой со стандартной матрицы линейных последовательностей триграмм по Вэнь-вану:  $\begin{matrix} & \text{К} & & \text{Ц} \\ \text{Д} & \text{Л} & \text{С} & \text{Г} & \text{Ка} & \text{Ч} \end{matrix}$ . ДЛПТМВД получается считыванием сначала с блока Ц, затем с блока К сверху вниз справа налево: Ц, Ч, Ка, Г, К, С, Л, Д, а ВЛПТМВД — наоборот, слева направо: Ц, Г, Ка, Ч, К, Д, Л, С. Таким образом расположение Вэнь-вана и сохраняло и затеняло мавандуйское расположение триграмм. Удивляет, однако, что по своей структуре ДЛПТМВД более близка к КРТМВД, нежели к одноименному с ней КРТМВД (ср. схемы 42, 43 и 40).

В эпоху Хань под воздействием мистико-натурфилософских учений школы инь-ян, школы новых писем и оракуло-апокри-

фической (чань вэй) традиции общеметодологический потенциал схем гуа был реализован в максимальном увеличении их онтологических референтов и координации со всеми другими аналогичными схемами — прежде всего 5 элементами, циклическими и зодиакальными знаками, магическими числовыми фигурами хэ ту и ло шу.

В "Лесе перемен" ("И линь") Цзяо Яньшоу (I в. до н.э.) или Цуй Чжуаня (I в. до н.э. — I в. н.э.) система "Чжоу и" была усложнена до 4096 ( $64^2$ ) членов — сочетаний всех гексаграмм друг с другом и с самими собой.

Ян Сюн в "Каноне великой тайны" ("Тай сюань цзин") предложил альтернативную систему, в которой 64 гуа заменены 81 тетраграммой (шоу — букв. "голова"). Последние состоят из всех возможных комбинаций 3 видов (сань мо) черт: целой —, единожды прерванной — — и дважды прерванной — — — (символизируемых числами 1, 2, 3) в 4 позициях (сы чун), считываемых противоположно позициям (вэй) гуа, сверху вниз: фан ("страна"), чжоу ("область"), бу ("район"), цзя ("семья"). Последовательность тетраграмм в "Каноне великой тайны" подчинена единому алгоритму, аналогом которого является алгоритм последовательности гуа, приписываемой Фуси. При перекодировке в числа троичной арифметики последовательность тетраграмм образует ряд 80...0 /395; 287, с.139-142; 113, с.59-60/.

Система Ян Сюна, несмотря на свою филигранную выверенность и даже возможную укорененность в древнейшей гадательной практике /365/, не одолела в конкурентной борьбе систему гуа, развитие которой достигло апогея в эпоху Сун (X-XIII вв.), когда были созданы наиболее яркие образцы нумерологической философии. Поскольку, согласно "Си цы чжуани" (I, 12), "Предел сокровенного в Поднебесной заключен в гуа" /346, кн. I, "Чжоу и", с.65/, последние вошли в фундамент не только философии, но и науки (особенно астрономии, хронометрии, топографии, медицины, алхимии), литературы и искусства, всей культуры традиционного Китая<sup>6</sup>. Стоя во главе "нумерологического органа" <sup>7</sup>, текст "Чжоу и" распространил свои "чары" на всю китайскую классику. В частности, наименования гексаграмм № 41 и 42 — Сунь (Убыль) и И (Приумножение), будучи важными терминами китайской философии (см., например, /363, с.431-437; 245/).

используются в "Дао дэ цзине": именно в § 4I 68-параграфного варианта разбивки Вэй Юаня (I794-I857) /345/ и в § 42 совершенно иного - 8I-параграфного варианта Ван Би (226-249) /308/, а также в 4I-м стихе 64-членной, т.е. соответствующей 64 гексаграммам, второй части другого известного даосского трактата "У чжэнь пянь" ("Главы о прозрении истины", XI в.)<sup>8</sup>. Таковы простейшие случаи числовой обусловленности понятий. Более сложен код разбираемой пары терминов - "сунь" и "и" в "Лунь юе". Здесь она встречается в двух главах три раза - в гл.2 § 23, гл.16 § 4 и 5. Прежде всего заметим, что 2 и 3 - основополагающие нумерологические числа (подробнее об этом - ниже), произведение которых равно 6, и что в данных обозначениях глав и параграфов использованы все цифры от I до 6, а число 6 выражает общее количество рассматриваемых терминов. Далее, запишем в две (соответствующие двум главам) строки и суммируем числа, обозначающие номера глав и параграфов:

$$\begin{aligned} 2 + 23 &= 5^2 = 25 \\ 16 + 4 + 5 &= 16 + 9 = 4^2 + 3^2 = 25 \end{aligned}$$

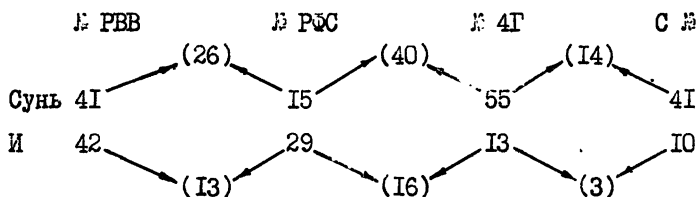
Результат в обеих строках одинаков - 25, а это число занимает центральную, 4I-ю (!) позицию в полной (8I-клеточной) матрице таблицы умножения. Кроме того, сумма всех чисел, обозначенных отдельно взятыми цифрами из номеров глав и параграфов, равна 23 ( $2 + 2 + 3 + 1 + 6 + 4 + 5 = 23$ ), а это число тождественно номеру параграфа с первым вхождением данных терминов в текст и номеру гексаграммы И в Расположении Вэнь-вана, если считать от конца. Оно может быть интерпретировано как  $II + I2$ , где II и I2 - номера гексаграмм Сунь и И в отдельно взятой 2-й части "И цзина", канонического раздела "Чжоу и" (которая начинается с гексаграммы Ы 3I). Далее, § 23 гл.2 (первое вхождение) по абсолютному счету - 39-й (гл.1 состоит из 16 параграфов), а § 5 гл.16 (последнее вхождение) - 429-й (согласно разбивке гарвард-янъцинского индекса - "Лунь юй иньдэ").  $429 = 39 \times II$ , т.е. первое и последнее вхождения соотносятся как I и II, между ними "расстояние" в 10 периодов - целостный цикл (напомним, II - сакральное число, символизирующее союз неба - 6 и земли - 5 /70, т.2, с.12; 297, с.33; 383, кн.3I, с.2067; 427, с.198-208/, оно же зашифро-

вано в номерах гексаграмм Сунь и И - 4I и 42 -  $4 + I + 4 + 2 = II$ ). 39 и ранее полученное 25 в сумме дают 64 - число всех гексаграмм.

Неоконфуцианцы с еще большей активностью создавали подобные нумерологические конструкции. Так, Сыма Гуан (1019-1086), прокомментировавший аналог "Чжоу и" - "Тай свань цзин" Ян Сюна /395/, поставил в соответствие его 8I тетраграмме 60 гексаграмм, использовав 39 гексаграмм по одному разу и 2I - по два раза. В получившейся последовательности гексаграмма § 4I Сунь соответствует тетраграмме № 55, но если не считать повторяющиеся гексаграммы (приравнять тождественные пары к единицам), то ее позиция оказывается именно 4I-й.

Еще любопытнее тут нумерологический код гексаграммы № 42 - И. Под номерами гексаграмм обычно имеются в виду их номера в Расположении Вэнь-вана (РВВ). В Расположении Фуся (РФС) их номера - иные, в частности у И - 29. Таким образом, в последовательности Сыма Гуана каждой гексаграмме соответствует по крайней мере четыре числа: № РВВ, № РФС, номер параллельной тетраграммы (№ 4Г), собственный номер (С №), получаемый при учете только различающихся гексаграмм. Рассмотрим эти числа для И: № РВВ: 42, № РФС: 29, № 4Г: 13, С №: 10. Из данных чисел посредством сложения получаются важнейшие связанные с И и обнаруженные ранее в "Лунь юе" "сложные" числа:  $29 + 13 = 42$ ,  $13 + 10 = 23$ ,  $29 + 10 = 39$ .

Сравним теперь разбираемые четверки чисел для Сунь и И:



Воспроизведенные ряды обнаруживают интересное свойство, показанное на схеме. Стрелки указывают на числа, представляющие собой разность чисел, от которых эти стрелки отходят. Полученные таким образом новые, производные ряды - 26, 40, 14 и 13, 16, 3 - обладают единым свойством: в каждом из них крайние числа представляют собой разность двух

остальных или центральные – сумму крайних. Правда, пока не вполне ясно, какие из отмеченных числовых "композиций" – продукт сознательного творчества, а какие – их автоматические следствия.

От нумерологии, проникающей в архитектуру текста, обратимся к примеру ее внедрения в само содержание научной концепции. Выдающийся китайский астроном и математик Чжан Хэн (78–139), определяя различные категории небесных тел, указывал на существование 2500 "действующих звезд" (вэй син) и II 520 "сокровенных звезд" (вэй I син) /375; кн.2, с.433/. 2500 – это округление наибольшего количества доступных невооруженному глазу небесных тел, т.е. эмпирически полученная величина. II 520, напротив, – априорно заданное число из "Си цы чжуани" (I,9 /346, кн.I, "Чжоу и", с.61/), чистейший продукт нумерологии "Чжоу и", символизирующий всю тьму вещей (вань у). Следовательно, в одном ряду без какого-либо указания на принципиально различный гносеологический статус соединились эмпирическая и нумерологическая величины.

Рассмотрим подробнее фундаментальное нумерологическое число II 520. Оставив пока в стороне весьма интересный вопрос о том, какая за ним стоит вычислительная процедура (см. /399, с.241–265; 427, с.196/), отметим лишь одно выразительное обстоятельство. Данное пятизначное число появляется, как уже было сказано, в § 9, и сумма его цифр также равна 9 ( $I + I + 5 + 2 = 9$ ). Более того, в § 9 имеется всего семь более чем однозначных чисел, включая и II 520. Пять из них (II 520, 216, 144, 360, 18), безусловно, обладают указанным свойством, а остальные два, по-видимому, тоже им обладают. Эти два – 50 и 49 (о них ср. /239, с.63–64/) – рассматриваются как единый комплекс (два модуля единой сущности), и их цифры дают в сумме 18, т.е.  $9 + 9$  (поскольку это все-таки два модуля).

Нумерологическое значение 18 будет специально рассмотрено далее, что же касается 9, то этому числу принадлежит одна из центральных классификационно-схематизирующих ролей в традиционной китайской культуре. В арифметическом смысле 9 – формант такой фундаментальной счетной классификации, как таблица умножения, которая по-китайски называется "девятью девять" (цзю цзю). Геометрическое воплощение 9 – квадрат  $3 \times 3$ , будучи главной плоскостной



структурой китайской нумерологии, вместе с тем стал матричной формой канонического текста цзина /237/, видимо, специфическим образом влияющего на сознание реципиента и обладающего некоторыми аналогами в других культурах /226-230/. Предельная пространственная развертка  $9 - 9^3$ , т.е. куб, определяемый числом 729, представлялся китайскими философами в качестве модели мироздания (об этом - ниже). Очевидно, поэтому счет (числа) "девятью девять", согласно "Гуань-цзы" (IV-III в. до н.э.), соответствует высшей мирописательской категории - Дао /299, с.414/. У Ин Сюна, например, эти девять девяток, коррелирующие с его 81 тетраграммой, описаны в виде 9 небес, 9 земель, 9 категорий людей, 9 телесных органов, 9 поколений, 9 телесных отверстий, 9 ступеней старшинства, 9 дел, 9 возрастов /395, цз.8, л.9/.

Приведем еще один образчик нумерологизации точного знания, восходящий все к тому же каноническому источнику - "Чжоу и". Выдающийся китайский математик Цинь Цзюшао (1202-1261) разработал общий метод решения систем сравнений первой степени, исходя из анализа комбинаторных условий гадательной процедуры, зафиксированной в уже разобравшемся параграфе "Си цы чжуани" (I, 9 /346, кн. I, "Чжоу и", с.61/). При формулировании данного метода были использованы термины "Чжоу и", и сам он получил то же название, что и соответствующая гадательная процедура - "да янь" ("большое расширение"). Предшественниками Цинь Цзюшао на этом пути были автор "Счетного канона Учителя Суня" ("Сунь-цзы суань цзин", III-IV в.) и математик и астроном, буддийский монах Исин, написавший "Книгу о календаре великого расширения" ("Да янь ли шу", VIII в.) (см., например, /17, с.166-169; 81, с.24-26; 457, т.3, с.119-120/). Известно также, что вплоть до XVIII в., т.е. до знакомства с европейской математикой, китайские ученые выводили четыре основных математических действия (сложение, вычитание, умножение и деление) из примыкающих к "Чжоу и" центральных нумерологических фигур: "магического креста" хе ту ("План /из Желтой/ реки") и магического квадрата ло шу ("Писание /из реки/ Ло") (см. их модернизированное изображение на сх.5 и литературу о них /85; 88; 222; 366; 401-403; 408; 427, с.177-208; 440; 457, т.3, с.55-62; 463/). Господствуя в научной и философской методологии, эти фигуры вызвали к

жизни целое нумерологическое направление — "учение о планах и писаниях" (ту шу чжи сюэ), сформировавшееся в эпоху Сун. В произведениях китайских ученых содержатся прямые заявления о нумерологии как их методологической основе. Сошлемся на два основополагающих математических трактата, открывающих классический свод "Десять книг счетных канонов" ("Суань цзин ши шу" /336/, см. также /17, с.21-69/): древнейший в Китае — "Чжоу би (суань цзин)" ("Счетный канон о/ чжоуском гномоне", 2-я половина I тысячелетия до н.э. /336, кн. I, с.3-80/) и значительно более специализированный — "Цзю чжан суань шу" ("Искусство счета в девяти параграфах", II в. до н.э. — I в. н.э. /336, кн. I, с.83-258/). В самом начале первого из них создание главных счетно-измерительных приемов в математике и астрономии приписывается мифическим императорам Фуси и Ю. Имена же этих императоров связаны в китайской традиции с введением в оборот триграмм, гексаграмм, хэ ту и лю шу, которые составляют теоретическую основу установленных ими счетно-измерительных приемов. Предисловие Лю Хуя (III в.) к "Цзю чжан суань шу" начинается с рассуждений о том, что Фуси "создал девятью девять чисел для соответствия изменениям шести черт /в гексаграммах/" /336, кн. I, с.91/. В еще одной из "Десяти книг счетных канонов" — "Шу шу цзи и" ("Оставшихся записях о числовом искусстве", или "Аритмολогическом мемуаре", II-VI вв. /336, кн. 2, с.531-548/, см. также /85; 88/) "собраны практически все основные нумерологические схемы китайской культуры" /88, с.90/.

Подобные прямые указания на методологические основания в произведениях китайских ученых обычно игнорируются западными историками науки (за исключением немногих, и в том числе Н.Сивина) как ненаучные, и потому создается превратное впечатление о теоретической выхолощенности этих произведений. Тайнственное отсутствие общих методов, принципов и выводов, приводящее к заключению о крайнем эмпиризме китайской науки, в действительности подобно оптической аберрации, делающей невидимым объект, расположенный слишком близко к глазам наблюдателя.

Чем иным можно объяснить данную ситуацию, если о методологическом характере нумерологической схематики как самого общего каркаса культуры прямо говорится уже в древнейших идеологических памятниках Китая, отражающих миро-

воззренческие представления УШ-У вв. до н.э.? В "То юэ" ("Речах царств") после описания одиннадцати важнейших качеств человеческого поведения дается следующее толкование универсальной константы - числа II: "Шестеричность неба и пятеричность земли - числовое постоянство. /Продольно-вертикальные линии/ основы (цзин) касаются неба, /поперечно-горизонтальные линии/ утка (вэй) касаются земли. Ненарушенная основа и уток представляют собой символ культуры (вэнь чжи сянь)" /297, с.33; 56, с.60/. Аналогичная мысль выражена и в "Цзо чжуани" ("Комментарии Цзо"): "Представление Поднебесной в /продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных линиях/ основы и утка называется культурой" (Чжао, 28 г. /383, кн.32, с.2124/). Встречающееся ранее в этом же источнике высказывание об "основе и утке неба и земли" (тянь ди чжи цзин вэй) главный комментатор текста Кун Инда (574-648) разъяснил следующим образом: "Когда достигается взаимное перекрещивание (цзю) основы и утка, тогда формируется культура" (Чжао, 52 г. /383, кн.31, с.2073/).

Приведенные цитаты как нельзя лучше демонстрируют общеметодологический статус рассматриваемых пространственно-числовых схем, представляя их в качестве структурного образа ("символа" - сянь) всей "культуры" (вэнь), которая может пониматься в предельно широком смысле - как естественная (природная) упорядоченность ("космическое узорчье"). В "Си цзю чжуани" (II, 2 / 346, кн.1, "Чжоу и", с.64/), например, говорится о символах "культуры зверей и птиц", т.е. знаковой системе их следов, а древний термин "тянь вэнь" - "небесная культура" ("небесные письмена") до сих пор обозначает астрономические явления (см. /374/).

Общепринятые в китайской натурфилософии представления о сетчатой структуре мироздания конкретизировались в нумерологических терминах "цзин вэй" (букв. "основа - уток") и "цзи ган" (букв. "связующие нити - главные верви"), этимологически связанных с ткацко-прядельным производством, плетением и переплетением нитей, вязанием сетей и обозначавших соответственно троично-пятеричную и двоячно-четверичную системы взаимоперпендикулярных (продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных) осей. Видимо, именно эти натурфилософско-нумерологические представления обусло-

вили раннее и прогрессивное развитие в Китае количественной картографии, основанной на прямоугольной сетке координат. Свидетельство тому – активное использование Чжан Хеном, родоначальником этой картографической традиции, указанных терминов и представлений /375, кн.2, с.432–433; 457, т.2, с.557, т.3, с.88–89, 537–558/.

Проблема реализации нумерологической методологии в теоретических построениях китайских философов и ученых тесно связана с их пониманием обобщения. Не останавливаясь здесь на этой теме, которой специально посвящена следующая глава нашей работы, отметим лишь, что в самом широком теоретическом плане нумерологическое обобщение (в нашей терминологии – "генерализация") выразилось в искусном подборе таких частных случаев, которые могли играть роль общих правил, или, если это было возможно, в исчерпывающем переборе всех частных случаев и их пространственно-числовой (табличной) классификации с выделением главных (генеральных) позиций. К примеру, на основе изучения второго по древности после "Чжоу би" и значительно более развитого в математическом отношении трактата "Цзю чжан суань шу", а также комментариев к нему Лю Хуя А.К.Волков пришел к выводу, что при полном отсутствии какой-либо системы аксиом "практически все обоснования, приводимые комментатором, корректны и в общем случае, хотя формулируются для упрощенных условий; рассматриваемый частный случай является в некотором смысле общим, поскольку им фактически задается схема рассуждений или необходимое дополнительное построение" /42, с.102/.

Сочетание изящных, порой весьма сложных математических построений с почти полным отсутствием теоретических выводов в трудах древних и средневековых китайских математиков вынуждает современных исследователей предполагать существование некой устной традиции, не отраженной в текстах. Подобный герметизм может быть вызван двумя противоположными причинами, условно говоря, – "небесной" и "земной", т.е. сакральным или утилитарно-практическим характером текстов. Первая причина в данном случае сразу отпадает. Вторая же вполне допустима, и именно на нее ссылается известный историк математики А.П.Юшкевич: "Догматическая манера изложения связана была с тем, что авторы средневековых сочинений по "практической математике" пи-

сали их для деловых людей, искавших в этих книгах прямого руководства к действию в довольно узком круге вопросов, а не руководства к дальнейшим творческим изысканиям" /289, с.152/.

Однако аналогичная "догматическая манера изложения" широко представлена и в китайских философских произведениях, явно выходящих за рамки "руководства к действию в довольно узком круге вопросов". Впрочем, и китайская философия весьма часто определяется как практическая. Поэтому удобнее обратиться к другой научной отрасли, которую трудно заподозрить в практицизме. Изощренно развитой и не утраченной научного значения по сей день была в средневековом Китае такая отрасль языкознания, как фонология, продукцию которой составляли довольно сложные фонетические таблицы. При этом, отмечает С.Е.Яхонтов, "теоретические основы или принципы традиционной китайской фонологии нигде не изложены; о теоретических представлениях, лежащих в основе работы китайских фонологов, можно судить только по результатам этой работы — самим таблицам" /292, с.228/. Точно так же обстоит дело и в китайской теории музыки (см., например, /98; 99/).

Следовательно, указанное явление характерно для всей китайской науки, а не только для ее утилитарно-прикладных областей и вызвано, видимо, не столько практическими, сколько методологическими причинами. Более того, многие на первый взгляд практические положения китайских ученых на поверку оказываются чисто теоретическими. Сам А.П.Купкевич справедливо замечает, что уже в "Цзю чжан суань шу" значи-

тельная часть задач имеет "псевдопрактическую форму" /290, с.37/. Иными словами, эти задачи носили не практический, а теоретический характер, и, стало быть, деловыми потребностями их "догматическая манера изложения" не объясняется.

Если же отказаться от не имеющего достаточных оснований подозрения, что китайские ученые скрывали общие принципы своих работ, камуфлируя их практическими и псевдопрактическими формами, то нетрудно будет заметить, что такими принципами для них были нумерологические построения, так или иначе связанные с "Чжоу и".

### § 3. Соотношение нумерологических символов и чисел

Фундаментальное открытие иррациональных чисел на основе установления несоизмеримости диагонали и стороны квадрата (или гипотенузы и катета равнобедренного прямоугольного треугольника) нанесло сокрушительный удар по числовой теории пифагорейцев и стимулировало геометризацию древнегреческой математики (ср. /79, с.198/). Китайские же математики как будто не заметили качественной специфики иррациональных чисел, что, по мнению Дж.Нидэма, обуславливалось использованием ими десятичных дробей. В решении проблем, связанных с теоремой Пифагора, они ограничивались получением приближенных числовых значений и подбором троек Пифагоровых чисел, т.е. целых числовых значений (см., например, /17, с.275-261/).

Коренная разница в отношении к иррациональным числам, видимо, отражает принципиальное различие между древнегреческим соматизмом и китайским процессуализмом, т.е. осмыслением мира в образах дискретных тел, с одной стороны, и непрерывных процессов (событий, дел) — с другой. В рамках китайского натурализма, не знакомого ни с индивидуацией (букв. неделимостью) атомов (об этом — ниже), ни с индивидуацией идей (эйдосов), процессуализировавшего действительность и представлявшего ее в виде множества континуальных масс, бесконечная десятичная дробь вполне могла пониматься как отражение бесконечной делимости любого материального предмета или явления<sup>9</sup> и потому не казалась чем-то необычайным.

Итак, в китайской математике отсутствовал один из сильных импульсов к геометризации, что вроде бы подтверждает тезис Дж.Нидэма о ее алгебраичности, в которой она подобна вавилонской математике, но отлична от древнегреческой /457, кн.3, с.112-146/. Однако, судя по некоторым новейшим изысканиям (см., например, /17, с.11; 44/), этот тезис еще нуждается в уточнении и проверке. Что же касается китайской нумерологии, то, как мы уже отмечали, А.М.Карпетянц, объединяя ее с математикой, видит в ней науку алгебраического типа /113, с.67/. В.С.Спирин, напротив, говоря о нумерологических структурах, утверждает

что более адекватной является их геометрическая, а не алгебраическая интерпретация (/249, с.46/, см. также /247, 120/).

При постановке данной проблемы следует сразу подчеркнуть, что в китайской нумерологии и нумерологизированной математике геометрические и числовые построения образуют неразрывное единство. Китайский эквивалент термина "нумерология" – "сян шу чжи сюэ" ("учение о символах и числах") – отражает двуединую, "геометрическую" и "арифметическую", природу этого явления.

Обычно китайские мыслители вполне натуралистично считали символы (визуальные геометризированные образы) и числа производными от пневмы (ци) и вещей-объектов (у). Уже в "Цзо чжуани" (V–IV вв. до н.э.) сказано: "Рождаются вещи, а затем возникают символы; вслед за символами возникает размножение; вслед за размножением возникают числа" (Си, I5 г., II-й мес. /383, кн.28, с.558/, ср. /70, т.2, с.8/). В мантической теории "Чжоу и" символы считались выражением более древней и авторитетной гадательной практики с помощью панцирей черепах (бу), а числа – выражением менее значимой гадательной практики с помощью стеблей тысячелистника (ши) (подробно см. /82/). Такое различие вполне понятно, поскольку результатом практики бу были геометризированные, соотнесенные с пространственными координатами гадательные образы, а результатом практики ши – вероятностные числовые комбинации.

Эта протонаучная классификация была воспринята и китайской наукой. В самом начале уже упоминавшегося древнейшего в Китае математического канона "Чжоу би" говорится: "Законы чисел (или: вычислений. – А.К.) исходят из круглого и квадратного" /336, кн.I, с.I3/, – т.е. числа объявляются производными от геометрических образов. Правда, цепь суждений на этом не обрывается, и геометрические образы, в свою очередь, сами редуцируются к числам: "Круглое исходит из квадратного, квадратное – из прямоугольного (букв. угольника. – А.К.), прямоугольное – из "девятью девять – восемьдесят один" (таблицы умножения? – А.К.)" /336, кн.I, с.I3–I4/<sup>10</sup>. По мнению исследователя из КНР Лю Вэйхуа, моделью для данного рассуждения из "Чжоу би" служил "магический крест" хэ ту (см. сх.5), символизирующий связь круга и квадрата. Если счи-

тять его центральное число 5 радиусом, то числа внешней окружности 6, 8, 7, 9 в сумме дадут ее длину - 30. Если же считать 5 размером стороны квадрата, то все остальные внутренние числа 1, 2, 3, 4, 10 дадут в сумме длину его периметра - 20 /317, с.15-16/.

В "логическом круге" сентенции из "Чжоу би" можно видеть компромисс двух противоположных принципов: нумерологического приоритета символов перед числами и активно демонстрируемого Дх.Нидэмом преобладания алгебры над геометрией в китайской математике. Исторически противоборство этих принципов шло с переменным успехом. Хотя ортодоксальным считалось соотношение символов и чисел, зафиксированное в "Чжоу и", один из основоположников неоконфуцианства, Шао Юн (1011-1077), выдвинул тезис о первичности чисел: "числа рождают символы".

Эта пара понятий соотносилась с древнейшим и универсальным рядом бинарных оппозиций (см., например, /403/), в средневековой китайской нумерологии осмысленным с помощью противопоставления категорий "преднебесное" (сянь тянь), т.е. первоприродное, генотипическое, априорное; и "после небесное" (хоу тянь), т.е. природоявленное, фенотипическое, апостериорное. Некоторые наиболее важные для нашей темы члены данного двоичного ряда сведены нами воедино в универсальный ряд бинарных оппозиций <sup>II</sup>.

#### Предшествующее-априорное

(сянь тянь)

светлое (ян)  
 мужское (нань)  
 небо (тянь)  
 творчество (цянь)  
 круглое (нань)  
 длительность (чжоу)  
 времена (ши)  
 отсутствие-небытие (у)  
 Беспредельное или Предел  
 отсутствия-небытия (у цзи)  
 единое (и)  
 тройца (сань)  
 дао

#### Последующее-апостериорное

(хоу тянь)

темное (инь)  
 женское (нюй)  
 земля (ди)  
 исполнение (кунь)  
 квадратное (фан)  
 протяженность (юй)  
 страны света (фан)  
 наличие-бытие (ю)  
 Великий предел (тай цзи)  
 многое (вань)  
 пятерица (у)  
 дэ



основа-канон, продольно-  
вертикальное (цзин)  
природная основа (чжи)  
культура (вэнь)  
принципы (ли)

пневма (ци)

вещи (у)

символы (сян)

общее (гун)

правильное (чжэн)

знание (вычисление)

будущего (чжи (шу) лай)

гуманность (жэнь)

знание (чжи)

святость-духовность (шэнь)

предвидение (сянь чжи)

"шаманы" (у)

четыре страны света

(и центр) (сы фан, у фан)

пятиречный Светлый престол

(мин тан)



"План /из желтой/ реки"

(хэ ту)

Драконова лошадь (лун ма)

Фуси

силы инь и ян

пять элементов (у син)

восемь триграмм (ба гуа)

взаимопорождение (сян шэн)

пяти элементов, восьми

триграмм и 64 гексаграмм

гадание на панцирях черепах

(гуй бу)

стебли тысячелистника (ши)

четыре символа (сы сянь)

линейная последователь-

ность (цзи суй)

и квадратно-круговое рас-

уток-апокриф, поперечно-  
горизонтальное (вэй)

культура (вэнь)

принципы (ли)

пневма (ци)

вещи (у)

числа (шу)

числа (шу)

частное (сы)

обратное (фань)

сохранение (учет) прошлого

(цзан (шу) ван)

знание (чжи)

действие (син)

знание-мудрость (чжи)

память (хоу чжи)

"скрибы" (ши)

восемь стран и полустран све-

та (и центр) (ба фан, цзю фан)

девятеричный Светлый престол

(мин тан)



"Писание /из реки/ Ло"

(ло шу)

Священная черепаха (шэнь гуй)

Юй

пять элементов (у син)

восемь триграмм (ба гуа)

64 гексаграммы (лю ши сы гуа)

взаимопреодоление (сян кэ)

пяти элементов, восьми

триграмм и 64 гексаграмм

гадание на стеблях тысяче-

листника (ши ши)

триграммы и гексаграммы (гуа)

восемь триграмм (ба гуа)

линейная последователь-

ность (цзи суй)

и квадратно-круговое рас-

положение (фан вэй)  
 триграмм и гексаграмм,  
 установленные Цуси  
 почертная противополож-  
 ность-супротивность  
 (сян дуй, пан тун) три-  
 грамм и гексаграмм  
 взаимосвязь триграмм и  
 гексаграмм через центр  
 (сян цо) в их квадратно-  
 круговом расположении

положение (фан вэй)  
 триграмм и гексаграмм,  
 установленные Вэнь-ваном  
 взаимная перевернутость-  
 обратность (фань дуй,  
 цян гуа) триграмм и  
 гексаграмм  
 взаимосвязь триграмм и гек-  
 саграмм по периметру или  
 окружности (сян цзун) в  
 их квадратно-круговом  
 расположении

...

...

В конкретных построениях "геометрия" (символы) и "арифметика" (числа) обычно переплетаются и сливаются воедино. Выразительным и простым примером такого рода является взаиморасположение пяти элементов в знаменитом "Изъяснении Плана Великого предела" ("Тай цзи ту шо") основоположника неоконфуцианства Чжоу Дуньи (1017-1073). Оно восходит к "Плану совершенной эссенции устроения пяти" ("Сань у чжи цзин ту") из "Чжоу и цань тун цзи" ("Свидетельства триединого согласия Чжоуских перемен") Вэй Бояна (П в.) и представляет собой реализацию методологии "сань у" - "троицы и пятерицы". Числовые значения элементов (В - вода, О - огонь, Д - дерево, М - металл, П - почва) в этой троично-пятеричной структуре во всех трех столбцах (сверху вниз) дают суммы, равные пяти:

О 2		В 1
	П 5	
Д 3		М 4
5	5	5

В рамках нумерологии каждому "геометрическому" образу присуща "арифметическая" ипостась и наоборот (подробно см. /147/). Так, нумерологические термины "небесное" и "земное" в геометрическом плане интерпретировались как круглое и квадратное, а в арифметическом - как нечетное и четное (см., например, /336, с.22; 17, с.67/), или - конкретнее - троичное и двоичное.

Одним из проявлений единства "арифметики" и "геометрии" в нумерологии было то, что числа изображались в виде различных геометрических фигур, состоящих в зависимости от их четности или нечетности из черных (заштрихованных) или белых (пустых) кружков – единиц. Следовательно, единице как общему элементу четных и нечетных чисел приписывалась двоякая природа, что соответствует тезисам о ее универсальной порождающей функции и в двоичной, и в троичной моделях онтогенеза (о них – ниже), а также выделению 2 и 3 в качестве исходных чисел (четного и нечетного), соотносимых с землей и небом. Точно так же пифагорейцы считали единое состоящим из чета и нечета, а 2 и 3 – первым четным и первым нечетным числом (Аристотель. Метафизика I, 5, 986a 20 /I3, т.I, с.76/, ср. /48, с.31–32/). Но, с другой стороны, китайские теоретики относили единицу к ряду "небесных" (нечетных) чисел, который противопоставлялся ряду "земных" (четных) чисел ("Си цы чжуань", I, 9 /346, кн.I, "Чжоу и", с.60/).

Элементарными символами 3 и 2 в "Чжоу и" выступают исходные графические элементы системы триграмм и гексаграмм – целая (—) и прерванная (— —) черта (яо), онтологически осмысляемые как "двоица образов" (лян и). На первый взгляд целая черта (ян яо) кажется монадой, т.е. символом единицы. Но в действительности она представляется продуктом раздвоения монады – "Великого предела" ("Си цы чжуань", I, II /346, кн.I, "Чжоу и", с.62/). В "Чжоу и" целая и прерванная черта обозначаются как терминами цифрами 9 и 6 соответственно, которые сами по себе выражают соотношение 3 и 2. Сопоставление двух видов черт друг с другом показывает, что на "геометрическом" уровне они различаются графической заполненностью или незаполненностью середины (центральной трети), а на "арифметическом" – разницей в три единицы. Отсюда совершенно ясно, что черты обоих видов состоят из трех звеньев, графическая заполненность каждого из которых оценивается числом 3. Именно поэтому в гадательной практике построение каждой из шести черт гексаграммы проходит в 3 этапа и гексаграмма в целом "формируется в результате восемнадцати изменений" ("Си цы чжуань", I, 9 /346, кн.I, "Чжоу и", с.61/). Три заполненных звена целой черты есте-

ственно делают ее графическим символом числа 3, а два за-  
полненных звена прерванной черты – символом числа 2.

В мантической практике "Чжоу и" использовались 360  
(символ года) стеблей тысячелистника (цэ): 216 – "небес-  
ных" и 144 – "земных" ("Си цы чжуань", I, 9 /346, кн. I,  
"Чжоу и", с. 60/). За этими числами стоит все то же соот-  
ношение 3 и 2 ( $216/144 = 3/2$ ). В китайской математической  
практике эти стебли превратились в набор счетных палочек.  
Троичность 216 "небесных" (использовавшихся для передачи  
положительных чисел) палочек геометрически выражалась в  
их треугольном сечении и комплектном соединении в шести-  
угольник, двоичность 144 "земных" (использовавшихся для  
передачи отрицательных чисел) – в их квадратном сечении  
и комплектном соединении в квадрат (см., например, /17,  
с. 87/).

"Небесная" (нечетная) и "земная" (четная) характери-  
стики чисел обуславливали соотнесение образуемых ими гео-  
метрических фигур и пространственно-числовых схем с про-  
дольно-вертикальным (цзин, цзун) и поперечно-горизонталь-  
ным (вэй, хэн) измерениями соответственно, так как именно  
с этими измерениями связывались представления о небе и  
земле. Напомним формулу "Го юя": "/Рассмотрение по про-  
дольно-вертикальной линии/ основы (цзин) касается неба,  
/рассмотрение по поперечно-горизонтальной линии/ утка  
(вэй) касается земли" /297, с. 33/.

Важно подчеркнуть взаимную связь чисел с продольно-  
вертикальным и поперечно-горизонтальным измерениями, т.е.  
то, что даже без специальных указаний одно обязательно  
подразумевает другое. В.С.Спириным в "Построении древне-  
китайских текстов" доказана связь понятия "цзин" (основа,  
канон) с троичностью (кратностью 3), из чего следует, что,  
например, в шестеричной ( $2 \times 3$ ) схеме продольно-вертикаль-  
ная сторона (цзин) должна быть троичной, а поперечно-го-  
ризонтальная (вэй) – двоичной. И действительно, прямое  
описание именно такой схемы содержится в "Мо-цзы", где в  
контексте методологических рассуждений о познании сказа-  
но: "Совокупно указывается (чжи) это, чтобы было два.  
/Удвоенно и поперечно-горизонтально, как правое и левое/  
на коромысле безмена (хэн<sub>1</sub>), указывается это, утроенно и  
прямо (продольно-вертикально) устанавливается (сань чжи<sub>1</sub>)

это" ("Шо", II, 38/39 /33I, с.224-225; 70, т.2, с.78; 426, с.405-407/, ср. также /II8, с.67/).

Троищность заданной здесь продольно-вертикальной оси в тех же терминах отчетливо определена в "Каноне" ("Цзин", I, 57) "Мо-цзы": "Прямое (продольно-вертикальное) есть троичное" /33I, с.191; 426, с.306-307/<sup>12</sup>. А о том, что с термином "хэн<sub>1</sub>" ("кормысло безмена", "поперечина дышла", "горизонталь"), омонимом и синонимом ранее указанного иероглифа "хэн" ("поперечно-горизонтальное"), связано двоичное противопоставление правого и левого на поперечно-горизонтальной оси, также можно судить и по самому тексту "Мо-цзы" /33I, с.320, 335/, и по другим древнекитайским трактатам (см., например, /390, с.9/). В более общем методологическом смысле этот термин употреблен в названии знаменитого трактата Ван Чуна (I в.) "Лунь хэн<sub>1</sub>" - "Взвешивание рассуждений" или "Критический разбор пар оппозиционных, как левое и правое, рассуждений". В свою очередь, нормативная взаимосвязь "левого и правого" (цзо ю) с понятием "два" дефинитивно закреплена в методологическом трактате IV-III вв. до н.э., "Гунсунь Лун-цзы" /345, с.22; 70, т.2, с.61/ и более раннем тексте "Цзо чжуань" /383, кн.32, с.2169/.

В "Мо-цзы" шестеричная (2 x 3) схема представлена как методологический принцип (гносеологическая методология). Но эта же самая схема фигурирует в "Лунь юе" как текстологический и психологический (возможно, мнемонический) принцип (психологическая текстология). Этот важный факт, равно как и очевидная связь двух пассажей - из "Мо-цзы" и "Лунь юя", к сожалению, ускользнули от внимания даже таких выдающихся знатоков китайской классики, как Ян Шуда /398, с.271-272/ и А.Грэм /426, с.405-407/. В § 5/6 гл.XV "Лунь юя" Конфуций сначала высказывает максимум о том, как должно себя вести, которая состоит из двух параллельных фраз, подразделяющихся на три суждения каждая, а затем предлагает к этой шестичленной (2 x 3) модели относиться следующим образом: "Стоя, /мысленно/ узреть ее троичность в /продольно-вертикальном направлении/ перед - /зад/; находясь на повозке, /мысленно/ узреть /две/ ее стороны (и) на /левом и правом концах поперечно-горизонтально/ перекладины дышла (хэн<sub>1</sub>)" /315, с.169; 70, т.I, с.166-167; 214, с.93/. В оригинальной

иероглифической записи, т.е. сверху вниз и справа налево, максима Конфуция как раз и представляет собой троичную по вертикали и двоичную по горизонтали модель. Конфуций же советовал держать ее перед умственным взором в разных состояниях (в покое и движении), соотнося при этом ее считывание вдоль и поперек с соответствующими пространственными ориентирами <sup>13</sup>.

Еще одна – нумеролого-онтологическая ипостась разбираемой схемы нашла свое отражение в самом начале § I "Шо гуа чжуани": "Троица /отнесена к/ небу, двоица – к земле, и числа устанавливаются /по этим двум/ сторонам (и)" /346, кн. I, "Чжоу и", с. 70/. Данное высказывание допускает и более конкретную математико-нумерологическую интерпретацию, которую дал в своем каноническом комментарии к этому тексту наиболее выдающийся неоконфуцианский мыслитель – Чжу Си (1130–1200). Символом неба является круг, а окружность примерно равна утроенному ( $\pi \approx 3$ ) диаметру; символом земли является квадрат, а его периметр равен учетверенной (кратной двум =  $2^2$ ) стороне /346, кн. I, "Чжоу и", с. 70/.

Таким образом, рассмотренная схема, оригинально связываемая В.С.Спириным с пятью элементами (одно из измерений на плоскости задается двумя элементами, другое – тремя) /234/, является универсальной методологией, соотносимой со всеми возможными сферами бытия и мышления.

Существуют аналогичные схемы, в которых и продольно-вертикальная и поперечно-горизонтальная стороны определены числами одного рода – например, нечетными 3 и 5 в пятнадцатеричной ( $3 \times 5$ ) схеме сань у. С "земной", поперечно-горизонтальной, осью в ней соотносится пятеричная сторона в силу меньшей "значимости", т.е. "общности" как приближенности к единице, числа 5 по сравнению с 3 и возможности считать 5 "земным" числом из-за его корреляции с почвой в системе у син <sup>14</sup>. В целом троичность небесной вертикали и пятеричность земной горизонтали зафиксированы в древнем учении о "трех ориентирах" (сань чэнь) неба и "пяти элементах" (у син) земли, изложенном в "Го юе" /297, с. 57/ и "Цзо чжуани" (/383, кн. 32, с. 2169/, см. также /31, с. 49–51/).

В "геометрическом" плане кроме продольно-вертикальной и поперечно-горизонтальной осей с главными нумероло-

гическими числами 3 и 2 коррелируют два основных соотношения или соединительных действия — цз (букв. "перекрещивание, пересечение") и цзун (букв. "связывание"). В "Сипи чжуани" (I, IO) о них говорится в следующем контексте: "Троют и пятерят (сань у) для изменений. Перекрещивают и связывают (цз цзун) их числа. Проникают в их изменения. Тем формируют письмена (вэнь) неба и земли. Доводят до предела (цзи) их числа. Тем утверждают символы Поднебесной" (/346, кн. I, "Чжоу и", с. 61/, ср. /231, с. 177/). Цз представляет собой связь в симметричной фигуре противоположных позиций через центр (например, юг — север, восток — запад; соотношение парных триграмм и гексаграмм в их расположении согласно Фуси; см. "Шо гуа чжуань", 3 /346, кн. I, "Чжоу и", с. 70; II5, с. 62/) либо с пропуском одной или нескольких позиций (например, юг — северо-запад — восток — юго-запад — север — юго-восток — запад — северо-восток — юг; пентаграммное соотношение пяти элементов, расположенных по кругу; см. сх. 48). Цзун — это связь соседних позиций, расположенных друг за другом по периметру или окружности (например, восток — юг — запад — север; последовательность триграмм и гексаграмм в их расположении согласно Вэнь-вану; см. "Шо гуа чжуань", 5 /346, кн. I, "Чжоу и", с. 71; II5, с. 63/). Очевидно, что в цз элементарный соединительный акт охватывает минимум три позиции (две соединяемые и центр или пропускаемую позицию), а в цзун — две. В собственно геометрическом смысле первому действию соответствует прямая (диагональ, диаметр, хорда, секущая), а второму — кривая или ломаная линия (периметр, окружность).

В китайской музыкальной теории, имеющей универсальный мироописательный смысл, "действие цзун — это порядок возрастания высоты звуков, расположенных по кругу, так как теоретически звуковая система была циклической, а действие цз — это способ построения этой системы, т.е. порядок порождения звуков... Действие цз соединяет звуки, между которыми интервал чистая квинта, т.е. первую и пятую ступени, а действие цзун соединяет звуки, между которыми интервал малая секунда, т.е. соседние ступени. Условно эти два действия, соответствующие порядку порождения звуков (способ построения системы) и порядку возрас-

тания высоты звуков, можно изобразить в виде звезды, вписанной в круг" /98, с.137, 159/.

В математической символике действия по далеко не тривиальна связь между троичностью и прямой линией, поскольку последняя вполне могла бы трактоваться, например, как кратчайшее расстояние между двумя точками. Весьма интересно с историко-научной точки зрения, что в хронологически близких произведениях – "Каноне" Мо-цзы и "Пармениде" Платона содержатся аналогичные друг другу дефиниции прямой и окружности, в которых прямая определяется посредством именно трех точек. Дефиницию из "Канона" мы уже приводили, в "Пармениде" же сказано, что "прямое – то, центр чего не дает видеть оба края" (137е, /210, т.2, с.420/). Определения окружности в обоих текстах практически тождественны – "равноудаленное от центра" /331, с.191; 426, с.307–309; 210, т.2, с.419/.

Моисейский и платоновский тексты не просто подобны друг другу, но демонстрируют объединяющую их специфику нумерологического подхода. В удобном для сопоставления с процитированным пассажем из "Парменида" нумерологическом рассуждении Сократа, представленном в "Государстве" (587с–е /210, т.3, ч.1, с.413–414/), осуществлено отчасти явное, отчасти неявное (реконструированное нами) соотношение пяти типов правителей и их удовольствий с пятью числами и соответствующими геометрико-онтологическими формами: монарх – 1 (точка), тимократ – 3 (линия), олигарх – 9 (плоскость), демократ – 81 (пространственное тело), тиран – 729 (время). Выраженная тут идея числовой символизации четырех измерений пространства-времени, уже знакомая нам по синхронному китайскому материалу, заслуживает специального рассмотрения.

Но в данном случае нас занимает только один момент – соотношение (прямой) линии с числом 3. Еще раз подчеркнем его нетривиальность, о чем свидетельствует удивление, высказанное по этому поводу таким крупным специалистом, как А.Ф.Лосев: "Если стоять на точке зрения пифагорейской традиции, то единица противопоставлялась в ней неопределенной двойце, а эта последняя мыслилась в виде бесконечной прямой. Тройка же была, с пифагорейской точки зрения, наличием уже трех разных точек не в одном направлении, т.е. была не только двумя точками, определяю-



щими собой прямую, но еще и третьей точкой за пределами этой прямой, в результате чего получалась уже плоскость. Однако возможно, что Платон говорит здесь не о пифагорейской неопределенной двойце, но о такой прямой, которая не бесконечна по своей длине и кроме двух точек, необходимо ее определяющих, содержит в себе еще какую-то третью точку, которая определяет прямую не просто как таковую, но как отрезок прямой" /I9I, с.317-318/.

Хотя и без сопоставления с многое проясняющей дефиницией прямого из "Парменида" А.Ф.Лосев наметил правильную трактовку разбираемого фрагмента "Государства" как подразумевающего под линией отрезок прямой. Думается, что указанное сопоставление позволяет понять, что такой отрезок мыслился Платоном вполне конкретно в качестве диаметра, поскольку его определение в "Пармениде" следовало за определением окружности и в нем выделялся центр. Кстати, любой отрезок прямой с выделенным центром – это по меньшей мере потенциальный диаметр.

Что же касается китайского аналога, то он может быть истолкован как диаметр по тем же самым причинам, к которым, кроме того, добавляется характерная для китайской культуры цепочка корреляций: прямое – вертикальное<sup>15</sup> – небесное – круглое. В целом же осмысление линии (прямой, линии) с помощью ее частного случая – диаметра, на наш взгляд, представляет собой пример нумерологической подгонки геометрической формы под заданную числовую величину.

#### § 4. Основополагающие нумерологические числа

В основе стандартных для традиционного Китая нумерологических схем лежат три фундаментальных числа: 2, 3 и их сумма 5, что было отмечено уже в "Цзо чжуан" под 510 г. до н.э.: "От рождения вещам присущи двойность, троичность, пятеричность" (Чжао, 32 г., 12-й мес. /383, кн.32, с.2169/). Здесь же эти числа соотносены с главной онтологической триадой: человеком, небом, землей соответственно (человек двоичен в обладании левой и правой половинами тела, небо троично в обладании тремя ориентира-

ми — солнцем, луной и созвездиями, земля пятерична в об-  
ладании пятью элементами). Один из участников процесса  
становления неоконфуцианства — Ван Аньши (1021–1086) раз-  
вернул формулу "Цзо чжуани", связав ее с категорией дао:  
"Дао устанавливается в двух, усвершенствуется в трех,  
видоизменяется в пяти, и числа неба и земли /обретают/  
полноту" /376, кн. I, с. 141/.

Для элементарных счетных процедур основополагающий  
характер чисел 2, 3 и 5 (разумеется, вместе с 1) вполне  
очевиден. Наш повседневный опыт свидетельствует, что мед-  
ных монет именно такого достоинства достаточно для прове-  
дения универсальных разменных операций. На этих же чис-  
лах — 2, 3, 5 — строилась вычислительная практика в древ-  
нем Вавилоне /206, с. 48/.

В китайской культуре и научной традиции данные числа  
посредством сложения, умножения и возведения в степень  
образуют все многообразие парадигматических числовых  
наборов, таких, как 4 страны света, 8 триграммы, 9 стран  
и полустран света с центром, 10 "небесных стволов", 12  
"земных ветвей" и т.д.

Специфической особенностью китайских космогонических  
систем и соответствующих им космологических структур бы-  
ла их тотальная числовая оформленность. В результате каж-  
дому числу натурального ряда в пределах десятки, а также  
некоторым последующим числам были поставлены в соответст-  
вие определенный этап космогенеза и определенная космо-  
логическая структура. Нулевой, доструктурный, предистори-  
ческий уровень осмыслялся в категориях "беспределное  
(предел отсутствия-небытия)" (у цзи), "хаос" (хунь-дунь),  
"смутно-неясное" (хуан-ху); первый уровень становления  
космоса — в монадических категориях "великий предел" (тай  
цзи), "великое единое" (тай и), дао; второй уровень — в  
диадических категориях "двоица образов" (лян и): инь и  
ян, небо и земля (тянь ди), творчество и исполнение (цян  
кунь), протяженность и длительность (юй чжоу); третий  
уровень — в триадических категориях "три материала" (сань  
цай): небо, земля, человек, "три пневмы" (сань ци): инь-  
ская, янская, гармонизированная (хэ) или пневма, семя-  
душа, дух (ци цзин шэнь); четвертый уровень — в тетради-  
ческих категориях "четыре символа" (сы сянь): малый и ве-  
ликий ян, малая и великая инь, "четыре страны света" (сы

фан), "четыре времени (сезона)" (сы ши); пятый уровень - в пентадических категориях "пять элементов (рядов, действующих сил, фаз)" (у син): вода, огонь, дерево, металлы, почва - и т.д. до последнего уровня, отражаемого в категориях декады (тыся) - "десять тысяч вещей" (вань у), "десять тысяч дел" (вань ши), "десять тысяч наличий" (вань ю), "десять тысяч принципов" (вань ли), "десять тысяч родов" (вань лэ.), "десять тысяч символов" (вань сянь), "одинадцать тысяч пятьсот двадцать два (математических символов - стеблей тысячелетника)".

В целом нумерологическим числам присущи, как минимум, два ряда онтологических значений, которые соотносимы с различием количественных и порядковых числительных. В ряде языков отмечается различие корней, от которых образуются соответствующие порядковые и количественные числительные (ср. *uno/primo, duo/secundo* в латыни). В этих свидетельствах можно усмотреть весьма раннее зарождение идеи порядка (в отличие от идеи количества), оформившейся в качестве самостоятельного математического понятия удивительно поздно ("кардиналы" и "ординалы" Кантора и структуры порядка Н.Бурбаки) /199, с.10/. В противоположность подобному различению, поздно осмысленному европейской математикой, но издревле присущему европейскому языковому мышлению, в китайском языке (вань-яне) совмещение у одних и тех же слов двух разных функций - количественных и порядковых числительных - позволило им объединять в своей семантике два соответствующих ряда онтологических значений. Например, в количественном смысле главными эквивалентами 2 являются силы инь и ян, 3 - небо, земля, человек, 5 - вода, огонь, дерево, металлы, почва. В порядковом же смысле 2 соответствует земле, 3 - небу, 5 - почве.

Совмещение количественного и порядкового смыслов у иероглифа "три" (сань) служило прочной основой его использования в качестве знака первого нечетного числа и символа неба, т.е. в качестве субститута единицы. "Сань" осмыслялось и как "троичное, триединое", и как "третье, третейское", что отвечало пониманию неба и как высшего, третейского начала над силами инь и ян, земли и человека, и как гармонизирующего их триединства ("тянь" - "небо" в значении "природа"). Таким образом, иероглиф "трои-

ца" (сань/цань/шэнь), синонимизируясь и с "единицей" (в значении "соединение двух сторон"), и с "двоицей" (в значении "соединение двух сторон"), обрел общий смысл "сопоставление", что отражено в тезисе Хань Фэй-цзы: "Если уподобляют классы, то объединяют (хэ) их в троицу" /352, с.335; 92, с.284/.

Этот синтез единого и двойственного в троичном изд-рекле прокламировался китайскими философами. Например, в "Гуань-цзы" говорится: "Все среди 10 000 вещей /имеет/ инь и ян. Двоично рождаясь, троично смотрится" /299, с.65; (ср. /231, с.205/). Один из создателей неоконфуцианства, Чжан Цзай (1020-1077), следующим образом в главе "Троицы и двоицы" ("Сань лян") интерпретировал положение "Шо гуа чжуани" (§ I) о "троичности неба": "Небо троично потому, что является природой (син), символизируемой единицей Великого предела и двоицей образов. Единая вещь, телесно двоичная, - это пиевма. Единое - основание духа, двоичное - основание изменения. Вот поэтому небо троично" /376, кн. I, с.38/. Напомним также, что графический символ триады в "Чжоу и" представляет собой единую линию, целую черту, трихотомия которой подразумевается, но не изображается непосредственно. Учет именно такого объединяющего смысла категории троичности в китайской философии позволяет правильно понимать соответствующие хитроумные высказывания китайских протологов, например Хуй Ши, Гунсунь Лун-цзы, Чжуан-цзы: "У петуха три ноги" (третья - слово "нога") /372, с.223; 15, с.320/; "Говоря о петухе, /скажешь об/ одной /его/ ноге, считаешь ноги - /их/ две, две и одна образуют три" /345, с.26; 70, т.2, с.62/; "Одно и слово /"одно"/ составляют два. Два и одно составляют три" /372, с.13; 15, с.143/.

Нумерологическую значимость числа 3 подчеркивал Сыма Цян: "Числа начинаются единицей, заканчиваются десяткой, формируются тройкой" /339, с.105; 253, т.4, с.106/. Эта "формирующая" роль 3 имеет и пространственную подоплеку: на числовой оси внутри исходного калькулятивного объединения - пятка - оно занимает центральное положение.

По своей количественно-порядковой и "небесно-земной" амбивалентности с 1 и 3 сходно число 5. Срединное положение 5 среди одноразрядных (первых девяти) чисел отра-

жено его центральной позицией в хэ ту и ло шу. Этой же позиции среди расположенных по странам света элементов соответствует почва, символизируемая числом 5. Центральность подразумевает совмещение качеств инь и ян, неба и земли. Поэтому 5 соотносилось и с небом ("Си цы чжуань", I, 9 /346, кн. I, "Чжоу и", с. 60/), и с землей ("Го юй" /297, с. 33/). Особая значимость числа 5 для китайской культуры и науки (см., например, /II3; I34/), возможно, связана с широким распространением или даже преобладанием в древности пятеричного счисления /399/. Хотя десятичное счисление зафиксировано уже в древнейших иньских (вторая половина II тысячелетия до н.э.) эпиграфических надписях, следы пятеричной системы очевидны даже в современной графике китайских цифр. Теоретики счета в Китае разделили десяток на два пятка, первые пять чисел определяя как "порождающие" (шэн), а вторые пять — как "формирующие" (чэн). В вычислительной же практике использовались счетная доска и счеты, основанные на пятеричной системе (см., например, /I7, с. 85–98/).

Совмещение в семантике одних и тех же числовых терминов количественных (квантитативных) и порядковых (нумерических) значений обуславливало синкретическое единство двух качественно различных пониманий реальности, стоящей за натуральным числом, — как множества и как индивида (например, точки на числовой оси). Это понятийное единство укреплялось изобразительной традицией, в рамках которой числа рисовались состоящими из соответствующего количества кружков: белых (нечетные) и черных (четные). Индивидуальность чисел подчеркивалась не только качеством (цветом или заштрихованностью) их кружков, но и структурой линий, соединяющих эти кружки. Последнее позволяло даже различать равные, но разноструктурные величины. Например, число 8 могло быть представлено в виде четырех пар или двух четверок черных кружков. Такой акцент на индивидуальности числа находился в естественной гармонии с идеей множества, заключенной в изображении самих кружков.

Свой апогей эта гармония находила в числе 10 000 (вань) — наивысшем в китайской четырехразрядной системе счисления. Его обозначение встречается в древнейших китайских текстах (иньская эпиграфика). В "Цзо чжуани"

(Минь, I г., зима) вань названо "полным числом" (или "числом полноты" - "ин шу") /383, кн.28, с.454/, а у Зан Чуна - "числовым большим именем" (шу чжи да мин) /294, с.83/. Нумерически соответствуя предельному (цзи) элементу универсума, вань вместе с тем символизирует всю совокупность его элементов (см., например, /372, с.174-175; 15, с.276-277; 17, с.81-83/) <sup>16</sup>. В этом смысле оно совпадает с понятиями Дао и Великого предела, определяемыми одновременно и как I (Единое), и как IO 000 (вещей или принципов). Подобное выделение одного репрезентативного элемента в качестве символа всего множества составляет суть нумерологической генерализации.

Последняя подробно рассматривается в следующей главе, тут же следует особо подчеркнуть связанный с этим специфическим видом обобщения понятийный синкретизм единого и многого, чуждый того резкого их противопоставления, которое стало питательной средой для возникновения европейского идеализма и полемики вокруг проблемы универсалий. В Китае описанное положение вполне отвечает особенностям китайского языка, не имеющего грамматической категории числа, т.е. представляющего мир не дифференцированным на индивиды и множества. Лингвистическая нерелевантность такой дифференциации подтверждается и анализом числовых обозначений в китайском языке.

В европейских языках помимо отмеченного различения количественных и порядковых числительных выделяется категория собирательных числительных (например, "двое", "трое" и т.п.). Существуют аналогичные слова и в китайском языке. Сравним все три категории числовых обозначений на примере русских и китайских слов, связанных с первичным, в бытовом смысле, множеством - из двух элементов. Для удобства обратимся к таблице I.

Как показывает таблица, в европейских языках глубинное различие проходит между собирательными и количественными (в данном случае - однокоренными) числительными, с одной стороны, и порядковыми - с другой, что является лексическим коррелятором грамматическому различению множественного и единственного числа. Напротив, в китайском языке подобная граница отделяет количественные и производные от них порядковые обозначения чисел от собирательных, что отражает отсутствие грамматического различения множественного и единственного числа.

# Т а б л и ц а I

Обозначения "2" в русском и китайском языках

Числовые обозначения \ языки	Русский	Китайский
Собирательные	двое	лянь
Количественные	два	эр
Порядковые	второй	ди эр (букв. "по порядку - два")

Следовательно, на языковом уровне для китайской модели мира характерно разграничение не индивидов и множеств, а множеств и подмножеств, поскольку именно такое смысловое различие осуществляется собирательными и количественными обозначениями чисел. Два - это подмножество какого-то более обширного множества (например, два человека из множества всех людей), а двое - самостоятельное множество. Показанная фундаментальная особенность китайского языка получила развитие в общеметодологической направленности китайских философов и ученых на осмысление мира как онтологической иерархии разного рода множеств и подмножеств.

В основе космолого-космогонического развертывания Единого (Дао, Великого предела) в 10 000 вещей (принципов) лежат две порождающие модели - двоичная (удвоение или дихотомия) и троичная (утроение или трихотомия) (см. схему I). Первая из них описана в "Чжоу и": "Великий предел... рождает двоицу образов. Двоица образов рождает четыре символа. Четыре символа рожают восемь триграмм" ("Си цзюань", I, II /346, кн. I, "Чжоу и", с. 62/). Пример конкретной реализации второй модели - фундаментальная социальная структура: "сын неба", или "один человек" (и жэнь), т.е. государь, - три князя (сань гун) - девять сановников (цзю цин) (см., например, "Дао дэ цзин", § 62 /308, с. 38; 70, т. I, с. 133/; "Ли цзи", гл. 3/5 "Ван чжи" - "Государев режим" /310, кн. 20, с. 520/).

По-видимому, синтез обеих моделей описан в § 42 "Дао дэ цзина": "Одно рождает два. Два рождает три. Три рожд-

дает тьму вещей" /308, с.26; 70, т.І, с.128/. Если мы правильно трактуем эту сентенцию, то заложенная в ней идея аналогична соединению в платоновском "Тимее" (35 с - 36 а) /2Ю, т.3, ч.І, с.475/ двух геометрических прогрессий: 1, 3, 9, 27 и 2, 4, 8 в одну комбинированную: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, призванную запечатлеть единство двух важнейших закономерностей целостного космоса - непрерывности и прерывности, или тождества и различия.

Думается, что введение китайскими мыслителями такого нумерологического эквивалента 10 000, как 11 520, прямо названного в "Чжоу и" "числом /всей/ тьмы вещей" ("Си цы чжуань", I, 9 /346, кн.І, "Чжоу и", с.61/), было обусловлено наличием среди его простых множителей тройки, отсутствующей среди простых множителей 10 000 :  $11\,520 = 2^8 \times 3^2 \times 5$ ,  $10\,000 = 2^4 \times 5^4$ . Следовательно, пара универсальных мироописательных чисел 10 000 и 11 520 также способна представлять оппозицию 2 - 3, выражая к тому же (в силу своей универсальности) и пятеричный аспект бытия. В этом смысле наиболее синтетично именно 11 520, которое при разложении на простые множители дает все базовые нумерологические числа - 2, 3 и 5.

Двоичная и троичная модели легли в основу целого ряда парных феноменов, выражающих духовное лицо традиционной китайской культуры. Имея возможность назвать лишь немногие из них, отметим, что таковыми являются: две универсальные системы графических символов - 64 гексаграммы "Чжоу и" и 81 тетраграмма (324 черты) "Тай сюань цзин" <sup>17</sup>; две центральные общеклассификационные нумерологические фигуры - образованный парами чисел "магический крест" хэ ту и образованный тройками чисел магический квадрат ло шу; 64-клеточные шахматы и 324-клеточные шашки ( $324 = 3 \times 108 = 3^4 \times 4$ ); два главных в традиционной китайской культуре учебно-пропедевтических трактата - основанный на двоичной конструкции (4 иероглифа в стихе, 2 стиха в строфе) "Тысячесловный текст" ("Цянь цзы вэнь") и основанный на троичной конструкции (3 иероглифа в строке) "Троесловный канон" ("Сань цзы цзин"). В несконфуцианстве каждая из этих моделей легла в основу одного из двух центральных нумерологических учений: двоичная - Шао Юна, троичная - Цай Чэня (1167-1230).



Взаимосвязь указанных нумерологических моделей с китайской научной традицией восходит к древнейшим временам. Важнейшее материальное воплощение единства 2 и 3: известный с эпохи Шан и символизировавший государственную власть ритуальный сосуд-треножник (дин), имеющий два ушка, три ножки и в целом двоично-троичную структуру. Среди ритуальных нефритовых предметов рубежа эпох Шан - Чжоу (конец II - начало I тысячелетия до н.э.) встречаются две разновидности, представляющие собой, как выяснено современными исследователями, единый астрономический прибор. Это - 4-гранная с цилиндрической полостью внутри вытянутая вверх прямая призма цун и исходная форма плоского кольца би с тремя 5-ричными рядами зубцов на внешней окружности. Данные предметы ныне идентифицированы с упоминаемой в "Шу цзине" /388, кн.3, с.83/ парой астрономических приспособлений - "яшмовой перекладиной" (юй хэн<sub>1</sub>) и "самоцветным обручем" (сюань цзи) соответственно /457, т.3, с.333-339/. Форма би в виде "самоцветного обруча" отчетливо троична, что свидетельствует о ее символической связи с небом. Напротив, строение призмы цун, символизирующей землю, проникнуто двоичностью. Причем на 4 прямоугольных гранях цун нанесены 64 троично-шестеричные (3 горизонтальные полосы в квадрате) графические фигуры, которые можно интерпретировать как первичную матрицу для 64 гексаграмм "Чжоу и" (Востоочноазиатский музей, Стокгольм).

Единожды использованное в "Шу цзине" сочетание "сюань цзи юй хэн<sub>1</sub>" китайские ученые начиная с эпохи Хань истолковывали в двух различных смыслах: как обозначение астрономического прибора или различных звезд. В последнем случае сюань цзи идентифицировался или со второй и третьей звездами (их западные названия - Мерак и Фекда), или с четырьмя первыми звездами Большой Медведицы, или с Полярной звездой, а юй хэн<sub>1</sub> соответственно - или с пятой звездой (западное название - Алиот), или с тремя последними (пятой - седьмой) звездами Большой Медведицы, или со всем этим созвездием в целом уже в количестве девяти звезд /374, с.492/. До сих пор термины "сюань цзи" и "юй хэн<sub>1</sub>" используются для обозначения второй, третьей и пятой звезд Большой Медведицы /374, с.15, 571/. В этом аспекте сочетание "сюань цзи юй хэн<sub>1</sub>" интересно как оче-

редное выражение единства трех фундаментальных нумерологических чисел: 2, 3, 5.

В Древнем Китае не только научные инструменты имели текстологические проекции, но и каноническим текстам были присущи определенные метрологические аспекты.

Как уже было отмечено, основу "Чжоу и" составляют 64 гексаграммы, а принятый в эпоху Чжоу (XI-III вв. до н.э.) в качестве эталона мерный сосуд фу выражал одноименную меру емкости, равную 64 базовым единицам - шэнам /43, с.145; 172, с.228-230/. Следовательно, если считать каждую гексаграмму имеющей объем I шэн, то весь их 64-членный комплект будет иметь объем I фу.

Универсальный характер "Чжоу и" предполагал полифункциональность этого текста, способного играть роль эталона не только емкости, но и веса. 64-членный комплект гексаграмм состоит из 384 черт, и именно в таком метрологически нетривиальном соотношении  $1/384$  находятся базовые для эпохи Чжоу меры веса - цзинь (китайский "фунт", сохранивший свое значение до сего времени) и чжу. Иначе говоря, если считать каждую черту гексаграммы имеющей вес, равный его минимальной мере в I чжу (около 0,6 г.), то все 64 гексаграммы будут "весить" ровно I цзинь.

Аналогичным метрологическим эталоном является система из 81 тетраграммы. Каждая ее черта представляет собой 5-местную структуру, в которой в зависимости от заполненности (зачерченности) 5, 4 или 3 мест получают соответственно 3 вида черт: целая (со всеми заполненными местами), единожды прерванная (с одним незаполненным местом) и дважды прерванная (с двумя незаполненными местами) (см. схему 2а). Данные отрезки, по-видимому, соотносимы с 5 специфическими терминами Лин Сюна: ван, чжи, мэн, цю, мин /395, цз.9, л.1-3а, гл."Сюань вэнь" - "Таинственные письма"/, аналогами "4 благодатей" (сы дэ) "Чжоу и": вань, хэн, ли, чжэн (см., например, /287, с.25 и далее/). Одна тетраграмма включает в себя 20 таких отрезков, а 81 - 1620. Эти же числа 20 и 1620 зафиксированы в структуре текстов, сопровождающих графические символы - тетраграммы. Каждый такой текст состоит из 20 элементов: I названия, I общего тезиса и 18 компонентов девяти двухчастных строф (см., например, /287, с.139-142/), и, следовательно, тексты всех тетраграмм состоят из 1620 (20 x 81) подобных элементов.

Кроме того, в гл. "Сюань ту" ("Таинственный план"/395, цз.10, л.1-3/) Ин Сюн приводит набор из четырех 3-членных числовых рядов: 1, 5, 9; 1, 4, 7; 3, 6, 9; 2, 5, 8. Очевидно, этот набор символизирует систему 3 видов черт в 4 позициях. Из представляющей его схемы 2 б видно, что в среднем сумма 3-членной строки равна 15, а 4-членного столбца - 20. Отсюда вытекает, что если столбцы соответствуют 3 видам черт, а строки - их 4 позициям в тетраграммах, то все тетраграммы в числовом выражении дадут сумму, равную 1620 ( $20 \times 81$  или  $15 \times 108$ , где 108 - количество черт одного вида)<sup>18</sup>. Примечательно также, что в фундаменте системы Ин Сюна оказалась закодированной и пифагорова тройка чисел: 3 вида черт, 4 позиции в тетраграмме, 5 элементов черты; 3 заполненных отрезка в дважды прерванной, 4 - в единожды прерванной, 5 - в целой черте (см. схему 2а)<sup>19</sup>.

Итак, в произведении Ин Сюна зафиксировано примечательное число 1620, которое при разложении на множители обнаруживает пифагорову тройку чисел и в целом явную тричность:  $1620 = (3 \times 3) \times (3 \times 4) \times (3 \times 5)$ . Но это же число выражает объем (1620 кв.цуней) эталонного мерного сосуда ху (подробно см. /43, с.146, 149-150, примеч.7/), введенного в оборот при императоре Ван Мане (9 г.), сподвижником которого был Ин Сюн. Следовательно, китайский философ по-своему, текстовой архитектурой выразил нормативность важного в метрологическом отношении числа.

Подобная функция текста тут вполне закономерна, поскольку "Канону великой тайны" автором был предназначен статус универсального эталона. По-видимому, как и "Чжоу и", произведение Ин Сюна выражает не только эталонный объем, но и вес. Позиции черт в нем обозначены иероглифом "чун" - "уровень"<sup>20</sup>, который в ином звучании - "чжун" имеет значение "вес, тяжесть". Исходя из этого, все 324 позиции 81 тетраграммы можно трактовать как определенную весовую норму. Оставаясь в рамках аналогии с "Чжоу и", следует считать вес одной позиции равным 1 чжу, а всех 324 позиций - 1 цзиню. Умножив старое, чжоуское значение чжу - 0,6725 г. на 324 получаем 217,89 г, что достаточно точно соответствует новому содержанию цзиня, установленному при Ван Мане. Содержание этой меры веса было уменьшено с 258,24 до 218,79 г (по данным японских ученых).

В литературе приводится и несколько бо́льшая величина цзиня Ван Мана — 222,73 г /172, с.216/, но, быть может, она не вполне точна или Ян Сюн учитывал еще и вес приложенных к 81 тетраграмме двух дополнительных строф.

Так или иначе числовое соотношение черт в "Чжоу и" и "Тай сюань цзине" с достаточной степенью точности отражает трансформацию содержания нормативной единицы веса — цзиня, осуществленную при Ван Мане:  $384/324 (= 32/27) \approx 258,24/218,79$ . Следовательно, "Канон великой тайны" предстает как текстовой эквивалент нового, установленного Ван Маном цзиня, который равен 324 старым, чжоуским (принятым в "Чжоу и") чжу.

Кроме того, в календарном и астрономо-астрологическом аспекте 384 черты "Чжоу и" символизируют количество дней в "високосном" 13-месячном году, состоящем из 6 месяцев по 29 дней, 6 месяцев по 30 дней и 1 дополнительного (эмболисмического) месяца в 30 дней, а 729 основных и 2 дополнительные строфы "Тай сюань цзина" — количество полусуток (дней и ночей) в году, состоящем соответственно из 364,5/365,5 суток.

По-видимому, существует генетическая связь двоичной модели с мантической традицией ши и "Ши цзином", а троичной — с традицией бу и "Шу цзином". Возможно также, что по преобладающей ориентации на двоичность или троичность различаются "земное" конфуцианство и "небесный" даосизм. В "Лунь юе" сообщается, что от Конфуция "нельзя было услышать рассуждений о небесном пути" (У, 12/13 /315, с.49; 70, т.1, с.150; 214, с.26/), Сюнь-цзы же упрекал одного из создателей даосизма — Чжуан-цзы — в односторонности к "небесным" проблемам /342, кн.2, с.262; 70, т.2, с.183/. Как уже было отмечено, древнейшее эксплицитное изложение двоичной модели содержится в конфуцианской "Си цы чжуани" (I, II /346, кн.1, "Чжоу и", с.62/), а троичной — в даосском "Дао дэ цзине" (§ 42 /308, с.26/). В основополагающем для конфуцианства "Лунь юе" (IX, 8/9 /315, с.96; 70, т.1, с.157; 214, с.49/) упоминается только двоичный крест хэ ту, а в основополагающем для даосизма "Чжуан-цзы" /372, с.88; 15, с.203/ — только троичный квадрат до шу. Двоичная система "Чжоу и" всегда связывалась с конфуцианской ортодоксией, а троичная система "Тай сюань цзина" имеет явную даосскую окрасенность.

При самом зарождении конфуцианства его создатель - Конфуций выдвинул понятие "две стороны" (лян дуань) ("Лунь юй", IX, 7/8 /315, с.96; 70, т.I, с.157; 214, с.48/), а в "Цзо чжуани" был сформулирован тезис о всеобщем характере парности /383, кн.32, с.2169/. Современный китайский исследователь Ван Дэминь следующим образом описывает основные этапы дальнейшего развития идеи двоичности в конфуцианстве и неоконфуцианстве. Дун Чжун-шу (II в. до н.э.) утверждал, что "всякая вещь обязательно имеет себе соответствие (хэ)", Ван Аньши - что все вещи двоичны (лян), Чжан Цзай - что "если двоица не установлена, то одно не поддается рассмотрению". Шао Юн в рамках своего учения о-символах и числах (нумерологии) выдвинул концепцию "разделения единого на два" (и фэнь вэй эр), развитую далее Чжу Си, который утверждал, что "единое рождает двоицу" (и шэн лян). Затем Фан Ичжи (1611-1671), отталкиваясь отсюда и от понятия "противоречие" (мао дунь, его мы специально рассматриваем в следующей главе) Хань Фэй-цзы (III в. до н.э.), выработал концепцию "совпадения двух в едином". До апогея эту линию довел Ван Чуаньшань (1616-1692, см. о нем /28/), рассматривавший универсальную двоичность как многообразие противоположностей и противоречий (см. /225, с.186/).

С другой стороны, в "неодаосизме" (так называемом религиозном даосизме), сложившемся в первые века н.э. была создана доктрина Трех Пречистых (сань цин), которую Дж.Нидэм соотносит с христианским учением о Троице, а в V в. начавший складываться "Дао цзан" сразу был разделен даосом Лу Сюэцином (406-477) на три части - "дун/тун" ("вместилища/проникновения"), соответствующие "трем началам" (сань юань), "трем пневмам" (сань ци), трем сакральным областям Трех Пречистых и т.д. (см. /156, с.163-164/). Эта троичность онтологии, космологии и космогонии даосизма (см., например, /259/) отражалась в архитектонике его классических трактатов. Так, "Чжоу и цань тун ци" ("Свидетельство триединого согласия "Чжоуских перемен", II в.), "Инь фу цзин" ("Канон соответствия сокрытому", редакция III в.) и "У чжэнь пянь" ("Главы о прозрении истины", XI в.) состоят из трех частей и более подробных троичных структур (см. /260/).

Нумерологические представления древнекитайских мыслителей всех направлений искони воплощались в архитектонике их произведений (подробно см. /237; 147; 187; 46/). Поэтому, надо думать, не случайно главные конфуцианские памятники древности членятся на количество основных разделов, кратное 2, а даосские – кратное 3 (ср.: "Дунь юй" – 20, "Мэн-цзы" – 14, "Сюнь-цзы" – 32; "Дао дэ цзин" – 81, "Чжуан-цзы" – 33, "Хуайнань-цзы" – 21).

Прямое соотнесение оппозиции "даосизм – конфуцианство" с оппозицией "вертикальное – горизонтальное", которая, как было показано, коррелятивна противопоставлению 3 и 2, содержится в "Цзинь шу" ("Книга /о династии/ Цзинь", V–VII вв., "Жуань Цзи чжуань" – "Биография Жуань Цзи", Цзань): "Главы Лао/-цзы/ образуют стояк, учение Конфуция – перекладину (хэн<sub>1</sub>)" (цит. по /360, кн.2, с.778, ст.5–2/).

## § 5. Текстологические воплощения нумерологических схем

По нашим наблюдениям, числовая оформленность текста в китайской нумерологии, как правило, реализуется на двух коррелирующих уровнях: явном – в виде его оснащения определенным набором числовых обозначений и неявном – в виде его количественной и структурной организации, соответствующей заранее заданным символическим числам. Вскрытие закономерностей последнего уровня вызывает особые затруднения, поскольку предполагает восстановление оригинальной нелинейной структуры текста и определение точного количества его иероглифов, параграфов, глав и других структурных единиц, что в силу различных исторических причин могло быть изменено.

Сильное противодействие этой "культурной энтропии" оказывала древняя китайская традиция обозначения важнейших произведений с помощью указания на количество их структурных единиц и иероглифов, свидетельствующая о серьезной роли и неслучайном характере подобных чисел. Хорошо известные примеры – 300 стихотворений "Ши цзина", 300 иероглифов "Инь фу цзина", 5000 иероглифов "Дао дэ

"цзина". Такие сведения могли включаться в состав самого характеризуемого ими произведения. Например, все разделы "Ши цзина" завершаются данными о количестве их стихотворений (пянь – букв. "бамбуковых планок для письма"), строф (чжан) и строк (цзюй) /330/, а в конце обеих частей второго мавандуйского списка "Дао дэ цзина" указано количество содержащихся в них иероглифов – 304/1/ и 2426 /296, II, с.18, 20/.

Впрочем, у этой медали есть своя обратная сторона: приводимые китайскими авторами числа могут быть заведомо неточными или нумерологически трансформированными <sup>21</sup>. Самый простой вариант подобной ситуации – округление. Так выглядят 300 стихотворений "Ши цзина" (реально их 305) и 5000 иероглифов "Дао дэ цзина" (реально их в разных списках на десятки или даже сотни больше). Но уже трудно считать простым округлением сообщение о 300 иероглифах "Инъ фу цзина", ибо в действительности их число варьирует вокруг 400 (ср. /260, с.128, 141/).

Как округление в расширительном смысле может трактоваться использование не только "круглых", но и других нумерологически значимых чисел, в частности одного из важнейших среди них – 9. К примеру, свод из десяти канонических трактатов был назван "Девятиканонием" (цзю цзин) /360, кн.1, с.108, стб.1/, а знаменитое творение Цюй Юаня (IV–III вв. до н.э.) – второй раздел "Чуских строф" ("Чу цы" /380/), состоящий из одиннадцати произведений (в русском переводе – "гимнов" или "напевов" /277, с.41–66/), носит название "Девять гимнов" ("Цзю гз"), чему И.С.Лисевич дает такое объяснение: "Это не ошибка: число девять в данном случае понятие собирательное, часто встречающееся в древней поэзии; означает: "все гимны" /184, с.79/.

Подобное истолкование допустимо, поскольку древние китайцы воспринимали 9 как "предельное число (чжи шу) неба и земли" и использовали его для обозначения всякого множества больше трех.

Однако, во-первых, иероглиф "девять" входит в названия еще пяти разделов "Чуских строф" и в стандартной редакции везде точно отражает их девятичастное строение, что побуждает воспринимать в прямом смысле и его употребление в названии "Девять гимнов".

Во-вторых, если все же такое название должно было значить "Все гимны", уместнее было бы в нем использовать иероглиф "десять", также несущий общую идею полного множества и обозначающий число более близкое к II. Сверх того, это соответствовало бы и нормативному прецеденту, поскольку в двух разделах поэтического канона — "Ши цзин": третьей десятирице великих од (Ш, Ш) и третьей десятирице гимнов (IV, Ш) — точно так же содержится по II стихотворений, хотя каждый из этих разделов назван "десятирицей" (ши), т.е. буквально собранием из 10 стихотворений /330, кн.9-10, с.1549-1692, 1784-1827; 284, с.276-409, 433-445/. С учетом последнего обстоятельства заглавие "Девять гимнов" может даже считаться своеобразной нумерологической антитезой "Ши цзину" — акцентированием 9 в противовес 10.

В-третьих, как будет показано ниже, 9 способно быть субститутом другого вполне конкретного числа — 13. Возможно, подобного рода связь соединяет и 9 с II, например, в силу того соображения, что  $9 = 10 - I$ , а  $II = 10 + I$ .

В доказательство неслучайного характера связи 9 и II можно привести не только априорные соображения, но и конкретные факты. Существует такой вариант членения "Чуских строф", в котором их восьмой раздел — "Девять рассуждений" ("Цзю бян") Сун Юя (IV-III вв. до н.э.) состоят не из 9, а опять-таки из II стихотворений (шестому и восьмому "рассуждениям" девятичастной редакции здесь соответствуют по два стихотворения — шестое и седьмое, девятое и десятое). И в уже затронутом нами "Хун фане" раздел 1: 9 посвящен описанию II явлений, заглавие его состоит из II иероглифов и включает в себя цифровые обозначения чисел 5 и 6, сумма которых равна II.

В-четвертых, не исключено, что в данном случае 9 является производным от какой-то более общей нумерологической структуры, реализованной на уровне всего текста, а не одного его раздела. Тут мы осмеливаемся предложить соответствующую гипотезу, основанную на следующем наблюдении.

В названиях шести из семнадцати разделов "Чуских строф" присутствует слово "девять" (цзю). Их номера (2, 4, 8, 15, 16, 17) наводят на мысль об определенной зако-



номерности, которая становится очевидной при одной перестановке: 2, 4 ( $2^2$ ), 8 ( $2^3$ ), 16 ( $2^4$ ),  $15 + 17$  ( $32 = 2^5$ ). Создается впечатление, что "девять" в названиях указанных разделов — это специальный маркировочный знак для выражения числовой последовательности: пяти степеней двойки. В таком случае появление "девяти" в названии второго раздела отнюдь не указание на то, что в нем заключены "все гимны", а сигнал, требующий обратить внимание на его положение в нумерической последовательности всех разделов.

Возможно, дело этим не ограничивается. Помимо указанных разделов "Чуских строф" в названии еще одного из них — I3 — присутствует цифра 7. Стало быть, всего в заглавиях семи обозначенных цифрами разделов использованы два числа: 7 и 9. Их сочетание далеко не случайно. В нумерологической теории и мантической практике "Чжоу и" они обозначают "молодое" и "старое" состояние начала ян. Также в качестве процессописательных универсалий представлены эти числа в самом начале классического даосского трактата "Ле-цзы": "Одно, изменяясь, образует семь. Семь, изменяясь, образует девять. Изменение девяти — окончательно. Оно опять образует одно" /309, с.2; I5, с.44/. Позднее в даосизме сочетание 7 и 9 было закреплено устойчивой парой терминов "семь обращений" (ци фань) и "девять циркуляций" (цзю хуань) (о них см. /I39, с.229, 269-230, примеч. I5/).

Отсюда понятно, что само по себе нумерологическое использование 7 и 9 в близких к даосизму "Чуских строфах" неудивительно. Однако, быть может, эти числа тут связаны не только конъюнкцией, но и элементарными арифметическими действиями? Если предположить подобное, то окажется, что произведение  $7 \times 9 = 63$  равно сумме всех подразделов семи маркированных этими числами разделов:  $9 + II + 9 + 7 + 9 + 9 + 9 = 63$ . Следовательно, стремление получить сумму 63 объясняет фактическую одиннадцатичастность второго раздела, номинальная девятичастность которого обусловлена стремлением получить то же число 63 как произведение нумерологической пары 7 и 9.

Да и само число 63, по определению М.Гране, в китайской нумерологии играет роль одной из наиболее значительных "эмблем", призванных выявлять "морфологию и физиологию"

гию универсума" /427, с.273/. Французский синолог детально показал функции пары 63 и 81 ( $63 + 81 = 144$ , а 144 - атрибут Кунь) в теории музыкальных и архитектурных пропорций /427, с.249-260/. К этому можно добавить: число 63 использовалось и в древней политико-землеустроительной теории, зафиксированной в "Ли цзи" /310, кн.20, с.636/.

В оригинальной иероглифической записи, особенно при позиционном отражении в ней синтаксических и семантических параллелизмов (см. /237/), пространственная оформленность китайского текста представляется гораздо более явной, нежели числовая (разумеется, если речь не идет о прямых цифровых обозначениях). При переводе такого текста на западные языки или даже при переводе древнего канона на современный китайский язык, т.е. при трансформации искусственного письменного вэнь-яня в естественный разговорный бай-хуа, положение становится противоположным. Линейная форма записи, тем более в алфавитной письменности, делающей слова в буквальном смысле разноразмерными, бессильна отразить искусные пространственные соотношения одномерных иероглифов, которые подобны комбинациям шахматных фигур на клетчатой доске.

Строго говоря, отступление от выдвинутого в "Да сюэ" общепознавательного принципа "раскладывания предметов по клеткам" (или "выверения вещей" - гэ у, см. /144, с.229, 234, 239, примеч.1/) в текстологической сфере началось в самом Китае в IV-II вв. до н.э. Вызвано это было введением новых материалов для письма - шелковой ткани и бумаги. До того, с возникновения письменности в Китае в середине II тысячелетия до н.э., носителями иероглифических текстов служили материалы (природой разграфленные на клетки панцири черепах, лопатки крупного рогатого скота, бамбуковые планки, бронзовые сосуды и другие предметы), естественным образом обеспечивавшие достижение искусственной (первоначально, по-видимому, ритуально-мантической) цели - геометрической структурированности записи и дискретности текстовых блоков, являвшейся основой для их подвижной комбинаторики. Именно в таких условиях создавалась китайская каноническая литература.

При начавшемся в IV-II вв. до н.э. переходе на целостные и линейные формы записи пространственно-комбина-

торные структуры канонических текстов стали терять свою наглядность и утрачиваться. Ярким примером тут могут служить дублирующие друг друга главы 8 и 9 "Гуань-цзы" /299, с.37-47/. На месте второй из них должен был быть "план таинственного дворца" (свань гун ту), т.е. десятичастный текст, размещенный на плоскости в форме главного нумерологического "плана", креста хэ ту, но при линейной записи он превратился в бессмысленное повторение предыдущей главы. Еще один аналогичный пример - полное разрушение внутренней архитектоники "Канона" и "Изъяснения" Мо-цзы /331, с.190-242; 70, т.2, с.67-84/ при переписке двухрядного оригинала в одну линию (подробно см. /426/),

В этом контексте весьма выразительным выглядит хронологическое совпадение двух культурных процессов в древнем Китае: связанного с введением новых материалов для письма изменения текстологической парадигмы и зарождения нумерологических теорий. По-видимому, первый процесс стимулировал второй, поскольку начавший утрачивать свою непосредственную данность методологический аппарат стал нуждаться в закрепляющем описании и теоретическом осмыслении.

Нумерологическая "геометрия" исходила из тех же клише, что и нумерологическая "арифметика". В частности, базовым числам последней - 2 и 3 коррелятивны основополагающие пространственные структуры - четырехчленный 2 x 2 (наподобие иероглифа "тянь" (2) - "поле") и девятичленный 3 x 3 (наподобие окаймленного (5) иероглифа "цзинг" (6) - "колодец") квадрат. Все прочие многоклеточные квадраты (разделяясь уже по принципу четности - нечетности, также подчиняющемуся оппозиции "земное - небесное") получаются из этих двух путем "опоясывания" - обкладывания их по периметру слоями одинаковых квадратов (см. схему 3).

В самом общем виде концентрические квадратно-круговые (фан) структуры китайской нумерологии подразделяются на прямоугольники, квадраты и кресты, элементарные формы которых встречаются уже на иньских гадательных костях (см. схему 4).

В.С.Спирин выявил оригинальные терминологические обозначения важнейших из этих структур: квадрат 2 x 2 - "ци" - "(четвероякий) цикл", прямоугольник 2 x 3 - "но" - "соглаше-

ге", квадрат 3 x 3 - "цзин"(I) - "канон" /237, с.188-208; II, с.224/. Нами было установлено, что прямоугольники I x 2, x 2, 3 x 5<sup>22</sup> обозначались соответственно терминами "хэн-Т"-баланс (левого и правого)", "сань лян" - "троицы и двоицы", сань у" - "троицы и пятерицы". Возможно, эти же обозначения распространялись и на кресты, у которых сходным образом различаются горизонтально-вертикальные и диагональные параметры (см. схему 4).

Двумя важнейшими конкретизациями квадратной и крестообразной структур являются магический квадрат до шу и "магический крест" хэ ту (см. сх.5). Крестообразная структура в данном случае (как пересечение двух диаметров - вертикального с горизонтальным и, согласно Лю Вэйхуа /317, с.12-16/, соответствующее представление чисел для расчета окружности) символизирует также оппозиционный "земному" квадрату "небесный" круг.

В отличие от достаточно прозрачной структуры до шу структура хэ ту малопонятна. Этой фигуре в целом не присуща та "магичность", что отличает до шу, т.е. константность сумм (I5) всех одномерных (вертикальных, горизонтальных и диагональных) 3-членных числовых рядов, хотя отдельные аналоги данного явления здесь присутствуют. Зато при совмещении с коррелирующей системой "небесных стволов" хэ ту превращается в стопроцентный "магический крест", в котором суммы всех одномерных (вертикальных и горизонтальных) 6-членных числовых рядов одинаково равны 34. Этот, насколько нам известно, не описанный в литературе "магический крест" изображен на схеме 18. Быть может, именно в нем заключен главный секрет происхождения хэ ту.

По мнению ряда специалистов, хэ ту и до шу представляют собой генетическую и структурную первооснову главных нумерологических конструкций, например расположений триграмм и гексаграмм /366; 403; 425/. Так или иначе этим "магическим" фигурам несомненно принадлежала генетическая функция, и не только мнимая - вроде приписывавшегося им порождения четырех основных математических действий, но и вполне реальная - в виде порождения однотипных с ними конструкций.

В частности, еще М.Гране /427, с.199-200/ реконструировал выведенный из до шу на основе все той же оппозиции "земное - небесное", которая тут воплощена в центральных числах 5 и 6, магический квадрат с константной суммой любой тройки

чисел по вертикали, горизонтали и диагонали, равной 18 (см. сх. 6б, соединительные линии между числами демонстрируют производность от ло шу, ср. сх.5).

Во входящем в "Дао цзан" обширном сочинении "Фа хай и чжу" ("Жемчуг, оставленный морем законов-джарм"), посвященном магическому преодолению болезней, /349, л.15/ нами был обнаружен и в 1986 г. опубликован /147, с.33, 43/ еще один магический квадрат 3 x 3, дотоле не описанный в западной синологии. Он изображен на схеме 6а, где за пределами девятиричной матрицы мы указали "магические" суммы чисел во всех строках, столбцах и диагоналях этого квадрата, а внутренними линиями обозначили алгоритм его выведения из ло шу. Этот магический квадрат был совершенно независимо чисто математическим путем реконструирован С.В.Зининым в рукописи "Человек и мир в китайской медицине" на основе анализа медицинских трактатов сунского Ван Вэйи и цинского Ляо Шэнкуна. Это весьма редкое для гуманитарной дисциплины построение объекта на кончике пера, т.е. его вычисление до реального обнаружения, — еще одно свидетельство отстаиваемого нами тезиса о том, что в китайской традиции философские и научные тексты часто отличаются специфической невыявленностью и даже намеренной зашифрованностью общетеоретических и общеметодологических оснований, выявление которых требует проведения специальных реконструктивных процедур.

В китайской нумерологии магические квадраты использовались и как теоретические, и как текстологические модели, структурировавшие идейное содержание и иероглифическую форму произведений самого широкого диапазона: философских, поэтических, математических, географических и т.д. (см., например, /46; 147; 187; 188/). Образцом такого рода моделирования в традиционной китайской культуре выступал уже упоминавшийся знаменитый текст "Хун фань" (гл.24/32 "Шу цзина"), о соответствующей роли которого свидетельствует само его заглавие — "Величественный (или: всеобъемлющий. — А.К.) образец". Кажущаяся невыявленность в нем теоретико-методологических оснований означает лишь их фиксированность на неприемлемом для нас текстологическом уровне.

"Хун фань" состоит из трех частей: 1) введения, излагающего историю укрощения "величественных (всеобъемлющих) вод" (хун шуи) потопа и появления на земле небесного дара — "9 полей Величественного образца" (Хун фань цзю чоу); 2) свое-

образного оглавления, т.е. перечня названий и функций 9 "полей" (разделов - чоу), со времен ханьских ученых - Лю Си-ня (46 г. до н.э. - 23 г. н.э.), Бань Гу (32-92), Ма Луна (79-166) и др. - известного как "коренной текст Писания /из реки/ Ло" (ло шу бань вэнь) /293, с.404/, 3) последовательного (в соответствии с 9 пунктами второй части) разъяснения смысла 9 "полей". Первая часть состоит из 88 (8 x II)<sup>23</sup>, а с заглавием - из 90 (9 x IO); вторая - из 65 (5 x I3); третья - из 889 (7 x I27) иероглифов. Во всем тексте соответственно IO44 (29 x 36 = 4 x 9 x 29 = 6 x 6 x 29) знака /346, кн.1, "Шу цзин", с.74-79/.

В дальнейшем, анализируя эти числовые характеристики, мы постараемся показать, что нумерологическая юрисдикция распространялась на все уровни архитектоники текста - вплоть до количества составляющих его знаков. Неслучайность приведенных чисел в общем уже чувствуется: все они хорошо раскладываются на нумерологически значимые множители. Чтобы подтвердить правильность подобного ощущения, рассмотрим одну из главных текстологических трансформаций "Лун фаня". К описанному нами общепринятому тексту прибавлены еще два пассажа в редакции Кун Аньго (II-I вв. до н.э.) - Кун Инда (576-648): из I6 иероглифов - в начале и из I4 - в конце, т.е. в сумме 30 (5 x 6) знаков /388, кн.2, с.40I, 429/. Точная формальная выверенность этих добавок видна из таблицы 2.

Т а б л и ц а 2

Количество иероглифов в "Лун фане"

	Стандартный текст	Редакция Кун Аньго - Кун Инда
Заглавие	2	2
Ч.1	88 = 8 x II	IO4 = 8 x I3
Ч.2	65 = 5 x I3	65 = 5 x I3
Ч.3	889 = 7 x I27	903 = 7 x I29
Сумма	IO44 = 6 x I74	IO74 = 6 x I79

Таблица ясно показывает, что, несмотря на изменение количественных характеристик иероглифического состава основных архитектурных уровней "Хун фаня", новые числа полностью сохранили главные нумерологические особенности старых. Все три новых числа - I04, 903, I074 - не только хорошо разложились на множители, но и, что самое выразительное, сохранили последние в их старом наборе - 8, 5, 7, 6. Константность данного набора, очевидно, обусловлена какими-то его особыми свойствами. И действительно, он состоит из последовательности четырех стоящих друг за другом натуральных чисел - 5, 6, 7, 8, которые, кроме того, образуют две пары:  $8 + 5 = I3$ ,  $7 + 6 = I3$ . Число I3 тут также является одной из нумерологических констант, о чем, в частности, свидетельствует и его появление в качестве множителя в двух позициях рассматриваемой таблицы. Детальным образом мы его проанализируем ниже. В подтверждение нашего предположения об искусственной числовой заданности иероглифической формы "Хун фаня" приведем еще две аналогичные таблицы (табл. 3 и 4), демонстрирующие в количественном аспекте некоторые сочетания частей текста.

Т а б л и ц а 3

Количество иероглифов  
различных сочетаниях частей "Хун фаня"

	Стандартный текст	Редакция Кун Аньго - Кун Инда
Ч. I + ч. 2	I53 = 9 x I7	I69 = I3 x I3
Ч. I + ч. 2 + заглавие	I55 = 5 x 3I	I7I = 9 x I9
Ч. 2 + ч. 3	954 = 9 x I06	968 = II x 88

Помимо самого факта подобного разложения на множители данная таблица в столбе, относящемся к стандартному тексту, интересна появлением множителя 9, продолжающего последовательность 5, 6, 7, 8, и числа I06, равного сумме иероглифов ч. I с заглавием в редакции Кун Аньго - Кун Инда. Последняя, видимо, наиболее нумерологизирована, поскольку создавалась во времена особого расцвета всякого рода спекуляций с числами.

ми. Свидетельством повышенной степени числовой упорядоченности иероглифов "Хун фаня" в редакции Кун Аньго – Кун Инда может служить таблица 4.

Т а б л и ц а 4

Количество иероглифов в частях  
и сочетаниях частей "Хун фаня"  
в редакции Кун Аньго – Кун Инда

Заглавие	2	Ч.1 + ч.2	$169 = 13^2$
Вводный пассаж к Ч.1	$16 = 8 \times 2$	Ч.1 + ч.2 + заглавие	$171 = 3^2 \times 19$
Ч.1 без вводно- го пассажа	$88 = 8 \times 11$	Ч.1-3. без заглавия	$1072 = 4^2 \times 67$
Ч.2 + ч.3 с заключитель- ным пассажем	$968 = 8 \times 11^2$		$(968 = 11^2 \times 8)$

В самом "Хун фане" (часть I) его разделы обозначены термином "чоу", исходное значение которого – "обработанное поле, пашня", о чем сигнализирует ключ этого иероглифа – "поле" (тянь). Обработанность поля в первую очередь предполагает его размеренность и размежеванность – отсюда другое значение "чоу": "межа, граница". Следовательно, текст "Хун фаня" представлялся в виде размеренного и разделенного на 9 пашен поля, которое отвечает требованиям "колодезной" системы, т.е. делится по образцу иероглифа "цзин<sub>1</sub>" (6) – "колодец". Согласно новейшей гипотетической реконструкции, изначально в "Хун фане" стоял схожий с "чоу" иероглиф "чжу" – "отливка" и весь текст был записан или представлен в виде записи на 9 бронзовых сосудах, что в эпоху его создания осуществлялось с аналогичными произведениями /186, с.32-33/.

Так или иначе, оба представления об исходных материальных носителях текста "Хун фаня" свидетельствуют о его связи с девятиричной пространственной матрицей (квадратом 3 x 3). Намек на то, что ею является именно "Писание /из реки/ Ло", содержится в "водной" семантике иероглифа "хун", означающего не только "величественное, всеобъемлющее", но и "потоп, разлив, паводок", а также в сообщении во вводной части "Хун фаня" о появлении "9 полей Величественного образца" после покорения водной стихии (хун шу). Прямым доказательством на-



личия данной связи служит рациональный результат, получаемый при перекомпоновке девяти разделов-чоу по модели до шу, т.е. отождествлении их номеров с позициями соответствующих чисел в магическом квадрате.

Девять разделов-чоу носят следующие названия: 1) Пять элементов, 2) Пять дел, 3) Восемь управлений, 4) Пять основ, 5) Абсолют владки, 6) Три благодати, 7) Разрешение соишений, 8) Всевозможные знамения, 9) Пять благополучий и шесть крайностей. Нетрудно заметить, что в названиях шести разделов-чоу присутствуют цифровые обозначения: I I - 5, II 2 - 5, III 3 - 8, IV 4 - 5, V 6 - 3, VI 9 - 5, 6 (5 + 6 = II) <sup>24</sup>. При подстановке этих чисел в соответствующие номера их разделов-чоу клетки до шу образуется довольно любопытная фигура (см. сх.7). Прежде всего в ней обращает на себя внимание симметричное расположение трех пятерок и кажушаяся закономерной последовательность остальных трех чисел: II, 8, 3 (II = 8 + 3 ?). Однако прямым указанием на неслучайный характер данных чисел служит их сумма - 37.

Нетривиальное простое число 37 является именно тем множителем, который вместе с суммой всех чисел до шу - 45 дает произведение 1665 ( $37 \times 45 = 1665$ ). Последнее же число - одна из важнейших характеристик до шу: оно получается при сложении любых трех трехзначных чисел, образующихся при считывании данного магического квадрата сверху вниз, снизу вверх, слева направо и справа налево, например:  $276 + 951 + 438 = 1665$ .

Но рассматриваемая фигура (схема 7) становится еще интереснее, если в каждой из ее шести заполненных клеток подставить разность между стоящим в ней числом и номером соответствующего раздела-чоу (или, что то же самое, числом до шу:  $5 - 4 = I$ ,  $II - 9 = 2$ ,  $5 - 2 = 3$ ,  $8 - 3 = 5$ ,  $5 - I = 4$ ,  $6 - 3 = 3$ ). В результате этой простейшей операции получается изящная кольцевая структура (см. сх.8) последовательно по часовой стрелке расположенных пяти чисел натурального ряда (с одним удвоением): 1, 2, 3, 3, 4, 5. Схема 8 ясно показывает, что мы получили новую магическую фигуру, производную от до шу: суммы чисел во всех трех столбцах равны шести. Видимо, установкой на такой результат и объясняется удвоение числа 3 в кольцевой структуре. На схеме 9 выделены и другие закономерности этой структуры. Отметим, что сумма всех ее чисел равна 18.

Число 18 всегда занимало почетное место в нумерологических штудиях, что уже показали посвященные ему магические квадраты (см. схемы 6а, 6б). Объясняется это прежде всего связью с 9: в арифметическом смысле  $18 = 9 \times 2 = 9 + 9$ , в сугубо нумерологическом смысле 18 – это, во-первых, 1 и 8, а  $1 + 8 = 9$ ; во-вторых, анаграмма, или зеркальное отражение, 81, а  $81 = 9 \times 9$ . Другие нумерологические эквиваленты 18 – 8 (благодаря усечению 10) и 80 (благодаря перестановке иероглифов – фань, превращающей "ши ба" – "восемнадцать" в "ба ши" – "восемьдесят"). Кроме того, 18 удобно раскладывается на множители, которыми являются основные нумерологические числа:  $18 = 9 \times 2 = 6 \times 3 = 3 \times 3 \times 2 = (5 + 4) \times 2 = (4 + 2) \times 3 = (3 + 3) \times 3$ . 18 – число шестеричной гексаграммы: "18 формируют гексаграмму (гуа)" ("Си цы чжуань", I, 9 /346, кн. I, "Чжоу и", с. 61/). 18 связывалось и с восьмеричным делением пространства на страны и полустраны света: "Дважды девять – 18. 8 правит ветрами-направлениями (фэн)" ("Хуайнань-цзы", цз. 4 /357, с. 60/).

Что же касается "Хун фаня", то помимо отмеченной глубинной связи с 18 обращает на себя внимание явная 18-ричность его самых общих количественных характеристик: в первой части 90 ( $18 \times 5$ ) иероглифов, во второй и третьей частях вместо 954 ( $18 \times 53$ ), а во всех трех частях 1044 ( $18 \times 58$ ) иероглифа. Но более интересна и выразительна 18-ричная структура второй части, т.е. "коренного текста до шу", изображенная на схеме 10. Этот текст в структурированном виде занимает 90-клеточный ( $18 \times 5$ ) прямоугольник, нумерологически приравнявась тем самым к тексту первой части, состоящему из 90 знаков.

В соответствии со своим 9-ричным содержанием (см. перевод /70, т. I, с. 105/) "коренной текст до шу" имеет 9-ричное строение, маркируемое цифрами и повторяющимися знаками: "цз" ("следующий"), "юэ" ("называться"), "юн" ("применять"). Разделение текста на две половины по 9 строк (т.е. 45 клеток, а 45 – сумма всех входящих в до шу чисел) обозначено иероглифом "цзи", совмещающим значения "предел" и "центр" (подробнее о нем в следующей главе, см. также /33, с. 8–10; 150, с. 52–56/). В данном случае оба эти значения "цзи" реализованы не только в содержательном (правитель – центр и предельное проявление Поднебесной), но и в формальном смысле. Под последним мы подразумеваем то, что дважды употребленный иероглиф

роглиф "цзи" является конечным (предельным) в каждой из двух половин текста и центральным (33-м) во всем тексте (состоящем из 65 иероглифов).

Все цифровые знаки текста располагаются в столбцах № 2 и 4, во всех случаях, за исключением одного (в первой строке), находясь в разных строках. Последнее обстоятельство позволяет все эти знаки, кроме I-го в первой строке, совместить в один столбец, который займет 15 строк (15 — главное "магическое" число до шу; см. сх.5) <sup>25</sup> и даст сумму 81 (анagramму, или зеркальное отражение, 18).

Если рассмотреть отдельно наиболее значимый в нумерологическом отношении столбец № 4, то окажется, что в нем фигурируют четыре цифры: 3, 5, 6, 8, образующие пары 8 и 3, 5 и 6, которые при сложении дают одинаковую сумму — II, равную сумме двух последних названных в "Хун фане" чисел 5 и 6 (чоу 9) и знаменующую собой уже не раз упоминавшуюся сакральную величину. Образующие ее символы 6 и 5 легко складываются в число 65, получающиеся также от сложения 29 и 36, произведение которых 1044 равно количеству всех иероглифов "Хун фаня", и от перемножения 13 и 5 — двух самых первых чисел, указываемых в этом произведении.

Исходя из намеченных предпосылок, можно выдвинуть предположение о числовой упорядоченности всех знаков "Хун фаня", тем более что это очевидно для его второй части. Однако в третьей части явная нумерологизированность распределения иероглифов по разделам-чоу кажется слегка искаженной, возможно, наложением друг на друга нескольких нумерологических систем. Отметим тут лишь наиболее любопытные моменты.

На схеме II показано распределение количества иероглифов в девяти чоу третьей части согласно модели до шу. Количество иероглифов в центральном чоу № 5 кратно 127 ( $254 = 127 \times 2$ ), и, следовательно, этому же числу кратна сумма иероглифов во всех остальных чоу ( $635 = 127 \times 5$ ).

Сумма знаков в чоу, расположенных по четырем странам света (№ I, 3, 7, 9), равна 305, т.е. числу стихотворений "Ши цзина". Суммы знаков в двух крайних вертикалях (чоу № 4, 3, 8 и 2, 7, 6) и центральной горизонтали (чоу № 3, 5, 7) кратны 19 ( $228 = 19 \times 12$ ,  $304 = 19 \times 16$ ,  $456 = 19 \times 24$ ), а число 19 также использовано в "Ши цзине" (например, ему равно количество стихотворений в разделе I, III /330, кн.5, с.180-259; 284, с.35-57/).

Выделенность данного числа обусловлена важностью его хронотопографических функций. Нумерологическим эквивалентом количества дней в году выступало "круглое" число 360 ("Си цы чжуань", I, 9 /346, кн. I, "Чжоу и", с. 60/), которое в пространственном преломлении представимо как квадрат  $I9 \times I9$  ( $I9^2 = 36I$ ) с нулевым центром. На основе этой пространственной формы может быть построена и топограмма натурального количества годовых дней — 365: квадрат  $I9 \times I9$  с четырьмя добавочными клетками посередине четырех сторон (ср. схемы I5, I9a, I9б). Данная функция I9 обусловлена априорным обстоятельством, тем, что это число дает квадратную величину, ближайшую к количеству дней в году. Но есть у I9 и весьма важный в хронографическом аспекте апостериорный смысл: таково количество лет в знаменитом метоновом цикле, известном на Западе с У в. до н.э. и положенном в основу древнегреческого календаря. В Китае этот цикл известен, возможно, уже с эпохи Инь (II тысячелетие до н.э.) и назван термином "чжан", основное значение которого "строфа", статья, параграф" (см., например, "Ши цзин", "Дао дэ цзин", "Лунь юй" /330; 308; 315/, а также "Хань шу", где о 9 чоу говорится как о "9 чжанах" /293, с. 404/).

Подобное семантическое совмещение легко объясняет I9-ричность текста, способного разбиваться на чжаны с естественностью разделения на параграфы. Например, "Тай сюань цзину" присуща I9-ричность как общей архитектоники: в нем I9 глав, согласно комментарию Инь Шигу (58I—645) к библиографическому трактату: "И вань чжи" из "Хань шу" /293, с. 434/, т.е., видимо, 6 основных цзюаней с описанием тетраграмм и I3 комментирующих глав, — так и строения текста при каждой тетраграмме: I общий тезис и I8 компонентов девяти двухчастных строф. При этом у Ин Сюна именно I9-летний чжан выступает в роли основополагающего хронологического цикла, а 8I чжан объединяется в I539-летний цикл тун, который является прямым аналогом общей суммы указанных элементов описания 8I тетраграммы.

Четыре чжана составляют другой — 76-летний цикл поу, текстологический эквивалент которого, по-видимому, воплощен в архитектонике "Чуских строф". Их I7 разделов включают в себя 76 подразделов (если считать восьмой раздел в соответствии с нормой девятичастным и учитывать три заключения — луань, замыкающие тринадцатый, пятнадцатый и семнадцатый разделы).

Своеобразный намек на хронологический смысл этой архитектоники содержится в том, что четвертый раздел носит название "Девять чжанов". Трудно поверить в случайность совмещения в одном тексте 76-членной структуры и соединенного с числом 4 термина "чжан".

О наличии высокосignимой пространственной ипостаси у числа 19 свидетельствует разделение в "Цзинь шу" территории Китая на 19 областей (см. /97, с.174, 177/). Подобное разделение может быть интерпретировано как использование в землеописании состоящей из 19 одинаковых кругов плоскостной геометрической фигуры, в которой два слоя - в 6 и 12 кругов - концентрически опоясывают центральный круг. Представление областей земли в виде кругов, а не квадратов тут допустимо, поскольку эти области считались проекциями небесных территорий и привязывались к определенным созвездиям.

Примечательно также, что указанная фигура из 19 кругов является членом последовательности плоскостных фигур и соответствующих чисел, математически связанной с последовательностью кубов натуральных чисел и соответствующих им объемных тел. Первую последовательность выражает числовой ряд 1, 7, 19, 37, 61, 91, 127, 169, 217, 271... вторую - 1, 8, 27, 64, 125, 216, 343, 512, 729, 1000... Каждый элемент второй последовательности начиная со второго равен сумме предшествующего числа и своего нумерического аналога в первой последовательности /126/. Например, третий член второй последовательности равен сумме ее второго члена и третьего члена первой последовательности, т.е.  $27 = 8 + 19$ . Здесь отчетливо видна математическая взаимосвязь нумерических аналогов в этих последовательностях - чисел 19 и 27, которая, видимо, позволила использовать первое из них в качестве плоскостного и кругового, т.е. "небесного" (отсюда его хронографическая ипостась), эквивалента второго числа - кубического, т.е. "земного", и являющегося символом основополагающей пространственной структуры.

Далее на схеме II знаки всех чжоу в различных сочетаниях от семи пар (I-4, I-5, 2-3, 5-6, 5-9, 3-8, 4-9) до одной семерицы (I, 3, 4, 5, 6, 7, 9) образуют суммы, кратные 13 (на этом числе мы подробно остановимся ниже). Наиболее впечатляюще сочетание соединившихся в до шу чжоу 4 и 9. Кратна 13 и сумма их номеров ( $4 + 9 = 13$ ), и сумма их иероглифов ( $20 + 45 = 65 = 13 \times 5$ ). Но самое интересное, пожалуй,

то, что во всех 6 чоу, в названиях которых присутствуют числовые обозначения (№ I, 2, 3, 4, 6, 9), количества иероглифов кратны номерам соответствующих чоу. Частные от деления количеств иероглифов в этих чоу на их номера представлены на схеме I2, образующей еще один магический квадрат. В нем число чоу № I (58) равно сумме чисел остальных 5 чоу ( $10 + 5 + 5 + 24 + 14 = 58$ ). Общая же сумма чисел этого квадрата - II6 кратна уже отмеченному нами числу 29 ( $II6 = 29 \times 4$ ) и при умножении на 9 дает количество всех иероглифов "Хун фаня" ( $II6 \times 9 = 1044$ ).

По модели ло шу, естественно, могут быть расположены и иероглифы "коренного текста ло шу". В количественном аспекте это дает картину, представленную на схеме I3. Она интересна симметричным расположением семи семерок, маркирующих уже выделявшиеся по другому основанию две крайние вертикали и центральную горизонталь.

Наконец, на схеме I4 объединены схемы II и I3, т.е. осуществлено совмещение иероглифов второй и третьей частей "Хун фаня" по модели ло шу. Особенность этой схемы в том, что, во-первых, сумма чисел по верхней и нижней горизонталям равна сумме чисел по центральной горизонтали ( $138 + 339 = 477$ ), во-вторых, числа трех чоу (№ I, 4, 5) по отдельности кратны 9 ( $63 = 9 \times 7$ ,  $27 = 9 \times 3$ ,  $261 = 9 \times 29$ ), а в сумме - I3 ( $63 + 27 + 261 = 351 = I3 \times 27$ ), причем в центральной позиции (чоу № 5) оказывается удевятеренное 29.

Особая значимость 29 связана как с 29-дневной (в округлении) длительностью лунации, т.е. лунного месяца (в китайском лунно-солнечном календаре год делился на шесть 29-дневных и шесть 30-дневных месяцев), так и с 29-членной астролого-астрономической системой 28 "станций" (сю) - созвездий лунного зодиака (см., например, "Люй ши чунь цю", I, III, 5 /326, с.31/), кольцом расположенных вокруг небесного центра - Большой Медведицы (Доу). В 1978 г. в КНР (уезд Суйсянь пров. Хубэй) изображение этой системы было найдено в захоронении, датируемом 433 г. до н.э., но известна она была в Китае, по-видимому, уже в VII-VI вв. до н.э. /296, I, 7, с.40-45/, хотя местом ее зарождения могли быть также Индия и Вавилон.

Система 28 лунных "станций" является дифференциацией системы I2 лунных "ориентиров" (чэнь), отождествляемых с I2 циклическими знаками (ди чжи) и I2 символическими животными. На китайских топограммах, в частности украшавших ритуальные

металлические зеркала, эти системы совмещались в виде концентрических колец (см., например, /22I, с.73; 374, с.28I/). С учетом выделенного в обеих системах единого центра (Большая Медведица или Полярная звезда) становится очевидной закономерная связь характеризующих их чисел 29 и I3 (ср.сх.I6 и /374, ил.50/).

В "Хуайнань-цзы" изложена астрономическая теория, соотносящая каждую из 28 "станций" с определенным количеством "градусов" (ду), которые в совокупности соответствуют количеству дней в году (365 I/4). Модульной первой станции Цзюэ (Рога – часть созвездия Девы) отведены именно I2 градусов /357, с.35-54/ (согласно "Хоу Хань шу", I3 градусов, см. /296, II, с.32/). В астрономической главе "Хуайнань-цзы" говорится и о ежедневном смещении луны на I3<sup>0</sup> в течение 29 дней лунного месяца /357, с.42/. В хронографическом аспекте числа 28 и I2 знаменуют собой не только месяц и год, но и два также выделенных в "Хуайнань-цзы" /357, с.37-38/ более длительных цикла: 28-летний (реально – 29,5) Сатурна и I2-летний Юпитера (ср. у Сыма Цяня /253, т.4, с.I22, I27, 275, 278/).

В целом приведенный материал демонстрирует несомненную корреляцию числовых пар 28-29 и I2-I3, взаимозаменяемость внутри которых ясно видна из возможности указывать или не указывать центральный, 29-й элемент в системе 28 "станций", описывать год состоящим из I2 месяцев или добавлять к ним I3-й эмблематический и т.д.

Исходя из обнаруженной Е.В.Кухтиной в древнегреческой и древнекитайской культурах взаимосвязи 9-членной и I3-членной текстологических структур /I79/, В.В.Лихтман высказала предположение, что за 9-ричностью третьей части "Хун Фаня" скрыто более дробное I3-ричное построение /I86, с.32-33/. Эта гипотеза, первоначально основанная лишь на количественном распределении иероглифов в девяти чоу и некоторой аналогии с архитектурой мифолого-географического "Канона гор и морей" ("Шань хай цзина"), а затем верифицированная на материале поэтического "Канона стихов" ("Ши цзина") и математического "Искусства счета в девяти параграфах" ("Цзю чжан суань шу") /I87; I88; 45/, может быть подтверждена следующими дополнительными данными.

Во-первых, выделение В.В.Лихтман по признаку существенно увеличенного объема чоу I3 5, 7, 8 маркированы и более яв-

ным формальным признаком — отсутствием в их и только их названиях числовых обозначений. Во-вторых, как видно из вышеизложенного, количество иероглифов в целом ряде текстовых блоков "Хун фаня" кратно 13. Прежде всего это, конечно, касается 65-знакового (13 x 5) "коренного текста ло шу". И в-третьих, "Хун фань" начинается не чем иным, как прямым указанием на 13. Его первая фраза гласит: "В 13-й год /своего правления У-/ван обратился к Цзи-цзы". О нумерологическом характере этого указания свидетельствует то, что, согласно Сыма Цяню, описанный в "Хун фане" диалог между У-ваном <sup>26</sup> и изложившим ему Величественный образец Цзи-цзы <sup>27</sup> мог состояться только в 12-м или (скорее всего) в 14-м году правления У-вана, но не в 13-м (см. /253, т. I, с. 185, 187-189/).

В первой части "Хун фаня" употреблено всего четыре числа: за 13 следует 5, 9, 9. Быть может, они кодируют структуру следующей, второй части:  $13 \times 5 = 65$  (иероглифов),  $13 + 5 = 9 + 9 = 18$  (строк). Во всяком случае, этой экспозицией задаются основополагающие для всего текста числа — 13, 9, 5.

Итак, число 13 привлекало к себе внимание не только западных (ср. "чертову дюжину" и все связанное с ее зловещей семантикой), но и китайских нумерологов. Оно интересно в разных аспектах, например, как сумма важнейших нумерологических чисел 8 и 5 <sup>28</sup> (на схеме 15 представлено конкретное соотношение 8 триграмм — ба гуа и 5 элементов — у син) или 13-ричная матрица для концентрического расположения 12 элементов (например, 12 земных ветвей; см. схему 16).

Известный американский исследователь китайских "магических" фигур Ш. Камман (Пенсильванский университет) пришел к выводу о существовании уже в древнейший период истории Китая (эпоха Шан, XVI-XIV вв. до н.э.) исходной пространственно-числовой схемы, которую он назвал "алмазным планом" из-за ее ромбовидности /403, с. 223/. По мнению Ш. Каммана, алмазный план "мог служить в качестве мнемонической фигуры для чисел, значимых в календарных расчетах древних китайцев, которые во многом опирались на астрономию" /403, с. 225/, и из него впоследствии выделились ло шу и хэ ту. Своей структурой алмазный план соответствовал 13 месяцам шанского календаря и состоял именно из 13 элементов, образованных 9 цифрами (см. сх. 196).

Достоинно внимания связанное, вероятно, с 13-месячностью "високосного" года пристрастие Ян Сюна к этому числу. Все



его главные произведения ІЗ-ричны: ІЗ цзюаней в "Фа яне" и "Фан яне", ІЗ глав (2 спереди и ІІ сзади) окаймляют в "Тай сюань цзине" описание 8І тетраграммы, которые распределены по 6 цзюаням в следующих количествах: ІЗ, І4, І4, ІЗ, ІЗ, І4. Достаточно случаев ІЗ-ричности и в самом содержании "Тай сюань цзина" (ср., например, соотношение сумм в столбцах на сх. 26). Сходным образом в медицинском "Каноне трудностей" ("Нань цзине") – ІЗ цзюаней и 8І "трудность".

В обоих канонах – "Тай сюань цзине" и "Нань цзине" 8І элемент представляет собой квадрат 9, а взаимосвязь последнего числа с ІЗ, видимо, производна от схемы "Чжоу и". Во второй части "Си цы чжуани" (которая, обратим внимание, является 9-м структурным элементом текста "Чжоу и" в его двенадцатиэлементной архитектонике) содержатся две универсальные мироописательные модели, категориальную базу которых составляют 9 и ІЗ гексаграмм: І ІО, І5, 24, 32, 4І, 42, 47, 48, 57, (П, 7 /346, кн.І, "Чжоу и", с.67-68/) и 30, 42, 2І, І, 2, 59, І7, І6, 62, 38, 34, 28, 43 (П, 2 /346, кн.І, "Чжоу и", с.64-65/). Кажущиеся на первый взгляд хаотическими данные последовательности обнаруживают лежащие в их основе строгие закономерности при наложении на двумерное круговое расположение гексаграмм, приписываемое Вэнь-вану. Не углубляясь в эту интересную тему, отметим лишь, что набор из 9 гексаграмм подчинен 9-ричному ритму ( $24 - І5 = 9$ ,  $4І - 32 = 9$ ,  $57 - 48 = 9$  и т.д.), а из ІЗ гексаграмм – ІЗ-ричному ( $30 - І7 = ІЗ$ ,  $43 - 30 = ІЗ$ , гексаграммы І 30, І7, 43 – первая, центральная и последняя в этом наборе;  $42 - І6 = ІЗ \times 2$  и т.д.).

В различных китайских классификациях 9 и ІЗ порой находятся в соотношении взаимной субституции, что, однако, до последнего времени не исследовалось и не объяснялось специалистами. Приведем наиболее явные примеры. В "Хань шу" и "Хоу Хань шу" сочетается разделение территории Китая на 9 и ІЗ областей (см. /97, с.229, 232/). Также в "Хань шу", в библиографическом трактате "И вэнь чжи" (цз.30) сообщается, что текст "Сунь-цзы" состоит из 9 глав (пянь), ныне же он подразделен на ІЗ цзюаней. Изложенное в "Хуайнань-цзы" /357, с.42/ учение в ежедневном смещении (син) луны на ІЗ<sup>0</sup> было трансформировано Лю Сянем в теорию 9 фаз (цзю син) лунного движения (см. /457, т.3, с.392-393/).

Зафиксировав связь между 9 и ІЗ, следует прежде всего поставить вопрос о ее объективных основаниях. Сразу можно

признать, что таковые действительно существуют. Обратимся сначала к уже рассмотренным схемам.

На схеме I показана троичная модель порождения 9 из I. Нетрудно заметить, что она состоит из I3 элементов. Отсюда, в частности, следует, что I3-ричность в китайских классификациях может подразумевать не I3-членную, а именно 9-членную структуру, к элементам которой причислены таксономические единицы более высоких уровней - 3 троичных блока и их единство ( $9 + 3 + 1 = I3$ ). Как раз в таком смысле удачно истолковывается I3-ричность "Хун фаня", поскольку его 9 чоу делятся на 3 триады: 1) 3 чоу, в названиях которых присутствует только цифра 5 (№ 1, 2, 4); 2) 3 чоу, в названиях которых вообще отсутствуют цифры (№ 5, 7, 8); 3) 3 чоу, в названиях которых присутствуют разные цифры (№ 3, 5, 9).

На схеме 3 наглядно представлена параллельность исходных квадратных матриц: 4-ричной и 9-ричной, соответствующих квадратам основополагающих нумерологических чисел - 2 и 3. Сумма этих величин (4 и 9) равна I3.

В более общей классификации квадратно-прямоугольных матриц, отраженной на схеме 4, видна параллельность 9-ричного квадрата и I3-ричного креста. Кроме того, последний представляет собой соединение двух исходных квадратов - 4-ричного (раздвинутого по странам света) и 9-ричного, а также, по видимому, общую матрицу для до шу и хэ ту (см. сх. I9a).

Во втором варианте I3-ричной структуры, представленной на схеме I6 и соответствующей пространственному расположению I2 циклических знаков ("земных ветвей"), I2 месяцев, I2 внешних выходов или помещений 9-зального светлого престола (мин тан)<sup>29</sup> и т.д., I3-й элемент является 9-клеточным квадратом.

В обеих магических фигурах - до шу и хэ ту - 4 и 9 соединены в пару, сумма которой равна I3. Этой паре соответствует целый ряд фундаментальных символов, в частности Металл и Запад. По выражению Ян Сюна, "4 и 9 единопутны (тун дао)" ("Тай сюань цзин", гл. "Сюань ту" - "Тайнственный план" /395, цз.Ю, л.3а/). Данное соединение 4 и 9 основано на их одинаковой позиции соответственно в первом ("порождающем" - шэн) и втором ("формирующем" - чэн) пятках, на которые разбивали числа от I до Ю китайские нумерологи. В "формирующем" пятке 9 занимает позицию № 4, что в сумме опять-таки приводит к I3.

Как уже отмечалось, традиционная китайская система счисления основана на 4 разрядах: Ю (ши), ЮО (бай), ЮОО (цзянь),

10 000 (вань). Вместе с 9 исходными цифрами обозначения 4 разрядов составляют 13-членную числовую номенклатуру. 13-ричность числовой номенклатуры сохранялась и при ее расширениях для получения больших чисел. Делалось это разными способами. К высшему разряду вань в одном случае прибавлялось еще 13 разрядов, в другом — 10 разрядов и 3 категории их употребления ( $10 + 3 = 13$ ) (см. /17, с.83-85; 85, с.153-154; 86/).

Интересный пример подобного стремления к поддержанию 13-ричного статус-кво содержится в цз.16 "Го юя" /297, с.186; 56, с.241; 70, т.1, с.298-299/. Там дано целостное миропи-сание посредством ряда сентенций, включающих в себя строго упорядоченную последовательность числовых обозначений (цифр и разрядов): 5, 6, 7, 8, 9, 10, 100, 1000, 10 000, 100 000, 1 000 000 (чжао), 10 000 000 (цзин), 100 000 000 (гай). Эта, как сказано в самом тексте, доходящая до предела (цзи), последовательность оказывается именно 13-членной. Подчеркнем, что все отмеченные в связи с системой счисления виды 13-ричности строятся на основе 9 цифр (1...9), осмыслившихся в качестве исходного числового и нумерологического единства (ср. обозначение таблицы умножения — "девятю девять" — цзю цзю).

В геометрическом плане 9 и 13 связаны друг с другом как соответственно сторона и диагональ квадрата (разумеется, в округлении до целых чисел). Именно такое соотношение сторон в 9 тысяч ли и диагонали в 13 тысяч ли присуще квадрату, ка-ким мыслился каждый из 9 мировых материков в системе Цзоу Яня (IV-III вв. до н.э.) (см. "Ши цзи", цз.74, /339, с.197/).

Но, видимо, самым точным и содержательным воплощением связи 9 и 13 была фигура, изображенная на схеме 20а, — квадрат (символ земли), вписанный в круг (символ неба). В этой древнейшей фигуре, хорошо известной по китайским монетам, зеркалам и ритуальным предметам, связь 9 и 13 реализована тройным образом. Во-первых, вписанный квадрат состоит из 9 элементов (9 квадрати-ков), а включающий его круг — из 13 (9 квадрати-ков и 4 сегмента). Во-вторых, если сторону каждо-го из 9 квадрати-ков принять равной 1 единице длины и соответ-ственно сторону 9-частного квадрата — равной 3 единицам, то длина описывающей его окружности будет равна примерно 13 еди-ницам. В-третьих, при площади вписанного квадрата в 9 квад-ратных единиц площадь включающего его круга опять-таки близка к 13 квадратным единицам (см. также /45, с.197-198/).

Одним из самых значительных воплощений глубинной нумерологической связи 9 и 13 в традиционной китайской культуре является Тринадцатиканоние (Шисань цзин) – наиболее полное собрание авторитетнейших памятников древнекитайской идеологии (конец II – конец I тысячелетия до н.э.), канонизированных конфуцианством и бывших в Срединной империи вплоть до начала XX в. теоретической основой философии, науки, системы образования и государственных экзаменов на получение ученых степеней и официальных должностей.

В Тринадцатиканоние входят произведения самой широкой тематики – философские, религиозно-этические, ритуально-дидактические, исторические, литературные, филологические и др.: 1) "Чжоу и" ("Чжоуские перемены"), или "И цзин" ("Канон перемен") /369/; 2) "Шу цзин" ("Канон /документальных/ писаний"), или "Шан шу" ("Достоверные писания") /388/; 3) "Ши цзин" ("Канон стихов"), или "Мао ши" ("Стихи /в редакции/ Мао") /330/; 4) "Чжоу ли" ("Чжоуская благопристойность") /370/; 5) "И ли" ("Церемониальность и благопристойность") /305/; 6) "Ли цзи" ("Записки о благопристойности") /310/; 7) "Чунь цю Цзо чжуань" ("Летопись/ весен и осеней" с комментарием Цзо) /383/; 8) "Чунь цю Гуньян чжуань" ("Летопись/ весен и осеней" с комментарием Гуньяна) /382/; 9) "Чунь цю Гулянь чжуань" ("Летопись/ весен и осеней" с комментарием Гуляна) /381/; 10) "Лунь юй" ("Суждения и беседы") /315/; 11) "Сяо цзин" ("Канон сыновней почтительности") /343/; 12) "Эр я" ("Приближение к классике") /391/; 13) "Мэн-цзы" ("Трактат/ Учителя Мэна") /332/.

Входящий в обозначение Тринадцатиканония термин "цзин" ("канон") отнюдь не только подчеркивает высокую значимость данного собрания текстов, но и реализует свой конкретный нумеролого-текстологический смысл, подразумевающий девятичастное построение. Включенные в Тринадцатиканоние три сочинения о благопристойности-ли ("Чжоу ли", "И ли", "Ли цзи") и "Чунь цю" ("Летопись/ весен и осеней") с тремя комментариями ("Цзо чжуань", "Гуньян чжуань", "Гулянь чжуань") представляют собой два целостных образования, которые вместе с остальными семью произведениями складываются в систему из 9 канонов. Таким образом, Тринадцатиканоние в определенном формальном смысле является Девятиканонием.

Русское слово "Тринадцатиканоние" позволяет отразить принципиальную двузначность переводимого им китайского сочетания

ния "Шисань цзин", которое может пониматься и как "Тринадцать канонов", и как "Тринадцатеричный канон". В синологической литературе название "Шисань цзин" обычно понимается в первом смысле, хотя более точен, по-видимому, второй. Совершенно очевидно, что тринадцатеричная структура в данном случае является искусственно и искусно подобранной. Ее искусственность явствует хотя бы из того, что четыре различных произведения — "Чунь цю", "Цзо чжуань", "Гуньян чжуань", "Гулян чжуань" — представлены в виде трех произведений, причем главное из них — "Чунь цю", с одной стороны, трижды дублируется, а с другой — лишается собственного нумерически выделенного места (обретая его лишь при свертывании тринадцатеричной структуры в девятеричную). Искусность же формы "Шисань цзина" состоит в точно спланированной иерархии уровней, предполагающей осмысленные переходы от тринадцатеричности к девятеричности и так далее вплоть до самых низких архитектурных единиц отдельных произведений, в него входящих.

Среди последних не все суть каноны в строгом смысле слова. Термин "цзин" присутствует в названиях лишь некоторых из них. А термин "чжуань" ("комментарий") прямо указывает на неканоничность соответствующих сочинений, так как антонимичен "цзину". Отсюда также следует большая правильность понимания заглавия "Шисань цзин" в смысле "Тринадцатеричный канон", ибо элементами канона могут быть и неканоны.

Девятеричность Тринадцатиканония и вытекающая из его "каноничности" соотносительность с квадратной матрицей 3 x 3 дают все основания для сопоставления с лю шу. Для начала заполним клетки магического квадрата названиями соответствующих частей Тринадцатиканония, используя применявшиеся в древних текстах краткие обозначения: 1) И — "Чжоу и"; 2) Шу — "Шу цзин"; 3) Ши — "Ши цзин"; 4) Ли — "Чжоу ли", "И ли", "Ли цзи"; 5) Чунь цю — "Чунь цю", "Цзо чжуань", "Гуньян чжуань", "Гулян чжуань"; 6) Лунь юй — "Лунь юй"; 7) Сюэ — "Сюэ цзин"; 8) Эр я — "Эр я"; 9) Мэн-цзы — "Мэн-цзы". Полученное расположение (см. схему 21) отличается очевидной внутренней упорядоченностью: в нем симметрично относительно вертикальной оси разместились одноероглифные (с усечением "цзина") и двуероглифные названия. Кроме того, в центральной позиции оказалось самое крупное произведение Тринадцатиканония — "Чунь цю" с комментариями. Мэн-цзы (Ш Б, 9) определил "Чунь цю" как "дело (или дела. — А.К.)

Сына Неба" /332, кн. I, с. I55; 2I3, с. II4/, а центральная позиция в ло шу как раз и является императорской (ср. раздел № 5 "Хун-фаня" /70, т. I, с. I06-I07/).

Считая это явление подтверждением правильности предпринятой интерпретации, заменим здесь названия произведений числами, отражающими верхний уровень их архитектуры. 1) И - 74: состоит из 64 текстов при 64 гексаграммах и 10 комментариев ("крыльев"); 2) Шу - 58: состоит из 58 глав; 3) Ши - 4: состоит из 4 разделов; 4) Ли - 72: состоит из 6 разделов "Чжоу ли", 17 глав "И ли" и 49 глав "Ли цзи"; 5) Чунь цю - 15: состоит из 12 разделов "Чунь цю", повествующих о 12 царствованиях, и 3 комментариев к "Чунь цю"; 6) Лунь кй - 20: состоит из 20 глав; 7) Сю - 18: состоит из 18 параграфов; 8) Эр я - 20: состоит из 20 глав<sup>30</sup>; 9) Мэн-цзы - 7: состоит из 7 глав. Осуществив указанную процедуру, мы получаем новый "магический квадрат" с константной суммой чисел во всех трех столбцах, равной 96 (см. сх. 22). Трудно считать такой результат случайным, тем более что распределение чисел в этом квадрате повторяет двухмерную структуру, выявленную на материале названий разбираемых текстов в предыдущей схеме (см. сх. 21).

В обеих схемах одинаковым образом пары верхних элементов во всех трех столбцах противопоставлены одинарным нижним элементам и крайние столбцы по структуре тождественны друг другу (Ли, Ши - Шу, Сю; Эр я - Лунь кй;  $72 + 4 = 76 = 58 + 18$ ;  $20 = 20$ ). Менее очевидно членение на 7 + 15 и 74 в центральном столбце схемы 22, но оно подтверждается следующими наблюдениями. Число 74 стоит в модульной позиции № I, по бокам отделяемой одинаковыми числами 20, а сверху - нумерологизированными суммами строк:  $4 + 15 + 18 = 37 = 74/2$ ;  $72 + 7 + 58 = 137 = 74/2 + 100$ ;  $4 + 15 + 18 + 72 + 7 + 58 = 174 = 74 + 100$ . Напомним: 37 - один из символов ло шу. Кроме того,  $7 + 15 = 22$ , а симметрично расположенные в центральной строке 4 и 18 также в сумме дают 22, что, видимо, подчеркивает парность 7 и 15, противопоставленных 74. Показательна в схеме 22 и центральная позиция числа 15 - ключевого символа ло шу.

Разумеется, наиболее выразительно тут взаиморасположение чисел, но скрепляющая их константа интересна и сама по себе. 96 - яркое нумерологическое число, образованное особыми символическими цифрами 9 и 6 (символы главной двоицы -

инь и ян) и являющееся произведением базовых нумерологических чисел, экстремумов второго общеклассификационного уровня, 8 и 12. Сумма всех чисел разбираемого магического квадрата, как и у рассмотренных ранее, кратна 9 ( $96 \times 3 = 288 = 32 \times 9$ , ср. сх.5, 6а, 6б, 8:  $15 \times 3 = 45 = 5 \times 9$ ;  $18 + 18 + 9 = 45 = 5 \times 9$ ;  $18 \times 3 = 54 = 6 \times 9$ ;  $6 \times 3 = 18 = 2 \times 9$ ). Возможно, эта сумма (см. сх. 22) пространственно представлялась в виде двух "земных" квадратов  $12 \times 12$  ( $288 = 144 + 144 = 12^2 + 12^2$ ).

"Земной" характер 288 и 96 явствует также из использования этих чисел в политико-землеустроительной теории "Ли цзи", где второе обозначает количество определенного размера фео-дов в императорском домене, а первое - количество людей, могущих быть на жалованье у министра /310, кн.20, с.636/. Разумеется, таково лишь одно из приложений этих универсальных нумерологических символов. Например, число 96 применялось и в теории музыки /98, с.126/.

Осуществив с разбираемым магическим квадратом ту же операцию, что и в случае с "Хун фанем", т.е. вычтя из его чисел соответствующие им по клеткам числа до шу (номера позиций), мы получим еще один магический квадрат, столбцы которого дадут константную сумму 81. Нумеролого-символический статус последнего числа, квадрата 9, как мы уже показали выше, был чрезвычайно высок в традиционной китайской культуре.

Говоря о Тринадтиканонии, следует отметить еще одну его связь с девятиричным построением. Одновременно с созданием Тринадтиканонии сунскими неоконфуцианцами на его основе был составлен комплект из 9 произведений - Четверокнижие и Пятиканоние (Си шу У цзин) /346/. Открывающие его 4 "книги" (шу) суть "Да сюэ" ("Великое учение" - гл.39/42 "Ли цзи", подробно о нем и его перевод см. /144/), "Чжун юн" ("Срединное и неизменное" - гл.28/31 "Ли цзи", см. перевод /70, т.2, с.119-136/), "Лунь юй" и "Мэн-цзы"; следующие за ними пять "канонов" - "Чжоу и", "Шу цзин", "Ши цзин", "Ли цзи", "Чунь цю" с тремя комментариями. Данный свод произведений представляет собой сжатую и идейно (в неоконфуцианском истолковании) более концентрированную версию того интеллектуального багажа, который заложен в Тринадтиканонии, что в формальном аспекте осуществлено опять-таки путем трансформации 13 в 9.

Рассмотрим сначала первое, ключевое в этой девятке произведение — "Да сюэ". Число составляющих его иероглифов 1755, очевидно, не случайно и имеет нумерологический характер, равняясь произведению нумерологически весьма значимых множителей:  $1755 = 3 \times 3 \times 3 \times 5 \times 13$ . После всего сказанного появление последнего множителя кажется тут вполне закономерным. В более компактном представлении  $1755 = 45 \times 39$ , где 45 — символ до шу, а 39 — тоже нумерологическая величина ( $13 \times 3$ ), в данном случае соответствующая номеру "Да сюэ" в оглавлении "Ли цзи". Учитывая эти данные, вряд ли можно считать случайным разделение на 39 фрагментов "Да сюэ" как главы "Ли цзи" в редакции Чжэн Сюаня (127-200) /310, кн.26, с.2343-2363/.

О высокой теоретической значимости такого рода членений и в целом архитектоники текста убедительно свидетельствует та напряженная борьба, которую в течение столетий вели вокруг этого предмета китайские идеологи (подробно см. /144/). Неоконфуцианцы Чэн И (1033-1107) и Чжу Си, сделав совершенно иначе, чем у Чжэн Сюаня, истолкованное "Да сюэ" самостоятельным произведением, перекомпоновали и переструктурировали его. В частности, оно было разделено на две части — каноническую (цзин) и комментирующую (чжуань) и разбито на 65 фрагментов. Новая величина, характеризующая разбику на фрагменты, также кратна 1755:  $1755 = 65 \times 27$ . Замена на этом уровне членения текста числа 39 еще более почтенным числом 65 легко объясняется тем, что в неоконфуцианской редакции "Да сюэ" перестало быть 39-й главой "Ли цзи".

В свою очередь, 65 взяло на себя семантическую функцию множителя 45, закодированного в варианте Чжэн Сюаня, поскольку, будучи количественной характеристикой "коренного текста до шу", тоже символизирует данный магический квадрат. Следовательно, две противоборствовавшие редакции "Да сюэ" были едины в общей соотнесенности с до шу.

Исходя из этой посылки, заложенной в ключевом тексте Четверокнижия и Пятиканония, проверим этот свод на оселке магического квадрата, являющегося универсальной матрицей для девятичастных построений. По уже испытанному методу заполним клетки до шу следующими числами, отражающими архитектуру входящих в Четверокнижие и Пятиканоние произведений: 1) "Да сюэ" — 2: состоит из канонической и комментирующей части; 2) "Чжун юн" — 33: состоит из 33 параграфов; 3) "Лунь юй" —



20; 4) "Мэн-цзы" - 7; 5) "Чжоу и" - 4: в редакции Чжу Си разбит на 4 цзяня; 6) "Шу цзин" - 4: делится на 4 раздела ("Юй шу", "Ся шу", "Шан шу", "Чжоу шу"); 7) "Ши цзин" - 31: в редакции Чжу Си состоит из 31 комплекса стихотворений; 8) "Ли цзи" - 49; 9) "Чунь цю" с тремя комментариями - 15. В результате мы получаем еще один магический квадрат, в котором константной является сумма трех чисел в каждой из трех строк (см. сх.23).

Эта константная сумма 55 - одно из фундаментальных нумерологических чисел, о котором в "Си цы чжуани" (I, 9) говорится так: "В целом число неба и земли - 55. Благодаря ему формируются изменения и превращения, действуют навигаторы и духи" /346, кн. I, "Чжоу и", с.60/. В "Си цы чжуани" 55 представлено суммой всех четных ("земных") и нечетных ("небесных") чисел в пределах десятка, что в комментарии Чжу Си определено как описание хэ ту. Стоит также отметить общую сумму всех чисел разбираемого магического квадрата - 165, которая своими множителями II и 15 ( $165 = II \times 15$ ), по-видимому, выражает ту же идею единства неба и земли (II) и соотносительность с лю шу (15).

Приведенные примеры наглядно демонстрируют высочайшую степень структурированности китайских канонов и их объединений. Именно этим могут быть объяснены такие странные на первый взгляд явления, как сохранение в оглавлении давно утраченных (или, возможно, даже никогда не существовавших) глав, использование фиктивных наименований для комплексов произведений (например, Шестиканоние (Лю цзин) - для пяти, Девятиканоние - для десяти канонов, "Девять гимнов" и "десятерица" од или гимнов - для одиннадцати произведений и т.п.), искусственное дробление глав, при котором полученные части считаются отдельными главами, но сохраняют прежнее, одинаковое для всех них заглавие (поэтому, например, в "Шу цзине" насчитывается 58 или 50 глав, а в "Ли цзи" - 46 или 49)<sup>31</sup>. Подобную вариативность в числе структурных единиц можно трактовать как искусственную коррекцию их естественноисторически сложившихся количеств или полностью искусственное использование нескольких схематизаций (одно количество структурных единиц соответствует одной схеме, другое - другой).

Чем ниже архитектурный уровень, тем больше возможно вариантов. Поэтому мы пока затрудняемся назвать точное число элементов Тринадцатиканония на уровне, следующем за членени-

ем на 288 элементов. Но совершенно ясно, что оно примерно равно 1000, т.е. соответствует алфавитному универсуму "Тысячесловного текста" и трехмерной общеклассификационной модели ( $10^3$ ). Для сравнения укажем одно из изданий Тринадцатиканония, оглавление которого содержит 989 названий элементов данного уровня /358/.

В целом приведенный материал свидетельствует о том, что главный свод теоретических первоисточников философии и науки в традиционном Китае – Тринадцатиканоние представляет собой не просто собрание наиболее авторитетных текстов, но сложную, строго формализованную конструкцию, отвечающую принципам построения общеметодологических схем китайской нумерологии. Показательно также, что эта конструкция была создана именно в эпоху Сун, когда возникло неоконфуцианство, доведшее китайскую нумерологию до высшего уровня ее развития.

### Глава 3. ЛОГИЧЕСКИЙ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ СТАТУС НУМЕРОЛОГИИ И НУМЕРОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ПРОТОЛОГИКИ И ДИАЛЕКТИКИ В КИТАЕ

#### § I. Древнекитайская протологика и знакомство Китая с логикой

Широко используемый в китайской и более осторожно в западной литературе термин "китайская логика" в действительности обозначает не логические в строгом смысле, а ориентированные на целостный логико-лингвистический анализ и эристическую проблематику общеметодологические построения древнекитайских философов, главным образом представителей школы имен (мин цзя), моистов и Сюнь-цзы. С нашей точки зрения, данное направление должно быть квалифицировано как протологическое, поскольку даже на высшем уровне своего развития, в школе Мо-цзы оно не достигло точной спецификации логики как таковой.

Это было ясно уже первым серьезным исследователям моистской методологии. Так, например, А.Форке и А.Масперо считали ее в большей степени эристикой, или, как писал А.Масперо, диалектикой в этимологическом смысле, ибо "школа Мо-цзы (и это весьма справедливо признал Г.Форке), желавшая только создать хороший практический учебник для обучения искусству спора, не стремилась к выработке общей теории всех умственных операций" /452, с.31/. Еще более категорично высказывался примерно в то же время (конец 20-х - начало 30-х годов) Ю.К.Щуцкий: "Каждому, кто основательно знаком с историей китайской философии, известно, что древние философы не оставили после себя трактатов по логике" /287, с.29/.

Для демонстрации отсутствия логической спецификации в древнекитайской методологии можно обратиться к одной из наиболее значимых в методологическом отношении глав "Мо-цзы" - гл.45 "Сяо цзюй" ("Малый выбор" /331, с.250-254; 70, т.2, с.94-98; 426, с.101-110/).

Она состоит из классифицированных наборов правильных, с точки зрения ее автора(-ов), умозаключений. Однако эти об-

разцовые умозаключения существенно отличаются от умозаключений вроде силлогизма: "Все люди смертны. Сократ — человек. Следовательно, Сократ смертен". Рассуждение о Сократе представляет собой конкретное воплощение первого модуса первой фигуры простого категорического силлогизма. Форма этого модуса Barbara, будучи заполнена любым содержанием, т.е. любыми по содержанию истинными суждениями, даст "на выходе" истинное заключение. В "Мо-цзы" же форма умозаключений оказывается вполне зависимой от содержания охватываемых ею высказываний, т.е. в конечном счете производной от конкретных языковых выражений.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сопоставить два умозаключения, по форме абсолютно тождественных, но приводящих к противоположным выводам: "Хо — человек (жэнь). Любить Хо /значит/ любить человека" и "Родители Хо — люди (жэнь). То, что Хо служит своим родителям, не /значит/, что Хо служит людям" /331, с.252; 70, т.2, с.96/.

Но дело этим не ограничивается: истинность приводимых в "Мо-цзы" высказываний зависит не только от того, какие иероглифы их образуют, но и от того, в каком значении употребляется один и тот же иероглиф. В процитированных фразах иероглиф "жэнь" ("человек, люди") может обозначать и конкретного человека, и людей вообще. В первом случае предложение "Ай Хо ай жэнь е" будет пониматься как "Любить Хо /значит/ любить человека /Хо/", во втором — "Любить Хо /значит/ любить /всех/ людей". Разница между этими двумя пониманиями весьма велика, и далее мы еще обратимся к методологическому аспекту данной проблемы. Здесь же имеет смысл рассмотреть ее в лингвистическом плане.

А.Масперо следующим образом характеризовал язык, которым пользовались древнекитайские методологи. "Абсолютная неизменяемость слов, придавая всем терминам фразы видимость существования без связи, но в приложении друг к другу, не оставляет места понятию о зависимости некоторых из этих слов от других; а отсутствие грамматических категорий еще более усиливает взаимную независимость. Более того, эта неизменяемость делает весьма затруднительным понимание некоторых нюансов. Ни греки в античные времена, ни мы ныне ничуть не затрудняемся различением "человека" ("l'homme") вообще и "определенных людей" ("les hommes"), "неких людей" ("des

hommes"), "нескольких людей" ("quelques hommes"), "одного человека" ("un homme") и т.д., ввиду того что наши языки предоставляют нам различные грамматические формы. Не так обстояло дело для представителей школы Мо-цзы, для которых все эти термины неразличимо сливались в едином слове жэнь, которое соответствует всем им вместе. Разумеется, китайский язык, даже древний, позволял выражать все эти различия: можно было сказать "определенные люди" - "чжу жэнь", "несколько людей" - "цзи жэнь", "один человек" - "и жэнь" или "жэнь и коу" и т.д., но он эти различия никогда не предписывал, так что в обычном порядке они не навязывались уму китайца с необходимостью. Для меня невозможно выразить суждение, содержащее слово человек (homme), без всякого определения или одновременно со множеством определений: я должен принять человека либо в общем смысле - как человечество (humanité), либо в частном - как одного человека, либо как неких людей, нескольких человек, но не как некую неопределенную вещь, которая не есть в чистом виде ни один человек, ни некие люди, ибо французский язык обязывает меня выбирать. Китаец никогда не принужден выбирать, и для него слово жэнь обычно включает в себе все эти нюансы одновременно и без разграничения, и только в особых случаях, если уже имелось предварительное решение, слово в его уме различительно прилагается к тому или другому - сообразно обстоятельствам" /452, с.51-52/.

С предельной наглядностью неоднозначность одинаковых терминов обнаруживает себя в следующем моистском высказывании: "Одна лошадь - лошадь, две лошади - лошади" - "И ма ма е, эр ма ма е" /33I, с.254; 70, т.2, с.98/. В данном случае чисто лингвистическая особенность - отсутствие в китайском языке грамматической категории числа - принципиально не позволяет соблюсти логический принцип однозначности употребления терминов (русский перевод сглаживает эту особенность, ставя в соответствие одному и тому же иероглифу в разных позициях разные слова: "лошадь" и "лошади").

С другой стороны, многие операции моистов, кажущиеся в переводе чисто логическими, на самом деле имеют в большей степени лингвистическую природу. Их известный тезис "Любить людей (жэнь) не /значит/ исключать себя" /33I, с.244-245; 70, т.2, с.87/ на первый взгляд представляется правомерным

выводом, полученным через ограничение третьего понятия. В развернутом виде это умозаключение должно выглядеть так: "В число людей вхожу и я, следовательно, в любовь к людям входит и любовь к себе". Однако иероглифу "жэнь" помимо значения "человек, люди" присуще значение "другой, чужой". В разбираемом тезисе он имеет как раз второе значение, поскольку присутствует здесь в паре со своим антонимом по этому значению иероглифом "цзи". Это легко понять, ибо и в русском языке любое высказывание о любви к людям подразумевает именно любовь к другим (людям) в противовес любви к себе. Поэтому правильное было бы переводить тезис моистов так: "Любить других не значит исключать себя". Но ведь понятие "другой" не охватывает собой понятия "я", напротив, другой это и есть не-я. Стало быть, вывод у моистов получается только за счет того, что термин "жэнь" совмещает в себе значения "другой" и "человек", а понятие "человек" является родовым по отношению к понятию "я". В моистском выводе, таким образом, столько же логики, сколько в умозаключении: "Любить людей — это высший долг каждого. Я — человек. Следовательно, любить меня — высший долг каждого".

Кстати, подобным мыслительным приемом успешно пользовались китайские философы последующих эпох. Например, неоконфуцианец Ван Гэнь (1483—1540) утверждал: "Моя личность (шэнь) и дао изначально — одна вещь (цзянь). В высшей степени почтенное — это дао, /следовательно/, в высшей степени почтенное — это /я/ моя личность" /376, кн.2, с.551/.

В еще одном образцовом для древнего Китая методологическом трактате, представляющем идеи школы имен, "Гунсунь Лунцзи", содержатся прямые нормативные высказывания о зависимости логической аргументации от языковой формы. В частности, в главе "Бай ма лунь" ("Суждения о белой лошади") один из участников диалога говорит: "Лошадь" без "белого" означает лошадь. "Белое" без "лошади" означает белое. Соединяя "белое" с "лошадью", /получаем/ сложное имя "белая лошадь". Это составное именовать посредством несоставного недопустимо. Поэтому говорить, что "белая лошадь" не есть "лошадь", недопустимо" <sup>I</sup>.

Тут требует пояснения заключительный вывод. Смысл его весьма тонок и трудноуловим, поскольку в нем имплицитно присутствует понимание того, что отрицательное определение есть тоже определение: хотя в знаменитом афоризме Гунсунь Лунцзи

"Белая лошадь не есть лошадь" предикат "лошадь" и отрицается, все-таки это простое имя определяет субъект — составное имя "белая лошадь", что, с точки зрения делающего вывод, незаконно, ибо сложное имя должно определяться сложным именем. В целом настоящий фрагмент отчетливо показывает, как в спор об определении понятий тесно влетаются аргументы, апеллирующие к языковой форме этих понятий — в данном случае играет роль их выраженность составными (двойными) или простыми (одиночными) терминами.

Небезразличен для развития протологической мысли в Китае был и характер китайской письменности. Отнюдь не случайно то, что создатель науки логики в Европе Аристотель первым же ввел формализмы — использовал буквы для обозначения переменных. Ян Лукасевич, отметив, что в приводимых Аристотелем правильных силлогизмах все термины представлены буквами, дал этому следующую оценку: "Введение в логику переменных является одним из величайших открытий Аристотеля. Трудно поверить, что до сих пор, насколько мне известно, ни один философ или филолог не обратил внимания на этот исключительной важности факт", — а в сноске к последней фразе солидаризировался с Д.Россом, который в своем издании "Аналитик" также "подчеркивает, что именно благодаря использованию переменных Аристотель стал основателем формальной логики" /195, с.42/.

Можно предположить, что на мысль конструировать общие матрицы суждений из букв Аристотеля натолкнуло то, что греческое слово "stoicheion" совмещало значения "буква" (см., например, Анаксимандр, 3I) и "начало, основа", будучи стандартным обозначением первоэлементов. Аналогичным образом латинский "elementum" знаменует собой и первоначало и алфавит, происходя от названий букв L, M, N. Любитель каламбуров Платон не только играл указанными значениями термина "stoicheion" ("Тимей", 48в-е /2Ю, т.3, ч.I, с.489/), но и пользовался понятием первоэлемента имени ("Кратил", 422а-в и далее /2Ю, т.I, с.466/), разумея под ним семантически и грамматически далее не разложимую часть слова (см. также "Тезет", 203а-204а, "Софист", 253а-в, "Филеб", 18с-d /2Ю, т.2, с.306-308, 375, т.3, ч.I, с.20/). Ученик Платона Аристотель также употреблял этот термин в обоих его значениях, и поэтому вполне естественно он ассоциировался для него с чем-

то общим, что на лингвистическом уровне конкретизируется в слово, а на онтологическом — в вещь. Действительно, первоэлемент и букву можно считать онтологическим и лингвистическим аналогами переменной, неопределенность которой не абсолютна (как, например, у бескачественной первоматерии и хаотического звука или штриха), будучи связанной кванторами и областью определения.

Неясно, в какой мере сам Аристотель осознавал значение своего нововведения, но уже такие его комментаторы, как Александр Афродисийский и Иоанн Филопон, вполне правильно истолковывали его /195, с.42—43/. Под этим углом зрения можно увидеть намек на логицизм (аксиоматический метод) и в названии сочинения, впервые в европейской (и, видимо, мировой) истории представившего в логико-дедуктивной форме естественнонаучное знание, — мы имеем в виду Евклидовы "Начала" — "Stoicheia" (III в. до н.э.). Связь логики с буквенным формализмом осознавалась в античности и критиками логицизма. В частности, Плотин утверждал, что с точки зрения диалектики посылки силлогизма — всего лишь буквы (I, 3, 5). Семантическая пустотность букв самих по себе, т.е. не слившихся в слова, составляет основание подобной критики, невозможной в применении к иероглифам.

В распоряжении китайских мыслителей не было таких не имеющих собственных лексических значений универсальных знаковых полуфабрикатов, какими являлись буквы греческого алфавита. Единственной категорией китайских иероглифов, могущих выполнять функцию переменных, являются циклические знаки. Ныне именно они используются в этой роли (см., например, /405, с.7—8/). Однако подобное их употребление возникло как отражение приемов западной логики. Несмотря на некоторые общие у циклических знаков с буквами свойства (помимо лексической "пустотности" наличие числовых значений), их принципиально разнит то, что циклические знаки не представляют собой универсального "строительного материала" для всех прочих иероглифов, т.е. не являются "элементами", как буквы для слов. Не имея под рукой удобных практических средств для логической формализации и не располагая понятием буквы, потенциальной переменной, китайские мыслители не создали формально-логической системы, сопоставимой с аристотелевской.

Разумеется, такое положение дел обусловили не только названные обстоятельства. Важнейшим фактором стало отсутст-



ние развитой идеалистической доктрины, которая, как показала история платонизма, способна быть благодатным лоном для взращивания формальной логики. Именно гипостазирование Платоном понятий в виде самостоятельных сущностей — идей (эйдосов) позволило его ученику Аристотелю вполне осознать специфику логических отношений как отношений между понятиями, а не их материальными носителями — словами. В целом история европейской философии хорошо показывает глубинную генетическую связь формальной логики с идеализмом: в основе того и другого лежит осознание понятий как самостоятельных нематериальных сущностей, которые находятся в особых (логических) соотношениях. Гегель, стремившийся к синтезу исторического и логического, усматривал в этой генетической взаимосвязи проявление сущностного единства, что афористично выразил в тезисе "Силлогизм есть принцип идеализма" /50, с.265/. В китайской же философии отсутствие развитого идеализма влекло за собой отсутствие представления о понятийной сфере как особой реальности, для которой действительны только собственные — логические — законы, что в итоге и помешало китайским мыслителям дифференцировать логическое, лингвистическое и эристическое.

О невыработанности такой дифференциации свидетельствует прежде всего то, что в китайской философии самостоятельно не возник термин "логика". Впервые с логической теорией китайцев познакомил индийские буддисты. Совершивший паломничество в Индию выдающийся переводчик буддийской литературы Сюаньцзан (ок.600—664) для обозначения индийской логики создал термин "инь мин" — "освещение оснований", являющийся семантической калькой санскритского "hetuvidyā". Хотя иероглиф инь использовался в логическом значении, соответствующем индийскому термину "hetu" ("причинный признак"), его стандартный философский смысл — "причина, основание, предпосылка, начало" — с необходимостью онтологизировал теорию "инь мин", растворяя ее в общефилософской этиологии.

Видимо, поэтому "буддийской логике, как известно, не пришлось конкурировать с "логикой Мо-цзы" /287, с.29/. Моизм был идеологически побежден и организационно разгромлен в конце III в. до н.э., но отнюдь не предан полному забвению. Трактат "Мо-цзы" неизменно описывался в библиографических разделах династичных хроник (с I в.) и достаточно регулярно публиковался как в составе "Дао цзана" (по крайней мере с XII в.),

так и отдельно (по крайней мере с XVI в.) /426, с.73-76/. Если бы моистская методология имела статус универсальной логической теории, она непременно рано или поздно вошла бы в столкновение с привнесенной в Китай индийской логикой, тем более что включавший "Мо-цзы" "Дао цзан" был создан в противовес буддийской Трипитаке (Да цзан цзин). Но этого, повторяем, не произошло. Не получила в Китае статуса универсальной общепознавательной методологии и индийская логика. По-видимому, и то и другое здесь рассматривалось как частные учения: моистская методологизированная теория правильного употребления языка и буддийская методологизированная этиология ("логизированная онтология"). А частным учениям, относящимся к разным сферам бытия, вовсе не обязательно конкурировать друг с другом, они могут вполне мирно сосуществовать.

Следующий этап знакомства китайских мыслителей с логикой был открыт публикацией переводов западной логической литературы. Пионерскую работу тут выполнил астроном Ли Чжицзао (1565-1630), переведший на китайский язык португальский учебник формальной логики и использовавший для передачи термина "логика" старинное сочетание "мин ли" - "имена и принципы". Затем в эпоху Цин (1644-1911) Ли Линьцзян, оформив это сочетание окончанием "сюэ" ("учение", "...логия"), получил выражение "мин ли сюэ" - "учение об именах и принципах". Расчленив его, знаменитый переводчик англоязычной литературы Янь Фу (1853-1921) и Сунь Ятсен (1866-1925) образовали соответственно термины "мин сюэ" - "учение об именах" и "ли цзе сюэ" - "учение о принципах и правилах". Выдающийся китайский филолог Ван Говэй (1877-1927) перевел "логику" как "бянь сюэ" - "учение о различениях, диалектика, эристика". Во всех этих переводах проявились три обычные тенденции сведения логики к онтологии (учение о "принципах" - ли), лингвистике (учение об "именах" - мин) или эристике (учение о "различениях в споре" - бьянь). Кроме того, все указанные переводы рождали представление об однородности логики с методологическими построениями моистов, школы имен и Сунь-цзы, поскольку термины "ли", "мин", "бянь" были в них ключевыми и даже использовались в качестве их наименований.

Широкое знакомство в XX в. с западной логической литературой позволило китайским ученым и философам осознать специфику науки логики, что вызвало потребность в качественно ином термине, подчеркивающем ее принципиальную новизну для

Китай. В период существования Китайской республики (1912-1949) были предприняты попытки использовать японский кероглифический эквивалент "логики" - "ронригаку", в китайском звучании "лунь ли сюэ", - "учение о принципах суждений" <sup>2</sup>. Его иноземная новизна была весьма поверхностной, вторичной, и он невольно возвращал в круг вредных, в данном случае традиционных, ассоциаций. Поэтому в КНР была стандартизирована фонетическая транскрипция "лоцзи" ("лоцзи сюэ" - "учение о логике", "наука логики"), которую начал применять еще Янь Фу /314, с.701-702/. Таким образом, китайское научное сообщество официально признало иностранное происхождение логики.

## § 2. Специфика китайской диалектики и понятийные основы протологики

Один из первых исследователей древнекитайской методологии, известный ученый, философ и общественный деятель Ху Ши (1891-1962), выделял две главные, конкурировавшие друг с другом разновидности древнекитайской логики - конфуцианскую (теория "Чжоу и") и моистскую /432, с.21-130/. Не соглашаясь с примененной им общей квалификацией ("логика"), мы считаем очень ценной и плодотворной демонстрацию единого методологического статуса теорий, изложенных в "Чжоу и" и протологических главах "Мо-цзи". Здесь мы находим авторитетное подтверждение нашего тезиса о борьбе за методологическое первенство между нумерологией и протологикой в Китае, сопоставимой с борьбой между пифагорейством и аристотелизмом в Европе.

Своим важнейшим достижением в разбираемом исследовании Ху Ши считал логическое истолкование "Чжоу и" /432, предисловие, с.2/. Его изложению он предпослал указание на то, что в Европе рождение логики внутри платонизма явилось реакцией на теорию перемен Гераклита. Выдвинутому последним представлению о всеобщей изменчивости Платон противопоставил образ устойчивого мира идей. В Китае же, согласно Ху Ши, наоборот, конфуцианская логика возникла как учение о всеобщей изменчивости, воплощенное в "Книге перемен" ("Чжоу и") /432, с.28/.

Позиция Ху Ши представляет особый интерес в связи с тем, что в "Чжоу и" обычно видится классический образец диалекти-

ки. Следовательно, одно и то же произведение квалифицируется и как логическое, и как диалектическое, получая тем самым противоположные определения. На наш взгляд, в принципиальной корректировке нуждается не только первое из них, но и второе.

Так же неразрывно, как материализм с идеализмом, связаны друг с другом и диалектика с логикой. Противоречие, деструктивное для логики и конструктивное для диалектики, принципиально недоступно эмпирическому восприятию в материальном мире, где физически невозможны объекты типа круглого квадрата. Поэтому, например, абсолютные материалисты — киники, отрицавшие идеальное как таковое, не признавали и существования противоречия вообще. Напротив, в сфере идеального, будь то самостоятельный мир идей или теория, претендующая на объяснение материальной действительности, противоречие легко допустимо. Более того, согласно Гегелю, диалектика — это "чистое движение мышления в понятиях", т.е. мать всего идеального, и для нее "противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения" /50, с.265/.

Поэтому в домарксовый период диалектика всегда шла рука об руку с идеализмом. Античная диалектика, по словам А.Ф.Лосева, представляет собой "логос эйдоса". Достаточно сказать, что величайшими диалектиками были крупнейшие идеалисты Платон и Гегель. Но, с другой стороны, чисто идеальными объектами оперирует и логика. Поэтому "отец" науки логики Аристотель также первым исследовал диалектику "более или менее точным образом" /4, с.367/. Не случайно и то, что в средние века логика часто фигурировала под именем диалектики.

Для китайского же натурализма не характерно противостояние ни материализма и идеализма, ни логики и диалектики. В произведениях китайских мыслителей пока не обнаружено ни формальной логики, ни диалектики (в смысле признания синхронного тождества противоречащих характеристик, а не рассуждений о том, что одна противоположность во времени сменяет другую и наоборот или что противоположности взаимопределяют друг друга). И сам Гегель, и творцы материалистической диалектики отчетливо указывали на коренное отличие китайской философии от гегельянства, т.е. диалектики *par excellence* /5, с.234/. Тезис об отсутствии в классической китайской философии диалектики в указанном смысле более оригинален, чем тезис об отсутствии там формальной логики, но и он, по-види-

тому, впервые выдвигаемый в отечественной науке, не столь уж нов для мировой синологии <sup>3</sup>.

Конечно, "диалектикой" могут быть названы весьма различные явления. Даже оставляя в стороне исходное значение этого слова ("эристика", "искусство логичного диалога", "логика") и такие его трактовки, при которых оказывается, что диалектику изобрел хамелеон (афоризм В.Б.Розанова), все равно придется признать существование многих ее разновидностей и исторических типов. Например, в античной диалектике современные исследователи выделяют четыре главных типа /Ю2, с.308-317/, а с точки зрения Гегеля уже учение Гераклита было третьим родом диалектики /49, с.246/. В таком расширительном смысле многочисленные высказывания китайских философов о взаимодействиях и взаимопревращениях противоположностей в духе "субъективной резонирующей диалектики, исходящей из внешних оснований, ограничивающейся лишь признанием того, что "в правильном содержится также и неправильное и в ложном содержится также и истинное" /49, с.233/, разумеется, могут считаться диалектическими. Но эту наивную диалектику следует принципиально отличать от диалектики в собственном смысле.

"В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия в самой сущности предметов" /6, с.227/. Другими словами, собственно диалектика требует принципиально осознанного нарушения логического противоречия. Иллюзия подобного нарушения часто создается при чтении китайских философских сочинений только потому, что в них один и тот же термин, зачастую — ключевой, употребляется в заведомо различных смыслах. Например, в первой строке наиболее диалектичного произведения в китайской философии "Дао дэ цзина" — "Дао кэ дао фэй чан дао" один и тот же иероглиф *дао* в первом случае означает относительный "путь" (закономерность, метод, учение), во втором — его прохождение или выражение в словах, в третьем — абсолютный ("постоянный") Путь /308, с.1; ср.70, т.1, с.115/.

Диалектика же в собственном смысле, преодолевающая закон противоречия, не в силах проделать подобное с логическим законом тождества, поскольку для того, чтобы утверждать, что одновременно есть и не есть Р, необходимо в обоих случаях под Р понимать одно и то же. Иначе это будет не более чем софистика, релятивизм или та "внешняя диалектика", которая, по определению Гегеля, делает "шатким все, что обыкновенно считается прочно установленным" /49, с.233/.

Итак, диалектика в собственном смысле, а не в этимологической, софистической, релятивистской, какой-либо другой особой, нестрогой или расширительной трактовке, нуждается по меньшей мере в понятии тождества противоречащих друг другу определений. Но ни оно, ни вообще понятия тождества и противоречия в строгом, логическом смысле не были самостоятельно выработаны в китайской классической философии.

Один из крупнейших китайских философов XX в. — Чжан Дунсунь (1886—1973) — объяснял это положение, исходя из позиции, близкой западной лингвистической философии, в частности общей семантике /364; 405/. Он опирался на факт отсутствия в китайском языке (прежде всего вэньяне — языке традиционной китайской культуры) глагола-связки "быть" и производной от него субъектно-предикатной структуры предложения, которая является лингвистически адекватной формой выражения логического закона тождества. Поэтому, согласно Чжан Дунсуню, "система китайской логики, в той мере, в какой мы можем называть ее системой, не основана на законе тождества" /405, с.10/. Западная "логика тождества" — продукт европейской языковой среды, теоретически осмысленной Аристотелем. Необходимый элемент этой логики — понятие субстанции как субъекта отождествления также производно от глагола "быть", необходимо предполагающего субъект лингвистической предикации.

Грамматическая структура китайского предложения знаменует собой лишь взаимосвязь описываемых в нем объектов, ничего не говоря о соотношении объемов их понятий. Более того, даже отрицания (фэй, бу) в этом языке двусмысленны, не позволяя однозначно судить, идет ли речь о противоречии или противоположности, т.е. отношении А и не-А или А и В, что делает нерелевантным закон исключенного третьего. Отсюда проистекает неэксклюзивность китайских классификаций и традиция определений с помощью антонимов, а не через род и видовое отличие.

Логик мышления в таких лингвистических категориях Чжан Дунсунь называет коррелятивной, или "логикой противоположности" /405, с.19/, которой чужды понятия тождества, противоречия, субстанции и формально-логический закон противоречия /405, с.8—9, 14—15/.

Лингвистический аспект данной проблемы, связанный с категориями бытия и обладания (наличия), мы специально разберем ниже (см. также /139, с.99—107/). Пока же остановимся на

историко-философском аспекте, в первую очередь, на наш взгляд, связанном с натуралистичностью китайской классической философии.

В "натуралистическом" мире, представляющемся не более чем совокупностью материальных объектов, невозможно найти двух абсолютно тождественных вещей. Такой мир полностью подчинен принципу индивидуации. Отождествление объектов становится возможным лишь при абстрагировании каких-то их отдельных свойств, мыслимых в качестве самостоятельных сущностей, т.е. при наличии некоторой теории идеализации. Только между идеальными образованиями может быть установлено абсолютное тождество, в материальном мире оно всегда будет относительным, даже с принятием предложенной Лейбницем абстракции тождества неразличимых. В любом случае; идет ли речь о гносеологических конструктах или онтологических сущностях, отождествлению как таковому подлежат их абстрагированные свойства, т.е. в конечном счете идеи (понятия, смыслы, концепты и т.п.).

Необходимая предпосылка любого достаточно строго философского, логико-методологического или научного понятия тождества - представление об идеализирующей абстракции /269, т.5, с.238-240/. В Европе такое представление было создано в рамках платоновского идеализма. Поэтому совершенно закономерно "тождество" ("тождественное", "одно и то же" - *to ayto, tayton, taytotes*) у Платона стало одним из центральных понятий, которое он включал в число пяти-шести главных категорий ("Тезет", 185-186, "Софист", 254с-259а, "Парменид", 139-140 /210, т.2, с.281-285, 377-386, 422-426/).

Аристотель уже разработал логическую концепцию тождества, выделив три его разновидности: "Действительно, мы обычно называем тождественным то, что одно и то же по числу, или по виду, или по роду. По числу одно и то же то, что имеет, правда, несколько названий, но есть одна вещь, например, "одежда" и "платье". По виду же одно и то же то, что по количеству больше одного, но не различается видом, как, например, человек тождествен человеку и лошадь - лошади. Ведь называют одним и тем же по виду то, что подпадает под один и тот же вид. И точно так же одним и тем же по роду называется то, что подпадает под один и тот же род, например, лошадь и человек" ("Топика", I, 7, 103а 6-15 /13, т.2, с.356/). Специфику аристотелевского определения тождества составляет подход с точ-

ки зрения логических родо-видовых отношений. Собственно отождествлению тут подлежат не материальные вещи сами по себе, а связанные с ними идеальные (идеализированные) конструкты — род и вид, — или языковые выражения. Исходя из этой общей позиции, Аристотель и однозначные языковые выражения отождествлял по их логическому смыслу, т.е. оперировал с ними как со знаками идей.

Круг философских и логических терминов, связанных с понятием тождества, в современном китайском языке образован на основе иероглифа "тун" — "одинаковость, равенство, подобие, совпадение; совместимость, (объ)единение". Коррелятивная пара "тун" и "и" ("различие, инаковость, непохожесть, неподобие, чуждость, странность, необычайность") является одной из важнейших среди методологических категорий китайской классической философии (см., например, /136, с.86, № 9; 225, с.88-91; 151, с.89-98; 410, т.31-32/).

Первое существенное отличие "тун" от категории "тождество" состоит в том, что китайский термин недифференцированно выражает два принципиально разных понятия — подобия и тождества. Известный польский синолог, один из первых исследователей древнекитайской методологии, применивших к ней современный формально-логический аппарат, Я.Хмелевский в этой связи писал: "С логической точки зрения должна быть специально подчеркнута двусмысленность "тун": поскольку при употреблении данного слова не различались значения "тождественное, тождество" (identical, identity) и "подобное, подобие" (similar, similarity), в китайском языке не было чисто лексических средств для дифференциации этих двух тесно связанных, но не эквивалентных понятий" /410, т.31, с.118/. Далее Я.Хмелевский отметил, что понятие тождества играло важную роль в европейской философии и было выражено логической формулой не позднее времен Фомы Аквинского (1225/26-1274). В отличие от этого строгого понятия "подобие" — расплывчато и "для него трудно найти какое-либо полезное приложение в логической теории" /410, т.31, с.118/.

С последним утверждением могут не согласиться современные теоретики, но оно справедливо для традиционной формальной логики, являющейся предметом нашего рассмотрения. В европейской философии уже Платон четко и последовательно различал категории "тождество" ("тождественное") и "подобие" ("подобное — homoion (см., например, "Парменид" /210, т.2, с.401-



477/). Причем "тождественное" он связывал оппозицией с "иным", а "подобное" — с "противоположным" ("Лисид", 215а — 218в /2II, с.285—289/). "Иное" же, понимаясь в смысле противоречия, образуемого с помощью слов "не" и "нет", отличалось им от противоположности ("Софист", 257в /2IO, т.2, с.382/) <sup>4</sup>. Таким образом, в категориальной структуре учения Платона имеются два вида единства: более сильное (менее общее) — тождество и менее сильное (более общее) — подобие, а также два вида различия: более сильное (менее общее) — противоположность и менее сильное (более общее) — инаковость (противоречие). Связаны они друг с другом "перекрестными" оппозициями: более сильному единству, тождеству соответствует более слабое различие, инаковость (противоречие); более слабому единству, подобию — более сильное различие, противоположность.

Анализ этой структуры обнаруживает, во-первых, корреляцию двух понятийных разграничений — между "тождеством" и "подобием" и между "противоречием" и "противоположностью"; во-вторых, взаимосвязь "тождества" с "противоречием". Последняя связь получила историческое воплощение в главенстве "тождества" и "противоречия" над их коррелятами — "подобием" и "противоположностью" — в европейской философии, что, видимо, объясняется большей логической (и соответственно общеметодологической) значимостью первой пары категорий.

В китайской философии отсутствовала данная понятийная структура, но определенным образом проявились свойственные ей закономерности. Недифференцированность "тождества" и "подобия" коррелировала с недифференцированностью "противоречия" и "противоположности". А внутри понятийных комплексов "подобие-тождество" и "противоположность-противоречие" главенство принадлежало первым семантическим полюсам — "подобию" и "противоположности", что соответствовало невыработанности формальной логики, для которой, повторим, особую ценность представляют другие полюса.

Доминирование "тождества" с "противоречием" в европейской философии и "подобия" с "противоположностью" в китайской, на наш взгляд, обусловлено еще более глубоким понятийно-мировоззренческим различием. Центральная категория европейской философии — "субстанция" ("сущность"), строго говоря, отсутствовала в китайской классической философии /405, с.9, 12, 13, 15/, где основное внимание было сосредоточено не на объектах и их свойствах, а на процессах и отношениях (преж-

де всего - изменениях и структурах). Солидаризируясь с Чжан Дунсунем, Дж.Нидэм писал, что "отношение (лян) было, возможно, более фундаментальной категорией китайской мысли, чем субстанция" /457, т.2, с.199/. К этому вопросу мы еще специально обратимся ниже, а сейчас отметим, что "тождество" и "противоречие" приобретают первостепенное значение, когда речь идет об одном и том же объекте (субстанции, сущности), "подобие" и "противоположность" - когда о разных. Для анализа единичного объекта наиболее важно то, чем он является и чем не является, или с какими признаками отождествляем и какие ему противоречат. Для сопоставления разных объектов наиболее важно то, в чем они подобны друг другу и в чем противоположны.

Детальное рассмотрение категориальной пары "тун - и" в смысловом аспекте "подобное - различное" было осуществлено Я.Хмелевским /410, т.31-32/, поэтому здесь мы обратимся только к проблеме соотношения "тун" с понятием тождества. Для ее решения главным материалом могут служить прямые определения "тун" в методологическом разделе "Мо-цзы". Там в "Каноне" (ч.1, гл.40, опр.86) указаны четыре разновидности тун: повторенность (чун), единотелесность (ти), собранность (хэ), родственность (лэй), а в "Изъяснении" (ч.1, гл.42) они определены следующим образом: "Два имени (мин) одной реальности (ши)<sup>5</sup> - /это/ тун /как/ повторенность. Невыделенность из целого - /это/ тун /как/ единотелесность. Совместное нахождение в помещении - /это/ тун /как/ собранность. Наличие основания для единения (тун) - /это/ тун /как/ родственность".

Далее следуют наименования и определения четырех разновидностей и, представляющих собой, за исключением первой, отрицания соответствующих разновидностей тун: удвоенность (эр), неединотелесность (бу ти), несобранность (бу хэ), неродственность (бу лэй) /331, с.194, 212; 70, т.2, с.72-73; 426, с.334-336/.

В еще одной методологической главе "Мо-цзы" - гл.44 "Да цюй" ("Большой выбор"), содержится пространное рассуждение о тун и и, в котором названы десять разновидностей тун и две и /331, с.247-249; 70, т.2, с.92-93/. Обычно считается, что разновидности тун здесь только перечислены, но не определены. Кроме того, некоторые из них обозначены малопонятными в данном контексте иероглифами (например, "цю" - "курган" и "фу"-

"карась", "лягушка"). Поэтому на их материале трудно сделать какие-либо выводы (ср. /410, т.32, с.124-125, примеч.16/).

Исходя из анализа структуры и семантики иероглифов фрагмента о десяти тун, мы полагаем, что его следует рассматривать как двухчастное построение: первая часть содержит наименования указанных ранее четырех стандартных разновидностей тун, вторая — их новые разъяснения. В оригинале первая часть выглядит так: "Тун /как/ повторенность, тун /как/ совместность (цзуй), тун /как/ связанность (лянь), тун /как/ родственное единение (тун)" /331, с.247/. Ясно, что этот блок дублирует набор тун из "Канона" и "Изъяснения". Названия первой и четвертой разновидностей воспроизведены без изменений, а вторая и третья обозначены синонимичными их названиям иероглифами и переставлены местами. Собранный соответствует совместности; аллограф знака "цзуй" ("совместность") — иероглиф "цзуй<sub>1</sub>" с ключом № 9 ("человек") входит в состав определения "собранный", где мы его перевели словом "совместное". Единотелесности соответствует связанность; знак "лянь" ("связанность") с отрицанием (бу) входит в состав определения неединотелесности.

Вторая часть разбираемого фрагмента в оригинале имеет следующий вид: "Тун /как/ единение (тун) имен, тун /как/ курган, тун /как/ карась (лягушка), тун этоности (ши<sub>1</sub>), тун таковости (жань), тун /как/ единение (тун) корней" /331, с.247/. Первая из этих разновидностей — "одинаковость одинаковых (подобие подобных) имен" совершенно очевидно дублирует определение повторенности, т.е. возвращает к началу первой части фрагмента, подтверждая правильность его дихотомии. Обозначающий вторую разновидность иероглиф "цзю" ("курган") должен пониматься в смысле "скопление", что проясняет ее соответствие второй разновидности в первой части — совместности. Иероглиф "фу" ("карась", "лягушка") из обозначения третьей разновидности во второй части комментаторы идентифицируют с его омонимом, имеющим другой ключ — № 170 ("холм") — и означающим "примыкание". Синонимичность "примыкания" и "связанности" не требует доказательств. Следовательно, трем разновидностям тун в первой части фрагмента в том же порядке соответствуют три разновидности во второй части. Остающиеся в ней еще три разновидности могут быть соотнесены только с одной разновидностью первой части. На наш взгляд, дело именно

так и обстоит: одинаковость объектов, выражаемая местоимением "это (же)" ( $\text{ши}_1$ ); одинаковость состояний, выражаемая местоимением "так (же)" ( $\text{жань}$ ); и одинаковость изначальных форм ("корней" –  $\text{гэнь}$ ) суть типичные варианты "родственности" ( $\text{лэй}$ ), или "одинаковости (подобия) по роду" ( $\text{тун лэй}$ ), т.е. универсальной корреляции.

Названные далее две разновидности и (различия, инаковости) –  $\text{фэй}$  (не /это/, не/этовость/) и  $\text{бу жань}$  (не так, не-таковость) представляют собой отрицания соответствующих разновидностей  $\text{тун}$ , относящихся в нашей интерпретации к одной (наиболее важной) категории  $\text{лэй}$ , которой как раз и посвящен идущий затем текст главы "Да цзи" /33I, с.247-250; 70, т.2, с.93-94/.

В целом проделанный текстологический анализ свидетельствует о полноте четырехчленной классификации  $\text{тун}$  в "Каноне" и "Изъяснении". Она отчетливо высвечивает общее представление о сведении разных элементов в единое целое, а не об их отождествлении. Последнее было бы и невозможно, поскольку объектами "тун" являются материальные предметы, а не логические смыслы. Единственную точку соприкосновения с первой разновидностью тождества у Аристотеля ("по числу") содержит определение  $\text{тун}$  как повторенности. Но несмотря на интригующее подобие формулировок, их методологическое значение весьма различно. В рамках общего подхода моистов и других представителей древнекитайской протологики, не оперировавших категорией понятия как абстрагированного от вещи свойства или отделенного от слова смысла, соотношение "имен" и "реалий" рассматривалось по аналогии с соотношениями всех прочих материальных объектов.

У Аристотеля "тождеством по числу" названа синонимичность, т.е. наличие у различающихся по смыслу языковых выражений одинакового значения ("единого по числу" денотата). В "Мо-цзи" же речь идет об эристически правильном употреблении слов, а не о логическом анализе их смыслов, поэтому "тун /как/ повторенность" распространяется на принципиально разграниченные Аристотелем разновидности тождества – "по числу" и "по роду".

Согласно приведенному определению – "два имени одной реалии", повторенность означает синонимичность двух слов. Но указанный далее в тексте конкретный пример этой разновидности  $\text{тун}$  свидетельствует о более широком понимании данного

отношения. В качестве "двух имен одной реалии" в "Мо-цзы" ("Цзин", "Шо", ч.2, гл.4I, 43, опр.35/36, 40/4I) указаны "гоу" ("щенок, пес") и "цвань" ("собака") /33I, с.202, 224, 225; 70, т.2, с.77-78; 426, с.402-403, 408-409/. В частности, изъяснение к определению 35/36 ("Шо", ч.2) гласит: "Если /имеет место/ тун, то одно и то же некоторые могут назвать "гоу", а иные - "цвань"" /33I, с.224; 70, т.2, с.77; 440, с.402-403/.

Встречающиеся в семи парах определений и изъяснений из методологических глав "Мо-цзы", термины "гоу" и "цвань" использовались разными направлениями древнекитайских методологов для конкретизации их общих идей и имели статус своеобразных символов (см., например, /225, с.9I/). Но, как нередко случается с символами, их собственный смысл несколько утратил определенность. Еще Ху Ши обратил внимание на противоречивые сведения древних источников о понятийной субординации этих терминов. В словаре "Эр я" (III-II вв. до н.э.) понятие "гоу", определенное как "щенок", подведено под более общее понятие "цвань" - "собака". В другом словаре - "Шо взнь цзе цзы" (II в.), наоборот, понятие "цвань", определенное как "сторожевая собака", подведено под более общее понятие "гоу" - "пес". Сам Ху Ши охарактеризовал эту ситуацию выражением Сюнь-цзы - "путаница в именах и реалиях" /356, с.49-50/. Специальное исследование исторического соотношения терминов "гоу" и "цвань" и их употребления в "Мо-цзы" осуществил А.Грэм, показавший, что в разные времена и в разных социальных средах степень общности несомых ими понятий варьировалась /426, с.218-219/.

Для поздних моистов - составителей методологического раздела "Мо-цзы", по мнению А.Грэма, было ближе и понятнее простонародное слово "гоу" в значении "домашний пес", но они осознавали большую степень общности слова "цвань" в значении "собака", распространявшегося и на охотничьих собак чуждой им аристократии /426, с.219/. Такое соотношение объемов понятий "гоу" и "цвань" соответствует данным наиболее близкого к "Мо-цзы" по времени словаря "Эр я". Подтверждается оно также некоторыми определениями и изъяснениями в методологических главах "Мо-цзы", где "гоу" и "цвань" представлены как обозначения менее общего и более общего понятий соответственно, т.е. как вид и род, например, "щенок" - "собака" ("Цзин", "Шо", ч.1, опр.79, ч.2, опр.54/55 /33I, с.21I, 198, 228; 70,

т.2, с.71, 80; 426, с.326-327, 423-424/). В частности, определение и изъяснение 54/55 содержат формулу "Гоу цзань е" ("Щенок - /это/ собака") /331, с.198, 228; 70, т.2, с.80; 426, с.423-424/. Стандартное прочтение данной формулы подразумевает включение гоу в класс цзань: "Щенок - разновидность собаки". Предположение об эквивалентности тут классов гоу и цзань (в смысле "Пес - /это/ собака") опровергается как внутри-, так и внетекстовым материалом.

Во-первых, сразу за разбираемой формулой в определении 54/55 следует утверждение допустимости (кэ) высказывания "Убить гоу не /значит/ убить цзань", которое, видимо, надо понимать как "Убить /всех/ щенков не /значит/ убить /всех/ собак". При любой трактовке иероглифов "гоу" и "цзань" ясно, что гоу здесь мыслится разновидностью цзань.

Во-вторых, формула "Гоу цзань е" знаменует собой критический выпад против парадокса представителей школы имен (Хуй Шэ или Гунсунь Луна): "Гоу фэй цзань" - "Щенок не собака", зафиксированного в гл.33 "Чжуан-цзы" /372, с.223; 15, с.320; 70, т.1, с.293; 441, с.80, № 17; 225, с.91/. Данный парадокс построен на том же принципе, что и самый знаменитый тезис Гунсунь Лун-цзы "Бай ма фэй ма" - "Белая лошадь не лошадь" /345, с.16-21; 70, т.2, с.59-61; 441, с.30-36; 109, с.367-369; 225, с.92-95/. "Белая лошадь" и "лошадь", бесспорно, соотносятся как вид и род, аналогичным должно мыслиться и соотношение между "щенком" и "собакой" в обеих противоположенных друг другу формулах - "Щенок не собака" и "Щенок - /это/ собака".

Итак, термины "гоу" и "цзань" в "Мо-цзы" без каких-либо оговорок употребляются в двух разных смыслах - как синонимы и как обозначения вида и рода. Отсюда следует, что знаменуемая ими разновидность тун - повторенность недифференцированно включала в себя два принципиально различных с логической точки зрения и разграниченных в Европе Аристотелем соотношения между именами. Подобная недифференцированность является прямым доказательством невыявленности логической специфики.

Не меньший интерес представляет и определение в "Мо-цзы" последней, четвертой разновидности тун - родственности. Оно выделяется среди остальных, с одной стороны, своей наибольшей обобщенностью, с другой - логической некорректностью - тавтологичностью (*idem per idem*): и в определяемой, и в оп-

ределяющей части содержится слово "тун". Объясняться это может довольно просто: настоящее высказывание является, по существу, не определением, а указанием на общепринятую и потому не нуждающуюся в разъяснениях концепцию "сходства (подобия, одинаковости) по роду" (тун лэй), которая играла роль теоретического базиса "коррелятивного мышления".

В итоге наше сопоставление показало, что рожденное на Западе в ходе единого процесса возникновения идеализма, диалектики и формальной логики понятие тождества подразумевает установление единственного объекта ("одно и то же"): в онтологическом аспекте — это тождество самому себе, в гносеологическом и логико-методологическом — тождество объединяющей родо-видовой абстракции (идее); напротив, китайская категория "тун", общая для протологики и нумерологии, подразумевает принципиальную множественность (по крайней мере двойственность) своих объектов: в онтологическом аспекте объединяемых в определенную целостность ("единение"), в гносеологическом и методологическом — охватываемых коррелятивной связью ("родственных"). Данный анализ категории "тун" позволяет правильно понять знаменитый социально-космологический термин китайской философии "да тун" ("великое единение", "великая общность") как обозначение наилучшей взаимосвязанности людей в обществе и вещей в мире (подробно см. /151, с.89-98/).

На основе своей теории идей Платон сумел создать специальную методологическую науку о том, как "различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый" ("Софист", 253d /210, т.2, с.376/), т.е. "диалектику", соединившую в себе диалектическое с логическим. Показательно в этом смысле, что приведенное определение диалектики, представляя собой не что иное, как описание основных логических принципов — обобщения и ограничения понятий, тождества и непротиворечивости, вполне может считаться одним из наиболее ранних определений логики. Согласно авторитетному суждению Ю.М.Бохеньского, "бессмертная заслуга Платона перед наукой состоит в том, что он имел ясное понимание предмета логики и четко сформулировал это понимание" (цит. по /215, с.35/). Говоря об этом, мы хотим еще раз акцентировать существенную и генетическую взаимосвязь теории идей, диалектики и логики.

Рассматривая более конкретно логические достижения Платона, следует прежде всего отметить, что он стал концептуаль-

но различать противоречащее ("иное") и противоположное ("Софист", 257в /210, т.2, с.382/). В "Определениях" противоположность вообще определена на уровне аристотелевской логики — как "наибольшее расхождение, какое случается у однородных вещей в связи с каким-либо видовым отличием" /211, с.436/. Хотя это произведение ныне считается неподлинным /211, с.37/, в данном пункте оно кажется близким к оригиналу.

Платон продвинулся еще дальше, с помощью указанных понятий осознав диалектический и логический статус закона (принципа) противоречия (точнее, запрещения противоречия), который, по выражению П.С.Попова и Н.И.Стяжкина, является "основным стержнем" формальной логики /215, с.43/. Эти же исследователи истории логики утверждают, что "Платон был, вероятно, первым автором, подчеркнувшим тезис о необходимости совмещать в мышлении признание противоположностей в объекте с законом запрещения формального противоречия ("Федон", 130в)" /215, с.34-35/ (отсылка к тексту диалога неточна, должно быть: "Федон", 103в /210, т.2, с.74-75/). Именно Платон выдвинул онтологизированную формулировку закона противоречия: "Невозможно быть и не быть одним и тем же" "одновременно" и "в одном и том же отношении" ("Евтидем", 293d /211, с.140/), — которая затем трансформировалась в классический постулат Аристотеля: "Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении" ("Метафизика", IV, 3, 1005в 20-23, см. также XI, 5, 1061в 35 — 1062а 1 /13, т.1, с.125, 279/). Нетрудно заметить, что платоновско-аристотелевское понимание закона противоречия целиком строится на категории тождества ("одно и то же"), уже разобранной нами.

В сочинениях Аристотеля содержатся и чисто логические формулировки закона противоречия: "Противолежачие друг другу высказывания не могут быть вместе истинными", "Невозможно, чтобы противоречащее одно другому было вместе истинным в отношении одного и того же", "Невозможно одно и то же правильно утверждать и отрицать в одно и то же время", "Невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же" ("Метафизика", IV, 6, 1011в 13-21 /13, т.1, с.141/). Различие приведенных формулировок вызвано тем, что Аристотель определил целую иерархию разных видов противопоставления (*antithesis*), в которой разграничил отношения противолежания (*antikeimenon*), противоречия (*antiphasis*) и про-



тивоположности (enantion) (см., например: "Метафизика", X, 4, I055a 5 - I055b 30, "Категории", X, I1b I5 - I3b 35, "Об истолковании", VI-VII, I7a 25 - I8a I2 /I3, т. I, с. 259-262, т. 2, с. 79-85, 96-98/).

Для нас в данном случае наиболее важно то, что он строго логически различил противоположность и противоречие как два вида противолежания, первый из которых предполагает нечто промежуточное, среднее (metaxy, meson) между членами этого отношения (противоположностями), а второй - нет ("Метафизика", X, 7, I057a I3-40 /I3, т. I, с. 266/). Противоположность, по Аристотелю, - это наибольшее и законченное (предельное) различие между двумя элементами одного вида или рода ("Метафизика", X, 4, I055a I - 20 /I3, т. I, с. 259-260/), а противоречие - "противолежащие друг другу утверждение и отрицание" ("Об истолковании", VI, I7a 33 /I3, т. 2, с. 97/). Относительно одного и того же объекта противоположные определения не могут вместе утверждаться, но в силу наличия промежуточного (среднего) состояния могут вместе отрицаться, т.е. быть оба ложными; противоречащие определения не могут вместе ни утверждаться, ни отрицаться, т.е. "всегда только одно из них необходимо истинно, другое ложно" ("Категории", X, I1b I5 - I3b 35 /I3, т. 2, с. 79-85/). Иногда Аристотель использовал термин "противоположности" и для обозначения членов отношения противоречия (см., например: "Категории", X, I2a /I3, т. 2, с. 80-83/). Видимо, это было вызвано лингвистическими причинами. Для сравнения отметим, что соответствующего термина нет и в русском языке. Отсюда может происходить путаница, на которой мы остановимся ниже. Несмотря на некоторую терминологическую несбалансированность, Аристотель провел четкое и ясное различие логических понятий противоположности и противоречия, которое стало общепринятым для европейских философов и ученых.

В завершение краткого обзора интересующих нас достижений древнегреческой логики, синхронной древнекитайской протологике, подчеркнем один выразительный факт, освещения которого мы не нашли в специальной литературе. Строго говоря, закон противоречия в терминологии Аристотеля представляет собой один из видов более общего принципа - закона противолежания (или противопоставления), ибо противоречие здесь - разновидность противолежания. Таким же отдельным видом является и закон противоположности. Существование данной иерархии зако-

нов полностью подтверждается вышеприведенными формулировками Аристотеля, последовательно в едином пассаже "Метафизики" провозгласившего невозможность совмещения 1) противоположащих, 2) противоречащих, 3) противоположных друг другу выражений. Однако в европейской логике наиболее общим стал считаться аристотелевский закон противоречия, равно как и само отношение противоречия возобладавало над всеми остальными противопоставлениями.

Причины этого, на наш взгляд, заключены как в позиции Аристотеля, так и в некоторых более общих особенностях европейской культуры. Аристотель указывал, что в отличие от трех прочих разновидностей противоположения элементы противоречия — утверждение и отрицание, во-первых, не выходят из приоритетной двузначной сферы — истины и лжи, связанных строгой дистрикцией (законом исключенного третьего), т.е. не могут быть ни вместе истинными, ни вместе ложными, ни не истинными и не ложными вместе или порознь; во-вторых, являются таковыми вне зависимости от существования или несуществования определяемого ими объекта ("Категории",  $\bar{\chi}$  Изв I-35 /IЗ, с.84-85/). Противоречие имеет неоспоримые преимущества перед всеми другими противопоставлениями и в плане формализации. Только оно может быть столь легко формализовано — с помощью элементарных фуниторов "и" и "не" ( $A$  и  $\neg A$ ), соответствующих универсальным константам любого естественного языка. Наконец, в самом общем культурологическом аспекте особая роль противоречия (утверждения и отрицания) связана с выдающимся значением глагола "быть" в европейских языках и понятия "бытие" в европейской философии, на чем мы специально остановимся ниже в соотношении с глаголом "обладать" ("иметь"), от которого у Аристотеля явно производна такая разновидность противоположения, как обладание и лишенность.

В современном китайском языке понятие противоречия выражает термин "мао-дунь" /314, с.195-197/, имеющий буквальное значение "копье /и/ пит". Первым логический смысл данного термина исследовал Я.Хмелевский /410, т.29, с.135-138, т.30, с.31-33/. По его предположению, древнекитайское сочетание "мао дунь" было терминологизировано для передачи понятия "противоречие" в Японии и, как многие подобные новообразования, в конце XIX в. вернулось на родину. Я.Хмелевский отметил также, что в постклассической китайской литературе сочетание "мао дунь" встречается редко, и указал на его употреб-

ление в "Вэй шу" ("Книге /о династии/ Вэй", сер.УІ в.) и стихах Хань Юя (768-824) /410, т.29, с.136, примеч.29/.

Древнейший классический текст, в котором присутствует сочетание "мао дунь", - "Хань Фэй-цзы" (III в. до н.э.). Хотя, возможно, оно и более древнего происхождения, поскольку в примечаниях к "Гулян чжуани" ("Комментарии Гуляна"), составленных ученым эпохи Тан (618-907) Ян Шисюнем, связанная с ним притча приписывается Чжуан-цзы (IV - начало III в. до н.э.) /381, с.455-456/. В современном тексте "Чжуан-цзы" таковая отсутствует, но, разумеется, она могла находиться в утраченных главах.

Заимствование Хань Фэем притчи о копые и щите из даосского источника вполне вероятно, ибо к таковому он относился с большим вниманием, в частности специально занимаясь комментированием "Дао дэ цзина" ("Хань Фэй-цзы", гл.20, 21 /352, с.95-125; 92, с.III-146; 70, т.2, с.235-257; II2, с.170-178/).

В "Хань Фэй-цзы" дважды - в гл.36 и 40 /352, с.265, 299-300; 92, с.206, 231/ - рассказана история о некоем человеке, продававшем копья и щиты. Первые он перевозил как всепробивающие, вторые - как ничем не пробиваемые. Но ему был задан вопрос: что будет, если вашим копьём поразить ваш щит? - на который он не смог ответить. В гл.36 вывод из притчи дан в онтологизированной формулировке: "Непробиваемый щит и всепробивающее копьё нельзя установить (ли) одновременно (тун ши)" /352, с.265/. В гл.40 почти идентичное изложение завершается гносеологизированной формулировкой: "Без непробиваемый щит и всепробивающее копьё в качестве имен, нельзя /их/ оба (лян) установить" /352, с.300/.

Я.Хмелевский, подвергнув логическому анализу и формализации только первый вариант притчи, пришел к заключению, что в нем зафиксировано отношение противоречия между двумя суждениями о копьях и щитах /410, т.29, с.136/. Он акцентировал наличие выражения "одновременно" как в выводе у Хань Фэй-цзы, так и в определении противоречия у Аристотеля /410, т.29, с.137/. Напомним, что в аналогичном контексте это выражение использовал уже Платон. Вместе с тем польский синолог признал и специфичность понимания противоречия у Хань Фэй-цзы: "Во-первых, формулировки Аристотеля более абстрактны, чем китайская, в которой предпочтение отдано конкретным терминам; во-вторых, Аристотель сформулировал общие законы, делающие невозможным противоречие как таковое, а китайский

вариант только иллюстрирует противоречие (и его устранение) на отдельном примере; в-третьих, Аристотель имел в виду противоречащие качества, относящиеся к одному и тому же объекту (или противоречащие высказывания об одном и том же объекте), а китайский автор сформулировал противоречие в терминах отношений между объектами" /4Ю, т.29, с.137/.

Последнюю особенность Я.Хмелевский соотнес с развиваемой Дж.Нидемом теорией "коррелятивного мышления", акцентирующего отношения, и высказал мысль, что аристотелевское определение адекватно формализуемо в исчислении одноместных функций, а китайское - в терминах исчисления отношений /4Ю, т.29, с.137/.

Далее, осуществив формализацию заключения из притчи о копьях и щитах в терминах исчисления отношений, а также получив пропозициональную формулу  $/p \cdot q \cdot (q \cdot \bar{p}) /$ , Я.Хмелевский отметил и чисто логическую специфику этого "непрямого противоречия": второй член конъюнкции "не является ни прямым отрицанием первого, ни эквивалентом такого отрицания" /4Ю, т.30, с.31/, лишь имплицитно его /4Ю, т.30, с.31/; "р и q оба могут быть ложными без нарушения закона исключенного третьего, а р и  $\bar{p}$  быть ложными оба не могут" /4Ю, т.30, с.32-33, примеч.3/.

Интерпретация Я.Хмелевского представляется нам достаточно уязвимой. Во-первых, он считает сочетание "мао дунь" выражающим два суждения, а это противоречит тексту "Хань Фэйцзы", в котором "всепробующее копьё" и "непробиваемый щит" прямо названы "именами" (мин), что обязывает трактовать их как понятия. Если бы польский синолог не ограничился анализом только одного варианта изложения данной притчи, а по крайней мере воспроизвел бы и второй, содержащий термин "мин", неадекватность его трактовки сразу бы стала очевидной. Впрочем, и в разобранным им варианте китайский оригинал ясно показывает, что в заключении сопоставляются предметы - всепробующее копьё и непробиваемый щит - или их понятия, но никак не суждения о них.

Во-вторых, в предложенной Я.Хмелевским формуле главную роль играет отношение следования (импликация), которому нет соответствия ни в одном варианте заключительной фразы из притчи в оригинальном тексте, где естественные языковые аналогии логических функторов представлены только выражениями "не-

допустимо" (бу кэ) и "и" (ий). Иначе говоря, заключение там сформулировано в виде отрицания конъюнкции (антиконъюнкции).

В-третьих, члены данной конъюнкции по своему понятийному статусу и логической функции совершенно равны, а в формуле Я.Хмелевского элементы  $p$  и  $q$  функционально не эквивалентны:  $p$  утверждается, отрицается и выступает в качестве antecedента импликации, а  $q$  только утверждается и выступает в качестве консеквента.

Итак, Я.Хмелевский полагал, что в "Хань Фэй-цзы" было выражено понимание закона противоречия (т.е. непротиворечивости), передаваемое формулой  $[p \cdot q \cdot (q \supset p)]'$ , более глубокомысленное, нежели обычное (аристотелевское), передаваемое формулой  $(p \cdot p)'$ . Последнее же как менее сложное само собой подразумевалось /410, т.29, с.134, т.30, с.32-33/.

Нам это заключение представляется неверным, ибо оно основано на неадекватной логической формализации. Я.Хмелевский осознал специфику "мао дунь", но, к сожалению, не смог ее правильно выразить. Главное его упущение, на наш взгляд, коренится в исходной квалификации несовместимости (бу кэ тун ши эр ли, бу кэ лян ли) вспробывающего копья с непробиваемым щитом как противоречия, а не противоположности. Отметим, что эту квалификацию сам Я.Хмелевский сопроводил примечанием, в котором хотя и вскользь, но указал: члены данного отношения могут вместе отрицаться или быть оба ложными. А это означает именно то, что они противоположны друг другу.

Еще раз подчеркнем, что в европейской логической традиции со времен Платона и Аристотеля противоречие (контрадикторность) и противоположность (противность, контрарность) не просто различались, но строго разграничивались вплоть до противопоставления друг другу. Так, в представительном учебнике традиционной формальной логики Г.И.Челпанова противоречание и противоположные понятия характеризовались как "два различных класса понятий, очень сходных по своим внешним свойствам, но в то же время совершенно различных по существу" /278, с.21/. Элементам отношения противоположности присущи одинаковые количественные характеристики, а элементам отношения противоречия — различные. Например, объемы противоположных понятий "белое" и "черное" равно определенны в отличие от соотношения "белое" — "небелое", в котором первое понятие — определенное, а противоречащее ему второе —

нет, поскольку под "небелым" можно понимать все что угодно. Такой второй член пары противоречащих понятий в традиционной логике назывался отрицательным или неопределенным понятием. Аналогичным образом различаются и соответствующие соотношения суждений: оба противоположных являются общими, а из противоречащих одно — общее, другое — частное. Возможно, эта асимметрия и обусловила отсутствие единого обозначения для элементов противоречия в отличие от противоположности, элементы которой называются противоположностями.

В традиционной европейской логике полярными были и общепhilosophические истолкования разбираемых отношений: противоположность считалась реально присущей объективной действительности, а противоречие — идеальным конструктом гносеологического субъекта. Попытка осуществить последовательный теоретический синтез противоположности и противоречия, отталкиваясь от этих стандартных истолкований, вылилась в создание такой грандиозной философской системы, как гегелевская диалектика. Вполне вероятно, что именно диалектическая логика, поставившая во главу угла отношение противоположности, сыграла роковую роль в его дальнейшей судьбе, отведя от него внимание представителей формальной логики, которая со второй половины XIX в. начала революционно развиваться.

Но до начала этого качественно нового этапа противоположности в европейской формальной логике принадлежало вполне респектабельное место. В основополагающей для данной традиции системе Аристотеля разграничение противоречия и противоположности столь фундаментально, что ее современная формализация, включенная в собрание сочинений Стагирита, представляет их двумя одинаково значимыми элементарными функторами: "контрадикторным отрицанием"  $\neg$  и "оппозиционным отрицанием"  $\neg$  /13, т.2, с.669/.

Действительно, противоречие и противоположность могут быть интерпретированы как разные виды отрицания, имеющие аналоги в естественном языке, например в русском: "не" и "без" (ср. противоречие "белый" — "небелый" и противоположность "умный" — "безумный"), на что уже указывалось в старой логической литературе /14, с.47-48/. Это явление не самоочевидно, поскольку интуитивно кажется, что отрицания в естественном языке ("не", "нет" и т.п.) соотносимы только с противоречием. Такой интуиции соответствует и традиция европейской

логики считать основным фактором контраридиторное отрицание. Правда, не исключено, что подобная интуиция сама является отражением данной традиции, легкой в фундамент европейской системы образования в виде принципа дефиниций и эксклюзивных классификаций. При более внимательном взгляде на отрицания в естественном языке выясняется, что практически все они двусмысленно сочетают в себе контраридиторность с контрарностью. Возвратясь к нашим примерам — "не" и "без", мы увидим противоположность "умный" — "неумный" (т.е. "глупый") и противоречие "дымный" — "бездымный"<sup>6</sup>. О таком же положении в китайском языке, как мы уже отмечали, писал Чжан Дунсунь.

Отсюда следует важный вывод: сам по себе естественный язык недостаточен для дифференциации понятий противоречия и противоположности, для этого еще необходимо теоретическое вмешательство. Основываясь на данном выводе и проведенных уточнениях, продолжим анализ термина "мао дунь".

По своему прямому смыслу, выраженному в породившей его притче, он соответствует отношению противоположности. Неоспоримым доказательством этому служат сами понятия "всепробивающее копье" и "непробиваемый щит", явно оба не соответствующие реальности, что, к сожалению, упустил из виду Я.Хмелевский. Иначе говоря, особая выразительность рассказа "Хань Фэй-цэн" состоит в том, что не только противоположны понятия "всепробивающее копье" и "непробиваемый щит", но и вместе ложны соответствующие им общие суждения: "Все пробиваемо этим копьем" и "Ничто не пробивает этот щит", а последняя ситуация как раз характеризует противоположность на уровне суждений.

Установление точного смысла термина "мао дунь" еще больше заостряет проблему осознанности специфики противоречия в традиционной китайской методологии. В своей пионерской работе Ху Ши дал положительный ответ на этот вопрос: для поздних моистов "принцип противоречия был канонем аргументации"— и указал на три соответствующих пассажа в методологическом разделе "Мо-цэн" /432, с.141-142/. Их считал ясным выражением принципа противоречия и А.Масперо /452, с.30, 36-37/. А.Грэм увидел здесь "признание принципа исключенного третьего на практике, если не в теории" /424, с.91/. Наиболее полно данную проблему исследовал Я.Хмелевский, пришедший к выводу, что моисты в единой формуле, подобной принципу дву-

значности в логике стоиков (ср. /195, с.133), не дифференцируя сочетали два логических закона – противоречия и исключенного третьего /410, т.30, с.33-52/.

После этой краткой историографической справки рассмотрим интересующие нас оригинальные высказывания в "Мо-цзы": "Канон", "Изъяснение", ч.1, гл.40, 42, опр.73, 74, ч.2, гл.41, 43, опр.35/36 /331, с.193, 209, 201, 224; 70, т.2, с.70, 77; 426, с.317-320, 402-403/. Их общей темой является спор (бянь) как диалектическое (в этимологическом смысле) состязание (чжэн), в ходе которого определяется двойца (лян) альтернатив и одна из них – соответствующая действительности (дан) с необходимостью (би) побеждает (шэн). Раскрытию темы служит один и тот же пример с быком: "Все быки и не быки сопалагаются в двойцу (лян). Невозможно не быть /чем-нибудь из нее/" ("Изъяснение", ч.1, опр.73); "Один называет нечто быком, другой – не быком... Это совместно не соответствует действительности. Если совместно не соответствует действительности, то с необходимостью что-то одно не соответствует действительности" ("Изъяснение", ч.1, опр.74). Наиболее общие формулировки проводимой здесь мысли гласят: "Спор – один называет нечто этим (ши<sub>1</sub>), а другой – не /этим/ (фэй) и соответствующее действительности побеждает" ("Изъяснение", ч.2, опр.35/36); "Недопустима обоюдная недопустимость /альтернатив/" (бу кэ лян бу кэ) ("Канон", ч.1, опр.73).

Последнее выражение Я.Хмелевский как раз и считал единой строгодизъюнктивной (квазиконъюнктивной) формулой закона противоречия и исключенного третьего – "Недопустимо, что либо  $p$ , либо  $p'$  недопустимо", т.е.  $(p \vee p')''$  /410, т.30, с.50/.

В "Каноне" данное выражение является определением важного методологического неологизма моистов – "фань<sub>1</sub>", систему употреблений которого реконструировал А.Грэм, переведший его словом "конверсия" ("обращение") /426, с.184-185/. Этот специальный термин был образован из иероглифа "фань" ("обратность, возвратность, перевернутость, отражение, противо-, анти-, контр-") прибавлением к нему ключевого знака № 9 "человек", широко представленного в терминологических знаках "Мо-цзы". Различие между "фань<sub>1</sub>" и "фань" такое же, как между двумя смыслами слова "альтернатива" – "соположение взаимоисключающих возможностей" и "одна из взаимоисключаю-



чих возможностей". Термин "фань I" обозначает соотношение двух "обратных" друг другу альтернатив (фань). Поэтому мы его переведем словом "альтернативность": "Альтернативность обоюдна (лян), а не односторонняя (пьянь)" ("Изъяснение", ч. I, опр. 83 /331, с. 211; 70, т. 2, с. 72; 426, с. 330-331/); "Спор - состязательная альтернативность" ("Канон", "Изъяснение", ч. I, опр. 74).

Исходный для термина "фань I" его омоним "фань" представляет собой одну из центральных методологических категорий китайской классической философии (см., например, /136, с. 86, № 8; 363, с. 101-108/), выражая прежде всего идею противоположности как основной характеристики дао, воплощающего антитезу инь - ян. В составленном Лю Ци собрании логизированных фрагментов высказываний древних авторов приведена цитата из "Синь шу" ("Новая книга", или "Книга о новом", гл. "Дао шу" - "Искусство дао") Цзя И (ок. 200 - ок. 168), в которой с помощью "фань" в значении "противоположность" определены десять пар оппозиционных категорий /322, с. 22-23/. На основе иероглифа фань образованы и современные термины, выражающие логическую идею противоположности /314, с. 100-103/.

Но при этом иероглиф фань в классических текстах обозначал и противоречие, что явствует, в частности, из приведенного А. Грэмом в связи с анализом "фань I" фрагмента "Люй ши чунь цю" ("Весны и осени господина Люя", III в. до н.э., гл. X, 3 /326, с. 100/), в котором как "фань" характеризуется соотношение между утверждением (ши I) и отрицанием (фэй) /426, с. 185/. И моисты ("Мо-цзы", "Изъяснение", ч. 2, опр. 35/36), и китайские лексикографы (см. /410, т. 31, с. 120/) писали о противоречивости "тун" и "и", определяя второе посредством отрицания (фэй, бу) первого. Однако, например, в гл. 34 "Хань Фэй-цзы" /352, с. 231/ эти категории связаны друг с другом отношением фань.

Следовательно, иероглиф "фань" в лексиконе китайской классической философии обозначал прежде всего противоположность, но также и слитое с ней противоречие. Семантика образованного на его основе термина "фань I" равным образом не предполагала различение этих отношений. Поздние моисты, несомненно, сумели уловить идею противоречивости и выразить ее основным признаком - "недопустимость обоюдной недопустимос-

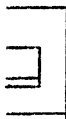
ти /альтернатив/, однако нигде не сопоставили ее с идеей контрарности. Более того, они стали называть противоречие "альтернативностью" (фань I), т.е. фактически "противоположностью". Поэтому нет ничего странного в том, что термин "фань I" не был никем воспринят в качестве носителя принципиально нового смысла и тут же оказался забыт.

Небрежение им отразилось даже на самом тексте "Мо-цзы", в методологическом разделе которого он сохранился до наших дней лишь в двух определениях ("Канон", ч.2, опр.30/31, 72/73), а в остальных четырех ("Канон", "Изъяснение", ч.1, опр.73, 74, 33, ч.2, опр.3/5), согласно А.Грэму, был искажен и превращен в другие знаки /426, с.184-185/. Показательно, что в новейшее время уже после знакомства с западной логикой понятие "противоречие" было связано на Дальнем Востоке с сочетанием "мао дунь", а не более подходящим термином "фань I". Еще выразительнее тот факт, что Хань Фэй, заставший живую традицию моизма, не воспользовался созданным ею термином и определением противоречия.

Помимо хронологической близости моистов и Хань Фэя объединяла общая полемика с двумя оппозиционными друг другу тезисами: школы имен — об "обобщенной допустимости" (лян кэ) и даосизма — об "обобщенном забвении" (лян ван) альтернатив. "Изъяснение об обобщенной допустимости /альтернатив/" (лян кэ чжи шо) в древних источниках приписано государственному деятелю второй половины VI в. до н.э. Дэн Си, который считается предтечей школы имен ("Ле-цзы", гл.6 /309, с.70-71; I5, с.101/, "Люй ши чунь цю", гл.XVIII, 4 /326, с.224-225/, ср. /410, ч.6, с.35-36/). В "Люй ши чунь цю" (XVIII, 4) приведен следующий пример рассуждений Дэн Си, "устраняющих различие между допустимым и недопустимым": "Река Вэй очень полноводна. /В семье/ богача из /государства/ Чжэн кто-то утонул. Некий человек выловил труп утонувшего, который богач пожелал выкупить. Выловивший запросил очень большие деньги. Тогда /богач/ обратился к Дан Си, который сказал: "Будь спокоен. У него нет других покупателей". Выловивший труп, обеспокоившись, обратился к Дан Си, который так же ответил: "Будь спокоен. Ему нигде больше купить" /326, с.224/. Оппозиционный даосский тезис об "обобщенном забвении", т.е. возможности одновременного отказа от обеих альтернатив, был выдвинут в "Чжуан-цзы" (гл.6, 26 /372, с.40, 178; I5, с.163, 279/). Любопытно, что более ранний пример подобной позиции содержится

в высказывании Конфуция (главы противоположного даосизму лагеря) о своем стремлении "ни допускать, ни не допускать" (у кэ у бу кэ) ("Лунь юй", ХУШ, 8) /214, с.116/.

Об общей полемической направленности против двух соперничавших тезисов свидетельствует сама знаковая форма рассмотренных нами заключений: моистов – "бу кэ лян бу кэ" – "недопустима обоюдная недопустимость /альтернатив/" и Хань Фэй – "бу кэ лян ли" – "недопустимо обоюдное установление /альтернатив/". Для еще большей наглядности сведем все сопоставляемые выражения в следующую модель:

Дэн Си	лянь	кэ	
Чжуан-цзы	лянь	ван	
Моисты	бу кэ лян	бу кэ	
Хань Фэй	бу кэ лян	ли	

Полученная модель ясно показывает, что моисты прежде всего выступали против даосского тезиса, а легисты, к которым принадлежал Хань Фэй, – против тезиса школы имен. Из нее также видно, что заключение моистов, опровергающее и "обоюдную допустимость /альтернатив/", по своей грамматической форме может быть воспринято как эквивалент положения Дэн Си, построенный с помощью двойного отрицания (отрицания отрицания): чисто механическое устранение обоих "не" (бу) приводит к выражению "кэ лян кэ" – "допустима обоюдная допустимость". Настоящий пример хорошо демонстрирует неформализованность моистской протологики, обусловившую, с нашей точки зрения, существенное снижение ее возможностей конкурировать с нумерологией.

Вероятно, грамматическая нечеткость моистского заключения ввела в заблуждение Я.Хмелевского, вложившего в него идею дизъюнктивности без достаточных на то оснований. Из примеров, сопровождающих разбираемые выражения моистов и Хань Фэй-цзы, ясно видно, что речь идет о конъюнкции ("соположении", "одновременном установлении"), а не дизъюнкции (причем, понятий/предикатов, а не суждений/высказываний). Да и без этих примеров для правильной интерпретации могло бы хватить одного иероглифа "лянь" ("двоица, пара, обоюдность"), терминологизированного моистами в значении конъюнкции и противопоставленного термину "пянь" ("сторона, одно-сторонне") в значении строгой дизъюнкции (согласно переводу

А.Грэма, "лян" – "в обоих случаях", "пянь" – "в одном случае, но не в другом" /426, с.192/).

Будучи формализованной с использованием двух видов отрицания – контрадикторного и контрарного ("оппозиционного"), построенная нами модель приобретает следующий вид:

Дэн Си	лян	кэ	$A \wedge \neg A$ или $A \wedge \neg A$
Чжуан-цзы	лян	ван	$\neg A \wedge \neg \neg A$ или $\neg A \wedge \neg \neg A$
Моисты	бу кэ лян бу кэ		$\neg(\neg A \wedge \neg \neg A)$
Хань Фэй	бу кэ лян	ли	$\neg(A \wedge \neg A)$

Формула моистского заключения показывает тривиальную, с современной точки зрения, выводимость из него как закона противоречия, так и закона исключенного третьего – по закону снятия двойного отрицания:  $\neg(\neg A \wedge \neg \neg A) \equiv \neg(\neg A \wedge A)$ ;

по закону коммутативности:  $\neg(\neg A \wedge A) \equiv \neg(A \wedge \neg A)$ ; по закону Де Моргана:  $\neg(\neg A \wedge \neg \neg A) \equiv \neg \neg A \vee \neg \neg \neg A$ ; по закону снятия двойного отрицания:  $\neg \neg A \vee \neg \neg \neg A \equiv A \vee \neg A$ .

Однако подобная выводимость отнюдь не означает, что оба усмотренных Я.Хмелевским закона сознательно выражались данным заключением. Скорее наоборот, такая форма заключения свидетельствует об их недифференцированности и неосознанности в стандартном для Европы виде, что соответствует общему уровню развития древнекитайской протологики.

Сопоставление, которое позволяет сделать наша таблица, обнаруживает логическую специфику этой недифференцированной (в указанном смысле) формы. Заключения моистов и Хань Фэя объединяет общая идея антиконъюнкции, родившаяся в ответ на конъюнкцию противоречащих или противоположных альтернатив в тезисах Дэн Си и Чжуан-цзы. По всей видимости, в последних контрадикторность и контрарность не различались, но моисты и Хань Фэй в своих антитезах осуществили такое различие. Правда, сделано оно было неявно, поскольку ни в том ни в другом случае противоречие никак не отделено от противоположности и нововведенные термины в этом смысле не специфицированы: "фань 1", вероятно, в той же мере мог означать контрарность, в какой "мао дунь" – контрадикторность.

Убедительным доказательством последнего может служить тот факт, что в статье "Закон противоречия" современного китайского "Логического словаря" идея самопротиворечивости,

т.е. нарушения данного закона, иллюстрируется ссылкой на притчу из "Хань Фэй-цзы" /314, с.196/. Вместе с тем не только содержание самой притчи, но и более позднее ее истолкование, а также употребление бинама "мао дунь" свидетельствуют о том, что в собственном смысле он выражал отношение противоположности. Уже упоминавшийся танский Ян Шисюнь, разъясняя историю о всепробивающем копье и непробиваемом щите, писал: "Если, /беря/ копье и щит, говорят отдельно о каждом из них, то все они хороши. Если же говорят о них противопоставляя (дуй) друг другу, то с необходимостью появляется нехорошее" ("Гулян чжуань", Ай-гун, 2 г. /381, с.456/).

Использованный Ян Шисюнем для определения "мао дунь" иероглиф "дуй" ("противоположность, соответствие, правильность") вместе с "фань" стал основой для современных обозначений контрарности /314, с.102-103, 197/. Как мы отмечали выше, он и в древности входил в состав терминологической пары "фань" - "дуй" ("обратность" - "супротивность"), знаменующей собой разграничение двух видов противоположности, а также более общую оппозицию: "неправильность, несоответствие" - "правильность, соответствие". В качестве методологической абстракции, несущей идею контрарности, иероглиф "дуй" был терминологизирован, по-видимому, позже, чем "фань". Во всяком случае, уже в комментариях Ван Би (226-249) к "Чжоу и" фигурирует общее понятие противоположных сторон (дуй мянь) всего сущего (комментарий к афоризму гексаграммы № 52 Гэнь /369, кн.2, с.286/).

Ян Шисюнь жил спустя несколько столетий после Ван Би, поэтому, несомненно, знал терминологический смысл иероглифа "дуй", с помощью которого определял "мао дунь". Отсюда следует, что "мао дунь" он понимал именно как "противоположность".

Подведем некоторые итоги. Представители школы имен и даосизма сформулировали два оппозиционных тезиса - об обоюдной допустимости контрарно-контрадикторных альтернатив (лян кэ) и о возможности их обоюдного устранения (лян ван). Легисты и моисты выдвинули два соответствующих антитезиса - о недопустимости обоюдного установления контрарных альтернатив (бу кэ лян ли) и о недопустимости обоюдного отвержения контрадикторных альтернатив (бу кэ лян бу кэ). В результате получился полный набор сочетаний отрицания и конъюнкции, т.е. таких логических констант, которых в сумме достаточно для

образования всей системы исходных связей пропозиционального исчисления.

Специфику этого набора определяют две главные особенности. Во-первых, в нем возобладала идея антиконъюнкции, объединяющая формулы моистов и Хань Фэй. Антиконъюнкция, в современной логике называемая штрихом Шеффера (символ -  $\neg$ ), обладает богатым логическим содержанием. Она способна быть одной-единственной исходной связкой для построения всего пропозиционального исчисления. К этой мысли пришел Ч.Пирс около 1880 г., но не опубликовал ее. Впервые она была печатно выражена Х.М.Шеффером в 1913 г. Однако оценка ее до сих пор не устоялась; как пишет Х.Б.Карри, "некоторые логики считают эту идею большим открытием" (например, А.Н.Уайтхед и Б.Рассел), "а другие - просто любопытным фактом" (например, Д.Гильберт и В.Аккерман) /123, с.417/.

Для уточнения оценки данной идеи, быть может, небесполезным было бы рассмотрение ее предистории в традиционной логике и протологике. Во всяком случае, китайский материал позволяет сделать одно наблюдение, связанное со второй особенностью разбираемого набора тезисов, которая состоит в недостаточной дифференцированности контрадикторности и контрарности при явном доминировании последней.

Даже поздние моисты, дальше всех древнекитайских методов продвинувшиеся в осмыслении противоречия, не эксплицировали его отличие от противоположности. Более того, в своей дефиниции противоречия они использовали неадекватную терминологию, скорее подходящую для определения противоположности. Таковы взаимопределяемые термины "фань I" ("альтернативность") и "лян" ("обобщенность"). Первый из них неотделим от представления об "обратной" (фань) противоположности; второй предполагает одинаковый статус (равную значимость) сопоставляемых альтернатив, в то время как для отношения противоречия специфична показанная выше асимметрия его элементов.

Здесь кроется объяснение загадочной на первый взгляд исторической ситуации: методологически столь важное моистское определение противоречия было довольно легко предано забвению. Уже Хань Фэй, младший современник поздних моистов, внешне игнорировал их дефиницию и предложил свое определение противоположности, как бы не замечая ее кардинальное отличие от противоречия. Отдав таким образом приоритет

контрарности перед контрадикторностью (правда, подчеркнем, в имплицитной форме), Хань Фэй оттолкнулся от моистской позиции в обоих смыслах, т.е. и отошел от нее, и учал ее. Последнее как раз и проявилось в общности формул, построенных на антиконъюнкции.

Антиконъюнкция логически выражает отношение несовместности ("А и В несовместны", "неверно, что А и В"), которое, в свою очередь, определяет специфику противоположности (ср.: "Тений и злодейство — Две вещи несовместные"). Следовательно, общим для моистов и Хань Фэя было признание особой, главенствующей роли противоположности, что, по нашему мнению, обуславливалось принципиальной натуралистичностью китайской классической философии.

Как мы уже отмечали, контрадикторное отрицание связано с идеей трансцендирования, выхода за пределы реальной действительности в небытие или иное, высшее бытие — мир идеальных сущностей. Понятия абсолютного небытия и абсолютного (идеального) бытия составляют две стороны одной медали, что первым в Европе показал Парменид. А контрадикторное отрицание можно сравнить с формой, в которой отливается эта медаль. Поэтому существует глубокая взаимообусловленность между натуралистичностью китайской классической философии и отсутствием в ней строгих понятий бытия, небытия, идеального, материального и противоречия. Доминировавшее здесь контрарное отрицание не подразумевало выход за пределы реальной действительности, поскольку понималось как утверждение иного, т.е. противоположение. Именно этот смысл естественного языкового отрицания был акцентирован школой имен в афоризмах типа "Белая лошадь не лошадь". Они построены как утверждения различий: в данном случае — между белой лошадью и лошадью вообще (точнее, лошадью, чей цвет не определен) или соответствующими выражениями "белая лошадь" и "лошадь", знаковые формы которых в буквальном смысле не одинаковы.

На основе такого отрицания и возникла формула антиконъюнкции "бу кэ лян" ("недопустима обоюдность", "нельзя совместно", "неверно, что оба"), воплощенная Хань Фэем в термине "мао дунь" ("всепробивающее/ копьё /и непробиваемый/ щит"). Неся в себе идею несовместности, он использовался для обозначения не только контрарности, но и контрадикторности, т.е. выражение, соответствующее формуле со штрихом Шеффера:  $A/B$ , могло трактоваться и как  $A/\neg A$ , и как  $A/\neg A$ . Послед-

ная трактовка позволила превратить "мао дунь" в современный эквивалент логического термина "противоречие".

Таким образом, в отличие от европейской логики, где контрарность определялась через контрадикторность, в китайской методологии, наоборот, контрадикторность определялась через контрарность, поскольку собственный смысл "мао дунь" — "противоположность". В определении контрарности через контрадикторность противоположности суть отрицания друг друга ( $\neg A \subset A, A \subset \neg A$ ), предполагающие промежуточный (по Аристотелю — "средний") элемент ( $A \wedge \neg A$ ). В определении контрадикторности через контрарность противоречащие альтернативы суть противоположности, исключающие промежуточный элемент ( $A \equiv \neg A, A \equiv \neg A$ ).

Своеобразие представления контрадикторности с помощью контрарности составляет определенность содержания обоих соотносимых понятий, в целом соответствующая китайскому классификационизму и, в частности, общефилософской теории "сходства по родам". Для иллюстрации, обращаясь к примеру из "Мо-цзы", можно сказать, что в европейской контрадикторности "не быки" охватывают весь универсум, за исключением быков, а в китайской — только представителей единого с быками "рода" шести видов домашних животных (лю чу), т.е. лошадей, овец, кур, собак и свиней.

Итак, бином "мао дунь" в китайской классической философии как методологический термин употреблялся в смысловой амплитуде от "противоположности" до "несовместности". В последнем, расширительном смысле он распространялся и на противоречие, выступая таким образом в качестве аналога аристотелевского "противолежания" или "противопоставления". По мнению Я.Хмелевского, этот термин использовался и еще более широко; китайские мыслители, включая Хань Фэя, могли назвать "изъяснением /о всепробивающем/ копье /и непробиваемом/ щите" (мао дунь чжи шо) вообще любую ложную, а не только противоречивую точку зрения, что польский синолог считает свидетельством понимания ими противоречия как высшего критерия ложности /ИО, т.30, с.33/. Однако в связи с указанными Я.Хмелевским фрагментами "Хань Фэй-цзы" можно говорить лишь о расширении смысла "мао дунь" до "несовместности", а не "ложности вообще".

При достаточной смысловой ясности бинома "мао дунь" интригующей остается его история. Почему методологически столь



значимый термин, подытоживший собой соответствующие теоретические искания по меньшей мере четырех ведущих философских направлений древнего Китая — школы имен, даосизма, моизма и легизма, в последующий двухтысячелетний период развития китайской мысли практически вышел из употребления (ср. /410, т.29, с.136, примеч.29; 106, с.93/)? Мы видим объяснение этому в решительной победе нумерологии над протологикой, что было официально закреплено примерно через столетие после написания "Хань Фэй-цзы". В начале второй половины II в. до н.э. один из столпов конфуцианской нумерологии, Дун Чжуншу (190—179 — 120—104 гг. до н.э.), сделавшись придворным ученым и министром (сян), добился признания за реформированным и последовательно нумерологизированным им конфуцианством статуса официальной общегосударственной идеологии. В этой идейной и социальной обстановке протологические достижения основных противников конфуцианства — моистов и легистов стали, мягко говоря, неактуальными.

Противоположность — "мао дунь", понимаемая онтологически, как в гл.36 "Хань Фэй-цзы", не только не отвергалась конфуцианской нумерологией, но, напротив, принималась ею в качестве едва ли не самого главного принципа, выраженного такими почетными терминами, как "двоица начал" ("две стороны" лян дуань) Конфуция и "двоица образов" (лянь и) "Чжоу и". Поэтому для конфуцианцев и любящих нумерологов неологизм "мао дунь", нацеленный на отвержение противоположности, был неприемлем, а нацеленный на ее приятие — бесполезен, ибо они уже располагали своей собственной терминологией.

Нужда в выражении "мао дунь" возникла только тогда, когда в Китай стали проникать новые — логические — идеи с Запада. Любопытно, что первые признаки интереса к "мао дунь" в Китае нового времени проявились за два с лишним столетия до принятия этого бинома в качестве термина, обозначающего противоречие, но опять-таки в связи с западным влиянием. В XVII в. Фан Ичжи (1611—1671), через католических миссионеров познакомившийся с некоторыми аспектами европейской культуры и, возможно, первым среди ученых Средней империи осознавший преимущества латинского алфавита для транскрибирования китайских слов; предпринял попытку уточнить традиционную терминологию. В частности, он стал различать догматическое изложение учения (шэ цзяо) и научное исследование природы ("изучение неба и земли" — сюэ тянь ди). Первое стра-

шится "мао дунь", второе не смущается им ("И гуань вэн да" — "Пронизанные единым вопросы и ответы") /373, с.747/.

Признание Фан Ичжи допустимости "мао дунь" прямо вытекало из его общетеоретической позиции, отличающейся предельной нумерологизированностью. В сжатом виде он описывал мироздание следующим образом: "Великое единое (да и) разделяется и образует великую двойку (да эр), а троича и двоича (сань лян) благодаря этому применяются в центральной пятерке (чжун у). Поэтому тьмы (вань) и тысячи все троичны и пятеричны (сань у), все пронизаны единым. Три учения (сань цзяо, т.е. конфуцианство, даосизм, буддизм. — А.К.), сто /философских/ школ (бай цзя), созидания и превращения (цзао хуа), человеческие дела преисполняются тут. Повсюду имеющие место планы хэ /ту/ и ло /шу/, повсюду имеющие место /символично-числовые формы/ О ∴ ☰ повторяются в действиях (син), но не проявляются в сочинениях" ("И юй му лу. Сань мао у янь", цит. по /373, с.759/). Два центральных объекта нумерологии — символы и числа Фан Ичжи считал основой мировой гармонии: "Символы неба и земли предельно определены (дин). /Если есть/ неопределенность, /то это/ пневма их помрачает. Числа неба и земли предельно определены. /Если есть/ неопределенность, /то это/ неблагоприятные/ дела (ши) вносят в них смуту" ("Тянь лэй", "У ли сяо ши", цз.І, цит. по /373, с.758/, см. также /378, с.83–85/).

В целом анализ категории "мао дунь" показал, что, с одной стороны, в ней недифференцированно слиты понятия противоположности и противоречия (при доминантности первого из них), объединенные идеей несовместности, а с другой стороны, она знаменует собой противостояние нумерологии и протологии как методологических систем, соответственно принимающей и отвергающей явления, подводимые под эту категорию.

Идею противоречия синологи также часто связывают с оппозицией "инь — ян". Но и ее члены могут быть вместе отрицаемы (так, Единое и Хаос, Беспредельное, или Предел отсутствия, и Великий предел суть ни инь, ни ян), а следовательно, выражают отношение противоположности или, по крайней мере, несовместности. Исследователь "Чжоу и" Лю Байминь, например, прямо противопоставляет первый принцип этого канонического произведения — закон дуальности инь и ян логическому закону противоречия /316/. Показательно также, что Ян Сун счел возможным дополнить "двойцу образов" — — и — третьим равно-

правным символом — — —, что было бы невозможно при отношении противоречия между инь и ян (— — и —).

Проницательные исследователи канонов китайской антиномии, т.е. прежде всего "Чжоу и" и "Дао де цзина", не могли не заметить специфичность выраженного в них противопоставления разного рода альтернатив. К сожалению, неиспользование хотя бы минимальных логических дистинкций, в частности различения противоречия и противоположности, приводило к тому, что верные наблюдения выливались в некорректные выводы. К примеру, Т.П.Григорьева, по существу правильно описав отсутствие в древнекитайской философии понятия логического противоречия, всецело замещенного понятием онтологической противоположности (типа инь — ян), в своем заключении отразила историческую реальность с точностью до наоборот: "У древних китайцев и не могло появиться понятие противоположности как таковой, ибо они не противопоставляли одно другому" /59, с.103/. В терминологически нестрогом (что, разумеется, не может служить укором для беллетриста и эссеиста) высказывании Г.Гессе о величайшем китайском антиномисте Лао-цзы (которого в "доброй бедной Германии" почти все считали парадоксальным) заключено удивительное для непрофессионала прозрение истины: "Его мысль как раз не парадоксальна, а строго биполярна, двуполюсна, т.е. имеет одно измерение" /208, с.220/. В самом деле, парадокс строится на противоречии, а "биполярность" Лао-цзы на противоположности (подробно см. /443; 413/).

Хотя обычно основополагающий диалектический закон формулируется как единство и борьба противоположностей, в действительности он подразумевает не противоположность, а "противоречие, которое и составляет суть данного закона" /269, т.2, с.106/. Двусмысленность его формулировки генетически восходит к построениям Гегеля, в интересах своей диалектики размывавшего логическое различие между контрадикторностью и контрарностью<sup>7</sup>, чему способствовала сохранившаяся со времен Аристотеля возможность именовать члены отношения противоречия "противоположностями" ввиду отсутствия у них специальных однословных обозначений. Поэтому противоречие, по Гегелю, это — единство противоположных определений.

Но если считать названный закон подразумевающим логическое отношение противоположности, то лишается смысла другое основоположение диалектики — закон отрицания отрицания и возврата якобы к старому, который Ф.Энгельс прямо соотносил

с противоречием /4, с.343/. Отрицание в рамках как логического, так и диалектического противоречия дает однозначный результат. Например, отрицая бытие, мы однозначно получаем небытие, а отрицая последнее, возвращаемся к якобы старому, согласно диалектике, или исходному, согласно логике, — бытию. Отрицание же в рамках противоположности не позволяет получить одну противоположность из другой. Например, отрицая черное, мы получим отнюдь не белое, а только нечерное.

Вообще отношение противоположности достаточно условно, на что обратил внимание уже Аристотель, писавший: "Злу иногда противоположно благо, иногда же зло; в самом деле, недостаток, который есть зло, противоположен избыток, который так же есть зло; равным образом и умеренность, будучи благом, противоположна и первому и второму" ("Категории", XI, I4a I-4 /13, т.2, с.85/). В области чисел противоположностью I можно считать как 0, так и -I. Если же сопоставить пример Аристотеля с китайской философской терминологией, то обнаружится, что "злу" (э) противоположны и "добро" (шань), и "красота" (мэй). В числовой номенклатуре противоположностью "одному" (и) здесь выступают и "два" (эр), и "десять тысяч" (вань) (подробно см. /136/).

Отсюда понятна необходимость при обозначении противоположности называть оба ее элемента, тогда как для обозначения противоречащей пары достаточен один элемент: второй автоматически восстанавливается посредством отрицания. Иначе говоря, противоречие и противоположность в нумерологическом аспекте существенно различны: одно в сокращенной форме унарно, а в полной — бинарно; другое в сокращенной форме бинарно, а в полной — тринарно (третий элемент — среднее между противоположностями). Как показал еще Ч.Пирс, бинарные отношения при умножении (конъюнкции диад) воспроизводят ту же самую бинарность, а тринарные — образуют более сложные связи (две триады дают тетраду и т.д.). Тринарная противоположность структурно настолько богаче бинарного противоречия, насколько несовместность логически богаче отрицания.

Контрадикторность является необходимым элементом третьего закона диалектики — перехода количественных изменений в качественные и обратно. Он строится именно на противоречии, а не противоположности. Смысл данного закона в том, что в своем развитии всякое явление проходит ряд последовательных стадий, из которых начальная и конечная могут быть контрар-

ны, как  $A$  и  $\neg A$ , но ближайшие, связанные друг с другом самым элементарным переходом, соотносятся контрадикторно, как  $A$  и  $\neg A$ . Сказав  $A$ , необходимо сказать и  $B$ , но не обязательно —  $\neg A$ . Моментальная трансформация альфы в омегу — прерогатива бога, и только потому, что он уже есть Альфа и Омега (Откровение, I, 8). Однократный качественный скачок способен преодолеть неизмеримо тонкую грань, отделяющую белое от небелого, но не изрядное цветовое расстояние от белого до черного, между которыми, согласно Аристотелю, находятся "серое, бледножелтое и другие цвета" ("Категории", IO, I2a I8 /I3, т.2, с.81/).

Платон трактовал всякое возникновение как переход от одной противоположности к другой через нечто промежуточное ("Федон", 70e-72e /2IO, т.2, с.30-33/). Аристотель уточнил формулировку своего учителя: "Промежуточным мы называем то, во что вещь, которая изменяется, должна раньше измениться (например, если переходить через самые малые промежутки от крайней струны лиры к самой высокой, то раньше придешь к промежуточным звукам, а у цветов — если идти от белого цвета к черному — раньше к алому и серому цвету, нежели к черному; и подобным же образом у всего остального)" ("Метафизика", X, 7, IO57a 22-25 /I3, т.1, с.266/). Прямое превращение белого в черное было бы подобно превращению Савла в Павла, т.е. равносильно чуду.

Итак, все основные законы европейской диалектики предполагают различение понятий противоречия и противоположности, осуществленное формальной логикой. Китайские философы не проводили такого различия, и потому их диалектические построения следует квалифицировать как таковые в особом, "несобственном", смысле. Высшие онтологические категории европейской философии "бытие" и "небытие", разделенные контрадикторным отрицанием, знаменуют собой и логический, и диалектический приоритет отношения противоречия. Китайские аналоги этих категорий "ю" ("наличие", "обладание") и "у" ("отсутствие", "лишенность"), подобно аристотелевской паре "обладание" — "лишенность", могущие быть и взаимно контрадикторными, и взаимно контрарными, отражают недифференцированность противоречия и противоположности. О доминантной роли противоположности в этом слиянии свидетельствуют наиболее глубокие в древнекитайской философии осмысления "ю" и "у", содержащиеся в "Чжуан-цзы" и "Хуайнань-цзы", где данные категории

представлены в виде онтологических полюсов, между которыми расположен целый ряд их комбинаторных модусов ("наличие отсутствия", "отсутствие наличия", "отсутствие отсутствия" и т.д.).

### § 3. Генерализирующее обобщение

Логическое осмысление противоречия, столь значимого для логики и диалектики, было достигнуто в Европе благодаря осознанию идеальной сущности понятия, тайну которой составляет ее общность. Фиксируемые в понятии признаки общи всем объектам, входящим в его объем. Общее и было гипостазировано Платоном как идеальное. Идея (эйдос) есть вид. В идеалистической диалектике Гегеля, идентифицированной им с логикой, взаимосвязь противоречия и тождества с идеальной общностью обнажилась до предела: "Всеобщее оказалось не только тождественным, но в то же время и разным или контрадным по отношению к особенному и единичному, и далее, также противоположным им или контрадикторным, но в этом противоположении оно тождественно с ним и есть их истинное основание, в котором они сняты" /51, с.52/.

Напротив, китайский натурализм, не различая идеального понятия и материального слова (и то и другое есть "имя" мин), не выработал и логической концепции общего как идеальной сущности, присущей целому классу материальных объектов. Поэтому, в частности, уже давно отмечено синологами, что китайские классификации не соблюдали принципа соотношения общего и частного /452, с.4/. Блестящее художественное осмысление этого явления Х.Борхесом даже побудило М.Фуко к написанию книги "Слова и вещи" /272, с.31/.

Наш тезис может быть подвергнут сомнению на том основании, что китайские философы признавали принцип "исходя из одного — зная многое", напоминавший восхождение от абстрактного к конкретному. Так, в "Лунь юе" сообщается, что Конфуций утверждал: "Если тот, кому определили (лэй) один угол (юй), исходя из этого не /умеет/ обернуться (фань) к /остальным/ трем углам, то не следует повторять" (УП, 8) <sup>8</sup>, — а также, что его любимый ученик Янь Хуй "на основании услышанного об одном знал о десяти" (У, 8/9), и, наконец, что он сам характеризовал себя как того, кто познает и следует

Дао, "проницая единым" (IV, I5; XV, 2/3 /315, с.73, 41, I68; 70, т.1, с.154, 150, 149, 166/). В виде гносеологической формулы этот принцип представлен и в "Сюнь-цзы": "Посредством одного познается десять тысяч (тьма)" /342, с.51/, - и в "Хуайнань-цзы": "Для способного знать единое нет ничего (досл.: ни одного. - А.К.) не известного. Для не способного знать единое нет ничего (досл.: ни одного. - А.К.), что бы /он/ был способен знать" /357, с.101-102/. Единым или одним в "Сюнь-цзы" и "Хуайнань-цзы" названо, разумеется, Дао, о котором в "Дао дэ цзыне" (§ 21) сказано аналогично: "С древности до современности его имя не уходит и служит для постижения /всего/ множества наименований" (/308, с.12/, ср. /70, т.1, с.121/).

Однако прежде всего следует заметить, что даже внутри конфуцианства универсальность этого принципа подвергалась сомнению. Например, Сюнь-цзы, явно намекая на вышеприведенное положение Конфуция ("Лунь юй", VII, 8), утверждал, что применительно к Дао "одного угла (юй) недостаточно, чтобы определить (цзюй) его" /342, с.262; 70, т.2, с.183/. Суть дела, впрочем, не в этом, а в том, что во всех случаях здесь речь идет об одном как о главном, а не общем, о едином как о конкретной целостности, а не абстрактной общности. Это достаточно очевидно из самих приведенных пассажей. Но еще более выразительно следующее рассуждение Сюнь-цзы о Дао (т.е. универсальном "Едином"): "Тьма вещей представляет собой одну сторону (пьянь) Дао<sup>9</sup>. Одна вещь представляет собой одну сторону тьмы вещей. Глупец, имея дело с одной стороной одной вещи, считает себя знающим Дао<sup>10</sup>. /Но в действительности, такое/ знание отсутствует" /342, с.213/. Если бы Дао мыслилось китайским философом (выдающимся методологом и создателем конфуцианской протологикой) как нечто предельно общее, как своего рода универсальная закономерность, то он должен был бы сказать, что оно представляет собой одну сторону всей тьмы вещей, а не наоборот.

Итак, в данном случае, по-видимому, мы имеем дело с тем, что в логике называется репрезентативной абстракцией. Для пояснения и проверки этого предположения следует обратиться к анализу самого термина "общий" (гун), которым оперировали китайские философы в протологических построениях (например, "гун мин", "да гун мин" - "общее имя", "большое общее имя"

в "Скнь-цзы"). Пиктографическая ипостась знака "гун" — изображение двух сведенных вместе рук, отсюда его общее значение — "сводить вместе", именно "соединять", а не "отвлекать" или "абстрагировать" (лат. *abstrahere* — "отделять", отрывать"), т.е. "разъединять".

Это значение отчетливо проявляется в изречении "Дао дэ цзина" (§ II): "Тридцать спиц соединяются (гун) в одной ступице" /308, с.6; 70, т.I, с.II8/. Идея соединения рождает идею соединяющего начала, классическим примером чему служит афоризм из "Лунь юя" (П, I): "Осуществляющий политику добродетели (дэ) подобен Полярной звезде, которая находится на своем месте, а множество звезд соединяется (гун) /вокруг/ нее" /315, с.I2; 70, т.I, с.I42/. Оба эти раскрывающие понятие "гун" (I6) образа — колеса со ступицей в центре и небосвода (также круглого) с центральной Полярной звездой — имели общеметодологическое значение, о чем можно судить, например, по высказыванию Сыма Цяня в I30-й, резюмирующей главе "Ши цзи": "Двадцать восемь созвездий (сю) окружают Полярную звезду. Тридцать спиц соединяются в одной ступице. Вращаясь движутся без конца. Под стать этому подданные, помогающие и содействующие /государю/, как ноги и руки. Верно и благонадежно осуществляя дао, дабы служить Его Величеству, /я/ создал тридцать /глав/ "Наследственных домов" (ши цзя)" /339, с.281/. Высказывание Сыма Цяня знаменательно, во-первых, сведением в единый предпосылочный блок двух образов — из "Лунь юя" и "Дао дэ цзина"; во-вторых, синонимичностью "гун" (в цитате из "Дао дэ цзина") с "хуань" — "окружать" (в параллельном парафразе афоризма из "Лунь юя"); в-третьих, использованием этой образной методологемы в качестве универсального образца и для служения государю, и для написания текста, доходившим даже до количественного копирования: 30 спиц — 30 глав.

Методологический потенциал образа колеса проглядывает также в следующем высказывании из "Чжоу ли": "Спицы обеспечивают прямые указания" /370, хн.I4, с.I4I7/. Непосредственный натуралистический смысл данной фразы состоит в том, что спицы являются связующими звеньями между "обобщающим" центром — ступицей и "обобщаемой" периферией — ободом. Но самое главное в передаче этой мысли — использование важнейшего логико-лингвистического термина "чжи" — "указание" ("палец" — "указание" — "значение"), свидетельствующего о знаково-по-



нятийном смысле колесной модели. В свою очередь, в применении к спицам наглядно раскрывается термин "чжи", выражающий собой "значение" как подобную спице прямую материальную связь между означающим ("именем") и означаемым ("вещью", "реалией"). Быть может, не случайно также в разбираемом высказывании оказались сведенными вместе два омонима: "чжи" — "указание" и "чжи<sub>I</sub>" — "прямое", в парном употреблении уже зафиксированные нами в методолого-гносеологическом контексте "Мо-цзы", где в грамматически параллельных конструкциях говорится о двоичном поперечно-горизонтальном указании (хэн<sub>I</sub> чжи) и троичной продольно-вертикальной прямизне (сань чжи<sub>I</sub>) ("Шо", ч.2, опр.38/39 /33I, с.225; 70, т.2, с.78; 426, с.405-407/).

Полярная звезда в "Лунь юе" и "Ши цзи" обозначена термином "бэй чэнь" — букв.: Северный ориентир. В древнейшем толковом словаре "Эр я" (III—II вв. до н.э.) сказано: "Северный предел (бэй цзи) называется Северным ориентиром", — чему дается пояснение в комментарии Го Пу (276—324): "Северный предел есть центр неба, упорядочивающий четыре времени /года/" /39I, с.232/. Ранее Го Пу прямо писал Чжан Хань (78—139): "Северный предел — это середина неба" /375, кн.2, с.423, 43I/. В почти синхронном "Каноне великого равновесия" ("Тай пин цзин", II в.) говорится: "Небо имеет три категории (букв. "имени"—"мин." — А.К.): солнце, луну, звезды. Северный предел является центром" /375, кн.2, с.47I/. Отмечая центральное и руководящее положение Полярной звезды на небе, Сыма Цянъ называл ее не только Северным ориентиром, но и Небесным пределом (тянь цзи) /427, с.323/. Под таким наименованием она фигурирует и в еще более древнем произведении — "Люй ши чунь цю" (XIII, I), где говорится: "Звезды /всех/ пределов (цзи син) вместе с небом перемещаются, а Небесный предел недвижим" /326, с.126/.

Приведенный материал показывает, что Полярная звезда издревле в Китае осознавалась как центральная, а следовательно, самая главная звезда на небосводе. Поэтому концентрация вокруг нее других звезд, подчинение ей циклического хода времени, притяжение к ней магнита и т.п. считалось вполне естественным.

Для нас в данном случае наиболее важно то, что при таком понимании Полярная звезда обозначалась термином "цзи" — "предел" (также "край", "оконечность", "центр", "главная позиция", "конец крыши"). В первом полном китайском словаре "Шо

вэнь цзе цзы" этот термин определяется посредством иероглифа "дун", имеющего значение "центральная балка", "центр (комнаты)", "верх" ("конек"). В "Си цы чжуани" (П,2) "дун" выступает в паре с "йи" – "протяженность" в выражении, синонимичном термину "йи чжоу" – "протяженность-длительность", "пространство-время", "вселенная". Следовательно, синонимы "дун" и "чжоу" также выявляют связь "цзи" с идеями центральной вертикальной оси, верха и неба (времени) <sup>II</sup>. Присущие термину "цзи" словарные значения "главный" и "центральный" (к сожалению, не фиксируемые в отечественных китайско-русских словарях), прослеживаются уже в древнейших канонических произведениях – "Ши цзине" и "Шу цзине". В одном из стихотворений "Ши цзина" (IV, У, 5, 5; ср. также IV, I, IO) иероглиф "цзи" непосредственно обозначает центр: "Столица Шан сильна-крепка, /она/ – центр-предел (цзи) для четырех стран света (сы фан)" /330, кн. IO, с. 1944; 284, с. 466/. В "Шу цзине" же чоу № 5 главы "Хун фань", занимающей центральное место в моделирующем текст этой главы девятёричном магическом квадрате ло шу, называется "Предел владыки" ("Хуан цзи"). И старые китайские экзегеты, и современные специалисты единодушно истолковывают здесь "цзи" с помощью иероглифа "чжун" – "центр, середина" (см., например, /291, с. 187; 388, кн. 4, с. 404, 412; 293, с. 404/.

В отечественной синологии космоцентрирующую семантику "цзи" исследовал К.В. Васильев, взявший в качестве отправного пункта комментарий Бань Гу (32–92) к "Хун фаню" ("Хань шу", цз. 28 /294, с. 404–419/), трактующий "цзи" как "центр". Действительно, – пишет К.В. Васильев, – в древнем Китае понятие центра издревле соединялось с представлениями о верховной власти и особе правителя как сакрального двойника Небесного владыки... Центр, по представлениям древних, занимал особое положение в мироздании. Центр неба и олицетворявшая его "звезда центра неба" (т.е. Северная полярная звезда) считались местом обитания верховного божества (ссылка на Сыма Цяня. – А.К.). Отсюда, как полагали, начался космогонический процесс приведший к появлению упорядоченной вселенной. Подобно этому, правитель должен был занять положение в центре подвластного ему пространства, где помещали место посредничества между полюсами космоса, чтобы обрести возможности осуществлять свои магико-космологические функции устроителя" /32, с. 9–10/.

После проведенного разыскания в области семантики иероглифа "цзи" обратился к образованному с его помощью фундаментальному неоконфуцианскому термину — "тай цзи" — "Великий предел". Он обозначает предельное обобщение "принципов" (ли) и поэтому скрывает в себе тайну неоконфуцианской методологии. Данный термин играл важную роль в китайской философии с древности, происходя из "Чжоу и", где говорится: "Перемены имеют Великий предел. Он рождает двойцу образов. Двойца образов рождает четыре символа. Четыре символа рождает восемь триграмм" ("Си цз чжуань", I, II /346, кн. I, "Чжоу и", с. 62/). Нетрудно заметить, что тут это понятие связано и с числовой, и с наглядно-образной (сян), т.е. пространственной, символической. В "Си цз чжуань" (I, 5, IO) знак "цзи" представлен и как обозначающий определенную числовую операцию "цзи шу" — "доведение чисел до предела" /346, кн. I, "Чжоу и", с. 58, 6I/. Но эта операция вовсе не обязательно предполагает "обобщение" чисел, т.е. приведение большего к меньшему, многообразия к единству, как может показаться, если судить по пассажу о тай цзи. В "Тай сюань цзине" Ян Сюна, например, говорится о том, что "доведение до предела единицы производит двойку, доведение до предела двойки производит тройку" /395, цз. 8, с. I/.

Следовательно, Великому пределу может соответствовать и наименьшее и наибольшее число, т.е. в нумерологической номенклатуре — и I и IO 000 (тьма) или II 520. Именно так двойка он и соотносится с принципами (ли) в неоконфуцианской теории. В наиболее репрезентативном ее варианте — концепции Чжу Си Великий предел осмысливается, с одной стороны, как изначальный, первоосновной и наивысший принцип, а с другой стороны, как собрание (цзун, хэ, хуй) всех принципов, "принципов неба, земли и тьмы вещей". Существенно важно то, что Великий предел объединяет принципы не в качестве самой общей идеи (вроде Блага у Платона или Бытия у Гегеля), ибо прежде всего не он присутствует в каждом из них, а наоборот, вся "тьма принципов" — в нем (здесь возможны аналогии и с перво-состоянием, когда "все вещи были вместе" у Анаксагора, и с высшей монадой, т.е. Богом, у Лейбница).

Подобный способ выражения общности вполне понятен в свете выявленных выше основных методологических особенностей китайской классической философии. Отсутствие развитых форм идеализма, эксплицитного понятия об идеальном, логических представлений об абстракции заставляло выражать идеи с по-

мощью материальных символов. Желая представить определенную идею посредством материального объекта, естественно выбирать такой объект, в котором все признаки, охватываемые данной идеей, будут наличествовать в наибольшей полноте и характернейшим образом. А это и означает, что выбранный объект будет описан как собрание всех рассматриваемых признаков.

Если взять идею любви в логическом смысле, то следует сказать, что составляющие ее признаки присущи всем разновидностям любовных проявлений. Если же говорить о Венере как репрезентативной абстракции любви, то, напротив, следует сказать, что ей присущи все разновидности любовных проявлений. Обычно репрезентативная абстракция – результат перехода от индивидуального к общему: например, Афродита у Эмпедокла отождествляется с общекосмической интегративной силой, Любовью ("О природе", 71, 73), но может быть и результатом обратного процесса: например, фраза "се, Человек!" (Иоан. XIX, 5) означает, что вся человечность в целом присуща одному Человеку (Христу), ибо с теологической точки зрения не люди воплощают в себе Христа, а он – всех людей в себе.

Конечно, репрезентативная абстракция, релевантная религиозно-мифологическому или обыденному сознанию, все-таки – абстракция, способная определенным образом отражать логические связи. Например, в форме представлений об участии Венеры во всем, что связано с любовью, и присутствии Великого предела в каждой вещи. Такова "логическая тайна" Великого предела. Ее раскрытие показывает, что соотношения между принципами вплоть до их апогея – Великого предела не носят в строгом смысле собственно логического характера, поскольку это – соотношения материальных или материализированных структур (в виде набора репрезентативных абстракций), а не идеальных объектов (в виде иерархии логических признаков).

Материальная (материализированная) природа Великого предела была акцентирована уже в древнейших разъяснениях термина "тай цзи", введенного в "Си цы чжуани". Так, в комментариях Хань Бо (332–380) – Кун Инда (576–648), вошедших в конфуцианское Тринадцатиканоние, сказано: "Великим пределом называется составляющий единство хаос изначальной пневмы, существовавший еще до разделения неба и земли" /369, кн.2, с.389/. Включенный в даосский "Дао цзан" сунский трактат "Чжоу и ту" ("Планы "Чжоуских перемен"") начинается словами: "Когда Великий предел еще не имел символов и чисел, /он/ был

одной пневмой" /368, л.1/. Аналогичным образом минский неоконфуцианец Ван Тинсян (1474-1544) в "Рассуждении о Великом пределе" ("Тай цзи бянь") определял его как первозданное хаотическое состояние вполне материально и чувственно воспринимаемой пневмы, утверждая, что "вне изначальной пневмы нет Великого предела" /376, кн.2, с.526/, а в начале XX в. проникшийся западными идеями Сунь Итсен первобытную материю в виде эфира также обозначал термином "тай цзи" /338, с.141; 251, с.191/.

Материальный (материализованный) характер Великого предела проявляется и в наличии у него признака центральности (чжун), что отражают многочисленные графические схемы и рисунки и в неоконфуцианской и даосской литературе. В самом знаменитом "Плане Великого предела", "Изъяснение" ("Тай цзи ту шо") к которому написал Чжоу Дуньи и который генетически связан с нумерологическими схемами из более древних даосских трактатов (см., например, /327; 328/), Великий предел изображен в виде пустого круга - центрального для расширяющихся концентрических окружностей, символизирующих различные этапы космогенеза и уровни космологической структуры. Логическая трактовка Великого предела как наиболее общей идеи потребовала бы противоположного его изображения - в виде всеобъемлющего круга с наибольшим диаметром. Видимо, под влиянием подобных схем сунские математики, и особенно Чжу Шичзе (XIII - начало XIV в.), разработали матричный метод решения уравнений с несколькими неизвестными - "вычисление небесного элемента" (тянь вань шу), в котором термин "тай (цзи)" символизировал свободный член и записывался в центральной клетке девятиричной матрицы. Очевидно, что свободный член в уравнении является центральным и объединяющим, но не общим в смысле присущности всем остальным членам (см., например, /17, с.238-239; 457, т.3, с.129, примеч. d/).

Следует также обратить внимание на связь Великого предела с Дао. Уже в "Шу цзине" предел - цзи выступает в качестве аналога Дао ("Хун фань", чоу № 5, песня /388, кн.2, с.416/)<sup>12</sup>, а в гл.25 "Чжуан-цзы" о Дао прямо говорится как о "пределе вещей" (у чжи цзи) /372, с.175; 151, с.227/. В "Люй ши чунь цю" (У, 2) содержится любопытный парафраз "Чжоу и" ("Си цы чжуань", I, II): "Великое единое (тай и) производит двоицу образов" /326, с.46/. Он обнаруживает тождество Великого пре-

дела и Великого единого, в свою очередь, в "Люй ши чунь цю" (У, 2), идентифицированного с Дао /326, с.47/. Следовательно, данный памятник свидетельствует о тождестве Великого предела и Дао. В своем комментарии ко второй фразе "Тай цзи ту шо" Чжу Си писал: "Великий предел – это надформенное Дао" (Тай цзи син эр шан чжи дао е) /371, с.14/. Он называл также Великий предел высшим дао-принципом (дао ли).

Вообще в китайской философии было популярно совмещение противоположных характеристик Дао: то как присутствующего везде и всюду, всеохватного и всеобъемлющего, то как центральной точки мироздания. Одно из древнейших подобных описаний содержится в гл.36 "Гуань-цзы": "Находясь между небом и землей, Дао так велико, что не имеет ничего вне себя, и так мало, что не имеет ничего внутри себя" /299, с.220; 70, т.2, с.27/. Эти противоположные характеристики рационально согласуются друг с другом в свете сказанного выше о Великом пределе, который Чжу Си в комментарии к первой фразе "Тай цзи ту шо" прямо отождествил с Беспредельным, или Пределом отсутствия (у цзи) /371, с.14/.

В качестве репрезентативной абстракции Дао является единичным объектом, Великим единым, центром мироздания и вместе с тем – репрезентантом всего сущего, благодаря чему тьма вещей представляет собой лишь одну сторону его "беспредельной" всеобщности. В этом смысле Дао и Великий предел – полные аналогии. Основное различие их, видимо, в том, что Дао отражает процессуальный, а Великий предел – структурный аспект бытия.

Важнейшая объединяющая Дао и Великий предел ипостась – Великое единое – связана также с Полярной звездой, с которой и начался данный категориальный разбор. У Сыма Цяня отражены ханьские представления о том, что Великое единое располагается именно на Полярной звезде – Небесном пределе /253, т.2, с.480, примеч.44; 427, с.323, примеч.1; 472/. Прямая же идентификация Великого предела с Полярной звездой (Бэй чэнь) содержится в высказывании Ма Муна (79–166), процитированном в комментарии Хань Бо – Кун Инда к "Си цы чжуани" (1, 8) /369, кн.2, с.379/. Резюмируя, можно сказать, что Полярная звезда – это зримый и локализованный космологический аналог Великого предела, а Великий предел – незримый и нелокализованный общеонтологический и методологический аналог Полярной звезды.

Связанная с тем и с другим процедура обобщения представляет собой объединение определенной совокупности материальных (материализованных) объектов, структур или имен вокруг центрального (главного) члена. Подобное объединение (гун), согласно Сюнь-цзы, дает в итоге "связующее имя" (юэ мин) <sup>13</sup>. На первый взгляд его получение может показаться результатом чистого абстрагирования, поскольку для нас невольно ассоциируется с несомым им понятием. Но тут следует помнить о материальном характере слов как таковых и о том, что имя китайские философы могли считать одним из элементов обозначаемого им (концентрирующегося вокруг него) класса вещей.

Об этом с парадоксальной заостренностью свидетельствует уже упоминавшийся, зафиксированный в гл.33 "Чжуан-цзы", афоризм Хуй Ши "У петуха три ноги" /372, с.223; 15, с.320/, в котором слово "нога" ставится в один ряд с двумя физическими ногами. Соответствующее разъяснение было дано другим представителем школы имен - Гунсунь Луном в главе "Тун бянь лунь" ("Суждения о проникновении в изменения"): "Говоря о петухе, /скажешь об/ одной /его/ ноге, считаешь ноги - /их/ две, две и одна образуют три" /345, с.26; 70, т.2, с.62/. В обобщающей форме данный принцип рядоположенности имени и реалии, т.е. рассмотрения в единой плоскости обозначения и обозначаемого, зафиксирован в гл.2 "Чжуан-цзы": "Одно и слово (янь) /"одно"/ составляют два. Два и одно составляют три" /372, с.13; 15, с.143/.

Подобный подход духовно обусловлен отсутствием представления о слове как логосе, т.е. воплощении противоположной материи идеальной субстанции - понятия, смысла, идеи или даже божества (ср. Иоан. I, I), благодаря чему слово и обозначаемое им явление противопоставлялись друг другу. Напротив, при отсутствии такого представления, они сближались, мыслясь в качестве однопорядковых объектов - материальных вещей. Отсюда, в частности, ясно, почему в процедурах классификации и определения понятий китайские философы апеллировали не только к их логическому содержанию, но и к материальной форме: прежде всего учитывались количество используемых знаков и их фонетика - преимущественно пользовались определением через омонимы и графически схожие иероглифы (например, "ли-благопристойность" - "ли-принцип", "жэнь-гуманность" - "жэнь-человек", "чжэн-выправление" - "чжэн-управление", "гуи-навз" -

"гуй-возвращение", "шэнь-дух" - "шэнь-протяжение" и т.д.), что с логической точки зрения совершенно безразлично.

Учет количественной характеристики знакового выражения при определении его содержания знаменует собой важный нумерологический эффект материализирующего представления об именах и их денотатах. К примеру, в "Мо цзы" (гл.43, "Шо", ч.2, опр.72/73) сформулирован общий принцип именования двух объектов (двух множеств): "Называть то и это /в совокупности/ "этим" - недопустимо (бу кэ)" /33I, с.232; 70, т.2, с.83; 426, с.446-448/. Отсюда должна следовать истинность суждения: "То и это /в совокупности/ не /суть одно/ это". Однако среди конкретных примеров, демонстрирующих данный принцип, недопустимым (вэй кэ) оказывается не только суждение по отвергнутой модели: "Быки и лошади /в совокупности суть/ быки", но и его отрицание, соответствующее выведенной нами "правильной" модели: "Быки и лошади /в совокупности/ не /суть/ быки" ("Мо-цзы", гл.43, "Шо", ч.2, опр.67/68 /33I, с.231; 70, т.2, с.82; 426, с.439-440/).

Анализ этого изъяснения (к опр.67/68, ч.2), в котором отвергаются оба приведенных суждения, позволяет прийти к важным для нас заключениям. Во-первых, подтверждается ранее сделанное наблюдение относительно отрицания "фэй" ("не", "не /это/", "не /есть/", "/есть/ не-"), отражающего не только отношение противоречия, но и противоположности. Образованные тут с его помощью суждения оба отвергаются, что свидетельствует об их противоположности, а не противоречивости друг другу.

Во-вторых, в силу отсутствия связки "есть" высказывание "Ню ма фэй ню е" может быть понято и как "Быки и лошади /в совокупности/ не /суть/ быки", и как "Быки и лошади /в совокупности суть/ небыки". "Небыки" же в данном случае будут означать лошадей, поскольку речь идет о системе из двух объектов (множеств) - быков и лошадей. Но при таком прочтении рассматриваемое высказывание, как и его положительный аналог, подпадает под исходную формулу недопустимого суждения: "быкам" в ней соответствует "то", а "лошадям" и "небыкам" (означающим лошадей) - "это".

В-третьих, разбираемое изъяснение содержит пример истинного суждения, позволяющий глубже проникнуть в причины недопустимости приемлемого с нашей точки зрения суждения "Быки и



лошади /в совокупности/ не /суть/ быки". "Не вызывающим затруднений" здесь названо суждение "Быки и лошади /в совокупности/ не /суть/ быки и не /суть/ лошади" (или, на чем настаивает А.Грэм, "Быки и лошади /в совокупности суть/ небыки и нелошади"). С чисто логической точки зрения истинность "не вызывающего затруднений" суждения необходимо обуславливает истинность его усеченного варианта "Быки и лошади /в совокупности/ не /суть/ быки". Однако моисты полагали иначе. Следовательно, все дело в количественном соответствии элементов субъекта и предиката, отличающем полную форму от сокращенной. В принятом за норму суждении данного вида, т.е. относящемся к двум объектам (множествам), и субъект и предикат должны включать в себя имена их обоих объектов (множеств).

О нумерологической подоплеке воспроизведенной протологической конструкции прямо свидетельствует и текст, предшествующий в изъяснении завершающей формулировке нормативного суждения. Он гласит: "Поскольку быки не двоичны и лошади не двоичны, а быки и лошади /в совокупности/ двоичны, постольку быки не /суть/ небыки и лошади не /суть/ нелошади, а /утверждение, что/ быки и лошади /в совокупности/ не /суть/ быки и не /суть/ лошади, не вызывает затруднений" /33I, с.23I; 70, т.2, с.82; 426, с.439/.

Этот нумерологизированный принцип, по-видимому, казался столь очевидным, что в главе "Бай ма лунь" "Гунсунь Лун-цзы" он был в явном виде распространен на парное сочетание имен, выражающих совершенно иной тип связи — не однородных объектов, а объекта и его свойства. Мы уже цитировали данное рассуждение: "'Лошадь" без "белого" означает лошадь. "Белое" без "лошади" означает "белое". Соединяя "белое" с "лошадью", /получаем/ сложное имя "белая лошадь". Это составное ("белая лошадь". — А.К.) именовать посредством несоставного ("лошадь". — А.К.) недопустимо (вэй кэ)" /345, с.18; 70, т.2, с.60/.

"Сложное" (фу) имя из "Гунсунь Лун-цзы" соответствует "двойному" (цзянь) имени из гл.22 "Сянь-цзы", которое там соотносено с "одинарным" (дань) именем /342, с.278; 70, т.2, с.193/.

Итак, в "Мо-цзы" и "Гунсунь Лун-цзы" зафиксировано общее требование, чтобы сложносоставный, в частности двуименный ("ню ма" — "быки и лошади", "бай ма" — "белая лошадь"), субъект определялся таким же сложносоставным, в частности двуименным, а не одинарным, предикатом. Данное требование

ставит допустимость высказываний (истинность суждений) в прямую зависимость от количественной характеристики их знаковой формы, т.е., по существу, нумерологично.

Обобщение посредством репрезентативных абстракций и материализующее представление о понятиях на терминологическом уровне, в сфере имен, также давали своеобразный результат. Странной на первый взгляд особенностью многих китайских философских терминов является принципиальная разноуровневость их значений, выражающаяся в том, что один и тот же термин обозначает и определенный класс явлений в целом, и отдельный элемент этого класса. Например: "небо" (тянь) — это и элемент космологической триады "небо, человек, земля" (тянь, жэнь, ди), и обозначение ее в целом в значении "природа"; "пневма" (ци) — элемент гносео-психологической триады "пневма, душа-семя, дух-божество" (ци, цзин, шэнь) и одновременно обозначение каждого из трех ее элементов (сань ци — "три пневмы"); "индивидуальная природа (характер)" (син) — элемент антропологической пары "индивидуальная природа, чувственность" (син, цин) и ее обобщающее обозначение; "фигура (телесная форма)" (син) — один из элементов пятеричного набора чувственных качеств вещей "вид, облик, фигура, звучание, цвет" (мао, сян, син, шэн, сэ) и обозначение суммы всех этих элементов; "тело (кожный покров)" (шэнь) — один из элементов пятеричного набора органов чувств человека "тело (кожный покров), язык, нос, уши, глаза" (шэнь, шэ, би, эр, янь) и их совокупность в значении "целостный, обладающий душой и телом человеческий организм"; "(мажорный) лад" (люй) — элемент пары "минорные (инь) и мажорные (ян) лады" (люй<sub>1</sub> люй) и общее обозначение всех ладов; "ориентир" (чэнь) — пятая "земная ветвь" и одновременно каждый из циклических знаков этого двенадцатичленного набора (одно из обозначений которого — "двенадцать чэнь") и т.д.

Данное терминологическое явление кажется странным с точки зрения формальной логики, требующей самостоятельного обозначения для каждого уровня обобщения и строгого соблюдения иерархии множеств (ср. тонкие distinctions "теории типов" Б.Рассела). Но с позиций обобщения посредством репрезентативных абстракций оно выглядит довольно естественно. В классе А, состоящем из элементов  $a \dots z$ , выделяется главный (центральный) элемент  $x$  (эту процедуру мы предлагаем называть репрезентацией). Поскольку он является наиболее характерным

(репрезентативным) в данном классе, его обозначение переносится на все остальные элементы, т.е. осуществляется мыслительная операция:  $a = x$ ,  $b = x \dots z = x$ . После этого уже очень просто перенести обозначение  $x$  на весь класс  $A$ , т.е. признать, что  $A = X$ . Последнюю процедуру мы предлагаем называть генерализацией в узком смысле, а весь процесс получения репрезентативной абстракции – генерализацией в широком смысле (подробнее об этом ниже). Действие приведенной схемы хорошо иллюстрирует пассаж из средневекового даосского трактата: "Три пневмы соединяются (гуи) в единое. Одно есть душа-семя, одно есть дух-божество, одно есть пневма. Эта триада соединяется в единой позиции (и вэй)" /344, л.2/. Для сравнения можно сослаться на характерное для западной нумерологии каббалистическое представление об Адаме Кадмоне как совокупности всех людей.

Рассмотренное явление, на наш взгляд, отнюдь не свидетельство терминологической неразборчивости, а вполне закономерное следствие реального противоречия между неизбежно возникавшей теоретической потребностью в формировании многоуровневой "по вертикали" иерархии обобщений и господствовавшим натуралистическим представлением об именах (и словах вообще) как материальных объектах, которые в силу своей материальности имеют одинаковый – нулевой коэффициент абстрактности и, следовательно, все вместе мыслятся расположенными на едином "горизонтальном" уровне.

Данная методологическая модель дает о себе знать и сейчас в трактовке понятийно-терминологических соотношений современными китайскими учеными. Например, выдающийся историк китайской философии и создатель современного варианта неоконфуцианства ("нового учения о принципе" – синь ли сюэ) Фэн Юань пишет следующее по поводу "гуманности" (жэнь) – одного из элементов четырехчленного (или пятичленного с добавлением "благонадежности" – "синь") набора главных человеческих характеристик и одновременно их совокупного обозначения: "В неоконфуцианство (дао сюэ) гуманность, должная справедливость (и), благопристойность (ли) и сознательность (чи) считаются четырьмя благими качествами (дэ), а гуманность – основной. Прочтя "Главу о познании гуманности" ("Ши жэнь пян") Чэн Хао (1032–1085. – А.К.), можно понять, почему гуманность является самой основой. В "Главе о познании гуманности" ясно сказано: "Должная справедливость, благопристойность, созна-

тельность все суть гуманность". Все последующие неоконфуцианцы также считали, что в выделятельном смысле гуманность — одно из четырех благих качеств, но в собирательном смысле она не является однопорядковой с должной справедливостью, благопристойностью и сознательностью. Гуманный естественно обладает должной справедливостью, благопристойностью и сознательностью, однако обладающий этими качествами человек не обязательно обладает и гуманностью, не обязательно является гуманным. Гуманность и служит основой четырех благих качеств, и включает их в себя. Гуманность — самая основная добродетель (дао-дэ) и наиболее емкое обозначение человеческого существа" /351, с.38/.

Далее Фэн Юань, критикуя другого ведущего современного специалиста, Жэнь Цзюя, указывает на необходимость правильно соотносить объемы понятий, образующих суждение, употребляя при этом в логическом смысле термин "включение" (баоко) /351, с.43/. Следовательно, к процитированному рассуждению приложимы логические критерии. Но в таком случае обнаруживается парадокс, связанный с более общим смыслом "гуманности". Если все благие качества суть гуманность, т.е. понятие "жэнь" включает их в свой объем, то отсюда с необходимостью следует, что обладание любым из них означает и обладание гуманностью, но не наоборот. Фэн Юань же истолковывает неоконфуцианский тезис "Должная справедливость, благопристойность, сознательность все суть гуманность" в противоположном смысле, что, конечно, идет **вразрез** с формальной логикой, но зато отвечает принципам генерализации, в соответствии с которыми и был сформулирован данный тезис. Таким образом, даже современный исследователь, вполне знакомый с европейской формальной логикой, невольно вынужден нарушать ее законы при истолковывании традиционных китайских концепций.

Подход к именам (словам) как материальным объектам обуславливал также визуализацию и геометризацию представлений об их взаимных соотношениях. Это и означает, что общеметодологическая структурно-организующая роль, которой в Европе обладала логика, в Китае принадлежала геометризированной комбинаторике, т.е. нумерологии. Возьмем простейший пример — фразу из "Сюн-цзы": "мин сань жи юэ" /342, с.265; 70, т.2, с.186; 231, с.178/. Исходя из вышесказанного, в ней можно выделить по крайней мере три смысла: 1) онтологический, 2) понятийный, 3) лексический. Онтологический смысл: "Свет

/разума/ составляет троицу с солнцем и луной". Понятийный смысл "/Понятие/ "свет" — третье (т.е. обобщающее. — А.К.) для /понятия/ "солнечный /свет/" и "лунный /свет/"". Лексический смысл: "Из /двух знаков/ "жи" и "юэ" образуется третий — "мин"". Последний смысл разбираемой фразы особенно интересен. В нем отражена графическая процедура, восстанавливающая этимологию иероглифа "мин" — "свет", который состоит из элементов, тождественных иероглифам "жи" — "солнце" и "юэ" — "луна", а именно: 日 → 日 + 月 .

Анализ этой процедуры обнаруживает еще одно важное обстоятельство: соотносимый с наибольшим тут числом — 3 — обобщающий член занимает срединно-центральную позицию. Связь обобщающей категории "мин" ("свет", "прозорливость", "мудрость") одновременно с центральностью и числом 3 может быть подтверждена текстом "Хун фаня", где в чжоу № 2 и 8 она занимает третье, срединно-центральное место в пятичленных наборах категорий /388, кн.4, с.408, 426; 70, т.I, с.105, 110; 131, с.80, 82, 91, табл.4, с.92, табл.6/. Среди приведенных выше примеров такое же свойство присуще термину "син" — "фигура (телесная форма)", обобщающему, центральному и третьему в пятичленном наборе: "мао, сян, син, шэн, сз" — "вид, облик, фигура, звучание, цвет" (см. /139, с.233/).

В рамках троичного набора прямое отождествление третьего члена с срединно-центральной позицией выражено в гл.31 "Гуань-цзэ": "Средний и центральный (чжун ян) /простой/ человек (жэнь) /является для/ министра и правителя (чэнь чжу) третьим (сань)" /299, с.176/. В данном случае примечательно совпадение нумерологической генерализации с логическим обобщением. Нумерологически понятие "человек" генерализирует понятия "министр" и "правитель" в качестве срединно-центрального в пространственном аспекте и третьего — в числовом. Но оно же является нормальным обобщением этих понятий в логическом смысле, поскольку министр и правитель суть люди.

Аналогичным образом пространственно центральным и нумерически третьим представлялось место человека в наиболее общей онтологической модели. Традиционное отождествление его со срединно-центральным, связующе-посредствующим элементом в системе "трех сил (материалов)" (сань цай) — небо, человек, земля — графически отражают символические рисунки в средневековых китайских текстах (4а, 4б). Связь же понятия "жэнь"

с троичностью видна, например, из § 22 "Чжун юна", где соотношение человека с небом и землей описано как образование троицы (сань) /3Ю, кн.25, с.2137; 70, т.2, с.129/, или из уже цитировавшегося фрагмента цз.4 "Хуайнань-цзы": "Небо – один, земля – два, человек – три (сань<sub>1</sub>)" /357, с.60/. Для сравнения отметим, что в русском языке представление о третьем элементе как среднем отражено в значении "посредник" у слова "третий" (т.е. "третье лицо").

Описанное нами генерализирующее обобщение с необходимостью обретало два аспекта, которые условно можно назвать арифметическим и геометрическим. В первом из них обобщающий член соотносится с наибольшим числом в том ряду членов, который он обобщает. Во втором аспекте обобщающий член соотносится с центральной позицией симметричной геометрической фигуры. В нашей литературе уже описаны основные из этих фигур, а именно: линейные – троица сань (сань<sub>1</sub>), пятерица у (у<sub>1</sub>), двумерные – пятеричный крест (модель хэ ту), девятиречный квадрат (3 x 3) цзин (модель ло шу), пятнадцатеричный прямоугольник (3 x 5) сань у. Центральным позициям в этих фигурах соответствуют числа: 3, 5, 9, 15.

Эквиваленты данных чисел в центральных позициях – обобщающие понятия являются таковыми, т.е. обобщающими, в достаточно непривычном для нас смысле. Чтобы процедуру их получения не путать с привычным нам логическим обобщением, мы предложили называть ее генерализацией. Этот общеевропейский термин совмещает в себе два значения: 1) общее, 2) главное. Рассмотренные выше логикоподобные процедуры китайской методологии могут давать "на выходе" логические обобщения, но это побочная функция, основной же их "продукт" – репрезентативные абстракции, т.е. выделенные в качестве главных определенные элементы тех или иных множеств. Скажем, генерал представляет собой нечто главное, а не общее для армии, гносеологическое же выделение его в качестве репрезентативной абстракции есть генерализация. Наиболее близок по смыслу к понятию "генерализация" синоним и омоним ранее рассмотренного термина "гун" – иероглиф "гун<sub>1</sub>" (12), совмещающий значения "общее" (например, "общественное") и "главное" (например, "господин") и также связанный с идеей рода (ср. лат. *generalis*, происходящее от *genus* – "род"). В лексическом плане аналог репрезентативной абстракции – имя нарицательное, и это значение как раз присуще термину "гун<sub>1</sub> мин".

В китайской философии категория "гун<sub>1</sub>" прежде всего означает "общественное, коллективное, публичное, альтруистическое" в противовес "сы" - "частному, индивидуальному, приватному, эгоистическому" (см., например, /136, с.87, № 70-71/. Однако уже с древности оба антонима употреблялись не только в этико-социальном, но и гносеологическом смысле, в частности связываясь с протологической теорией имен. Особенность семантики "гун<sub>1</sub>" составляет неразрывное единство двух идей - конденсированности знания и централизации власти, соответствующее принципу "Знание - власть". Это ясно выражено в § 16 "Дао дэ цзина": "Знание постоянства содержательно, содержательность означает гун<sub>1</sub>, гун<sub>1</sub> означает царственность (ван)" /308, с.9; 70, т.1, с.119/.

Определение имени как орудия генерализации было дано в гл.14 "Чжуан-цзы" (мин, гун<sub>1</sub> ци е) /372, с.92; 15, с.207/. В методологическом разделе "Мо-цзы" был введен термин "сы мин" - "частное имя" для обозначения собственных имен (гл.40, 42, "Цзин", "Шо", ч.1, опр.78 /331, с.193, 211; 426, с.325-326/), которые, называясь также просто "именами" (мин), согласно оппозиции "сы-гун<sub>1</sub>" противопоставлялись величанию "гун<sub>1</sub>" (гл.42, "Шо", ч.1, опр.9 /331, с.203; 70, т.2, с.68; 426, с.270-272/). Это величание сходно с почтительным обращением на Вы к одному лицу в европейских языках. Сходство состоит в том, что свойственное многим атрибутируется единому. В данном употреблении иероглиф "гун<sub>1</sub>" можно переводить словами "вы" ("Вы") и "господин" ("милостивый государь").

В "Люй ши чунь цю" (1, 4) сформулирован общий принцип: "Установление всякого главенства (чжу) рождается посредством гун<sub>1</sub>" /326, с.8; 70, т.2, с.290/. Он же лег в основу знаменитого описания идеального состояния общества - "Поднебесная - гун<sub>1</sub>" в гл.9 "Ли цзи" /310, кн.22, с.985; 70, т.2, с.100; 151, с.89-92/. Комментируя данный тезис, Чжэн Сюань идентифицировал "гун<sub>1</sub>" с "гун", прямо засвидетельствовав семантическое единство обоих знаков /310, кн.22, с.985/.

Оно распространялось и на методологические (нумерологические и протологические) смыслы "гун<sub>1</sub>" и "гун", благодаря чему они были взаимозаменяемы в обозначении обобщения. Например, уже упоминавшийся Ли Чжицзао для выражения логической идеи обобщения использовал иероглиф "гун<sub>1</sub>" (вместо "гун"), назвав при переводе европейского учебника логики "пятью генерализациями" (у гун<sub>1</sub>) такие аристотелевские категории, как

"род" - *genos* (цзун), "вид" - *eidos* (лэй), "видовое отличие" - *diaphora* (цу), "само по себе" - *kath'hayto* (ду) и "привходящее" - *sumbebēkos* (и) /314, с.71, 255/.

Понимание генерализирующего обобщения как главенствующей выделенности обусловило в гл.26 "Чжуан-цзы" определение термином "гун<sub>I</sub>" наиболее общей мировой закономерности - Дао /372, с.174; 15, с.276/. При этом чуть дальше Дао названо "именем" /372, с.175; 15, с.277/, что позволяет предполагать здесь действие ранее указанной формулы "Имя - генерализационное орудие" (мин, гун<sub>I</sub> пи ө) /372, с.92; 15, с.207/. Из нее следует, что имя "Дао" является пределом генерализации. Соответственно определение "гун<sub>I</sub>" в данном контексте раскрывается с помощью понятий "предел" (цзи) и "десять тысяч", или "тьма" (вань). В китайской четырехразрядной системе счета 10 000 - "предельное" число. Таким образом, в качестве генерализации (гун<sub>I</sub>) "тьмы вещей" Дао, с одной стороны, охватывает собой все сущее, с другой - выделяется из всего сущего как абсолютный предел, высшая точка, максимальное число. Прямая связь Дао с числовой генерализацией засвидетельствована также в гл.84 "Гуань-цзы", где сказано, что мифический император Фуси, основатель китайской цивилизации, "создал счет (или: числа. - А.К.) девятью девять (таблицу умножения? - А.К.), чтобы соответствовать небесному Дас" /299, с.414/.

Нумерологический компонент обнаруживает и этимология иероглифа "гун<sub>I</sub>". Его первоначальная графема (12а) состоит из двух элементов: сверху - "восемь" (ба), внизу - "рот", "отверстие", "пространство между" (коу). Нумерологический смысл данной графемы, вероятно, не ограничивается присутствием фундаментального нумерологического числа 8 (ср.8 триграмм - ба гуа, 8 стран и полустран света - ба фан, 8 административных дел - ба чжэн, 8 законов - ба фа, 8 веков - ба ши, 8 эпох - ба дай и т.д.), а принадлежит всему сочетанию в целом. Анализ семантики исходных элементов иероглифа "гун<sub>I</sub>" в сопоставлении со структурно схожими знаками "ян<sub>I</sub>" (14) и "гу" (15), обозначающими пространство между гор, т.е. горное ущелье, приводит к предположению, что этимологическим значением "гун<sub>I</sub>" было "пространство между восемью /другими пространствами/".

Последнее понятие точно соответствует такому объекту, как центральное поле в древнекитайской системе "колодезных полей"



или "колодезных земель" (цзин<sub>1</sub> тянь, цзин<sub>1</sub> ди), которая подразумевала размежевание обрабатываемой земли по модели девятиклеточного квадрата, задаваемого формой иероглифа цзин<sub>1</sub> (6) - "колодец". Причем центральное поле, осмыслявшееся как общее, называлось именно "гун<sub>1</sub> тянь". Общность гун<sub>1</sub> тянь подразумевала или совместную обработку, или принадлежность генерализирующему члену коллектива - его главе, правителю, который также величался термином "гун<sub>1</sub>". Очевидно, что такое общее (гун<sub>1</sub>) не принадлежит всем обобщенным объектам, а, напротив, радикально отчуждено от них и выделено, как центральное поле - среди восьми окружающих.

Ранее, в специальной работе /151/ мы показали, что в китайской классической философии концепция "колодезных полей (земель)" имела весьма широкий мировоззренческий и методологический смысл, далеко выходя за границы проблематики, связанной с землеустройством и организацией сельского хозяйства. В основе этой концепции лежит идея согласования человеческой деятельности на земле с небесными, т.е. естественными, законами, согласования, выражающегося в приведении землеустройства в соответствие со структурой всего мироздания. Главная порождающая модель данной структуры - девятиклеточный квадрат - самым наглядным образом запечатлена иероглифом "цзин<sub>1</sub>", ведущим компонентом термина "цзин<sub>1</sub> тянь (ди)".

Показательно, что уже в древнейших китайских текстах конца II - начала I тысячелетия до н.э. иероглиф "цзин<sub>1</sub>" регулярно использовался в качестве эквивалента "син<sub>1</sub>" - "модель, закон" /410, т.29, с.125-126/, т.е. графический образ девятичастной схемы колодца в его горизонтальной проекции ассоциировался с идеей универсальной структурной закономерности. В этом заключена разгадка многих загадочных сентенций китайских мыслителей, использующих иероглиф "цзин<sub>1</sub>" в весьма отвлеченном смысле.

Например, Сюнь-цзы связывал "цзин<sub>1</sub>" со структурной упорядоченностью посредством принципов (ли) ("Сюнь-цзы", гл.8 /342, с.83/), а в "Чжоу и" этим термином названа одна из 64 гексаграмм - Цзин<sub>1</sub> № 48 /369, кн.2, с.272-275/, афоризм к которой гласит: "Меняют города, но не меняют колодец" /287, с.188/. В "Си цы чжуани" (II, 6/7) гексаграмме Цзин<sub>1</sub> (Колодец) даны в высшей степени абстрактные определения: 1) "пространственность (ди) благодати (дэ)"; 2) "оставляя на своем месте, перемещает"; 3) "служит для того, чтобы различать смыслы (и)"

/369, кн.2, с.427-429/. В этих определениях 1) выражена связь "колодезной" (цзин<sub>1</sub>), или, что то же самое, "канонической" (цзин), схемы с общеземельным (ди) планированием; 2) проведена мысль о том, что статическая по видимости пространственная классификация на самом деле как бы заставляет двигаться содержащиеся в ней суждения, приводя их благодаря своей неоднородности в различного рода нелинейные соотношения друг с другом; 3) указана очевидно связанная с текстологическими процедурами руководящая мировоззренческая цель — "различать смыслы".

Идущее из глубины веков столь абстрактное и универсальное значение "колодезности" вообще и концепции "колодезных полей (земель)" в частности не могло не повлиять на формирование понятия обобщения в обоих его терминологических ипостасях — "гун" и "гун<sub>1</sub>". Возможно, в первом случае, как и во втором, это касается самой этимологии знака.

Центральным элементом исходной формы иероглифа "гун" (I6a), как и у "гун<sub>1</sub>", является "рот" ("промежуточное, центральное пространство"). Тут он сочетается с изображением двух рук, и в целом вся композиция, графически гармонирующая с исходными формами иероглифов "гун<sub>1</sub>", "тун", "янь", "гу" (I2a, I3a, I4a, I5a), кажется производной от системы "колодезных полей (земель)", т.е. представляющей акт сбора или преподнесения урожая с "общего" поля ("центрального пространства"). Косвенным подтверждением нашей гипотезы служит то, что китайская научная традиция выделила в иероглифе "гун" ключевой элемент "восемь" (ба), явно соотнося его со знаком "гун<sub>1</sub>", принадлежащим к тому же разделу грамматико-семантической классификации по иероглифическим ключам. Учитывая также очевидное сходство окончательной графической формы "гун" с иероглифическим изображением колодца "цзин<sub>1</sub>" (6), можно уверенно предполагать более или менее раннюю связь "гун" с концепцией "колодезных полей (земель)" и общей идеей девятиричного членения централизованного пространства.

Итак, логическое обобщение древнекитайские мыслители представляли по аналогии с распределением наивысшей материальной ценности своего общества — сельскохозяйственной продукции. Движение плодов земли (право владеть ими) вверх по социальной лестнице своим высшим пунктом имело ранговую ступень "гун<sub>1</sub>". Этот ранг-титул, обычно переводимый словом "гер-

цог" или "князь", согласно канонической шестиступенной номенклатуре "Мэн-цзы" (У Б, 2), следует непосредственно за "сыном неба" (тянь цзы) — обозначением императора /332, кн. I, с. 235—236; 213, с. 177—178/. Сын неба в силу своего сыновства принадлежит уже небесной сфере, или по крайней мере выходит за земные пределы, являясь медиатором между небом и землей (этим обусловлен высший сакральный статус китайского императора). Поэтому высшей (и центральной — в горизонтальной проекции) точкой чисто земной пирамиды власти оказывается гун<sub>I</sub>. Отсюда понятен и смысл канонической формулы идеального состояния земли "Поднебесная — гун<sub>I</sub>", описывающей предельную упорядоченность земной пирамиды, доходящую до самой ее вершины — гун<sub>I</sub>, которая репрезентирует все низлежащие уровни.

Реконструированная нами материальная модель вполне объясняет противоречивое на первый взгляд сочетание у иероглифа "гун<sub>I</sub>" значений "публичный, коллективный, общественный, общий" и "государев, правительственный, официальный, главенствующий, высший". Хотя общественность и народ, с одной стороны, и государь и правительство — с другой, образуют два полюса социальной иерархии, государь представляет свой народ и в репрезентативном смысле является его обобщением. Он общ для своих подданных, но не так, как общ для них государственный налог. Аналогичным образом гун<sub>I</sub> тянь — это и общественное и государево (правительственное) поле, относящееся к категории общественных мест (*loci communes*), на которых должен быть каждый, но не общих мест (*loci communes*), которые должны быть у каждого. Общее место принадлежит каждому, но не обязательно всем вместе, а общественное — всем вместе, но не каждому в отдельности.

Предполагаемая этимологическая связь терминов "гун" и "гун<sub>I</sub>" с определенной геометрической (и в этимологическом, и в современном смысле) структурой может быть подкреплена компаративистским соображением. Так, в ряде европейских языков категория общего восходит к обозначению общинной земли (ср. нем. *Allgemeine* /2, с. 45/, англ. *common*). Землеустроительной практике обязаны своим происхождением и другие европейские логические термины. Например, "термин" и "детерминация" ("определение") восходят к лат. *terminus* — "межевой камень". Аналогичную семантику имеют и греческие обозначения определения *horos* и *horismos*; исходное значение первого — "межевой знак, межа", второго — "разграничение,

размежевание". Имея в виду эту этимологию, Давид Анахт писал: "Необходимо знать, что определение возникло от подражания границам сел и земельных наделов" /61, с.46/. Китайский аналог *horos, horismos, terminus, determinatio* - "чоу" ("пашня, межа, граница") также приобрел сходное значение "категория". Пространственно-земельную подоплеку таит в себе русское слово "общий", праславянская основа которого означала "то, что вокруг" /266, с.110/.

Отмечая единые для Европы и Китая землеустроительные корни методологических категорий, следует подчеркнуть и принципиальную разницу. Общинная земля - это, действительно, "то, что вокруг", то, что объемлет все отдельные земельные участки, а *гун<sub>1</sub> тянь* - то, что внутри, что объемлемо частными участками ("сы тянь", ср. "сы мин" - "частное имя"), как центр - периферией (ср. с Великим пределом, изображаемым в виде центрального круга). Соответственно и логическое обобщение охватывает все обобщаемые объекты, а генерализация *гун<sub>1</sub>* выхватывает из них один - репрезентативный объект. Объем общего понятия составляют все единичные члены множества, определенного содержанием этого понятия. Объем репрезентативной абстракции составляет единственный (главный, центральный) член множества, определяемого ее содержанием. Ясно, что выделение такого репрезентирующего члена может быть произведено по самым разным основаниям. Их выбор, в свою очередь, с необходимостью предполагает ценностный и нормативный подход. Поэтому генерализация тесно связана с ярко выраженной аксиологичностью и нормативностью (этической, эстетической, прагматической) китайской классической философии.

Столь же тесно она связана и с натуралистичностью философской мысли в традиционном Китае. Генерализирующее обобщение основано на том, что репрезентирующий элемент не предполагает идеализации, оставаясь всецело материальным объектом; общее тут приобретает значение соединяющего (опосредующего) члена. В этом смысле общим звеном в цепи, состоящей из трех звеньев, будет центральное звено, соединяющее два крайних. Данный пример наглядно демонстрирует сущностную связь репрезентации с выделением центрального элемента. Таким образом, генерализирующее обобщение закономерно сочетает в себе количественную (числовую) упорядоченность с про-

странственным (геометрическим) структурированием. Вообще нумерологичность коренится в самой природе генерализации. Если взять любое натуральное число больше I, то нетрудно заметить, что его можно интерпретировать и как индивид (точку на числовой оси), и как множество. А это означает, что в конечном множестве из 10 000 элементов ("тьма вещей") число 10 000 может представляться и как высший, предельный (пси) элемент, и как совокупность всех элементов этого множества <sup>14</sup>, что полностью совпадает с понятием Великого предела. В классическом китайском языке вероятность такого двойного истолкования усиливалась отсутствием грамматического различения количественных и порядковых числительных. Очевидно, что "кровное родство" числовой и репрезентативной абстракций определило нумерологический характер генерализации, на которой зиждилась традиционная китайская методология.

Итак, общетеоретическую формальную методологию, построенную на получении путем генерализации (репрезентации и генерализации в узком смысле) репрезентативных абстракций (понятий, единичных по объему <sup>15</sup> и общих по содержанию), существенно связанных с пространственно-числовыми структурами, мы предлагаем называть нумерологической методологией.

Эта обобщающая формулировка требует определенных оговорок и уточнений. В первую очередь следует подчеркнуть, что в настоящей работе предпринята попытка реконструировать не естественнологический или психологический процесс образования понятий, суждений и умозаключений в китайской философии и науке, а его в разной степени осмысленное и порой превратное отражение в рамках общетеоретической методологии, являющейся функциональной альтернативой европейской формальной логике. Иными словами, мы стремимся воспроизвести не логику мышления китайских философов и ученых (которая, видимо, подпадает под общечеловеческие критерии), а те универсальные методологические (нумерологические и протологические) процедуры, которые с их точки зрения необходимы для получения, хранения, систематизации и передачи рационального знания.

Под единичным объемом репрезентативной абстракции мы имеем в виду только то, что он представляет собой единое целое по отношению к другим элементам класса, репрезентируемого содержанием данной абстракции. Само по себе это целое может быть каким угодно множеством. Например, человек (жэнь) как центральная вещь (чжун у) репрезентирует весь класс

("тému") вещей <sup>16</sup>. Но, естественно, само слово "человек" обозначает не одного конкретного человека. Тут, впрочем, дело обстоит несколько сложнее, чем может показаться на первый взгляд.

Собственно говоря, представление об обобщающей (идеализирующей) абстракции закономерно возникает только тогда, когда осознается, что все элементы определенного множества (в том числе и бесконечного) обозначает одно и то же слово, которое по своему грамматическому смыслу соответствует одному-единственному объекту, а не множеству.

Скажем, слово "человек" как относящееся к грамматической категории единственного числа кажется соответствующим какому-то одному лицу, а в действительности обозначает их бесконечное множество (еще ярче это проявляется в западно-европейских языках, располагающих артиклями). Совсем иначе обстоит дело со словом "человеки" ("люди"). Относясь к грамматической категории множественного числа, оно и соответствует множеству лиц, и обозначает их реальное множество.

Грамматическое различие в европейских языках единственного и множественного числа естественным образом заставляет задумываться над тем, чем отличается обозначение одного и того же множества словом в единственном числе ("человек") от его обозначения словом во множественном числе ("человеки"). Отсюда уже недалеко до мысли, что слово "человек" — носитель одной общей идеи или единого набора признаков человечности как свойства, присущего каждому представителю рода людского. Напротив, со словом "человеки" не ассоциируется представление об одной идее или едином наборе признаков, поскольку в принципе людей можно считать не имеющими единой сущности или универсальных свойств. Благодаря другой особенности европейских языков — способности легко превращать свойства и отношения в объективированные понятия, представление о человечности как свойстве "универсального человека" без труда находило себе самостоятельное лексическое воплощение, которое в свою очередь позволяло свободно онтологизировать идею и форму человечности (подробно см. /16, с. III и далее/).

Ни к чему подобному не стимулировал классический китайский язык, в котором отсутствуют и грамматическая категория числа, и морфологическое деление на имена и глаголы. Поэтому проблема соотношения единого и многого не имела в Китае ес-

тественноязыковых оснований для трансформации в проблему идеализирующего абстрагирования.

К примеру, иероглиф "жэнь" как таковой должен пониматься или в смысле множественного числа "человеки" ("люди"), или в собирательном смысле "человечество", поэтому с ним легко ассоциируются идеи перечисления и объединения, но не абстрагирующего (идеализирующего) обобщения (ср. § I данной главы). Понятию "человеки" ("люди") вполне естественно давать определение через перечисление: это – Сократ, Платон, Иванов, Петров и т.д., не выделяя признаков человека вообще. В собирательном смысле оно включает в свой объем единственный объект – человечество, признаки которого отличны от признаков каждого отдельного человека. Оба определения, перечислительное и собирательное, в сущности могут быть сведены к элементарному номинативному акту – указанию пальцем на множество ("человеки") или один ("человечество") объект. Ни в том, ни в другом случае нет никакой нужды отделять от материальных объектов их признаки (абстрагировать) и гипостазировать их в качестве самостоятельных сущностей – понятий или идей (идеализировать).

В этом смысле важен тезис А.Грэма о естественной номиналистической установке и отсутствии каких-либо следов реализма у виднейших китайских философов, занимавшихся логико-методологической проблематикой. А.Грэм, выступая против истолкования Фэн Юланем и некоторыми другими синологами термина "чжи" (букв. "палец, указание пальцем") как обозначения универсалий, справедливо отметил, что при классификации имен (мин) китайские философы не проводили между единичным и общим именем того принципиального различия, которое является отправным пунктом для любых представлений об идеальном /423, с.283-285/<sup>17</sup>. В гл.22 "Сюнь-цзы" единичные (собственные) имена вообще терминологически не обозначены /342, с.278; 70, т.2, с.193/, а в гл.40 и 42 "Мо-цзы" ("Цзин", "Шо", ч.1, опр.78) соотношение между "частным именем" (сы мин) "Цзан" (имя собственное) и "родовым именем" (лэй мин) "лошадь" ("лошади") представлено как однопорядковое соотношению между "родовым" и "всеохватывающим именем" (да мин) "вещь" ("вещи") /331, с.193, 211; 70, т.2, с.71; 426, с.325-326; 225, с.99-100/. Следовательно, основополагающая для европейской философии проблема абстрагирующего скачка от конкретных объектов к идеальным сущностям (общим понятиям) тут не

ставится и все сводится к количественным (а значит, и нумерологическим) характеристикам (квантификации) обозначаемых классов: "частное имя" выражает единичность, "родовое" — множественность, "всеохватывающее" — всеобщность. При подобном подходе разница между общим и единичным выглядит чисто количественной, а не качественной, как между абстрактным и конкретным или идеальным и материальным.

Итак, классы объектов в китайском языке представляются именно как материальные множества, а не идеальные наборы абстрагированных признаков. Последние в качестве предпосылки требуют лексической индивидуализации (четкого различения "человеков" и "человека", "человечества" и "человечности"). Хотя идеи по отношению к материи играют роль общего, роль универсалий, сами по себе они принципиально индивидуальны. Умножение тождественных или схожих идей воистину абсурдно, на что указывал уже Аристотель в своей критике теории идей Платона аргументом "третий человек". Грамматическая индивидуализация представляет собой адекватную форму для логической индивидуализации идей (понятий), противопоставляемых материальным множествам.

Напротив, выражение понятий в формах, чуждых грамматической индивидуальности, обуславливало или, по крайней мере, поддерживало в Китае господство натуралистического подхода к миру как совокупности материальных множеств, которые обозначаются "соединяющими", "связывающими", "собирательными" именами без посредства идеализирующих абстракций.

Основные категории китайской философии представляют свои денотаты именно в виде множеств, о чем свидетельствует синонимичность, например, таких выражений, как "ли" ("принципы") и "вань ли" ("тьма принципов"), "у" ("вещи") и "вань у" ("тьма вещей"), "ю" ("наличия") и "вань ю" ("тьма наличий"). Эта синонимия означает, что ли не принцип вообще, а совокупность всех индивидуальных принципов, у — не вещь вообще, а совокупность всех вещей, ю не бытие как Единое, а все сущее как предельное многообразие.

Отсюда ясно, что проблема соотношения общего и частного для китайских методологов была сведена к проблеме соотношения единого и многого, которая вне рамок чистой математики и логики легко приобретала нумерологическое звучание. Протологические проблемы, обсуждавшиеся первыми китайскими методологами — моистами, Хуй Ши, Гунсунь Луном, Сюнь-цзы, кон-



центрируются именно вокруг соотношения единого и многого. Какой иной смысл может иметь, скажем, моистский нормативный тезис ("Мо-цзы", гл.45 /33I, с.254/): "И ма ма е ар ма ма е" - "Одна лошадь - лошадь, две лошади - лошади", а точнее, т.е. перевода с учетом моистских методологических принципов, - "Одна из лошадей /входит в (представляет?) класс/ лошадей, две лошади /также входят в (представляют?) класс/ лошадей" (ср. /70, т.2, с.98; 237, с.147-153 и далее/)? Адекватность второго перевода может быть подтверждена соблюдением в нем однозначности тождественных терминов: слово "ма" во всех случаях дано во множественном числе, что с неизбежностью нарушается в первом переводе, ориентированном на соотношение свойств, а не классов.

Помимо тривиального указания на вхождение одной или двух лошадиных особей в класс лошадей приведенная сентенция имеет и более глубокий смысл. Формально она представляется устанавливающей тождество между одним или двумя элементами множества и всем множеством, т.е. реализующей принцип генерализации (одна или две лошади репрезентируют всех лошадей).

В пользу подобного истолкования можно привести еще один пример из той же гл.45 "Мо-цзы" - "Сяо ций". Там содержатся два нормативных тезиса: "/Рабыня/ Хо /входит в (представляет?) класс/ людей. Любить Хо /значит/ любить людей (ай жэнь)" и "/Раб/ Цзан /входит в (представляет?) класс/ людей. Любить Цзана /значит/ любить людей" /33I, с.252/. Обычно эти тезисы трактуются в ином смысле: "Хо - человек. Любить Хо /значит/ любить человека. Цзан - человек. Любить Цзана /значит/ любить человека" /70, т.2, с.96; 237, с.152; 452, с.42/<sup>18</sup>. "Жэнь" здесь относится к отдельному человеку (*un homme*, а не *l'homme* или *les hommes*). Однако, во-первых, термин "жэнь" в этой главе "Мо-цзы" обозначает именно всех людей, например: "Родители Хо - люди (т.е. входят в класс людей. - А.К.). То, что Хо служит своим родителям, не /значит/, что /она/ служит /всему классу/ людей". Во-вторых, выражение "любить людей" (ай жэнь) тут же прямо определяется как означающее любовь ко всем людям в целом (чжоу ай жэнь). И в-третьих, неслучайно речь идет именно о рабыне и рабе, т.е. представителях самой нижней ступени лестницы человеческих существ. Любовь к этим наименее ценным образцам человеческой породы должна подразумевать и любовь ко всем ее более высоким образцам, т.е. ко всему человечеству.

Таким образом, в разнообразных тезисах обнаруживается не силлогизм, как это кажется многим, особенно китайским специалистам, а генерализирующее умозаключение, в котором в качестве репрезентативной абстракции любви к людям выступает любовь к рабыне Хо и рабу Цзану.

В данном пункте мы подошли к необходимости дать следующее уточнение общему определению традиционной китайской методологии. Прежде всего стоит заметить, что внелогический характер тезисов о Хо и Цзане проявляется в самой их двойственности. С логической точки зрения они совершенно тождественны, и, следовательно, подобное удвоение нелогично. С другой стороны, можно заметить, что в этих тезисах содержится очевидная оппозиция "женщина — мужчина". По поводу терминологической пары "белая лошадь" и "вороная лошадь" в двух аналогичных тезисах, непосредственно предшествующих разбираемым, В.С.Спирин справедливо высказал тонкое замечание: видимо, они знаменуют собой "крайние точки, между которыми располагается вид — "лошади всех цветов" /275, с.166, примеч.38/. Сходным образом, вероятно, и рабыня Хо с рабом Цзаном задают некоторые крайние точки определенной части "человеческого пространства". И надо сказать, что такой способ репрезентации — через крайние точки (первую и последнюю или одну из них) столь же характерен для генерализирующей методологии, как и репрезентация через центр.

Китайская философия и научная терминология вся пронизана парными категориями, многие из которых выражают единое понятие посредством указания противоположных точек в определенном измерении, например: "тянь ди" "космос" (букв. "небо — земля"), "цунь ван" — "существование" (букв. "жизнь — смерть"), "гань ин" — "реакция" (букв. "восприятие — отклик"), "цин чжун" — "вес" (букв. "легкое — тяжелое"), "до шао" — "количество" (букв. "много — мало"), "сяо си" — "новости" (букв. "уменьшение — рост") и т.д. В описательных конструкциях количество указываемых крайних точек может быть различным, но, как правило, кратно двум, например: "ойкумена" — "сы фан" ("четыре страны света"), "сы хай" ("четыре моря"), "ба фан" ("восемь стран и полуостровов света"), "вселенная" — "лю хэ" ("шесть соединений") и т.д. Оба способа репрезентации — через центр и крайние точки вполне сочетаемы. Например, выражения "у фан" и "цзю фан" обозначают соответственно четыре страны и восемь стран и полуостровов света вместе с центром.

Единство обоих способов проявляется в том, что термин "цзи" ("предел") имеет значение и крайней точки, и центра, а также связан с идеей противоположности, или "обратности" (фань). В "Люй ши чунь цю" (У, 2) содержится обобщающая формула этой связи "По достижении предела снова следует обратное" (Цзи цзэ фу фань) /326, с.46/, что, кроме того, еще раз свидетельствует о близости цзи и дао, также определяемого с помощью понятия "обратность" (см., например, "Дао дэ цзин", § 14, 16, 25, 40; "У-цзы", I, ч.2, I; "Чжоу и", гексаграмма № I, Сян, гексаграмма № 24, 4, Сян /308, с.7, 9, 14, 25; 70, т.1, с.118, 119, 122, 127; 347, с.1; 166, с.318; 369, кн.1, с.37, 164/).

В целом репрезентация через пространственный центр (т.е. при считывании – через первую, среднюю и последнюю точку, что часто в циклических структурах одно и то же) более экономична, поскольку требует выделения только одного, а не двух и более элементов. Как наиболее простую ее можно считать основной. Это не означает, конечно, что ее всегда легко обнаружить. Например, она требует специального выявления в очень важном для нашей темы случае, связанном с наиболее общим, согласно древнекитайской протологике, термином. В качестве такового, т.е. "всеохватывающего имени" (да мин) у моистов и "большого общего (точнее – объединяющего. – А.К.) имени" (да гун мин) у Сюнь-цзы, назывался термин "вещи".

Во-первых, ни у моистов, ни у Сюнь-цзы ничего не говорится о понятии, выражаемом этим термином. Он рассматривается как чисто материальный объект, могущий обозначать максимально большое количество других материальных объектов и в этом смысле служащий для них объединительным центром. Во-вторых, что еще интереснее, оказывается, имя, представляемое в качестве высшей категории, таковой в действительности не является. Вспомним, что, согласно Сюнь-цзы, вся "тьма вещей представляет собой /лишь/ одну сторону Дао". О том, что Дао не является вещью, со всей очевидностью говорится и в других философских памятниках, например, "Чжуан-цзы" и "Хуайнань-цзы" /372, с.67–68, 122, 144; 15, с.186, 233, 252; 357, с.253; 212, с.42, 218/.

Но мало этого. Помимо Дао под понятие у (вань у) в китайской философии, и в том числе у названных мыслителей, не подпадали также небо и земля (тянь ди, цянь кунь), которые вместе с тьмой вещей представлялись в качестве всемирной

триады (охватываемой Дао). Следовательно, вещи – это третий и центральный член в пространственно-числовой структуре: небо – вещи – земля. Из сказанного ранее явствует, что репрезентировать данную триаду могут или крайние точки – небо и земля, или центр – вещи. Китайские философы использовали оба эти варианта. В методологических концепциях моистов и Сюнь-цзы приоритет на высшем уровне был отдан второму из них.

Триада "небо – вещи – земля" изоморфна триаде "небо – человек – земля", из чего следует, что в последней "человек" репрезентирует все вещи, ибо он мыслится в качестве центральной (и наиболее ценной) среди них. Отсюда понятно, почему в эссе "Юань жэнь" ("Обращение к началу человека") Хань Юй (768–824) утверждал, что предопределенное существовать между небом и землей называется человеком (людьми, человечеством, человеческим) и "птицы и звери – все суть человек" /353, цз. II, с. 67; 60, с. 210/. Репрезентируя все вещи, человек, с одной стороны, антропологизирует их, а с другой – сам воспринимает их свойства (здесь заключен секрет глубокого взаимопроникновения антропологизма и натурализма в китайской классической философии). Именно поэтому в китайской культуре человек без какой-либо уничижительной коннотации называется вещью (подробно см. /139, с. 86–87/), а его природа приравнивается к природе всех вещей; термин "син", обозначающий индивидуальную природу вообще, т.е. естественные качества любой отдельной вещи, без специального определения может обозначать и специфическую природу человека, в особенности его пол (подробно см. /139, с. 121–150/).

На формальном уровне подобный подход приводит к взаимозаменяемости высказываний "Человек – это вещь", и "Вещь – это человек", которая, однако, отнюдь не означает тождества по объему понятий "человек" и "вещь". В том-то и дело, что употребление указанных высказываний как равнозначных свободно сочеталось с отчетливым осознанием разнообъемности понятий "человек" и "вещь". Например, в гл. 17 "Чжуан-цзы" утверждается: "Указывая на число вещей, говорят: их – тысяча (10 000). Человек является единицей в этом числе" /372, с. 101; 15, с. 215/. Более того, человек мог даже противопоставляться вещам, как, скажем, в "Сань цзы цзине": "Если человек не учится, /то становится/ хуже вещи" /335, с. 54; 223, с. 26–27/. В основе этого противопоставления, однако,

лежит убежденность в том, что на свет человек рождается именно как обычная вещь (одна из десяти тысяч), в процессе же окультуривания ("обучения" — сюэ) он делается особой вещью, возвышающейся над остальными и в этом смысле им противостоящей.

Подобные понятийные соотношения устанавливаются в любом классе объектов, причисляемых китайскими мыслителями к "одному роду" (тун лэй). Здесь заключено объяснение многих фактов, на которых зиждется теория "коррелятивного (ассоциативного, категориального) мышления". По разным основаниям репрезентантами всего класса вещей "одного рода" могут быть различные его члены, между которыми тем самым устанавливается "сверхъестественная" корреляция, в действительности отражающая взгляд на мир как на органическое целое и способ его постижения посредством репрезентативных абстракций.

Для репрезентации такого класса объектов степень общности репрезентирующего термина не имеет принципиального значения, т.е. общее может быть представлено посредством частного (индивидуального), а частное (индивидуальное) — посредством общего, поскольку репрезентация и генерализация не опираются на логически проясненную родо-видовую иерархию.

#### § 4. Методологический аспект ценностно-нормативной гносеологии

Осознавая, что за логикоподобными формулами китайских философов стоят не логические, а какие-то иные структуры, современные западные синологи разными способами пытаются достичь их адекватной интерпретации. В частности, видный специалист по истории китайской философии, профессор Католического университета Америки (Вашингтон) А.С.Куа предпринял развернутый логико-лингвистический анализ основополагающих для учения Ван Янмина дефиниций: 1) Дао есть Небо (Дао цзи<sub>1</sub> тянь), 2) Дух (сердце) есть дао (Синь цзи<sub>1</sub> дао), 3) Дух есть резонансность (Синь цзи<sub>1</sub> ли)<sup>19</sup>, 4) Ритуальная благопристойность есть резонансность (Ли<sub>1</sub> цзи<sub>1</sub> ли). И пришел к выводу, что фигурирующая в них связка "цзи<sub>1</sub>" не может быть истолкована ни в смысле отождествления, ни в смысле включения в класс, ни в смысле предикации. Скорее всего, с его точки зрения, она в данном случае не имеет ничего общего с глаголом "быть", а

является грамматической частицей, позволяющей одному термину выявить некоторые аспекты в значении другого. Это "выявление" эквивалентно тому, что в § I "Чжун юна" обозначено термином "сянь" и противопоставлено "инь" - "сокрытию" /310, кн.25, с.2101; 70, т.2, с.119/<sup>20</sup>. При таком истолковании вышеприведенные дефиниции приобретают следующий вид: 1) Дао выявляется в Небе, 2) Дух выявляет дао, 3) Дух выявляет резонансность, 4) Ритуальная благопристойность выявляет резонансность /414, с.89/.

Подобным образом реконструированную дефинитивную процедуру А.С.Куа связывает со специфической природой основных понятий китайской философии. Конфуцианское мировоззрение, по его мнению, будучи дискурсивно выраженным, приобретает черты характеристики, отличной от описания (дескрипции). Характеристика не подлежит критериям доказуемости, не обладает системическим статусом и объяснительной функцией, она формируется с помощью "амфибийных понятий" /414, с.81/. Вводя данный термин, А.С.Куа следует за Р.Фогелином (R.J.Fogelin), использующим понятие "амфибийное высказывание". Амфибийное понятие в едином выражении объединяет две точки зрения на предмет - описательную и оценочную. Оно может быть также истолковано как "протометафизическое понятие" /414, с.84, II8, примеч.29/.

Оперирующее такими понятиями конфуцианское мировоззрение в существе своем морально, т.е. аксиологически и деонтически модализировано, построено на оценочно-предписывающем представлении о том, что заключенный в нем идеал должен быть воплощен в жизнь и связан с интересами, желаниями, надеждами, волей его носителей. Поэтому А.С.Куа утверждает, что характеристика конфуцианского морального мировоззрения в целом подразделяется на "ответную чувствительность" (responsive sensibility) и "когнитивный смысл" (cognitive sense).

Первая представляет собой оценочную, волевою и аффективную реакцию субъекта на проблемную ситуацию, второй - дискурсивный взгляд на действительность. Конфуцианский мыслитель - прежде всего практик, а не создатель моральной теории, нормативной этики или метаэтики, поэтому его мировоззренческая характеристика есть не что иное, как руководство к действию <sup>21</sup>.

Опыт и предшествует ей в качестве предпосылки понимания, и вытекает из нее в качестве реализации практических предписаний. Свою основную гипотезу А.С.Куа формулирует так: "Язык

конфуцианского морального мировоззрения — это характеристика, включающая в себя амфибийные понятия, которые служат главным образом для расширения (amplification) и когнитивного смысла, и действительного значения морального мировоззрения как объединяющей перспективы целостной человеческой жизни" /414, с.86/. В более детализированном виде разбираемую характеристику, с точки зрения американского синоведа, отличают следующие черты: "1) собственный предмет, т.е. идеальная концепция соотношения человеческих существ с природным миром, 2) имплицитная оценка настоящего мира как в некотором отношении неудовлетворительного, что определяет данное мировоззрение как приемлемую реакцию, воплощающую ответную чувствительность, 3) когнитивный смысл, создаваемый с помощью амфибийных понятий, 4) стремление склонить реципиента к осуществлению мировоззрения в его собственной жизни, 5) само мировоззрение, играющее роль объединяющей перспективы для рассматриваемых вещей, включая сюда объекты, события и личности, 6) допущение, что данное мировоззрение резонно для всякого, кто испытал на практике подобную проблемную ситуацию" /414, с.81-82/.

Совершенно независимо, за шесть лет до появления книги А.С.Куа, нами была выдвинута сходная концепция в работе "Гносеологические установки первых конфуцианцев", опубликованной в 1976 г. /127/. Она также строилась на анализе конфуцианской философии, которая, как мы полагаем, в традиционном Китае всегда играла роль общетеоретической парадигмы. Последнее означает, что конфуцианскую методологию и категориальный аппарат можно считать показательными (с известными ограничениями, конечно) для всей философской и научной мысли традиционного Китая.

В упомянутой работе мы пришли к следующим выводам: "1. У древних конфуцианцев в понятие знания необходимо входит понятие о соответствующем действии... В мыслях Конфуция структура самого отношения между познающим и познаваемым или познавшим и познанным бинарна: она состоит из дескриптивного и прескриптивного элементов. Другими словами, знание какой-либо ситуации включает в себя описание ее и предписание к определенному действию. 2. Критерием правильности долженствований, вмонтированных в каркас знания, являются традиционные нормы (писанные и неписанные). 3. Два других элемента гносеологического отношения, его субъект и объект, чтобы вступить в таковое, должны быть строгим образом морально квалифицированы.

4. Познание истолковывается как функция бытия личности, а всякое знание — как модус ее добродетели. 5. Совершенная личность (древние совершенномудрые вань) постулируется как морально, а следовательно, и гносеологически конституирующий фактор. 6. Явно проглядывается убеждение в том, что "уровень интеллектуальности" пропорционален не количеству, а качеству знания, иначе говоря, школа знаний, соответствующих степеням мудрости, подчинена правилу "лучше меньше, да лучше". Видимо, этим объясняется положение "Мэн-цзы" о том, что великий человек сохраняет "детское сердце" (IV Б, 12). Как раз детскому уму свойственно знать не много, знать "чувственно" и не сомневаться в известном. 7. Предметная область морального знания охватывает всю объективную действительность" /127, с.632-633/ (см. также /139, с.183-220/) <sup>22</sup>.

Использованный в названии процитированной работы термин "установки" аналогичен "амфибийным понятиям" у А.С.Куя, т.е. призван показать, что речь идет не о чистых концепциях или дескрипциях, а о представлениях, органично и даже чувственно сочетающих в себе понятийное, концептуальное, теоретическое знание с практическими, деонтическими и аксиологическими нормами.

Это двузначный ("бинарный", "амфибийный") характер понятий китайской философии определял и процедуру репрезентации. Выше мы уже обращали внимание на то, что, как правило, основанием выделения репрезентирующего элемента служила ценностная характеристика — существенная часть содержания выражающего его (этот элемент) понятия. Вновь возвращаясь к представлению о человеке, можно вспомнить, что и в конфуцианстве, и в даосизме его выделенность из среды птиц и зверей определялась как большая ценность (гуй) (см., например, гл.9 "Сунь-цзы" и гл.7 "Ле-цзы" /342, с.104; 70, т.2, с.458; 309, с.80; 15, с.110/).

Но поскольку ценностные характеристики конвенциональны и в отличие от объективных истинностных признаков легко допускают субъективные трактовки, постольку понятие человека могло подвергаться существенным трансформациям, то расширяясь, то сужаясь. Если Хань Юй расширял понятие человека до распространения на птиц и зверей, то Мэн-цзы, Сунь-цзы и Ян Сюн, напротив, сужали его до того, что причисляли к птицам и зверям людей, не подпадающих под такие ценностные и норма-



тивные характеристики, как гуманность, должная справедливость (и), благопристойность (ли) ("Мэн-цзы", IV Б, 19, П А, 6; "Сюнь-цзы", гл. I, 9; "Фа янь", цз. I /332, кн. I, с. 80, 191; 213, с. 57, 144-145; 70, т. 2, с. 145-146, 157-158; 394, с. 2/, см. также /139, с. 173-174/). Подобные трансформации возможны именно благодаря аксиологическим и деонтическим компонентам в содержании соответствующих понятий.

Если не учитывать эти компоненты, то нетрудно прийти к крайне нигилистическому выводу, что важнейшие термины китайской философии вообще однозначно неопределимы, будучи аналогами обозначений переменных величин в математике /449, с. 70/, или просто "ничего не обозначают" /197, с. 42/. Ослабленно-компромиссный вариант подобного подхода предложил принять известный ученый, председатель Ассоциации истории китайской философии КНР Чжан Дайнянь, сославшийся при этом на Хань Юя, который в эссе "Юань дао" ("Обращение к началу Пути") разграничил "жэнь" ("гуманность") и "и" ("долг-справедливость-смысл"), с одной стороны, и "дао" ("путь") и "дэ" ("качество-благодать") — с другой, как "установленные имена" (дин мин) и "пустые позиции" (сюй вэй) соответственно /353, цз. II, с. 60; 60, с. 204/. Чжан Дайнянь согласен с Хань Юем в том, что среди категорий и основных понятий традиционной китайской философии одни поддаются логическому определению, а другие — нет, поскольку являются "пустыми позициями", т.е. не чем иным, как переменными, принимающими любой значение /362, с. 68-69/.

В противоположность этим взглядам осознание ценностно-нормативной природы наиболее общих терминов китайской философии позволило А.С. Куа утверждать, что они выражают не размытые, но семантически открытые понятия, специфицируемые в том или ином контексте. Знаменательно, что свою трактовку А.С. Куа идентифицировал с пониманием "общих имен" (гун мин) у Сюнь-цзы /414, гл. 2/.

Таким образом, сам понятийно-терминологический аппарат нацеливал внимание китайских философов на анализ соотносительной ценности и нормативных соотношений отдельных вещей в мире и мира в целом как их совокупности, а внимание европейских и индийских философов — на анализ истинной подосновы, субстанции вещей, отличной от всех них, порознь и вместе взятых. Последнее, видимо, обусловило то, что логика в Европе возникла и традиционно развивалась в качестве логики истинностных, а не ценностных или нормативных значений.

Поскольку построение модальных логик оценок и норм оказалось доступно лишь современной логической мысли, трудно предположить, чтобы именно в такой форме могла зародиться наука логики в традиционном Китае, хотя именно эта форма, быть может, наиболее близка духу китайской классической философии. Напротив, более простая логика истинностных значений не соответствовала ценностно-нормативным установкам китайских мыслителей и не была ими создана.

## § 5. Общемировоззренческие следствия отсутствия связки "есть" и понятия "бытие"

Основные европейские языки располагают парами заметно выделяющихся глаголов, играющих особую грамматическую и семантическую роль. Таковы "einaí" и "eschein" в греческом, "esse" и "habere" в латинском, "être" и "avoir" во французском, "to be" и "to have" в английском, "sein" и "haben" в немецком, "быть" и "иметь(ся)" в русском и т.д. Существительное "бытие" в этих языках образуется, как правило, от выполняющих функцию связки глаголов, идентичных русскому "быть".

В вэньяне же отсутствует аналогичный глагол-связка и построенная на нем субъектно-предикатная грамматическая структура. Соответственно в китайской методологии не были выработаны понятия логико-грамматических субъекта и предиката. Оспаривая предпринятую Ху Ши попытку интерпретации терминов "ши" ("реалия") и "мин" ("имя") у моистов как субъекта и предиката, А.Масперо писал: "Существует, впрочем, понятие, почти непостижимое для древнего китайца, в языке которого отсутствовала связка и для которого, следовательно, не существовало грамматического различия между субъектом и предикатом, в результате чего логическое различение субъекта и предиката само по себе (*spon-tanéement*) не могло родиться" /452, с.18, примеч.2/.

С термином "бытие" в вэньяне сопоставим только иероглиф "ю", который, однако, более соответствует таким глаголам (и их отглагольным формам), как "eschein", "habere", "avoir", "to have", "haben" и "иметь(ся)" (в функции существительного его удобнее всего переводить словом "наличие"). Слово "ши<sub>1</sub>", обычно считающееся связкой "есть", "суть" в современном китайском языке, в вэньяне имело значение "утверждать", "прав-

да", "это". Благодаря местоименному значению "это" оно приобрело функцию связки, и, видимо, его так и нужно трактовать — как аналог указательного местоимения "это" (ср.: "Москва — это столица").

В арабском языке также нет связки "есть", поэтому арабоязычному перипатетику и комментатору Аристотеля, Аль-Фараби пришлось специально разъяснять своим читателям, что она одновременно означает бытие/существование и "связь двух идей". Для выражения связки "есть" тут было использовано все то же местоимение "это" /II, с.306-307, 492, примеч.12-14/.

Логико-философское значение наличия или отсутствия в естественном языке связки "есть" ясно видно при сопоставлении двух толкований единого по своей логической форме суждения, данных Аристотелем и Аль-Фараби. Аристотель был вынужден специально оговаривать неэкзистенциальный смысл копулятивного употребления "есть", поскольку это слово в греческом языке означало именно "бытие/существование"; "Например, Гомер есть что-то, скажем, поэт; значит ли, что он есть или же его нет? Ведь "есть" сказывается здесь о Гомере приходящим образом, а именно: "есть" сказывается здесь о Гомере потому, что он есть поэт, а не само по себе" ("Об толковании", XI, 21a 25-30 /13, т.2, с.107/). Напротив, Аль-Фараби пришлось специально указывать на единство экзистенциального и копулятивного смыслов связки "есть", поскольку арабский язык таковой не располагал: "Это есть это" означает единство и бытие; и если мы скажем: "Зейд — пишущий", то это будет значить "Зейд есть пишущий". "Это" называется связкой. Подлинное значение /данного слова/ — бытие, оно-то и называется "связкой", поскольку связывает две идеи" ("Ат-та' ликат", 89-90 /II, с.306-307/).

Существенно важно, что разъясняя слияние в семантике "есть" экзистенциального и копулятивного смыслов, Аль-Фараби опирался именно на теорию идей. Без знакомства с ней и при отсутствии в языке слова "есть", как то имело место в Китае, связочная функция местоимения "это" никак не ассоциируется с понятием бытия. "Принадлежащую западной философии "проблему бытия", — отмечает Чжао Каньжэнь, — очень трудно сделать понятной для китайского сознания, если ее специально не объединить с ши и не соединить с у" /406, с.37-38/.

Некоторые исследователи используют указанное обстоятельство в качестве аргумента для доказательства совершенной ори-

гинальности китайского мышления и логики. Например, как мы отметили выше, солидаризировавшийся с общими семантиками Чжан Дунсунь отсутствие в вэньяне связки "быть" считал причиной отсутствия в китайской философии (если отвлечься от буддийских привнесений) категорий тождества, субстанции, причинности, атома, а также вообще онтологии и космологии (при наличии космогонии и философии жизни) /405, с.8-9, 14-15/. В целом логику китайских мыслителей он называл "коррелятивной логикой", или "логикой коррелятивной дуальности", поддерживая тем самым и концепцию "коррелятивного мышления". Чжан Дунсунь рассуждал следующим образом: отсутствие в языке связки "быть" влечет за собой отсутствие идеи тождества и логического закона тождества, из этого вытекает, что "китайцы интересуются только взаимодействиями между различными знаками, не занимаясь субстанцией, которая их поддерживает", а отсюда уже возникают и "относительные и коррелятивные рассуждения" /405, с.12/.

Общие выводы Чжан Дуньсуна нуждаются в серьезной критике <sup>23</sup>, но факты, на которые он указал, весьма выразительны сами по себе. Приведенные им доводы не доказывают наличия специфической логики в размышлениях китайских философов, но приоткрывают завесу над некоторыми особенностями их понятийного аппарата. Нас в данном случае занимает отсутствие философского термина "бытие", вместо которого в вэньяне фигурирует термин "наличие-обладание" (ю), и соответственно вместо "небытия" - "отсутствие-неимение" (у) (ср., например, /363, с.140-146/). Разница между понятиями "бытие" и "наличие-обладание", малозаметная в одних аспектах, в других становится кардинальной. Об этом можно судить хотя бы по той роли, какую играет различие этих понятий в европейской философии: от Аристотеля, который "бытие" считал охватывающим все категории, а "обладание" - только одной из них ("Метафизика", V, 7, 1017a 23-27, "Категории", IV, 1в 25-27 / 1з, т.1, с.156, т.2, с.56/), до Г.Марселя /451/ и Э.Фромма /271/ (см. также /25/).

Прежде всего следует заметить, что существуют как языки, в которых отсутствует глагол "быть", так и языки, в которых отсутствует глагол "иметь(ся)", и, следовательно, указанное качество китайского языка не уникально. Оригинальным в нем может показаться наличие глагола "иметь(ся)" без генетически предшествующего глагола "быть", поскольку, согласно выдающемуся французскому языковеду Э.Бенвенисту, идущему вслед за

А.Мейе, нормальным следует считать исторически более позднее появление "иметь(ся)" в качестве инвертированной формы от "быть" /16, с.211-212/<sup>24</sup>. Для языков с первородным глаголом "быть" характерна его этимологическая связь с рукой, что, в частности, стало важным пунктом яфетологии Н.Я.Марра /201/. В китайском языке первородным было слово "иметь(ся)" - "ю", но оно также этимологически связано с рукой, поскольку его исходное значение - "правая рука, держащая мясо"<sup>25</sup>. "Рука" присутствует и в этимоне антонимичного "ю" иероглифа "у" - "танцор с перьями в руках".

Таким образом, генетические корни европейского "быть" и китайского "иметь(ся)" достаточно близки и, по-видимому, восходят к нерасчлененному образу "бытия-обладания", в развитии которого европейская мысль сделала акцент на первом компоненте, а китайская - на втором. Зафиксированный в виде факта результат этого развития - отсутствие в вэньяне слова "быть" и как обычной лексической единицы, и как глагола-связки - заслуживает теоретического осмысления в совокупности со всеми своими лингвистико-понятийными импликациями.

Уместно в этой связи привести следующее высказывание Э.Бенвениста: "В греческом языке не только имеется глагол "быть" (отнюдь не являющийся обязательной принадлежностью всякого языка), но он и употребляется в этом языке в высшей степени своеобразно. На него возложена логическая функция - функция связки (уже сам Аристотель отмечал, что в этой функции глагол "быть" не означает, собственно говоря, ничего и играет всего-навсего соединительную роль). В силу этого глагол "быть" получил более широкий смысл, чем любой другой. Кроме того, благодаря артиклю глагол "быть" превращается в именное понятие, которое можно трактовать как "вещь"... он может служить и предикатом к самому себе... указывая на идею-сущность какой-либо вещи, не говоря уже о поразительном многообразии конкретных предикатов, с которыми он образует конструкции при помощи предлогов и падающих форм... Только в таких своеобразных языковых условиях могла зародиться и расцвести вся греческая метафизика "бытия", и великолепные образы поэмы Парменида, и диалектика платоновского "Софиста". Разумеется, язык не определял метафизической идеи "бытия", у каждого греческого мыслителя она своя, но язык позволил возвести "быть" в объективируемое понятие, которым философская мысль могла оперировать, которое она могла анализировать и с

которым могла обращаться, как с любым другим понятием" /16, с.III-II2/.

Однако абсолютизация этих правильных мыслей, не учитывающая факта замещения глагола "быть" в китайском языке глаголом <sup>26</sup> "иметь(ся)", может привести к вредным недоразумениям. К примеру, известный французский ученый, представитель "исторической психологии" Ж.-П.Вернан, касаясь проблемы возникновения философии, высказал следующее утверждение: "Я думаю, что философия ведет свое начало с момента появления этого понятия (т.е. понятия "бытие". - А.К.). Что есть бытие? В момент возникновения философии этот вопрос был поставлен именно в такой форме, и, разумеется, это - достижение греков, потому что они использовали язык для объективизации понятия бытия, в отличие, скажем, от китайского языка, в котором такой объективизации нет" /Ю1, с.149/. Из приведенного высказывания вытекает не больше не меньше, как то, что в Китае философия не была создана, ибо там не возникло понятие бытия и, значит, ей неоткуда было "вести свое начало". Этот явно ложный вывод следует из истинных, но неполных и недостаточных посылок Ж.-П.Вернана. Философия возникла как в древней Греции, так и в древнем Китае, где тоже предметом осмысления стало бытие, но только не бытие вообще, а наличное ("имеющееся", "обладаемое") бытие.

Анализ различий между понятиями "бытие" и "наличие" ("наличное бытие", ср. "Dasein" - "здесь-бытие" у М.Хайдеггера) весьма важен для понимания некоторых фундаментальных особенностей китайской философии в целом и отдельных ее концепций. Для демонстрации этого остановимся лишь на некоторых наиболее существенных моментах.

I. Китайский глагол "ю", так же как, скажем, и французский "avoir" (ср. "авуары"), в субстантивированном состоянии имеет значение "имущество", "достояние", "ценность" <sup>27</sup>. Аксиологический смысл предельно общей категории китайской философии, безусловно, связан с сильной аксиологической окрашенностью этой философии в целом, с тем, что для китайских мыслителей характерен ценностный - этический, эстетический, прагматический и т.д. подход ко всему сущему. Отсюда, в свою очередь, следует, что в моделировании как логических ходов мысли китайских философов, так и их протологических концепций, видимо, наиболее весомые результаты может дать привлечение формализующих средств логики оценок и логики норм.

Китайское понимание бытия как ценности принципиально отличается от его общиндоевропейского понимания как истины (подробно см. /68/). "Бытие" и "есть" означают, что нечто "истинно", — утверждал уже Аристотель ("Метафизика", У, 7, Ю17а 31-33 /13, т.1, с.156/, см. также работы Ч.Кана /435-437/). Санскритское "satya" — это и реальное бытие и истина. Производное от индоевропейского \*sant греческое "бытие" (он,ontos) также означает истинно-сущее. Однокоренными являются русские слова "есть" и "истина".

Оборотной стороной этого союза стало онтологическое осмысление истины в индоевропейском регионе: "Наше русское слово "истина", — писал П.А.Флоренский, — лингвистами сближается с глаголом "есть" (истина — естина). Так что "истина", согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности. Истина — "сущее", подлинно-существующее, то *ontōs ēn* или *o ontōs ēn*, в отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове "истина" онтологический момент этой идеи... *Alētheia* (истина. — А.К.) есть покоящийся поток, пребывающее течение, неподвижный вихорь бытия... Древний Эллин требовал от Истины того же самого признака, который указывается и Словом Божиим, ибо там говорится, что "Истина Господня пребывает по веку" (Пс.116) (/270, с.15-16, 19/, ср. /273/).

Сходным образом и в арабском языке слово "хакика" обозначает как истину, так и реальность, или то, что есть на самом деле.

Напротив, в китайском понимании истины просматривается ценностно-нормативный аспект. Так, иероглиф "чжэнь" ("истина") восходит к пиктографическому изображению головы (эквивалентному современным знакам "шоу" и "е" /393, с.2, 29/), с которыми связаны представления о главенстве и первостепенности, т.е. нормативность и ценностность.

2. Сопоставление предложений с глаголами "быть" и "иметь-(ся)" в самом элементарном виде (в абстрагировании от кванторных слов и отрицательных форм<sup>28</sup>, а также с условием, что субъект стоит на первом месте, а предикат — на втором) показывает, что в предложениях с "быть" субъект берется в полном объеме (распределен), т.е. предикат приписывается всем предметам, охваченным понятием субъекта, тогда как в предложениях с "ю", напротив, субъект берется в части своего объема

(нераспределен), т.е. предикат приписывается только некоторым предметам, охваченным понятием субъекта. Видимо, благодаря этим свойствам слов "быть" и "иметь(ся)" первое в субстантивированном виде обозначает нечто самое общее — бытие, а второе — частное: иероглиф "ю" в одном из своих значений синонимичен иероглифу "хо" — "некоторые".

С другой стороны, в наших условно-элементарных предложениях с "быть" (не в смысле эквиваленции) предикат нераспределен и поэтому связывается с идеей частности, а в предложениях с "ю", наоборот, — распределен и поэтому связывается с идеей общности. Действительно, нетрудно заметить, что глагол "быть" и синонимичный ему в данном случае "существовать", гиностазируя нераспределенность соответствующего им предиката, могут иметь значение "некоторые" (например: "есть люди, которые...", "существуют люди, которые...")<sup>29</sup>, отчего и квантор частности в логике называется квантором существования (его символическое обозначение  $\exists$  — перевернутое E — первая буква из общеевропейских дериватов *existere*). Напротив, китайское "ю", оформленное "пустым" (служебным) словом — объективатором "со" (здесь объективация есть опредмечивание распределенного предиката), приобретает значение квантора общности: "со ю" — "все имеющееся". Следовательно, и "быть" и "ю" ассоциируются как с общим ("всем"), так и с частным ("некоторым"), но — противоположным друг другу образом. При этом у "быть" все же теснее связь с субъектом (и идеей общности), а у "ю" — с предикатом (и идеей частности).

3. Устойчивость грамматического субъекта в европейских языках столь велика, что неопределенно-личные, обобщенно-личные и безличные конструкции в них образуются с помощью формальных подлежащих, таких как фр. *il, on*, англ. *it, one, they* или нем. *man, es*. Наоборот, в китайском языке при "возможности опускания любого члена предложения, кроме сказуемого" /Ю9, с.366/, грамматический субъект — едва ли не самый устойчивый элемент. Эти обстоятельства и некоторые их общетеоретические, в том числе эпистемологические, следствия обсуждаются в статье Чжао Ваньжэня /407, с.37-41/. Г.Марсель важнейшее различие между "быть" и "иметь" видел в том, что первое связано с субъектом, а второе — с объектом /451/.

Если для европейских языков обычным является усечение предиката, т.е. превращение "X есть Y" в "X есть", на что обращал внимание уже Аристотель ("Об истолковании", XI, 21a



25-30 /13, т.2, с.107/), то для вэньяня обычно усечение субъекта (если оставаться в рамках субъектно-объектной схемы), т.е. превращение "X ю У" в "ю У". Причем последнее выражение в самом общем виде подразумевает то, что У находится в мире, или универсуме - "тянь ся", "тянь ди" (см. /405, с.10; 406, с.37; 424, с.98/), а это значит, что ю как таковое отождествляется с миром.

"Наличное бытие" китайской философии как раз и есть интегральная сумма (а не субстанция) всех конкретных вещей и явлений, о чем, в частности, свидетельствует синонимичность обозначающих ее терминов "вань у" - "тьма вещей" и "вань ю" - "тьма наличий". Свойство "быть", играющее в языке роль универсального предиката, приобрело в европейском сознании статус предельной реальности, в китайском же сознании такой статус приобрел предмет "мир", играющий в языке роль универсального субъекта. В отличие от абстрактного свойства "быть" конкретный предмет "мир" не наводит на мысль о самостоятельном существовании абстрактов, или идеальных сущностей.

Понятие наличия конкретнее и конструктивнее понятия бытия. Не претендуя на большую строгость, соотношение между европейской и китайской философией в данном аспекте можно уподобить соотношению между классической и конструктивной математикой. Это уподобление оправдывает себя и в том, что традиционной китайской философии в принципе чужда идея актуальной бесконечности.

Благодаря своей генетической и сущностной связи с "быть", европеязычное "иметь(ся)" даже при наличии грамматического субъекта не подразумевает никакого логического или онтологического субъекта (ср. французский оборот *il y a*), выражая чистое существование объекта, т.е. выступает в роли одноместного предиката. В отличие от него китайское "ю", несмотря на обычное усечение грамматического субъекта, практически всегда таковой подразумевает, т.е. выступает в роли  $n$ -местного (при  $n \geq 2$ ) предиката.

Употребляясь в функции сказуемого без подлежащего или дополнения либо в функции дополнения без определения, иероглиф "ю", как правило, подразумевает наличное бытие чего-то, лингвистически не обозначенного. К примеру, выражение из "Лунь юя" (VIII, 5) "ю жо у" - "наличие подобно отсутствию", или "имеется, а будто нет" /315, с.86; 214, с.44/, следует понимать как "сам обладает /ученостью, а выглядит/, будто не

имеет /ее/. У Ван Янмина говорится: "Первосущность благосмысли изначально безлична", — что означает: "Первосущность благосмысли изначально не имеет /в себе ни добра ни зла/" /295, цз.34, с.666/. Но даже там, где "ю" и "у" явно субстантивны, у них все равно сохраняется смысловой оттенок "наличие/отсутствие чего-то и для кого-то": см., например, "Дао дэ цзин" (§ II /308, с.6; 70, т.1, с.118/) и "Мо-цзы" (гл.43, "Цзин шо", ч.2, опр.49/50), где отсутствие вообще определяется как отсутствие или чего-то, или где-то, или для кого-то — "у жо у янь" /331, с.227; 426, с.418, В 49/ (в русском переводе принято неоправданное исправление оригинала: "у янь" — "отсутствие чего-то (где-то, для кого-то)" сочтено за "лишенность лошади" /70, т.2, с.79, опр.50/.

Хотя универсальный логический и грамматический субъект "ю" и "у" — "Поднебесная" (тянь ся) или "космос" (тянь ди) — на первый взгляд кажется обозначением реальности вполне объективной в онтологическом смысле, на самом деле он неотделим от идеи онтологического субъекта как человека или человечества. "'Поднебесная", — указывает А.М.Карапетьянц, — это не мир, а социум" /109, с.363/, т.е. ойкумена, а еще точнее — люди вместе с занимаемой ими территорией (ср. с древнерусским словом "земля", имевшим также значение "люди, жители вселенной", и санскритским "loka" — "земля, мир, вселенная, место; люди, народ, человечество"). Поэтому в "Дао дэ цзин" (§ 29) Поднебесная названа "одухотворенным предметом" (шэнь ци) /308, с.17; 70, т.1, с.123/. "Космос" (тянь ди) — буквально "небо и земля" — это двоичный вариант троичной (полной) структуры "тянь — жэнь — ди", в которой центральным членом является "жэнь" — "человек" или "человечество".

Грамматическим подтверждением неразрывности связи "ю" и "у" с человечеством как субъектом мысли служит их функционирование в классическом вэньяне в качестве формантов сослагательного наклонения /415, с.45-47/, отражающее в модализированности существования того или иного явления отношение к нему субъекта (желательность — нежелательность, оценку степени вероятности и условности и т.д.; ср. с формальным присутствием субъекта во французском обороте *il faut* — "нужно").

4. Осознание того, что антонимы "ю" и "у" соответствуют не "бытию" и "небытию", а "наличному" и "отсутствующему", помогает понять, почему, скажем, в "Чжуан-цзы" сочетание "у у" обозначает не бытие, а сверхнебытие: "отсутствие /даже/ от-

сутствующего" /372, с.143; 15, с.251/ – как раз и есть сверх-небытие, которое правильное было бы называть сверхотсутствием. В "небытии небытия" только и можно видеть построенное с помощью двойного отрицания обозначение абсолютного бытия, что же касается "отсутствия отсутствующего", то этим словосочетанием может обозначаться не присутствие, или наличие, а отсутствие даже каких-либо следов самого отсутствия, т.е. самое полное, абсолютное отсутствие. Возможно, и русское слово "отсутствие" здесь не очень удачно, но о том, что оно все же в какой-то мере выявляет этот нюанс, свидетельствует существование таких выражений, как "при наличии отсутствия...". Их рациональный, а не только шуточный смысл в том, чтобы различить отсутствие, которое может быть и не выявленным ("отсутствие"), и отсутствие, которое совершенно явно, которое наличествует как данность ("наличие отсутствия"). В указанном фрагменте "Чжуан-цзы" сочетание "у у" призвано выразить идею такого полного отсутствия, что даже отсутствуют какие-либо признаки его как отсутствия, и это сверхотсутствие противопоставляется более слабой степени отсутствия – "наличию отсутствия" ("ю у").

Приведенные соображения позволяют также ответить на занимающий исследователей вопрос, почему в "Чжуан-цзы" помимо простых обозначений "бытия" и "небытия" ("ю" и "у", точнее "наличия" и "отсутствия") содержится еще и весь набор их сочетаний друг с другом: "ю ю", "у у", "ю у", "у ю". В "Хуайнань-цзы" подобные сочетания образуют и более длинные цепи – см., например, начало гл.2 /357, с.19; 212, с.129–130/; ср. также с аналогичными конструкциями в "Мо-цзы" /426, с.134–135/.

Понятие бытия не включает в себе идеи его выявленности, тогда как понятие наличия ее необходимо подразумевает. Наличие есть не что иное, как самообнаруженность, выявленная данность. Наличествовать, или иметься, значит быть налицо, быть учтенным. Объект может мыслиться просто существующим вне всякой связи с субъектом, но если он мыслится имеющимся, или наличествующим, то здесь уже подразумевается его явленность субъекту. Поэтому, например, Ван Янмин мог, отнюдь не впадая в субъективный идеализм, утверждать: "Имеющееся(ю) – это то, что ты сам имеешь (цзы ю)" /295, цз.34, с.666/.

Разбираемому нами вопросу была посвящена специальная и довольно обширная статья А.Грэма. Мы позволим себе простран-

но процитировать некоторые из его выводов, имеющие, на наш взгляд, принципиально важное методологическое значение: "Субъект английского слова "есть" ("is") соответствует объекту китайского 在. В индоевропейских языках вещь просто есть, не подразумевая ничего вне себя, и есть наиболее абстрактные сущности, которые платоническая традиция наиболее охотно наделяет бытием (being). С другой стороны, в китайском языке к вещи подходят извне, от мира, который "имеет" ("has") ее и в котором она "есть" ("there is"). С этой точки зрения, чем более конкретна вещь, тем с большей очевидностью мир обладает ею; например, абсолютное несуществование (non-existence) X можно подчеркнуть говоря: "Тыня-ся у X" - "В мире отсутствует X" (более дословно: "Не существует X под небом"). Как глагол "быть", не имеющий связочной функции <sup>30</sup>, 在 подобен глаголу "существовать" ("exist"), который также подразумевает конкретную вещь и фон, на котором она выделяется (existit). Но тут сохраняется то же различие, что и с "есть" ("is"): "существует" ("exists") - это приписывается субъекту, а не объекту.

Здесь находится источник одного из наиболее выразительных различий между китайским осмыслением 在 и 有 и западным осмыслением Бытия. В английском языке стол есть вещь, он существует (exists), он есть (is); Красота не есть вещь, она не является существующей (exist), но мы можем все-таки сказать, что она есть (is). Располагая глаголом "быть" ("to be", esse), мы можем образовать из него существительное и сказать, что Красота, не будучи вещью, есть некая сущность ("entity", ens, entitas). Мы можем также образовать прилагательное от "вещи" ("thing", res) и сказать, что это - "реальное" ("real"). Обозначая род бытия, которому не присуще существование (existence), мы можем выдумать "сущее" ("subsistence"). Красота, эта реальная, сущая сущность (real, subsisting entity) настолько, насколько это только возможно, уподоблена столу, этой реальной, существующей вещи (real, existing thing). Доходя до предельной утонченности, мы сможем найти основания для утверждения, что такая нематериальная сущность более истинно есть (is), более реальна, нежели явление, воспринимаемое чувствами.

С другой стороны, в китайском языке слово 在 применяется главным образом к конкретным вещам (有). Таково же и слово 实 - "основательный", "реальный", составляющее оппозицию с

спой - "разреженный" (в абсолюте - "пустота") или "нереальный" /424, с.98-99/.

Далее А.Грэм описывает одно из идеологических следствий этой лингвистической ситуации: "Английское слово "Ничто" подразумевает отсутствие какой-либо "сущности" ("entity"), китайское у - только отсутствие конкретных вещей. Даосы близки к западным идеалистам в своем восхищении перед нематериальным, однако не могут уподобиться им в его отождествлении с чистым Бытием; для даосов все, что не обладает материальной формой, определяется как у" /424, с.100/. "Но если нематериальное есть Ничто, которое дополняет Нечто, оно не может быть изолировано; идея имманентности Дао универсуму не случайна для китайской мысли, она necessarily вытекает из функций слов у и у. По общему признанию, "Нечто рождается из Ничего", вещи, обладающие формой и цветом, возникают из бесформенного, и в раннем даосизме не всегда ясно выражено, то ли это непрерывный процесс, то ли единичное событие, после которого Ничто царствует в одиночку. Но как только этот вопрос был ясно осознан, например Го Сяном (ум. ок.312 г. н.э.), вторая интерпретация была окончательно исключена" /424, с.101/.

К сказанному А.Грэмом следует добавить, что "нематериальное" у даосов - это отнюдь не идеальное в том смысле, который придает данному понятию западная философская традиция. Их "нематериальное", или "небытие", - это всего лишь неведущее, или неналичное, бытие (что признает А.Грэм). Возьмем, к примеру, памятник "Хуайнань-цзы", удобный по двум причинам: во-первых, мы продолжим пользоваться даосским материалом, а во-вторых, ведущий у нас исследователь этого текста Л.Е.Померанцева, переводя термины "у" и "у" словами "бытие" и "небытие", трактует их как обозначения материального и идеального соответственно, что, с нашей точки зрения, как раз и неприемлемо. В "Хуайнань-цзы" ни "небытие" (у), ни "абсолютное небытие" (у у) не представлены существующими трансцендентно миру, вне пространства и времени (см., например, /212, с.129-130/). Их первичность по отношению к миру конкретных вещей часто генетическая, но не субстанциональная.

"Небытие", будучи "субстанцией" (ти) для дао /357, с.271/, для тьмы вещей - лишь "функция" (юн) /357, с.11/, или "полезное свойство" - в переводе Л.Е.Померанцевой /212, с.120/.

"Небытие" понимается как рождающее "бытие" /357, с. II; 212, с. 120/, но не как являющееся его субстанцией, причиной, образом или целью. Наконец, обобщенность "небытия" есть не идеальная абстрактность, а материальная смешанность, хаотическая целостность. Что же касается его сверхчувственности, то, с одной стороны, она не абсолютна, поскольку говорится о "порохе абсолютного небытия" /212, с. 129/, а с другой — недоступной чувствам может быть и материя (например, атомы Демокрита или первоматерия Платона и Аристотеля). Именно вполне бытийный (в нашем смысле этого слова) характер и р и у (равно как пустоты — сий и реальности — пи) определяет возможность их высшего синтетического единства, именуемого в "Хуайнань-цзы" "хаосом, бесформенным, Единым, Великим Единым" /212, с. 33/.

Мы согласны с Т. П. Григорьевой, возражающей против отождествления Л. Е. Померанцевой оппозиции "бытие — небытие" с оппозицией "материальное — идеальное": "На самом деле не "идеальное" противопоставляется "материальному"... а "неоформившееся" — "оформившемуся" /59, с. 69/. Л. Е. Померанцева также признает, что в "Хуайнань-цзы" "бытие (п. — А.К.) есть мир форм... а небытие (у. — А.К.) — пустота есть бесформенное существование" /212, с. 37/. Однако хорошо известно, что у Платона, который первым сформировал понятие идеального как такового и благодаря этому сумел первым же выдвинуть понятие материи вообще, чистая материя понимается именно как пустота, пространственное (т. е. не абсолютное) небытие, лишённое всяких форм, а мир идей, наоборот, — как бытие, состоящее из чистых форм (см., например, "Тимей", 48–53, /210, т. 3, с. 488–495/), что собственно имел в виду и А. Грэм. Следовательно, в аспекте оппозиции "форма — бесформенное" "бытие" "Хуайнань-цзы" должно соответствовать идеальному миру Платона, а "небытие" — его чистой материи, что прямо противоположно утверждаемому Л. Е. Померанцевой /212, с. 33/.

Но тут надо внести некоторую терминологическую ясность. Чтобы не утратить общего языка с европейской философской традицией, истолковывавшей форму как порождающую структуру (объективную, как у Аристотеля, или субъективную, как у Канта) в противовес порождаемой вещи (откуда и возможность идеалистической интерпретации), следует учитывать, что обычно переводимый словом "форма" иероглиф "син" не подразумева-

ет никакого противопоставления порождающей структуры и порождаемой вещи, ибо означает не что иное, как оформленную вещь, сформированное тело: "Когда вещь сформирована (чэн) и /ее/ существование (шэн) оформлено принципом (ли) — это называется син", — сказано в "Чжуан-цзы" /372, с.73; I5, с.191/. Поэтому европейскому философскому понятию формы скорее соответствует иероглиф "ли", имеющий значение "закон, принцип, структура", тем более, что в синологической литературе существуют отмеченные нами выше интерпретации ли как идеи в платоновском и формы в аристотелевском смысле <sup>31</sup>. Следовательно, аналогом платоновско-аристотелевской первоматерии (пространственно-пустотного, не абсолютного небытия) можно считать "неналичное бытие" (у), аналогом мира чувственных вещей — "наличное бытие" (ю), что же касается мира идей, или чистого бытия, то такого понятия классическая китайская философия не знает.

**Глава 4. УНИВЕРСАЛЬНАЯ  
ТРОИЧНО-ПЯТЕРИЧНАЯ МОДЕЛЬ  
МИРОЗДАНИЯ**

**§ I. Методологическое понятие "сань у"  
и троично-пятеричные  
текстологические структуры**

В.С.Спириным /231/ впервые была выдвинута задача выяснения специального терминологического смысла важного (см., например, /136, с.86, № 17-18/), но загадочного иероглифического бинорма "сань у" (17), дословно значащего "троица и пятерица" (или: "три и пять", "трое и пятеро", "тройки и пятерки", "троичное и пятеричное", "троение и пятерение", "троица пятериц", "троение пятеричного"). Достоинство лишь удивления невниманию к нему предшествующих поколений западных синологов. О значимости "сань у" можно судить хотя бы по следующему утверждению Вэй Каня (1794-1856/1857), крупного ученого-энциклопедиста, определенным образом подводившего итоги китайской духовной традиции: "Знание следования и противодействия, знание троения и пятерения (сань у) изменений и превращений называется ученостью" /377, кн.1, с.23/, ср. /131, с.41/.

В преамбуле к своему новаторскому исследованию В.С.Спирин писал: "Во многих произведениях древнего Китая, датируемых периодом Чжань го - Хань, встречаются слова сань у, обозначаемые иероглифами (17), имеющими значение "тройки" и "пятерки". Причем, как правило, там, где стоят эти иероглифы, по тексту почти всегда нельзя понять, зачем в нем эти числа.

В толковых словарях "Цзю кань" и "Цзю хай" делается попытка дать общее значение этих слов. Так, они повторяют комментарий Кун Инда, толкующий этот термин в "И цзине" как соединение (22) в числе три и пять, дающее основание для изменений.

Приводится также комментарий к "Сюн-цзы", объясняющий это слово как "нечто похожее на переплетение" (23). В ука-



занных словарях приводится также толкование этих слов; данное в древнем словаре "Шо вэнь", — "три человека" и "пять человек". Причем в "Цы хаэ" дается примечание, что в данном случае речь идет о сплетении воинов (24). Таким образом, в этих словарях считается, что общее значение слов сань у сводится к указанию на какое-то единство различного.

В словаре биномов ("Лянъянь цзянь"), составленном Фу Линяи, приведены новые материалы для подтверждения значений этого слова, уже указанных в "Цы ванэ" и "Цы хаэ".

Кроме этого, в нем указываются и новые оттенки этого слова. Слова сань у толкуются там как "тройная проверка и классификация по пяти группам" (25).

Указанные словарные значения не дают возможности с достаточной ясностью понять эти слова в контекстах и неполно отражают их специфику" /231, с.173-174/.

То, что данный термин "неясен для переводчиков" подтвердил и следующий его отечественный исследователь Ю.Л.Кроль, приведший сходные сведения: "По мнению комментатора "Хань Фэй-цзы" Чэнь Цию, знак сань (который, видимо, в этом случае следует произносить пань) значит "проверять" названия и результаты (так он толкует слова мин и син /"имена" и "формы". — А.К./), а знак у — "смешивать и собирать вместе" разнообразные дела...

Однако ранние китайские комментаторы передавали смысл термина сань у словами "смешивать и переплетать одно с другим, четко знать обстоятельства дел" (Цзинь Чжо, около 275 г. н.э.), "смешивать(ся) и соединять(ся) друг с другом" (Кун Инда, 574-648), "смешивать(ся) и переплетать(ся)" (Ян Лян, около 818 г. н.э., комментарий к выражению у сань)... В словаре "Шо вэнь" (около 100 г. н.э.) говорится, что "три человека, /которые/ смешались друг с другом, называются сань, пять человек, /которые/ смешались друг с другом, называются у" ...т.е. также подчеркивается момент смешения объектов (людей).

Ряд текстов убеждает, что термин сань у состоит из двух синонимов (мы передаем его условно как "смешение и переплетение друг с другом") и означает "смешение" особого типа, а именно предполагающее классификацию названий и реальностей и выяснение истины — их соответствия друг с другом" /169, с.146, примеч.46/.

Ю.Л.Кроль не стал далее уточнять, в чем собственно состоит специфика данной классификации и почему она именно троично-пятерична, ограничившись лишь приведением достаточно репрезентативной сводки цитат из древнекитайских текстов, содержащих термин "сань у" /169, с.146-148, примеч.46/.

Напротив, В.С.Спирин предложил совершенно оригинальную трактовку данного термина, согласно которой он означает не классификацию вообще, а определенную логическую процедуру выведения "третьих" и "пятых" понятий, устанавливающую соотношение реальностей (син - форм, ши - дел) и названий (имен - мин, слов - янь) путем двухступенчатого сообщения сначала двух, а потом четырех понятий в рамках единой субъектно-предикатной структуры, где "третье" понятие выражает субъектность, а "пятое" - предикатность /231, с.180-181, 193/.

Как хорошо видно из приведенных В.С.Спириным и Ю.Л.Кролем китайских комментариев и толкований, основой всех определений "сань у" является бином "цзю цзун" (24), впервые использованный в паре с "сань у" (видимо, для пояснения последнего) в "Си ди чжуани" (I, 10) /346, кн.I, "Чжоу и", с.61/. Оба исследователя восприняли "цзю цзун" лишь в современном абстрактном значении "смешение и переплетение", "слетение воедино", но выше нами было показано, что это ключевое выражение состоит из двух методологических терминов, обозначающих вполне конкретные нумерологические действия/отношения - цзю и цзун. Для пояснения специфики "сань у" принципиально важно то, что цзю и цзун суть действия/отношения с/между материальными объектами или символами в двухмерном или трехмерном пространстве. Иными словами, классификация "сань у" должна предполагать троично-пятеричное расположение в пространстве.

Еще больше света на наш предмет может пролить анализ кардинального фрагмента из гл.20 "Хуайнань-цзи" /357, с.351/, к сожалению, не учтенного ни В.С.Спириным, ни Ю.Л.Кролем. Его значение в разбираемом аспекте трудно переоценить, поскольку в нем дано прямое определение "сань у", т.е. это понятие выступает не как средство, а как объект осмысления.

Введение к определению гласит: "Прежде пять владык (ди) и три государя (вана), занимаясь управлением и осуществляя научение, обязательно использовали троицу и пятерицу (сань у). Что называется троицей и пятерицей?" Нарочитое соединение в экспозиции "троицы и пятерицы" с "пятью владыками и тремя

государями" более чем прозрачно намекает на связь "сань у" с какими-то трехчастными и пятичастными построениями.

Само интересное нас определение таково: "/I/ <sup>I</sup> что называется троицей и пютерицей? /1/ Обратясъ вверх, берут символы у неба. /2/ Обратясъ вниз, берут меры у земли. /3/ Обратясъ к центру, берут законы у человека <sup>2</sup>. /4/ Так устанавливают власть (чао) Светлого престола и /5/ проводят приказы Светлого престола /6/, чтобы гармонизировать пневу инь и ян, /7/ чтобы согласовать ритм четырех времен /года/, /8/ чтобы воспрепятствовать моровым напастям. /9/ Обратясъ вниз, наблюдают принципы земли, /10/ чтобы устроить меры и веса, /11-13/ выиснить соответствия холмов и курганов, рек и водоемов, плодородных и тощих земель, возвышенностей и низин, /14/ установить дела и /15/ породить богатства, /16/ чтобы устранить несчастья холода и голода. /17/ Обратясъ к центру, исследуют качества (дэ) человека, /18/ чтобы устроить благопристойность и музыку и /19/ проводить путь (дао) гуманности и должной справедливости, /20/, чтобы, упорядочить нормы человеческого поведения, /21/ устранить бедствия насилиий и смут. /22-24/ Так очищают и распределяют по порядку природные свойства (син) металла, дерева, воды, огня и почвы. /25/ На этом основании, установив родственные отношения между отцом и сыном, /26/ формируют семью. /27-29/ Различают числа, согласно которым взаимопорождаются чистые и мутные /глухие и звонкие (?), звуки/, пять тонов (инь) и шесть /"светлых"/ ладов (люй), /30/ чтобы, установив отношения должной справедливости между правителем и подданным, /31/ сформировать государство. /32-34/ Выясняют последовательность четырех времен /года/, предшествующего и последующего, /35/ чтобы, установив благопристойность в отношениях между старшими и младшими, /36/ сформировать чиновничество. /П/ Вот это называется троицей, /37/ Устраивают отношения должной справедливости между правителем и подданными, /38/ родственные отношения между отцом и сыном, /39/ различия между мужем и женой /40/ последовательность между старшими и младшими, /41/ сопричастность между друзьями и товарищами. /Ш/ Вот это называется пютерицей" /357, с.351/.

Как видно из перевода, непосредственное, "линейное" прочтение текста вызывает только недоумение относительно смысла терминов "сань" и "у". Между тем анализ содержания этого определения обнаруживает в нем опосредствующую его смысл строгую числовую упорядоченность, что ясно показывает таблица 5.

## Структура определения "гроз и потерц" в "Хуайнань-цзы"

0	I	2	3	4	5
I верх, небо, берут сим- волы I	установление власти 4	проведение приказов 5	гармонизация пневмы инь и ян 6	согласование ритма времен 7	восприятие- зование моро- вым напастям 8
2 низ, земля, берут меру, наблюдают принципы 2,9	устроение мер и ве- сов 10	выяснение со- ответствий земель и вод, II-13	установление дел 14	порядение богатств 15	устранение несчастий хо- лода и голода 16
3 середины, человек, берут законы, исследуют качества 3,17	устроение бла- гопристойно- сти и музыки 18	упорядочение норм челове- ческого по- ведения 20	очищение и распреде- ление по поряд- ку природных свойств 5 элементов 22-24	различение звуковых чи- сел 27-29	выяснение по- следователь- ности времен 32-34
	проведение пу- ти гуманности и должной спра- ведливости 19	устранение бедствий на- сыл и смут 21	формирование семьи 26	формирование государства 31	формирование чиновничества 36
	устроение от- ношений долж- ной справедли- вости между государем и подданным 30,37	устроение родственных отношений между отцом и сыном 25,38	устроение различий между мужем и женой 39	устроение по- следователь- ности между старшими и младшими 35,40	устроение со- причастности между друзья- ми и товари- щами 41

Числа в ее клетках соответствуют номерам строк в схеме 49, воспроизводящей оригинальный текст.

Итак, оказывается, что с содержательной точки зрения основу данного текста составляет иерархия структур (главной - /5 x 3/ и зависимой - /5 x 5/), связь которых с понятием "троица и пятерица" самоочевидна. Показательно также, что центральное место в таблице, связанное с числом 3 (столбец № 3, строка № 3), заняли 5 элементов.

Аналогичный результат получается и при чисто формальной схематизации текста, учитывающей все имеющиеся в нем знаковые параллелизмы (см. сх.49). Выявленная знаковая форма обнаруживает, что структуру определения "сань у" образуют блоки вида /5 x 3/ и /5 x 5/, где первая цифра указывает число строк в схеме, а вторая - число столбцов. В "нулевой" столбец попали лишь служебные знаки, выполняющие роль связок между фразами. Следует также отметить, что троичные и пятеричные структуры организуют текст на нескольких уровнях. Так, определение "троицы" состоит из трех гомоморфных троично-пятеричных блоков: строки 1) 1-8, 2) 9-16, 3) 17-36. Формальная организация этой триады такова:

5 x 5	5 x 5	5 x 5
5 x I	5 x I	5 x 5
5 x I	5 x I	5 x 5
5 x I	5 x I	5 x 5

Своеобразным ключом к устройству разбираемого текста служит то обстоятельство, что он начинается структурой /5 x 3/ (строки 1-3), а завершается структурой /5 x 5/ (строки 37-41). Некоторые структуры присутствуют в нем как бы в разобранном виде. Наглядный пример этого демонстрируют схемы 50а и 50б, включающие в себя строки: а) 1, 2, 9, 3, 17 и б) I, II, III (последние маркируют самое общее членение и помещены нами справа от основного текста в вертикальной записи). В переводе указанные схемы демонстрируют таблицы 6 и 7.

Т а б л и ц а 6

Перевод схемы 50а

	1	2	3	4	5
1	Обратясь вверх,	берут	символы	у	неба.
2	Обратясь вниз,	берут	меры	у	земли.
3	Обратясь вниз,	наблюдают		земли	принципы.
4	Обратясь к центру,	берут	законы	у	человека.
5	Обратясь к центру,	исследуют	у	человека	качества.

Т а б л и ц а 7

Перевод схемы 50б

	1	2	3	4	5
1		Что	называется	троицей и	пятерницей?
2	Вот	это	называется	троицей.	
3	Вот	это	называется		пятерницей.

Рассмотренный конкретный материал наглядно подтверждает сформулированные ранее выводы: 1) определенным китайским текстам присуща особая пространственно-числовая упорядоченность, а именно структурированность согласно нелинейным текстологическим и общеметодологическим матрицам (в данном случае:  $5a \times 3b$ , где  $a$  и  $b$  — натуральные числа), 2) она одновременно распространяется как на форму (знаковую организацию, архитектонику), так и на содержание текста, 3) вполне осознанно осуществлялась авторами, о чем свидетельствует употребление специальных терминов типа "сань у".

## § 2. Этимология термина "сань у" и его связь с астрономией

После установления в нашей литературе (см. /231; 169; 131/) важной методолого-текстологической роли термина "сань у" А.М.Карапетянц провел ценную работу по выявлению и рекон-

струкции этимологического смысла составляющих его иероглифов /II8/. Эти информативные данные компактно изложены самим А.М. Карапетянцем, поэтому мы воспроизведем их дословно. "Важность понятия "сань у" для китайской методологии и философии не вызывает сомнения. Оно включается в большинство списков основных философских категорий... Однако его безусловно древнее происхождение и значимость в отношении любых процедур заставляют искать первоначальный, "буквенный" смысл этого термина вне текста...

"Сань у" могло обозначаться просто цифрами 3 (I8) и 5 (I9). Эти китайские цифры интересны тем, что каждая из них - "последняя", могущая записываться совокупностью расположенных друг под другом горизонтальных линий: "5" - на гадательных костях, "3" - в более поздних текстах, однако стандартной формой записи для "5" является крестообразное построение вида (I9a) или (I9b) /II3, с.62/. Поэтому движение от "трех" к "пяти" может предполагать переход от одномерности к двумерности при сохранении центральной организации, а также переход от трехместности к пятиместности по одному измерению<sup>3</sup>.

Для специального обозначения термина "сань у" использовались иероглифы (I7). Второй из них имеет буквальное значение "пятка" как единица боевых порядков. Возможно, пространственное расположение солдат в "пятке" соответствовало древнему написанию цифры "5", являясь своего рода ее "человеческой" реализацией в виде (20). Некоторый намек на это можно видеть в тексте гл.70-й "Мо-цзы": "Располагают по пять и приказывают каждому знать, кто от него справа, слева, спереди и сзади" /33I, с.35I/.

В иероглифе (I8a) также хотелось бы видеть тройку в сочетании с дополнительным смысловым детерминативом, однако три нижние черты в нем традиция трактует как фонетик<sup>4</sup>. Этот знак, кроме значения прописной цифры "3" (I9a) (сейчас так же используется как прописная цифра "5") при чтении "сань", имеет (при чтении "цань") значения "созерцать, рассматривать"... а также "прилагаться, добавляться"... При чтении "шэнь" этот иероглиф обозначает одно из 28 китайских созвездий. "Созерцание" и "рассмотрение" тесно связано с непосредственным значением интересующего нас термина (который, как и все древнекитайские числительные, обычно использовался в глагольном значении), поскольку его приложение предполагает применение стандартного инструмента анализа. Это лишнее указание на то,

что именно в иероглифе (I8a) имеет смысл в первую очередь искать ключ к первоначальному значению "сань у".

Созвездие Шэнь - это часть (6 звезд) европейского созвездия Орион... Обозначающий его иероглиф, по авторитетным сводкам, впервые зарегистрирован на бронзовых сосудах в формах (I8б)... Эти формы интерпретируются всеми исследователями... как изображение трех звезд созвездия Шэнь над головой человека. Действительно, сверху везде изображены три небесные тела, переданные кружками (в одном случае с точкой посередине, что принято отождествлять с "солнцем"), соединенные тремя линиями, ниже точки схождения которых в одном случае проведена горизонталь. Снизу изображен сидящий в традиционной китайской позе человек, рядом с которым, как правило, помещен элемент (2I), т.е. фонетик" /II8, с.62-63/.

Отмечая значение "сань/цань/шэнь", связанное с применением специального инструмента, А.М.Карапетьянц имел в виду то, что, согласно А.Грэму, этот иероглиф являлся "стандартным термином китайской астрономии, обозначавшим установку двух гномонов (бяо) в один ряд с наблюдаемым небесным телом" /426, с.307/. Свидетельства об этой операции с тремя объектами присутствуют в гл.35-37 "Мо-цзы" /33I, с.163-164, 169, 172/, прямое ее описание, возможно также моистское, дано в гл.3 "Хуайнань-цзы" /357, с.53/ (подробно см. /426, с.369-373/). С указанной операцией связано фундаментальное понятие моистской гносеологии - "три критерия", букв. "три гномона" (сань бяо) или "три закона" (сань фа) (см. /II8, с.67; 255, с.169/). В астрономической гл.3 "Хуайнань-цзы" операция с гномонами определена знаком "сань/цань/шэнь", который там же прямо соотнесен с принципом универсальной троичности: "Посредством трех троится (сань/цань/шэнь) вещи" /357, с.46,53/.

В астрономической семантике иероглифа "сань/цань/шэнь" присутствует не только идея троичности, но и представление о главном мироописательном ориентире - юге. "Небесные тела, - пишет А.М.Карапетьянц, - служили для ориентации на местности, прежде всего определения направления на юг... Китайцы считали, что год начинается тогда, когда созвездие Шэнь находится точно на юге... Когда бы ни начинался год, между одиннадцатью и часом в новогоднюю ночь Орион будет точно на юге" /II8, с.67, 70/.

Основываясь на этих сведениях, В.В.Лихтман сделала попытку далее углубиться в древность, показав, что употреблен-



ные в первом же стихотворении "Ши цзин" три иероглифа "сань/пань/шэнь" (во всем остальном тексте данный знак встречается еще только один раз как название созвездия Шэнь, о чем - ниже) при восстановлении исходной формы записи стихотворения в виде ориентированного по странам света пятиклеточного креста, в каждой клетке которого размещено по строфе, создают схематическое изображение трех гномов, указывающих на юг, а такое указание вполне соответствует китайской астрономо-топографической традиции и жанру этого произведения - "нань", буквально означающему "южный", "направленный на юг" /186, с.29, 38, текст 2/.

С учетом рассмотренных историко-астрономических данных А.М.Карапетьянц сформулировал главный вывод своего этимологического разыскания: "Под (18a) может подразумеваться установка третьего тела в одну линию с двумя другими. Однако в природе вне внутренней части созвездия Шэнь три тела обычно не лежат на одной прямой. Тогда получается ситуация... представленная в созвездии Шэнь целиком. А это - переход к пятиместной модели, символизируемой цифрой (19) (и непосредственно ее крестообразной графикой), который осуществляется наглядно за счет рассмотрения совместно с Шэнь единственной яркой звезды расположенного ниже "Небесного Колодца", т.е. созвездия Юй цзин (Яшмовый Колодец) /118, с.68/.

Тут надо внести некоторое уточнение. Описывая и изображая Шэнь состоящим из 6 звезд, А.М.Карапетьянц ссылается на приложение к лингвистической работе Ван Ли "Гудай ханькой" ("Древнекитайский язык". Т.2. Пекин, 1964) /118, с.63-64, 68-69, 72/. Однако согласно древним и современным астрономическим источникам, в это китайское созвездие входят 7 или 10 звезд, о чем, например, свидетельствует астрономический том Большой китайской энциклопедии, в котором помимо современных схем и таблиц воспроизведены фотографии звездных карт VIII, XI и XIII вв. /374, с.567, 575, ил.45, 49, 50/. Структурное изображение Шэнь представлено нами на схеме 51a, где арабские цифры указывают номера звезд в китайской номенклатуре, а греческие буквы - их позиции в качестве составляющих Ориона (ср. неточную идентификацию звезд /253, т.4, с.271, примеч.57/). Схема показывает, что в узком смысле Шэнь - это семь звезд, а в более широком - десять, три из которых представляют собой самостоятельное созвездие Фа - также часть Ориона, но не его Пояс и не часть Скорпиона и Змееносца, как

ошибочно сказано в "Большом китайско-русском словаре" /26, т.4, с.213, т.2, с.998/.

В раннеханьском астрономическом трактате Сыма Цяня ("Ши цзи", гл.27) при описании одной из пяти небесных областей (центральной и четырех соотнесенных со странами света) - "Западного дворца" говорится следующее: "Созвездие Шэнь ("Заслуги") служит /символом/ Белого тигра. Три звезды его лежат по прямой и представляют как бы баланс созвездия. Ниже идут три звезды острием, называются они Фа ("Кара") и связаны с казнями и завершением /преступных/ дел. Четыре звезды вне /баланса/ представляют левое и правое плечи и бока созвездия. Три небольшие звезды помещаются в углу /созвездия/ и называются Цзуй-хуэй /ши/ ("Морда"), они образуют голову Белого тигра и ведают делами обеспечения войск" /253, т.4, с.119-120; 339, с.109/. "Баланс", или "горизонталь" (хэн), состоящая из звезд № 1, 2, 3, - это Пояс Ориона. Вокруг него расположены еще четыре, "плечевые и боковые", звезды Шэнь - № 4-7. Вместе с тремя звездами Фа всего получается десять звезд. Такой же десятизвездный состав Шэнь зафиксирован и А.Масперо в работе о доханьской астрономии в Китае /453, с.283/.

Хотя автор процитированного перевода Р.В.Вяткин по традиции определил Шэнь как созвездие из семи звезд /253, т.4, с.446/, в тексте "Ши цзи" оно представлено в едином комплексе не только с Фа, но и с созвездием Цзы, или Цзы си (в транскрипции Р.В.Вяткина - Цзуй-хуэй), что в сумме дает соответственно 10 и 13 звезд.

Объединение Шэнь с Цзы - гораздо более сильное действие, нежели его объединение с Фа. Для понимания данного обстоятельства следует иметь в виду, что названия 28 основных созвездий в китайской астрономии являлись также обозначениями 28 соответствующих им секторов небосвода. Движение 7 главных светил (Солнца, Луны и 5 планет: Юпитера, Марса, Сатурна, Венеры, Меркурия - астрономических эквивалентов сил инь-ян и 5 элементов) рассматривалось как их последовательное перемещение по небесному кругу, разделенному на 28 "станций", или "остановок" (сю, шэ). Каждая "станция" измерялась в градусах (ду) и представлялась в виде небесного сектора, внутри которого расположено одноименное созвездие. 28 секторов, в свою очередь, составляли 4 группы по 7 в каждой соответственно 4 странам света. Эти 4 небесных "дворца" (гун) вместе

с центральным "дворцом" являлись еще одним аналогом 5 элементов (см., например, /253, т.4, с.100-104, 115-125/). Вся система построена на двсично-пятеричной нумерологической структуре:  $7 (2 + 5)$  светил  $\rightarrow 28 (4 \times 7 = 2 \times 2 \times (2 + 5))$  "станций". К примеру, в гл.27 "Ши цзи" это выражено так: "На небе имеются Солнце и Луна. На земле - инь и ян. Небо имеет пять звезд, земля - пять элементов. На небе имеются выстроенные в ряд станции, на земле - разбитые по областям районы" /339, с.112; 253, т.4, с.147/.

До недавнего времени древнейшие свидетельства о китайской системе 28 небесных "станций" датировались III - II вв. до н.э. /253, т.4, с.248, примеч.26/. Однако в 1978 г. в уезде Суйсянь провинции Хубэй археологами был найден ларец V в. до н.э. с изображением данной системы, что заметно удревнило ее документированную историю (см. /296, № 7, с.40-45; 374, с.282-283/). Судя по некоторым данным, исторические корни этой системы лежат еще глубже, не исключено и ее заимствование из Индии, где небесный круг также делили на 28 (сначала 27) "лунных станций" (Nakshatra).

В полном наборе китайская система включает и 29-й элемент - главное в центральном "дворце" и управляющее остальными небесными "дворцами" созвездие Бэй доу (Северный Ковш), или просто Доу (Ковш), т.е. Большая Медведица. В гл.27 "Ши цзи" сказано: "Двадцать восемь созвездий на небе направляют /жизнь/ двенадцати областей /Поднебесной/, а созвездие Доу ("Ковш" - Большая Медведица) держит власть над ними, и так ведется с древних пор" /253, т.4, с.148-149; 339, с.112/. Если первоначальное выделение в Индии 27 "лунных станций", по-видимому, было связано с величиной сидерического месяца (27,3 суток), то в Китае аналогичные 29 элементов пришли в соответствие с синодическим месяцем (29,5 суток).

Величины 28 секторов в китайской системе не одинаковы: наименьшее Цзы (№ 20) равно  $2^{\circ}$ , наибольшее Цзин (Колодец, № 22) -  $33^{\circ}$ . Физически созвездия и сектора не тождественны друг другу. Звезды некоторых созвездий выходят за границы своих секторов. Так, в частности, обстоит дело и с Шэнь (№ 21), у которого одна звезда расположена в секторе Цзы, а две - в Би (№ 19) (см., например, /374, ил.50/, а также сх.51а).

Фа не только может сливаться с созвездием Шэнь, но и всецело принадлежит одноименному сектору, тогда как Цзы образу-

ет собственный сектор, одной звездой выходя за его пределы в область Би. Поэтому объединение Шэнь и Цзы выглядит значительно оригинальнее его объединения с Фа.

Заслуживает внимания сам способ, которым Сыма Цянь выражает идею единства этого звездного комплекса. Все компоненты последнего представлены в виде частей Белого тигра, который прямо и идентифицирован с Шэнь: "Шэнь является Белым тигром" (Шэнь вэй бай ху). Р.В.Вяткин ушел от конкретного смысла данной фразы, переведя глагол "вэй" ("являться") сочетанием "служит /символом/". Но этот шаг привел к другой трудности.

В гл.27 "Ши цзи" сообщение о каждом соотнесенном со страной света небесном "дворце" начинается его отождествлением с одним из четырех основополагающих символов китайской астрологии, которые суть Синий дракон (восток), Красная птица (юг), Белый тигр (запад) и Черная черепаха или Змея (север). Единственное исключение тут составляет как раз описание Западного дворца, в начале которого отсутствует отождествление с Белым тигром. Поэтому в комментарии Р.В.Вяткин был вынужден заметить: "В данном месте Сыма Цянь опустил указание на символику этой части небосвода, связанную с Белым тигром, хотя в остальных частях она присутствует. Очевидно, имеет место пропуск" /253, т.4, с.269, коммент.49/.

Думается, однако, что последний вывод переводчика несколько поспешен. Ведь Белый тигр все же упоминается в середине текста о Западном дворце, в процитированном выше пассаже. В свою очередь, подобных упоминаний нет в середине текстов о Восточном, Южном и Северном дворцах. Следовательно, здесь имеется явное равновесие, не позволяющее предполагать испорченность текста. Другое дело, что такое отступление от нормы нуждается в объяснении. Решение данной проблемы не входит в нашу задачу, но ключом к нему мы считаем тот факт, что в описании Западного дворца Белый тигр выступает не только как общий символ этой области неба, но и как конкретный астрономический образ, создаваемый созвездием Шэнь вместе с Фа и Цзы (схема 51а).

Триединство Шэнь, Фа и Цзы подтверждается различными памятниками древнекитайской мысли. Слияние Шэнь и Фа — естественно, они входят в состав одной станции, поэтому, например, в "Чжоу ли" ("Као гун цзи", гл.3) и "Гунъян чжуани" (Чжао, I7 г.) в значении Шэнь выступает Фа /370, кн.14, с.1455; 382, кн.34, с.688/. Более любопытна подобная взаи-

мозаменяемость с Цзы, поскольку это самостоятельная станция. Один из таких случаев наличествует опять же в "Ши цзи", где в гл.25 Фа уже играет роль Цзы, выступая в одном ряду с Шэнь /339, с.104; 253, т.4, с.103/. Вопрос об изначальном единстве Шэнь и Цзы был специально исследован одним из ведущих западных специалистов по китайской астрономии Л. де Соссюром /469, с.134-135/. В своей аргументации он ссылался и на текст "Ши цзи", и на такую же точку зрения Э.Шаванна, главного знатока и переводчика труда Сыма Цяня /469, с.135/. К этому можно добавить, что единство Шэнь и Цзы корреспондирует с нумерологическим принципом  $3 = 13$ : созвездие Шэнь состоит минимум из 3 и максимум из 13 звезд.

Л. де Соссюр также убедительно показал, что в системе 28 небесных станций центральное место занимали Синь (Сердце) и Шэнь, знаменовавшие собой основную пространственно-временную ось восток/весна – запад/осень /469, с.132-140/. В частности, в "Гунъян чуани" (Чжао, 17 г.) говорится о Полярной звезде, Синь и Шэнь как о трех "великих ориентирах" (да чэнь) /382, кн.34, с.688/. Таким образом, Шэнь оказывается связанным и с понятием "три ориентира", входящим в комплекс "три ориентира и пять элементов" (сань чэнь у син). В качестве символов востока и запада Синь и Шэнь идентифицируются с Синим драконом и Белым тигром. В свою очередь тигр и дракон среди двенадцати знаков китайского зодиака занимают позиции опять-таки № 3 и 5.

В корреляции с циклическими знаками 12 "земных ветвей", зафиксированной уже в "Хуайнань-цзы" (цз.3), Шэнь (в паре с Цзы) соотносится с омонимичным знаком Шэнь – № 9 /357, с.48; 253, т.4, с.259; 374, с.319/. Такое же число 9 ( $3 \times 3$ ) выражает градусную (ду) величину небесной станции Шэнь, согласно "Хуайнань-цзы" (цз.3) и другим древнекитайским памятникам /357, с.50; 374, с.282; 453, с.283/.

Тотальная и многоуровневая троичность Шэнь несомненна. Несомненно и то, что этот троичный космолого-астрономический объект имел статус универсальной нумерологической структуры, выражавшей всеобщее свойство мироздания. Отсюда понятно заявление Сыма Цяня в гл.25 "Ши цзи". "Шэнь говорит о том, что тьма вещей может тройиться, поэтому называется Шэнь (Триадой)" (/339, с.104/, ср. /253, т.4, с.103-104/).

Наш анализ состава данного созвездия показал явную некорректность предлагаемого А.М.Карапетьянцем присоединения

к нему бета Ориона как звезды созвездия Юй цзин (ошибочно названного Небесным, а не Яшмовым Колодцем), поскольку бета Ориона (Ригель) и так принадлежит Шэнь, а не Юй цзину. Данное уточнение в свою очередь работает в пользу пятичленной модели Шэнь (без Фа), которую выдвинул А.М.Карапетьянц (см. сх.5Iб). Допуская возможность подобной схематизации с тройным центром, образцы которой известны и по некоторым текстологическим формам древнего Китая (см., например, /188, с.58/), мы все же считаем тут более адекватной несколько иную структуру. Хотя, как явствует из слов Сыма Цяня, китайские астрономы, подобно своим европейским коллегам, рассматривали три центральных звезды Шэнь (Пояс Ориона) в единстве и, по сообщению А.М.Карапетьянца, именно их изображение породило иероглиф "сань/цань/шэнь", на стандартных диаграммах между этими звездами могли отсутствовать соединительные линии, всегда присутствующие в качестве обозначения связи между двумя другими триадами звезд: № 4, 1, 6 и 5, 3, 7 (см. /374, с.567 ил.45/). Такая фиксация связей внутри Шэнь, представленная на схеме 5Iв, обнаруживает четкую дифференциацию звезд № 1, 2, 3 как трех различных позиций, разграниченных в большей степени, чем остальные.

Поэтому адекватной структуре Шэнь мы считаем схему 5Iг, на которой три звезды Пояса Ориона занимают самостоятельные позиции. Данная схема еще раз показывает сугубую троичность Шэнь: его звезды образуют три троичных блока - а) № 1, 2, 3, б) № 4, 1, 6, в) № 5, 3, 7 и в своем пространственном расположении соответствуют каноническому квадрату 3 x 3.

Литним подтверждением правильности нашей схематизации может служить нумерация звезд, входящих в Шэнь. На схеме 5Iд эти звезды расположены в каноническом квадрате согласно структуре, представленной на схеме 5Iг, а их номера соединены в порядке следования чисел натурального ряда и с циклическим замыканием, переходом от 7 к 1. Полученная в результате диаграмма тождественна диаграмме схемы 5Iе, на которой расположенные друг за другом по китайскому стандарту (справа налево, сверху вниз) в каноническом квадрате девять первых чисел натурального ряда так же последовательно соединены друг с другом и циклически замкнуты. Абсолютно одинаковые по форме диаграммы различаются только направлением считывания их элементов, что отражено указаниями стрелок. Такое тождество, по всей вероятности, свидетельствует о том, что нуме-

рация звезд Шэнь производна не от их физических параметров (это очевидно, ибо главные звезды Ориона альфа, бета и гамма, т.е. Бетельгейзе, Ригель и Беллатрикс, здесь носят второстепенные номера 4, 7, 5), а от числовой матрицы канонического квадрата  $3 \times 3$ .

В китайской астрономической традиции созвездия изображались в виде соединенных линиями кружков, т.е. точно так же, как числа. Сам этот изобразительный прием наглядно свидетельствует о проводившейся китайскими учеными прямой аналогии между астрономическими и математическими структурами. Общим знаменателем для них, как правило, была нумерология.

Установленные структурно-числовые параметры созвездия Шэнь позволяют квалифицировать его как нумерологическую систему. Сугубая, даже возведенная в квадрат троичность данной системы не исключает и наличия у нее предположенных А.М.Карапетянцем пятеричных свойств, служивших потенциальной или реальной предпосылкой трансформации "троицы" в "троицу и пятерицу". Помимо троично-пятеричной структуры, изображенной на схеме 5Iб, можно представить более дифференцированную, чем на схеме 5Iг, клеточную модель Шэнь, которая окажется прямоугольником  $3 \times 5$  (см. сх.5Iж). Если двинуться дальше по этому пути и учесть еще один троичный блок — созвездие Фа, то в обоих вариантах схематизации Шэнь — самом сжатом и более дифференцированном — мы получим выход на пятеричность. В первом случае это будет опять-таки главный пространственный референт "троицы и пятерицы" — прямоугольник  $3 \times 5$  (см. сх.5Iз), во втором — прямоугольник  $5 \times 5$  (см. сх.5Iи). Наконец, если к последнему расположению добавить еще один возможный компонент Шэнь — созвездие Цзы, то полный, троичный комплекс Триады (Шэнь), т.е. собственно Шэнь, Фа и Цзы, будет представлять собой систему из 5 блоков по 3 элемента, заполняющую пространственную матрицу  $6 \times 5 = 2 (3 \times 5)$  (см. сх.5Iк).

Видимо, древнейшее в китайской канонической литературе употребление термина "три и пять" по отношению к астрономическим объектам присутствует в тексте "Ши цзина" (I, П, IO, I), где он имеет значение "три /звезд/ и пять /звезд/". По всей вероятности, здесь подразумеваются три звезды созвездия № 2I Шэнь (возможно, Пояс Ориона или же какой-то другой троичный блок Шэнь) и пять звезд созвездия № I8 Мао (Плеяды), поскольку эти два созвездия названы в параллельном стихе вто-

рой строфы данного стихотворения, носящего заглавие "Малые звезды" ("Сяо син"). Впрочем, существуют предположения, что тут речь идет о других созвездиях, а именно: № 5 Синь (часть Скорпиона) и № 24 Лю (часть Гидры) соответственно (ср. /330, кн.5, с.155-157; 284, с.30; II8, с.69, примеч.6/).

Китайские комментаторы расходятся в идентификации "трех /звезд/ и пяти /звезд/" с небесными объектами, но соглашались в том, что это выражение относится к двум разным созвездиям. Поэтому, если, как предполагает А.М.Карапетьянц, связывать происхождение термина "сань у" с астрономическими представлениями, то, по крайней мере, данный фрагмент свидетельствует о том, что такой гипотетически исходный образ должен был отражать не одно созвездие Шэнь, а еще какое-то пятизвездное созвездие.

Однако идентификация последнего, действительно, является главным камнем преткновения. Оба предполагаемых референта "трех /звезд/" - созвездия Шэнь и Синь с количественной точки зрения не вызывают вопросов. Наш детальный анализ Шэнь показал, что под этим названием может фигурировать созвездие, состоящее или из трех звезд, или из трех (при семичленном составе), четырех (при десятичленном составе) и даже пяти (при слиянии с Цзы и соответственно тринадцатичленном составе) трехзвездных блоков. Сам обозначающий его иероглиф восходит к изображению трех звезд. С Синь дело обстоит еще проще, в него входят всего три звезды. Проблему создают созвездия Мао и Лю, в которых, согласно стандартной номенклатуре, соответственно 7 и 8 звезд, т.е. явно больше 5 (см., например, /374, с.572, 774, 575/).

На наш взгляд, безусловный параллелизм стихотворных строк о "трех /звездах/ и пяти /звездах/" и созвездиях Шэнь и Мао, а также тесная связь обозначающего Шэнь иероглифа "сань/цань/шэнь" с термином "три и пять" дают достаточные основания для отождествления "трех /звезд/ и пяти /звезд/" с парой Шэнь и Мао. Пятёрочность последнего созвездия может быть объяснена трояко: 1) или в период создания "Малых звезд" (VIII-VII вв. до н.э.) Мао считалось пятизвездным (при обычном зрении в нем выделяется менее семи звезд, например, в Африке и на о-вах Кука оно именовалось "Шесть звезд" /122, с.52-53/), 2) или тут, как и Шэнь, представленное лишь троичным блоком, Мао взято не целиком, а в своей пятизвездной части, 3) или, наконец, термины "Шэнь" и "Мао" в данном случае выступают в



широком и более важном смысле как обозначения не только конкретных созвездий — части Ориона и Плеяд, но двух включающих их и одноименных им секторов из системы 28 небесных станций.

Каждая из станций включает в себя не только свое главное созвездие. В частности, станции Мао принадлежит и созвездие Тянь инь (Небесная Тень, часть Овна), которое состоит именно из пяти звезд. Принятие последнего объяснения означает, что в первой строфе "Малых звезд" "три /звезд/ и пять /звезд/" — это созвездия Шэнь и Тянь инь, а во второй строфе Шэнь и Мао — это небесные станции, которым принадлежат данные созвездия.

Однако вне зависимости от правильности той или иной конкретной трактовки рассмотренный фрагмент "Ши цзина" в общем плане свидетельствует о том, что и в астрономическом приложении термин "сань у" в древности обозначал соединение двух самостоятельных пространственно-числовых комплексов, в данном случае — равноправных созвездий. Вместе с тем все сказанное выше о "сань у" побуждает заинтересоваться пространственно-числовым смыслом самого соединения этих двух созвездий в общую форму. Последняя, как и следовало ожидать, оказывается троично-пятеричной, т.е. именно прямоугольником 3 x 5. Такой прямоугольник реконструируется в качестве минимальной клеточной формы, заполняемой "тремя /звездами/ и пятью /звездами/" при всех рассмотренных вариантах трактовки этого выражения (см. схемы 5Л, 5М). Прямоугольник 3 x 5 на схеме 5Л заполнен стандартными изображениями созвездий Шэнь (трехзвездный блок) и Мао (в пятизвездном варианте), а на схеме 5М — Шэнь (трехзвездный блок) и Тянь инь (эти изображения см., например, на звездной карте XI в. /374, с.567/).

Продемонстрированное схемами 5Л и 5М включение Шэнь в троично-пятеричную пространственную структуру, после всего сказанного, выглядит более чем естественно. Некоторые сомнения может вызывать лишь аналогичная роль Мао. Дабы развеять их, сошлемся уже не на нашу реконструкцию, а на схему, приведенную в средневековом алхимическом трактате, которая является ярким свидетельством нумерологического использования системы 28 небесных станций.

Во входящем в "Дао цзан" (№ 1005, по К.М.Скишперу) сочинении Юй Яня (1268 — ок. 1324) "Чжоу и цань тун цз фа хуй" ("Полное раскрытие "Свидетельства триединого согласия "Чжоуских перемен"") имеется изображение, представленное на схе-

ме 5In: круг с названиями четырех из 28 созвездий и спаренными с ними четырьмя цифрами, расположенными по четырем странам света. На схеме 5Io эксплицирована основная информация схемы 5In и выявлено ее нумерологическое устройство. Внутри круга даны в русской транскрипции названия созвездий; в круглых скобках указаны их стандартные номера в 28-членном наборе; в квадратных скобках — числа, отражающие количество входящих в них звезд; римские цифры соответствуют китайским цифрам, символизирующим на схеме созвездия. Снаружи круга обозначены страны света и номера созвездий в их семичленных блоках, соответствующих странам света ( $28 : 4 = 7$ ). Наклонная ось северо-восток — юго-запад, прочерченная на схеме 5Io, демонстрирует ее внутреннюю пространственно-числовую симметрию.

Анализируя данную схему, прежде всего следует отметить, что страны света на ней представлены двумя центральными и двумя околоцентральными в своих блоках созвездиями. Фан и Мао — центральные (четвертые по счету в соответствующих семичленных блоках) созвездия востока и запада. Вэй и Чжан — околоцентральные (пятые по счету в соответствующих семичленных блоках) созвездия севера и юга. Отсюда вытекает следующая числовая пропорция их номеров:  $I8 \text{ (Мао)} - 4 \text{ (Фан)} = I4 = 26 \text{ (Чжан)} - I2 \text{ (Вэй)}$ . Отраженная в этой пропорции парность пространственных позиций: восток — запад, север — юг, — закреплена и в более явном числовом эквиваленте — символизирующих созвездия цифрах:  $УП \text{ (Мао)} - УI \text{ (Фан)} = I = П \text{ (Чжан)} - I \text{ (Вэй)}$ . Выявленные числовые константы  $I4$  и  $I$ , в свою очередь, связываются, выражая определенную нумерологическую закономерность. Их разность  $I3$  равна суммам числовых символов  $УI$  (Фан) и  $УП$  (Мао), а также  $I$  (Вэй) и  $П$  (Чжан) с учетом вышеописанного нумерологического правила:  $3 = I3 = 23...$  Сумма же  $I4$  и  $I$  равна сумме трех числовых символов,  $П$ ,  $УI$ ,  $УП$ , т.е. утроению пяти, что описывается в сопровождающем схему специальном тексте, к которому мы обратимся ниже.

Помимо соответствующей принципу цо перекрестной парности элементов в нашей схеме наличествует соответствующая принципу цзун их смежная парность. В качестве разделителя на пары выступает наклонная ось. Если числовые пропорции созвездий, парных по принципу цо, выявляются посредством вычитания, то числовые пропорции созвездий, парных по принципу цзун, выявляются посредством сложения. Номера созвездий в общей по-

следовательности 4 (Фан) + 26 (Чжан) = 30 = 12 (Вэй) + 18 (Мао), количество звезд в созвездиях: 4 (Фан) + 6 (Чжан) = 10 = 3 (Вэй) + 7 (Мао), номера созвездий в их семичленных блоках: 4 (Фан) + 5 (Чжан) = 9 = 5 (Вэй) + 4 (Мао), числовые символы созвездий: VI (Фан) + II (Чжан) = VIII = I (Вэй) + VII (Мао).

Еще более глубокий нумерологический смысл данной схемы вскрывает сопровождающий ее текст: "Вода и огонь — две вещи и только. Две вещи вращаются внутри /трехногого с двумя ушками/ сосуда-дин (ср. гексаграмму № 50 Дин, см. также /139, с.270-271, примеч. 26-27/. — А.К.), а затем выстраиваются в утроение пяти. Утроение пяти таково: Фан — шесть, Мао — семь, Чжан — два (т.е. VI + VII + II = XV = 3 x 5. — А.К.). Если три семьи (т.е. Фан, Мао и Чжан. — А.К.) подвергаются взаимному поглощению и обращаются в Вэй — один, то образуется /алхимический/ младенец" /392, л.16/.

Пропитированный текст в самом общем плане свидетельствует о том, что система 28 созвездий (станций) являлась одним из важных элементов нумерологической методологии и соответственно применялась не только в астрономии или астрологии, но и других областях знания, в частности — алхимии и ее психофизиологическом подразделе — макробиотике (учений о продлении жизни). В более конкретном плане данный комментарий интересен для нас как прямое доказательство нумерологической связи созвездия Мао с троично-пятеричной структурой, что подтверждает предложенную выше интерпретацию его упоминания в стихотворении "Ши цзина".

С предельной ясностью фундаментальное значение категории "сань у" в "науках о небе", т.е. космологии и космогонии, астрономии и астрологии, календарных и жертвоустроительных вычислениях, раскрыл Сыма Цянь, сформулировавший тезис: "Для тех, кто искусен в небесных подсчетах, следует проникнуть /в символику/ чисел "три" и "пять" /253, т.4, с.152; 339, с.112/. Описывая одну из хронологических функций данной категории, автор "Исторических записок" подчеркнул и ее особую роль в земных делах: "При своем вращении небо за 30 лет /претерпевает/ одно небольшое изменение, за 100 лет /претерпевает/ среднее изменение, за 500 лет — большое изменение; три больших изменения /составляют/ одно цзи — эпоху (1500 лет), а три цзи /составляют/ да-бай (4500 лет) — таковы большие подсчеты /движения/ неба. Правящий государством должен высо-

ко ценить /числа/ "три" и "пять" /253, т.4, с.148; 399, с.112/.

В исследовании этимологии "сань у" еще один шаг в глубь времен позволяют сделать материальные и письменные свидетельства о древнейшей практике гадания на панцирях черепах и лопаточных костях крупного рогатого скота. Археологические данные говорят о том, что в этой мантической процедуре использовалось равное или кратное трем количество панцирей (костей), на которые наносилось равное или кратное пяти количество углублений (ср. /181, с.128; 113, с.60-61/). В нарративных же источниках сообщается о гадании, осуществляемом "тремя людьми" (сань жэнь), на "трех черепахах" (сань гуй), посредством "трех знамений" (сань чжао), в результате чего получаются пять символов (см., например, "Шу цзин", гл.24 "Хун фань", чоу № 7, гл.26; "Сюнь-цзы", гл.9; "Чжоу ли", Ш, 42; "Цзо чжуань", Чэн, 6 г.; зима; "Гунъян чжуань", Си, 31 г.; 4 мес., Дин, 15 г.; 5 мес.; "Гулян чжуань", Сян, 7 г.; 4 мес.; "Ли цзи", гл.1, ч.1; "Лунь хэн", гл.63, 71, 73 /388, т.4, с.419, 449; 342, с.108; 370, кн.13, с.876; 383, кн.29, с.1043; 382, кн.33, с.370, кн.34, с.789; 381, с.341; 310, кн.19, с.136; 294, с.208, 236, 259/).

При сопоставлении с вышеприведенным рассуждением Сыма Цяня, обосновывавшего особую ценность "трех и пяти" для управления государством ссылкой на соответствующие небесные законы, представляется вполне естественным структурный параллелизм между религиозной практикой и социальным устройством в эпоху Шан. Согласно видному китайскому историку Фань Вэньланю, "при Шанской династии имелось всего три высших титула и пять видов владений" /265, с.76/.

Таким образом, исторические корни категории "сань у" восходят по крайней мере к середине II тысячелетия до н.э., т.е. синхронны самому началу документированной истории Китая.

### § 3. Нумерологические и протологические функции "троицы и пятерицы"

Из рассмотренных материалов видна неоднозначность взаимосвязи двух компонентов термина "сань у". А.М.Карапетьянц настаивает на семантической зависимости "у" от "сань", ссыла-

ясь, в частности, и на наше заключение о "более высоком иерархическом статусе "троек" по сравнению с "пятерками"" /118, с.62/. Напротив, В.С.Спирин и Ю.Л.Кроль считают "сань" и "у" равноправными однородными членами. Но далее и эти авторы полностью расходятся в их оценках. Ю.Л.Кроль убежден, что "термин сань у состоит из двух синонимов" /169, с.146, примеч.46/, а В.С.Спирин – что из двух антонимов: "Отношение между умозаключением с "третьим" понятием и умозаключением с "пятым" понятием есть отношение отрицания друг друга. Эта черта указанных умозаключений является, по-видимому, не особенностью трактата "Хань Фэй-цзы", а общим положением древнекитайской логики. Во всяком случае, в "Си цы чжуани" мы видим, что там "тройка" и "пятерка" трактуются как нечто противоположное друг другу: "Три и пять. Действие тождественно, а положение разное. Три – увеличивает несчастье, пять – увеличивает успешность" /369, кн.2, с.432/" /231, с.211/.

Действительно, в "Хань Фэй-цзы" "сань" и "у" фигурируют как антонимы. Например, в гл.48 "Восемь канонов" ("Ба цзин") § 4 "Установление пути" ("Ли дао") начинается так: "Путь троицы и пятерицы: выстраивают (син) троицу для планирования приумножений, рассчитывают пятерицу для взыскания упущений" /352, с.334/ (ср. /92, с.283; 169, с.147/). Аналогичным образом в гл.26 "Сюнь-цзы" говорится: "Канон слушания /дел/: просветляют их обстоятельства, /посредством/ троицы и пятерицы просветленно и тщательно осуществляют награждения и наказания" (/342, с.312/, ср. /231, с.177; 169, с.148, примеч.46/).

Помимо антонимичности "сань" и "у" в процитированных фрагментах примечательны еще два момента. Во-первых, явно выраженная связь с понятием "канон" (цзин). Во-вторых, противоположное "Си цы чжуани" соотношение 3 и 5 с положительным и отрицательным: в "Си цы чжуани" 3 связано с отрицательным, 5 – с положительным, здесь же все наоборот.

Такая амбивалентность терминов "сань" и "у" свидетельствует прежде всего об их формально-методологическом характере, т.е. способности наполняться любым конкретным содержанием. Что же касается их соотношения друг с другом, то оно подобно соотношению "цо" и "цзун". Так, если в пространственном положении последняя пара знаменует собой диаметр и окружность, то первая – вертикаль и горизонталь. Присущая "троице" и "пятерице" роль символов взаимно перпендикулярных тек-

стологических осей самым непосредственным образом выражена в пассаже "Си цы чуани" (I, IO), посвященном биномам "сань у" и "цо цзун" /316, кн. I, "Чжоу и", с. 61/. Двухмерная троично-пятеричная структура этого текста наглядно представлена на схеме 52а (ср. /346, с. 223, § 24/), состоящей из 5 столбцов (в нулевом столбце помещены два служебных слова "суй" – "тем") и 6 строк, объединяющихся в 3 блока. Общее представление о данной структуре может дать схематизированный перевод в таблице 8<sup>5</sup>.

Т а б л и ц а 8

Перевод схемы 52а

		0	I	2	3	4	5
I	I			Троят,	пятерят	для	изменен.
	2			Перекре- щивают,	связы- вают	их	числа.
2	3		Проникают в			их	изменен.
	4	Тем	формируют	неба	/и/ земли		письмен.
3	5		Доводят до предела			их	числа.
	6	Тем	утверждают	Поднебесной			символы.

В настоящем фрагменте "Си цы чуани" содержится вся главная информация о "сань у". Этот термин, во-первых, имеет предельно широкую сферу приложения ("небо и земля", "Поднебесная"), т.е. методологичен; во-вторых, носит нумерологический характер, так как определяется с помощью "символов" и "чисел", в-третьих, предполагает особое построение текстов ("письмен") по троично-пятеричной пространственной модели.

Прямой текстологической демонстрацией "троицы и пятерицы" является не только общая форма данного фрагмента в виде прямоугольника 5 x 6 (2 x /3 x 5/), но и набор его лексических средств. Весь текст составлен с помощью 15 (3 x 5) различных знаменательных слов, 8 из которых обозначают действия: "троить", "пятерить", "перекрещивать", "связывать", "проникать", "формировать", "доводить до предела", "утверждать", а 7 –

объекты этих действий: "изменения", "письмена", "числа", "символы", "небо", "земля", "Поднебесная". Примечательно также, что обе категории слов занимают одинаковое текстологическое пространство – по 15 клеток ( $3 \times 3 + 3 \times 2$ ). На схеме 52а и в ее переводе эти равные территории, состоящие из квадрата  $3 \times 3$  и 6-клеточного столбца, разделены зигзагообразной двойной линией, идущей из верхнего правого угла в нижний левый.

В соответствии со столь богатым содержанием и утонченной формой китайские мыслители уделяли повышенное внимание рассмотренному фрагменту. В частности, сунские нумерологи разъясняли его с помощью специальной пространственно-числовой конструкции – "Плана троения и пятерения для изменений" ("Сань у и бянъ ту"). Этот четырехчастный план, образованный из соединенных линиями черных и белых кружков, обозначающих четные и нечетные числа, представлен на схеме 52б. Для экспликации его структуры мы поместили каждую из четырех частей в клеточную матрицу с пронумерованными строками и столбцами. Стрелки на схеме соответствуют содержащимся в оригинале формулам: 1) "Небесная единица, опускаясь, рождает земную шестерку", 2) "Земная двойка, поднимаясь, рождает небесную семерку", 3) "Небесная тройка, левая, рождает земную восьмерку", 4) "Земная четверка, правая, рождает небесную девятку" /319, л.14/.

С учетом выявленных структур и приведенных формул становится понятно, что каждая часть "Плана" представляет собой троично-пятеричный блок, состоящий из 5 столбцов и 6 ( $3 \times 2$ ) строк (если "строками" называть ряды клеток, стоящие друг за другом в направлении, указываемом стрелками, что требует мысленного поворота третьей и четвертой частей на  $90^\circ$ ). Поскольку иероглиф "сань" ("троица") означает именно троение, т.е. подразумевает все числа кратные 3, указанные 6 строк следует признать его денотатом. Вполне очевидно, что в качестве денотата иероглифа "у" ("пятерница") здесь выступают 5 столбцов. В целом "План" предоставляет прямое доказательство того, что термин "сань у" обозначал пространственную текстологическую структуру – прямоугольник с количеством клеток, определяемым по формуле:  $3a \times 5b$ , где  $a$  и  $b$  – натуральные числа.

Таким образом, анализ посвященного "троице и пятернице" фрагмента "Си цзюань" на всех трех уровнях – содержательном, формально-текстологическом, нумеролого-интерпретацион-

ном — дал одинаковый результат в виде троично-пятеричной конструкции, адекватной прямому смыслу термина "сань у".

Вполне возможно, что термин "троица и пятерица" в "Си цы чжуани" подразумевает конкретную мантическую практику. В частности, наше исследование отраженных в "Цзо чжуани" и "Го юе" гадательных процедур с гексаграммами выявило применение лишь двух способов их членения на черты: 3/3 и 1/5 /157/. Согласно обоим способам выделение нужных черт (либо одной, либо трех) осуществлялось путем изменения их или всех остальных кроме них черт (либо одной, либо трех, либо пяти) в противоположные. Описанное в "Си цы чжуани" "троение и пятерение для изменений" очень похоже на эти процедуры.

Вместе с тем совершенно очевидно, что в "Си цы чжуани" и синхронных произведениях термину "сань у" уже присущ самый общий методологический смысл. Автор "Си цы чжуани" в "троице и пятерице" видел универсальную форму "письмен неба и земли", т.е. пространственно-числовой стандарт единого ряда: письменность — культура — космос. Как было отмечено выше, Сюнь-цзы с помощью "троицы и пятерицы" определял "канон слушания". А в "Го юе" сказано, что "уста суть врата трех и пяти" /297, с.91/, ср. /56, с.125/. И позже, в I в. н.э. Ван Чун ("Лунь хэн", гл.83) прямо писал о троичности текстологического канона: "То, в чем изложены обширные знания, — троющие и двоящие каноны и комментарии (цзин чжуань)" /294, с.278/.

При рассмотрении письменного текста в качестве космической модели его канонические формы приобретают статус онтологических, гносеологических и праксеологических норм, что ярко демонстрирует пассаж о "троице и пятерице" из гл.8 "Хань Фэй-цзы" /352, с.32; 92, с.37/. В согласии с содержанием сама форма этого текста троично-пятерична, о чем можно судить по схеме 53 и ее переводу в таблице 9 (ср. аналогичную схему 52).

Тезис Хань Фэя о том, что "троица и пятерица суть формы дел" был принят и в "Хуайнань-цзы" (гл.3), где говорится: "Сначала три, а после пять — /все/ сотни дел можно поднять" /357, с.48/.

В качестве универсальной мироустроительной модели "троица и пятерица" прилагалась прежде всего к пространству и времени, двум модусам единой субстанции — дао. В цзюане 6 ("Ци юй") "Го кя" сказано: "Прежде совершенномудрые государи упорядочивали Поднебесную тем, что троили свои метрополии (букв.



		I	2	3	4	5
I	1	Пустота,	покой,		отсут- ствие	деяний.
	2	/Суть/ пути (дао)				свойства.
2	3	Троица,	пяте- рица,		сопостав- ление	вещей.
	4	/Суть/ дел				формы.
3	5	Троят	- это	для	сопостав- ления	вещей.
	6	Пятерят	- это	для	совпаде- ния с	пустотой.

государства - го. - А.К.) и потеряли свои провинции" /297, с.78/, ср. /56, с.III/. Весьма примечательно дальнейшее разъяснение, согласно которому "потеряние провинций" предполагает, что "колоды, поля и пашни (цзин тянь чоу) равномерны" /297, с.82/, ср. /56, с.II6/. Слову "пашни" в оригинале соответствует иероглиф "чоу", обозначающий как одну из девяти пашен колодезного поля, так и одну из девяти клеток магического квадрата ло шу, заполненного текстом "Хун фаня". Сущностную связь квадратно-девятеричной системы колодезных полей с "пятерницей" подтверждает и "Цзо чжуань" (Сян, 30 г., зима), где деятельности Цзы-Чаня (VI в. до н.э.) приписано "потеряние" "хижин и колодцев" (лу цзин), "полей и пашен" (тянь чоу) /383, кн.30, с.I602/.

Выше уже было отмечено, что изначальное значение иероглифа "у" ("пятерница") - "пяток людей", о чем свидетельствуют два образующих его элемента - "человек" (жэнь) и "пять" (у). В только что процитированном цзяне 6 "Го юя" содержится прямое определение: "Пять человек составляют пятерницу" (/297, с.81/, ср. /56, с.II3/). Такая пятерница - это прежде всего пяток воинов-пехотинцев (цзу). Однако в рамках военной терминологии "пятерницей" назывался и пяток боевых колесниц (чэн). Поскольку каждый экипаж (чэ) состоял из трех человек, вся пятерница колесниц включала в себя уже 15 человек, что буквально соответствует термину "сань у" в значении "троица пятерниц" ( $3 \times 5 = 15$ ). Любопытной деталью тут является то, что иероглифом "сань/цань/шэнь" определялся располагающийся справа третий член экипажа боевой колесницы (слева находил-

ся командир, а в центре — возница). Кроме того, на чем мы еще остановимся ниже, "троицей" и "пятерицей" в более отвлеченном от 3 и 5 смысле назывались довольно крупные соединения соответственно в 29 и 120 или 125 боевых колесниц /383, кн.30, с.1646; 370, кн.13, с.1124/. Даже эти немногие факты демонстрируют особую значимость "троицы и пятерицы" в древне-китайской военной терминологии. Но, быть может, наиболее выразительно, то, что в эпоху Чжоу армия в целом осмыслилась посредством данной категории: ее наименьшей структурой считался пяток воинов, а наибольшей — "три войска" (сань цзюнь) (см. /166, с.290–291, примеч.1/). Подобная конструкция легко может быть представлена в пространстве как прямоугольник 3 х 5, или 3 х 5n (где n — число пятков в войске).

Возвращаясь к гражданской жизни, заметим, что описанное в "Го юе" и "Цзо чжуани" "пятерение" предполагало деление сельского населения на пятидворки, т.е. тесно связано с еще одним значением "у" — "пять семей (цзя)", или "пять дворов (ху)". Если же исходить из указанного в "Мэн-цзы" (I A, 7, УП A, 22) стандарта, по которому семья состоит из 8 членов /332, кн.1, с.17, кн.2, с.310; 213, с.18, 236/, то "пятернца" как пять семей должна охватывать 40 человек, а "троица пятерниц" — 120 (3 х 40). Последняя величина количественно и структурно совпадает с упомянутым в "Чжоу ли" (III, 42) канонном "трех знамений" (сань чжао) "великого гадания /на черепахе/" (да бу), состоящим из 120 "тел" (ти), т.е., по-видимому, из 120 символов /370, кн.13, с.876/.

Говоря о временном смысле "сань у", можно отметить изложенный в гл.40 "Гуань-цзы", носящей заглавие "Четыре времени /года/" ("Сы ши"), принцип "три месяца" (сань юэ) — "пять распоряжений" (у чжэн) /299, с.238–241; 70, кн.2, с.42–48/, а также упоминавшиеся ранее рассуждения из "Хуайнань-цзы" о годовом цикле из 360 дней, в котором "тройки приводят в соответствие пятерки", и эпохах "пяти владык и трех государей" /357, с.49, с.351/, или "пяти семей и трех династий" в терминологии "Ши цзи" /339, с.112; 253, т.4, с.147/. Кроме того, ниже мы обратимся к учению Мэн-цзы о трех исторических периодах по пять сотен лет в каждом. В приведенном выше высказывании Сыма Цяня /253, т.4, с.148; 339, с.112/ этот промежуток времени назван "большим изменением" и включен в более общую троично-пятеричную хронологическую систему, представленную в таблице 10.

# Т а б л и ц а    I O

Хронологическая система Сыма Цяня \*

	Малое	Среднее	Большое	
I	/I/ 30 лет	/II/ 100 лет	/III/ 500 лет	изменение (бянь)
2			/IV/ 1500 лет	эпоха (цзи)
3			/V/ 4500 лет	большая пол- нота /времен/ (да бэй)
	I	2	3	

\* ШИ цзи, гл.27.

Наш минимальный обзор пространственно-временных значений термина "сань у" показывает его несомненную сопряженность с величинами большими, чем 3 и 5, и кратными этим числам, что вполне гармонирует с соответствующими текстологическими структурами.

Как фундаментальная общеметодологическая категория понятие "сань у" оказало влияние и на древнекитайскую протологику. Более того, оно включено в характеристику школы имен, содержащуюся в первом в Китае специальном трактате о философских школах, написанном отцом и сыном Сыма — Сыма Танем и Сыма Цянем (II—I вв. до н.э.). В этом трактате, входящем в состав цз.130 "Ши цзи", основной позитивный принцип школы имен сформулирован так: "Ухватывать имена и вникать в реалии, троить и пятерить без упущений" (/339, с.279/, ср. /231, с.176; 169, с.137; 70, т.2, с.315/). В слегка отличном виде эта же формула присутствует в гл.21 "Хуайнань-цзы": "Брать имена и вникать в реалии, исследовать их как троичу и пятеричу" (/357, с.371/, ср. /169, с.148, примеч.46; 212, с.197/).

Сходный тезис высказан и в гл.17 "Хань Фэй-цзы": "Просветленный государь не берется за не подвергшиеся троению дела... Обращается к испытанию (янь) троичей и пятеричей, чтобы вникнуть в реалии располагаемых (чэнь) слов" (/352, с.84/, ср. /92, с.95/). Высказывание Хань Фэя примечательно еще двумя связанными с "сань у" методологическими терминами: "янь" (28) — "испытывать, проверять" и "чэнь" (29) — "располагать, расставлять".

Последний из них использовался для обозначения пространственных расположений таких основополагающих нумерологических объектов, как 5 элементов и гуа (см., например, "Хун фань" и гл.9 "Сюн-цзы" /346, кн.І, "Шу цзин", с.74; 342, с.108/, ср. /70, т.І, с.104/). В "Цзо чжуани" под 54І г. до н.э. (Чжао, І г.) описано особое пятичастное построение боевых колесниц, названное термином "пять расположений" (у чэнь) /383, кн.30, с.1646/. Это построение, представленное на схеме 54а, состоит из пяти крестообразно расположенных подразделений боевых колесниц: в центре - лян (букв. "двоица") из 50 колесниц, сзади (на схеме - внизу) - у (букв. "пятерица") из 120 колесниц, справа - чжуань (букв. "особое") из 81 колесницы, слева - пань (букв. "троица") из 29 колесниц, впереди (на схеме - сверху) - пянь (букв. "примыкающее") из 25 колесниц (римские цифры на схеме отражают данный порядок перечисления подразделений в "Цзо чжуани", арабские - их количественный состав, указанный в толковании Кун Инда со ссылкой на военный трактат УІ-ІV вв. до н.э. "Сыма фа" - "Законы Сыма" /383, кн.30, с.1646/). Весьма примечательно появление в этой военной терминологии "троиц" и "пятериц", да еще вкупе с "двоицами".

Но особый интерес представляет общая сумма колесниц пяти расположений - 305. Это число уже нам встречалось как сумма иероглифов в четырех также крестообразно расположенных (сверху, внизу, слева, справа), согласно ло шу, разделах-чоу "Хун фаня" (см. сх.ІІ, клетки № 1, 3, 7, 9). Сопоставление данного четырехклеточного блока схемы ІІ со схемой 54а обнаруживает и другие совпадения. В частности, левый фланг в пяти расположениях отдан "троице", а в "Хун фане" эту позицию занимает раздел-чоу № 3; арьергард пяти расположений (нижний элемент сх.54а) - "пятерица", а соответствующий ему раздел-чоу "Хун фаня" называется "Пять элементов". Эти совпадения, по всей вероятности, носят не случайный, а сигнальный характер, тем более что тут речь идет о числе 305, которое в нумерологическом смысле есть именно 3 и 5.

Как мы уже отмечали, 305 является фундаментальной нумерологической характеристикой "Ши цзина", состоящего из 305 стихотворных произведений. Обусловленность архитектоники "Ши цзина" определенным пространственным расположением его компонентов с очевидностью продемонстрирована в работах В.В.Лихтман /186-188/. Поэтому есть все основания видеть в

305 стихотворениях "Ши цзина" аналог, а быть может и прототип, 305 колесниц пяти расположений "Цзо чжуани".

"Ши цзину" также присуще строгое формальное членение на пять разделов: нань (букв. "южные"), фэн (букв. "ветры-направления"), сяо я (малые оды), да я (великие оды), сун (гимны). Четыре из них образуют две пары: 1) нани и фэны, составляющие общий блок "Го фэн" ("Ветры-направления государств", или "Нравы царств"), 2) малые и великие оды. Название первого, определяющего раздела — "нань" — однозначно соотносит его с южной, т.е. верхней, позицией на китайской топограмме. В соответствии с отмеченной парностью северная, т.е. нижняя, позиция должна принадлежать фэнам, что, в частности, подтверждается заглавием первой части этого раздела — "Бэй фэн" ("Ветры-направления /государства/ Бэй"), поскольку обозначающий тут название государства иероглиф "бэй" (26) включает в свой состав омонимичный знак "бэй" (26а) — "север" (см. также /187, с.73–74/). Опять же в силу парности западная (правая) и восточная (левая) позиции однозначно соотносятся с малыми и великими одами. Причем великим одам, именно как "великим", т.е. имеющим первостепенное значение, должна принадлежать восточная (левая) позиция, ибо в этой пространственной иерархии восток превосходит запад (см. также /186, с.29–30/). Центр остается для гимнов, что вполне соответствует их статусу как наиболее древней и почтенной части "Ши цзина". Реконструированное нами однозначное пространственное расположение пяти формальных разделов "Канона стихов" представлено на схеме 54б.

Римские цифры на схеме 54б отражают последовательность указанных разделов в тексте "Ши цзина", арабские — количество входящих в них стихотворений. Сопоставление двух схем — 54а и 54б обнаруживает еще ряд сходств между пятью расположениями боевых колесниц и пятичленной структурой "Ши цзина". Во-первых, в определяющей верхней (передней, южной) позиции в обоих случаях находятся 25 элементов. Во-вторых, в дихотомическом аспекте "Ши цзин" делится на нани и фэны ("Го фэн"), с одной стороны, и оды и гимны ("Сяо я", "Да я", "Сун") — с другой, или в суммарном соотношении их элементов — на 160 и 145 стихотворений соответственно, а точно такая же группировка авангардных и арьергардных колесниц, с одной стороны, и фланговых и центральных — с другой, дает именно эти суммы —

I45 и I60, правда, в противоположной привязке к двум группам позиций: верхняя - нижняя, правая - центральная - левая.

В-третьих, количественные показатели элементов во всех пяти позициях обеих схем или точно совпадают (с верхней позицией), или достаточно близки друг другу (в остальных четырех позициях). В последнем случае расхождение колеблется от 2 до 15 единиц: 2 (левая позиция: 29 - 3I), 7 (правая позиция: 74 - 8I), 10 (центр 40 - 50), 15 (низ: 120 - 135), - и находится в интервале от 6 (2/3I) до 25% (10/40) соответствующих величин, хотя при другом распределении могло бы доходить до 106 единиц (29 - 135) и 366% (106/29). Иначе говоря, наблюдаемое распределение количественных показателей элементов по клеткам схем 54а и 54б демонстрирует единственно возможный для данных величин вариант расстановки по одинаковым позициям одинаковых или максимально близких чисел, что, конечно, очень трудно счесть случайным.

Наконец, в-четвертых, совпадают последовательности перечисления однопозиционных подразделений колесниц и разделов "Ши цзина", за одним исключением, касающимся первой и последней (пятой) позиций (ср. римские цифры на схемах 54а и 54б). Перечисление позиций схемы 54а начато из центра и закончено наверху, перечисление позиций схемы 54б начато наверху и закончено в центре. Подобная противоположность также кажется не случайной, тем более что по своему нумерологическому смыслу она аналогична противоположному соотношению двух одинаковых позиционных групп в данных схемах с числами I45 и I60.

С исторической точки зрения использование воспроизведенной на схемах 54а и 54б единой пространственно-числовой структуры для построения (или по крайней мере описания построения) боевых колесниц и стихотворных текстов вполне вероятно, поскольку, согласно китайской научной традиции, "Цзо чжуань" и "Ши цзин" были составлены в одно и то же время (вторая половина VI - первая половина V в. до н.э.) единомышленниками и земляками - Цзо Цюмном и его учителем Конфуцием (см. цз. 30 "Хань шу" /293, с.433/ и цз.47 "Ши цзи" /339, с.163/). Описанная в "Цзо чжуани" в связи с событием 54I г. до н.э. структура пяти расположений вполне могла быть использована составителем "Ши цзина", создававшим его архитектуру в VI-V вв. до н.э.

Настоящий вывод приобретает еще более достоверный вид при учете контекста рассмотренных материалов, связанного с

нашей стержневой темой — термином "сань у". В "Цзо чжуани" во фразе, предшествующей сообщению о пяти расположениях, присутствует не только этот термин, но и иероглиф "син" (27) из сочетания "у син" ("пять элементов"), в данном случае читающийся "хан" и означающий "ряд". Там говорится: "Расформировали экипажи, чтобы составить ряды /пехоты/. Пять колесниц /по три человека в каждой/ составили три пятерницы /пехоты/" /383, кн.30, с.1645/. Последнее предложение является не чем иным, как конкретизацией формулы  $3 \times 5 = 5 \times 3$ , самым непосредственным образом демонстрируя связь термина "сань у" с пространственной структурой  $5 \times 3$ .

Одну из наиболее монументальных реализаций этой структуры представляет собой общая архитектура "Ши цзина". На самом высоком иерархическом уровне он состоит из трех частей: 1) "ветры-направления" (нани и собственно фэны), 2) оды, 3) гимны. В свою очередь каждая из них пятерична: 1) "ветры-направления" объединены в 15 комплексов, 2) оды — в 10 комплексов, 3) гимны — в 5 комплексов<sup>6</sup>. Следовательно, вся композиция соответствует троично-пятеричной формуле  $(5 \times 3) + (5 \times 2) + (5 \times 1)$ . Причем, как убедительно показано в работах В.В.Лихтман (см., например, обобщающую схему /186, с.37/), это именно пространственная композиция, могущая быть представленной в 6 ( $3 \times 2$ ) строках и 5 столбцах, т.е. заполняющей 30-клеточную матрицу, которая изображена на схеме 55. Подчеркнем еще раз, что троичность ее вертикального параметра определяется не только характером самого числа 6 ( $6 = 3 + 3 = 3 \times 2$ ), но и разделенностью на 3 части: в три ("ветры-направления"), две (оды) и одну (гимны) строку.

Неопровержимым материальным доказательством соотнесенности "Ши цзина" с троично-пятеричной пространственной структурой может служить его текст, выгравированный на каменных стелах при южносунском Гао-цзуне (1127–1162) в Ханчжоу. Весь текст занимает 10 стел, каждая из которых разделена на 4 секции (ле), состоящие из 45 вертикальных строк (хан) по 18 иероглифов в каждой. На последней, десятой стеле только три таких секции /330, кн.5, с.29/. Если схематически представить пространственную структуру этого материализованного в камне текста, то получится прямоугольник в 10 клеток по горизонтали (10 стел, стоящих на одном уровне) и 18 клеток по вертикали (18 иероглифов в вертикальной строке), что соответствует

формуле  $(3 \times 6) \times (5 \times 2)$ , или  $(3 \times 5) \times 12$ . Элементы следующего иерархического уровня — секции (ле) — также троично-пятеричны:  $18 \times 45 = (3 \times 6) \times (5 \times 9) = (3 \times 5) \times 54$ . Напомним для сравнения аналогичную формулу 30-членной архитектоники "Ши цзина"  $(3 \times 5) \times 2$ .

Затронутый нами каменный памятник весомо подтверждает и еще одно независимо от него сделанное открытие. В.В.Лихтман выявила структурный параллелизм между "Ши цзином" и примерно равным ему по объему (около 30 000 знаков) "Шань хай цзином" ("Каноном гор и морей") /188/. Пространственно-мироописательная сущность последнего произведения заглажена в самом его названии (см. /124/). "Шань хай цзину" присуще двойное деление на части, описывающие различные пространственные объекты: текст состоит из 18 канонов, более мелко дробящихся на 39 канонов. Здесь мы опять сталкиваемся с определенной ранее (см. § 5 гл.2) закономерностью субституции 9 и 13:  $(9 \times 2) \longleftrightarrow (13 \times 3)$ , а также высокой нумерологической значимостью 18 и 39 (см. § 2 и 5 гл.2). Но в данном случае еще интереснее то, что именно этим числам подчинена пространственная форма каменного "Ши цзина": в каждой его строке 18 иероглифов и все строки разбиты на 39 секций.

Из приведенного материала следует, что в троично-пятеричную форму "Ши цзин" (равно как и одновременно картографирующий и картографичный, а также, по общему признанию, генетически связанный с изобразительным искусством "Шань хай цзин" /124, с.9/) облекся по меньшей мере в период окончательной редакционной обработки и сложения в единый текст, т.е. в VI—I вв. до н.э. Видимо, "Ши цзин" уже в самой первой своей редакции, унаследованной Конфуцием или осуществленной им, был последовательно троичен.

В "Лунь юе" (II, 2, XIII, 5) Конфуций дважды говорит о "трех сотнях /стихотворений/ "Канона/ стихов" (ср. /70, т.I, с.142, 162/). В цзяне 47 "Ши цзи", посвященном Конфуцию, сказано о том, что он из более чем трех тысяч древнего "Канона/ стихов" (или, возможно, "Канонов/ стихов") выбрал 305 стихотворений (пянь) соответственно трем эпохам: 1) мифических родоначальников династий Шан и Чжоу — Се и Хоу-цзи, 2) расцвета династий Инь (Шан-Инь) и Чжоу, 3) упадка Западной Чжоу при Ли-ване (857? — 840?) и Ю-ване (781—770), — и распределил их по трем разделам: "ветров-направлений", од и гимнов /339, с.163/, ср. /284, с.480/. Таким образом, "Ши



цзин" характеризуется последовательным рядом троичных чисел: 3 (3 раздела, 3 эпохи), 30 (30 стихотворных комплексов), 300 (округленно 300 стихотворений при 305 реальных и 311 номинальных – 6 стихотворений не сохранились, известны лишь их названия), 3000 (3000 с лишним стихотворений древнего варианта (вариантов) "Канона стихов"). Этот ряд можно было бы дополнить и продолжить еще двумя числами: лексикон "Ши цзина" состоит примерно из 3000 иероглифов, а всего в тексте около 30 000 знаков.

Выявленный числовой ряд: 3, 30, 300, 3000, 30 000 представляет собой целостную троично-пятеричную конструкцию. Во-первых, он состоит из всех 5 ипостасей числа 3 в китайской четырехразрядной системе счисления: 3 единицы (и), 3 десятка (ши), 3 сотни (бай), 3 тысячи (цзянь), 3 тьмы (вань). Во-вторых, он построен с помощью двух чисел 3 и 10 (во всех степенях первого разрядного цикла), а в числе 10, как мы уже отмечали выше, китайская традиция видела прежде всего удвоенную пятерку.

Наконец, в пользу предложенной интерпретации говорит наличие в самом тексте "Ши цзина" (I, II, IO, I) термина "три и пять", подробно рассмотренного в предыдущем параграфе.

Ранее приведя тезис из гл. I7 "Хань Фэй-цзы": "Просветленный государь не берется за не подвергшиеся троению дела... Обращается к испытанию (янь) троицей и пятерницей, чтобы вникнуть в реалии располагаемых (чэнь) слов" /352, с.84/, – мы отметили, но не разъяснили связанный с "сань у" методологический термин "янь". В нумерологических контекстах таких памятников древнекитайской мысли, как "Мо-цзы" /33I, гл.7I, с.373/, "Чжуан-цзы" /372, гл.33, с.2I6/, "Чу цы" /380, "Цзю чжан", стих.7, с.62, фр.245/, "Хань Фэй-цзы" /352, гл.II, I4, I5, 50, с.57, 68, 70, 78, 35I/, он определяется с помощью иероглифа "сань/цань/шэнь", выражая понятие "троичное испытание" (сань янь). Примечательно, что идея троичности (кратности трем) прослеживается и в ряде таких употреблений термина "янь", где он не сопровождается иероглифом "сань/цань/шэнь". Например, в "Люй ши чунь цю" (III, 4) описаны "шесть испытаний" (лю янь) /326, с.30–3I/. Еще любопытнее в этом смысле современный термин "цзин-янь" – "опыт, эмпирический", который буквально означает "каноническое испытание", а канон-цзин, как нам известно, представляет собой троичный квадрат. Такое каноническое, т.е. троичное, да еще возведенное в квад-

рат, испытание, по-видимому, и было осмыслено в качестве полнейшей опытной (эмпирической) достоверности создателями термина "цзин-янь".

Возвращаясь к произведениям древнекитайских философов, рассмотрим более подробно еще один случай употребления термина "янь" без определения иероглифом "сань/цань/шэнь", но с явным троичным смыслом. Интересующий нас пассаж содержится в важнейшей методологической главе "Сюнь-цзы" – "Выправление имен" ("Чжэн мин", гл.22). Он посвящен "трем /видам/ заблуждений" (сань хо), рассеивать которые автор предлагает посредством трех исследовательских процедур, называемых им "испытанием" (янь) (/342, с.279-270/, ср./70, т.2, с.194-195/), где "янь" переведено как "проанализировать"). В "Хань Фэй-цзы" основными объектами "троичного испытания" выступают "слова и речения" (янь цы) /352, гл.14, 15, с.70, 78/. Аналогичным образом в "Сюнь-цзы" "испытание" представлено надежным средством борьбы со всеми "превратными высказываниями (шо) и лукавыми словами (янь)", которые основываются на неверном соотношении имен и реалий и "отклоняются от правильного пути" /342, с.280/. Подобные "отклонения" Сюнь-цзы проиллюстрировал девятью парадоксальными сентенциями своих предшественников, философов V-III вв. до н.э. – Мо-цзы, Хуй Ши, Гунсунь Луна, Сун Цзяня, Чжуан-цзы. Все эти сентенции разбиты на три группы – "три /вида/ заблуждений", – каждая из которых подлежит определенному "испытанию". Данная система в иероглифическом воплощении представлена на схеме 56, перевод которой отражает таблица II (ср. /70, т.2, с.194-195/).

Настоящая схема наглядно демонстрирует не только троичность (9 строк составляют 3 блока), но и пятеричность (5 столбцов) запечатленной в "Сюнь-цзы" текстологической модели "испытания", что в точности соответствует тезису ученика Сюнь-цзы, Хань Фэя об "испытании троицей и пятерицей".

В целом рассмотренные фрагменты "Сюнь-цзы", "Хань Фэй-цзы", "Хуайнань-цзы" и других философских памятников древнего Китая определенно свидетельствуют о принадлежности понятия "троица и пятерица" к основным категориям китайской протологии и подтверждают справедливость его использования в "Ши цзи" для выражения центрального принципа школы имен.

В связи с последним фактом В.С.Спирин замечает: "Но в произведениях этой школы, дошедших до наших дней ("Дэн Си-

		I	2	3	4	5
I	I	"Получить	оскорб- ление	не	позорно".	
	2	"Совершен- номудрый	человек	не	любит	себя".
2	3	"Убить	разбой- ника	не зна- чит	убить	человека".
	4	"Гора /и/	бездна	одно- уров- невы".		
	5	"Чувства	довольст- вуются	малым".		
	6	"/Мясо/ домашних живот- ных		не	прибав- ляет	сладости".
	7	"Большой	колокол	не	прибав- ляет	музыкаль- ности".
3	8	"Отвергая,	однако	объяв- ляют на	столбе".	
	9	"Иметь	быка /и/	лошадь	не значит	/иметь/ лошадь".

цзы", "Гунсунь Дун-цзы", "Инъ Вэнь-цзы"), слова сань у совсем не встречаются. Зато в "Мо-цзы" дважды попадает слово "третье" (сань), и оба раза оно имеет геометрическое значение прямой линии, соединяющей две точки" /23I, с.176/. Это замечание нуждается в уточнении.

Во-первых, иероглиф "сань/цань/шэнь", который В.С.Спирин переводит словом "третье", встречается в "Мо-цзы" не дважды, а восемнадцать раз (см. гарвард-янцзинский "Индекс к "Мо-цзы" - "Мо-цзы индэ", III, 60 620). Более того, из двух указанных В.С.Спириным случаев /33I, гл.40, 4I, с.19I, 202/ во втором оригинал ("Цзин", ч.2, опр.38/39) содержит похожий на "сань/цань - шэнь", но иной иероглиф - "лэй" (30 = 30a) - "громоздить одно на другое", который некоторые комментаторы и исследователи, в частности А.Грэм /426, с.405-406/, в данном контексте отождествляет с "сань/цань/шэнь". С принятием такой поправки число употреблений последнего иероглифа в "Мо-цзы"

возрастает до девятнадцати. Среди них и отмеченный нами фрагмент, связанный с "троичным испытанием" /33I, гл.7I, с.373/, и, например, следующее высказывание, явно выходящее за рамки геометрии: "Имена (мин) /гуманных правителей древности/ составляли троицу с небом и землей" /33I, гл.19, с.89/. Первый упомянутый В.С.Спириным фрагмент с "сань/цань/шэнь" ("Цзин", ч.1, опр.57), действительно, имеет геометрический смысл, но, как мы показали в § 3 гл.2, подобное выражение предполагает соединение прямой линией (диаметром) трех, а не двух точек. А.М.Карапетыянц, принципиально иначе трактующий данную дефиницию из "Мо-цзы": "прямая – это /расположенные на одной прямой три звезды созвездия/ Шэнь" /II8, с.64/, – также не сомневается, что "сань/цань/шэнь" здесь обозначает соединение прямой именно трех объектов.

Во-вторых, оставив в стороне сомнительные с точки зрения аутентичности трактаты "Инь Вэнь-цзы" и "Дэн Си-цзы" (в последнем, кстати, присутствует термин "сань/цань/шэнь", на чем специально останавливался В.С.Спирин, признающий наличие у него там "определенно логического значения" /23I, с.176, примеч.9, с.204/), приглядимся более внимательно к главному произведению школы имен – "Гунсунь Лун-цзы". В нем, действительно, отсутствует термин "троица и пятерица" (сань у) (I7), но совершенно явно присутствует несомое им понятие, выражаемое в синонимично-омонимичной форме "три" (сань) (I8) и "пять" (у) (I9).

Рассмотрим, к примеру, одно из умозаключений главы "Тун бян лунь" ("Суждения о проникновении в изменения") /345, с.26/. Его иероглифическое воплощение представлено на схеме 57, перевод которой отражает таблица I2 (ср. /70, т.2, с.62/).

Схема наглядно демонстрирует единство формы и содержания данного умозаключения. Троично-пятеричная мыслительная структура, посвященная понятиям "три" и "пять", выражена с помощью текста, в адекватной записи состоящего из трех блоков по три строки в каждом и пяти столбцов.

Схема 57 любопытна еще одним нумерологическим свойством, обнаруживающимся при ее сопоставлении со схемой 56. Обе они основаны на текстологической структуре /9 x 5/, в которой иероглифы занимают 39 клеток из 45. В этих троичных конструкциях естественно представление 39 в виде I3 x 3. Таким образом, тут мы имеем структуру /9 x 5/, заполненную текстом по формуле I3 x 3, что вновь свидетельствует о ранее выявленной нумерологической взаимосвязи 9 и I3.

Т а б л и ц а 12

Перевод схемы 57

		1	2	3	4	5
1	1	Называем		петушиную	ногу -	одна,
	2	считаем	ноги -	две,		
	3	две	и	одна -	в итоге:	три.
2	4	Называем	бычью /или/	баранью	ногу -	одна,
	5	считаем	ноги -	четыре,		
	6	четыре	и	одна -	в итоге:	пять.
3	7		Бычьих /или/	бараньих	ног -	пять,
	8	петушинных	ног -	три,	в итоге	говорим:
	9	бык	с	бараном	не	петух.

Аналогичное сопоставление схем 52 и 53 обнаруживает сходную закономерность. В их основе лежит общая текстологическая структура /6 x 5/, в которой иероглифы занимают 24 клетки из 30. Поскольку эти конструкции также троичны, естественно представить 24 в виде 8 x 3.

Как и в случае со схемами 57 и 56, количество иероглифов, заполняющих текстологическую структуру схем 52 и 53, без остатка делится на 3, что легко объясняет общая формула заполнения:  $a - 6$ , где  $a$  - число клеток структуры. Более того, по-видимому, две троично-пятеричные текстологические системы, отраженные на схемах 52-53 и 56-57, связаны между собой единым алгоритмом, который представлен в таблице 13.

Т а б л и ц а 13

Алгоритм взаимосвязи текстологических систем, отраженных на схемах 52-53 и 56-57

	Схемы 52-53	Схемы 56-57
Текстологическая структура	6 x 5	9 x 5
Формула заполнения иероглифами	8 x 3	13 x 3

В данной таблице хорошо видна еще одна, обведенная рамкой. "вертикальная" константная пара чисел 3 и 5, дополняющая соответствующую "горизонтальную" константную пару:  $6 \times 5 = 2$  ( $3 \times 5$ ),  $9 \times 5 = 3$  ( $3 \times 5$ ). Линии между изменяющимися числами показывают их алгоритмические преобразования друг в друга посредством двух элементарных арифметических действий – сложения или вычитания и константной пары 3 и 5:  $6 + 3 = 9$  или  $9 - 3 = 6$ ,  $8 + 5 = 13$  или  $13 - 5 = 8$ .

Из шести входящих в таблицу чисел (3, 5, 6, 8, 9, 13) 3 и 5 воплощены в структуре всех четырех текстов и в трех из них (схемы 52, 53, 57) прямо обозначены иероглифами, 6 и 9 воплощены в структурах соответствующих пар текстов (схемы 52–53 и 56–57), что же касается 8 и 13, то эти числа были получены опосредованно (делением на 3) из эмпирических величин 24 и 39. Продемонстрированный выше системный характер всех зафиксированных в таблице чисел говорит о правильности вывода 8 и 13. Но в их пользу можно привести и другие данные. Очевидно, эти числа выражают суммарные величины, полученные в результате нумерологических операций, которым посвящены разбираемые тексты. Так, в текстах, представленных на схемах 52–53, речь идет о "тройце и пятерике", поэтому при сложении их числовой итог однозначен:  $3 + 5 = 8$ . В тексте на схеме 56 отсутствуют числовые символы, что заставляет оставить его в стороне. Зато очень интересен текст на схеме 57. В нем посредством числовых символов описаны три объекта – один трехчленный (петух) и два пятичленных (бык и баран), которые вместе как раз образуют конструкцию из 13 членов. Самой же этой конструкции присуща троично-пятеричная структура, изображенная на следующей диаграмме, где римские цифры означают номера ног (в круглые скобки заключены номера не физических ног, а их наименований):

	Бык		Петух	Баран	
I	I	III	I	III	I
2		(V)	(III)	(V)	
3	II	IV	II	IV	II
	I	2	3	4	5

Данная диаграмма неопровержимо доказывает, что в разбираемом фрагменте "Гунсунь Лун-цзы" описана система из 13 элементов, подвергнутых троично-пятеричному структурированию. Но, возможно, кардинальные для схемы 57 числа 9 и 13 закодированы в этом тексте и менее явным образом. Обратим внимание на центральный, второй из трех, блок схемы (строки 4-6). В нем 15 (3 x 5) клеток, из которых иероглифами заполнены именно 13, т.е. он гомоморфен ключевой системе текста, представленной предыдущей диаграммой. Подобная роль вполне соответствует центральной позиции данного блока. Заметим, далее, что содержащиеся в нем пять числовых символов образуют канонический квадрат 3 x 3:

		I
	4	
4	I	5

Четыре клетки этого квадрата пусты, но они легко заполняются, если считать, что указанные числа представляют собой полуфабрикат магического квадрата, константную сумму которого задает нижняя строка:  $4 + I + 5 = 10$ . Исходя из описанной в "Гунсунь Лун-цзы" ситуации, последнее число можно интерпретировать как полную физическую характеристику представленной системы, т.е. общее количество ног, реально присущих петуху, быку и барану. Гипотетически реконструируемый нами новый магический квадрат имеет следующий вид:

4	5	I
2	4	4
4	I	5

В нем суммы всех троек чисел по вертикали и горизонтали равны 10. Но, вот, суммы диагональных триад отличны от этой константы и друг от друга, равняясь 9 и 13 - двум главным нумерологическим характеристикам разбираемого текста.

Как уже можно было заметить по приводившимся нами цитатам из "Мо-цзы", "Чжуан-цзы", "Гунсунь Лун-цзы", пять домашних животных - лошадь, бык, баран, петух и собака - были любимцами древнекитайских методологов, и тех, кто открывал протологику,

и тех, кто шел нумерологическим путем. Все приводившиеся ранее на этих страницах рассуждения о домашних животных принадлежат представителям протологического направления. Поэтому для равновесия мы позволим себе сослаться еще на один подобный пассаж, отличающийся очевидной нумерологичностью и включающий в себя термин "троица и пятерица", что дает основание поставить данный текст в пандан к только что рассмотренному фрагменту из "Гунсунь Лун-цзы".

Ю.Л.Кроль /169, с.147/ первым в связи с исследованием термина "сань у" обратил внимание на содержащий его пассаж из цзяня 76 "Хань шу", в котором говорится о Чжао Гуанхане (ум. в 65 г. до н.э.) /293, с.550/. Хотя в этом сообщении об "особом умении" Чжао Гуанханя явно ощущается присутствие какой-то числовой модели, воплощенной в образах четырех домашних животных и прямо названной "троением и пятерением", обычное линейное прочтение текста вызывает лишь недоумение: совершенно непонятной остается связь указанных чисел не только с общим смыслом, но и друг с другом. Поэтому замена "троения и пятерения" "смешением и переплетением" в переводе Ю.Л.Кроля, не внося никакой ясности, в то же время не выглядит искажением, ибо вне поля зрения остается сам искаженный предмет. Для прояснения ситуации начнем с выявления структуры данного текста, представленного на схеме 58 и в соответствующем ей переводе в таблице 14.

Уже такое элементарное выявление текстологической структуры обнаруживает ее подчиненность "троице и пятерице": схема состоит из 12 (3 x 4) строк и 5 столбцов, т.е. может быть представлена формулой 4 (3 x 5), продолжающей ряд ранее полученных формул 2 (3 x 5) и 3 (3 x 5), которые определяют схемы 52-53 и 56-57. Наличие в каждом из трех блоков схемы 58 четырех строк, по всей вероятности, обусловлено четырехчленностью описанного набора животных. В свою очередь эта четверица соответствует формуле 3 + 1, поскольку собаки, бараны и быки выполняют служебную роль по отношению к лошадям, а система в целом - формуле (3 + 1) + 1, поскольку здесь еще имеется субъект, осуществляющий всю операцию. Следовательно, содержание данного сообщения о "цеплении противостоящего" характеризуется тремя числами 3, 4, 5, определившими также его текстологическую форму.



		0	I	2	3	4	5
I	I	Особенно	умел	осуще- ствлять	целяние	противо- стоящего,	
	2		чтобы	пости- гать	деловые	обстоя- тельства.	
	3				Целяю- щий	противо- стоящее,	
	4		допус- тим,	желает	узнать	лошадей	стои- мость.
2	5	Тогда		сначала	осведом- ляется о	собаках,	
	6			затем	осведом- ляется о	баранах,	
	7			потом	осведом- ляется о	быках,	
	8		после	чего	доходит до	лошадей.	
3	9			Троит,	пятерит	их	стои- мости,
	10		чтобы	по родам	взаимно	соот- нести,	
	11	Тогда	узнает:	лошади		дороги /или/	деше- вы,
	12			/и/ не	упускает	реалий.	

Более детальный анализ фрагмента из "Хань шу" вскрывает его не только формальную, но и сущностную общность с фрагментом из "Гунсунь Лун-цзы". Оба текста построены на нумерологическом истолковании соотношения конкретного и абстрактного, что показывает табл. I5.

С позиций европейской логики абстрагирование понятия "нога" от конкретных объектов — двух ног петуха и четырех ног быка или барана — означает не что иное, как отождествление таковых на этом понятийном уровне. В "Гунсунь Лун-цзы" же по видимости сходная операция имеет противоположную задачу — доказательство тезиса "Бык с бараном не петух". Отсюда ясно,

Т а б л и ц а 15

Структурное соотношение фрагментов

из "Гунсунь Лун-цзы" и "Хань шу"

	Категории "Гунсунь Лун-цзы"		Категории "Хань шу"	
	три	пять	троица	пятерица
Конкретные	2 ноги петуха  I      2	4 ноги быка или барана  I   2   3   4	2 рода стоймости: дорого, дешево  I      2	4 рода ре- алий: лошадь, собака, ба- ран, бык  I   2   3   4
Абстракт- ные	3 "нога (пету- ха)"	5 "нога (бы- ка или ба- рана)"	3 стоимость	5 реалия

что за данным поверхностным сходством скрывается глубинное различие. Стоит подчеркнуть, что автора "Гунсунь Лун-цзы" занимают именно понятийно-языковые, а не физические сущности, ибо в противном случае доказательство названного тезиса было бы несравненно короче: "У петуха две ноги, а у быка с бараном — по четыре". В, казалось бы, парадоксальной форме представитель школы имен проводит вполне здравую мысль о том, что слово "нога/ноги" (цэу) в применении к петуху может обозначать три физических объекта: 1) правую ногу петуха, 2) левую ногу петуха, 3) обе ноги петуха, а в применении к быку или барану — пять аналогичных объектов. Но далее, при отсутствии теории идеализирующей абстракции и интуитивном следовании максиме "Значение слова — это его употребление", происходит идентификация этих словесно-понятийных сущностей с их значениями. В итоге проблема соотношения имен сводится к различению не степени общности их понятий (например, "нога" и "нога петуха"), а характера употреблений (в данном случае имени "нога/ноги" применительно к петуху и быку или барану). Для различения же подобных употреблений наиболее удобным оказывается нумерологический подход, в результате чего имени "нога/ноги" в сочетании с "петух/петухи" присваивается индекс 3, а в сочетании с "бык/быки" или "баран/бараны" — индекс 5. Поэтому, в частности, афоризм Хуэй Ши "У петуха три ноги" (в более точном переводе: "Петух тройствен ногами") следует понимать как "/Применительно к/ петуху /имя/ "нога/ноги" трех-/значно/".

В отличие от "Гунсунь Лун-цзы" в "Хань шу" отражено не различие нумерологически индексированных употреблений одного и того же имени, а сопоставление точно так же нумерологически индексированных, но разных имен - "стоимость/стоимости" (цзя) "реалия/реалии" (ши). Приступая к реконструкции данной процедуры, отметим прежде всего ее общую трехэтапность. "Цепляющий противостоящее", во-первых, выясняет цены на домашних животных, во-вторых, сравнивает их друг с другом, в-третьих, устанавливает соотносительную стоимость лошадей.

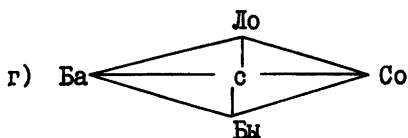
Сущность "цепляния противостоящего" составляет "троение и пятерение", т.е. сопоставление друг с другом двух систем - троичной и пятеричной. Троичную систему образуют два свойства "дорого" (до), "дешево" (де) и их обобщение "стоимость" (с); пятеричную - четыре сущности "лошадь" (Ло), "собака" (Со), "баран" (Ба), "бык" (Бы) и их обобщение "реалия" (Р). С использованием заключенных в круглые скобки сокращений эти системы можно представить следующим образом:

а) до - с - де,

$$\begin{array}{c} \text{Ло} \\ | \\ \text{б) Ба - Р - Со} \\ | \\ \text{Бы} \end{array}$$

Из диаграммы видно, что последняя система имеет троично-пятеричную структуру. Пространственное взаиморасположение элементов в ней соответствует указанному в § 7/8 "Шо гуа чжуани", где триграммы в расположении Фуси соотнесены с животными, в том числе: Цянь (юг) - лошадь, Кунь (север) - бык, Гэнъ (северо-запад) - собака, Дуй (юго-восток) - баран /346, кн. I, "Чжоу и", с. 71; II, с. 64/.

Троение и пятерение характеризует как сами эти системы, так и их взаимодействие. Последнее начинается с того, что определяется стоимость всех видов животных, т.е. каждая из четырех реалий сопоставляется с двумя категориями "дорого" и "дешево", в качестве третьего элемента: до - Со - де, до - Ба - де, до - Бы - де, до - Ло - де. Обобщаются эти четыре действия в пятой формуле: в) до - Р - де. Затем стоимость каждого вида животных сравнивается со стоимостью трех остальных видов, что на заключительном, пятом этапе приводит к обобщающей диаграмме:



Сопоставление форм а), б), в), г) показывает, что в результате троения и пятерения третий и пятый элементы ной и пятеричной систем поменялись местами. В целом оную процедуру можно представить в виде табл.16, используя помимо указанных сокращений еще два символа:  $\longrightarrow$  и  $\longleftarrow$  выражающие соответственно отношения разноуровневых (напр., сущность - свойство) и одноуровневых объектов.

Т а б л и ц а 16

### Общая структура фрагмента из "Хань шу"

			1	2	3	4
1	1	1			сБа →	дс
	2	2	Со →	сСо ←	сБы →	дс
	3	3			сЛо →	дс
2	1	4			сСо →	д
	2	5	Ба →	сБа ←	сБы →	д
	3	6			сЛо →	д
3	1	7			сСо →	д
	2	8	Бы →	сБы ←	сБа →	д
	3	9			сЛо →	дс
4	1	10			сСо →	дс
	2	11	Ло →	сЛо ←	сБа →	дс
	3	12			сБы →	до

Весьма примечательно, что основу этой схематизации рассказа о "цеплянии противостоящего" составляет (5 x 12) матрица - точно такая же, как и лежащая в основе его текстологической формы (сх. 1.1). В обеих тождественных матрицах заполнено одинаково:



"То ий" и "Мэн-цэн" (см., например, /3I, с.46-56; 29I, с.175-176/), попытаемся в первую очередь именно их проверить на наличие троично-пятеричной структуры "сань у". Прежде всего обратимся к тексту "Хун фаня" как наиболее полно и системно представляющему эту концепцию, а также традиционно считающемуся ее самым древним выражением. Содержание его первого и второго разделов-чоу передает таблица I7<sup>7</sup>.

Т а б л и ц а I7

Структура разделов I и 2 "Хун фаня"

Чоу	I	I	2	3	4	5
Пять элементов	1	вода	огонь	дерево	металл	почва
	2	быть мокрой и течь вниз	гореть и подниматься вверх	/поддаваться/ сгибанию и выпрямлению	подчиняться /внешнему воздействию/ и изменяться	принимать посев и давать урожай
	3	соленое	горькое	кислое	острое	сладкое
Чоу 2 Пять дел	1	внешний облик	речь	зрение	слух	мышление
	2	достоинство	следование /истина/	острота	тонкость	проницательность
	3	строгость	аккуратность	прозорливость	осмотрительность	мудрость

Формальную организацию текста чоу I и 2 демонстрируют соответственно схемы 59 и 60.

Более сложные разновидности троичных и пятеричных построений представлены в заключительных чоу трактата. Такова, например, основная часть чоу 7, в которой обсуждаются разнообразные (но далеко не все возможные, что весьма важно в данном случае) варианты соотношений между реакциями 5 различных инстанций в случае "большого сомнения" у правителя, и число

таких вариантов оказывается равным 6 (3 x 2). В таблице 18, передающей содержание этого пассажа, "+" означает положительные реакции и результаты, "-" - отрицательные реакции и результаты, "(" - возможную вариантность реакции, "/" - двойственность результата.

Т а б л и ц а 18

Чоу 7. Разрешение сомнений

	I	2	3	4	5	пред- вещае- мый результат
	правитель	сановни- ки и чи- новники	народ	черепахи /щиты/	стебли тысяче- лист- ника	
I	+	+	+	+	+	+
2	+	-	-	+	+	+
3	-	+	-	+	+	+
4	-	-	+	+	+	+
5	+	-	-	+	-	+/-
6	+(-)	+(-)	+(-)	-(+)	-(+)	+/-

Формальную организацию данного текста воспроизводит схема 6I<sup>8</sup>.

Приведенная таблица особенно демонстративна, поскольку обнаруживает нарочитую нумерологическую заданность всего представленного в ней набора комбинаций. Ясно, что список различных вариантов соотношения ответов вопрошаемых инстанций мог бы быть продолжен, но он намеренно ограничен таким образом, чтобы сполна укладывался в трисично-пятеричную структуру /5 x 6/, которую тут никак нельзя считать результатом комбинаторной автоматики.

В качестве частного наблюдения можно отметить, что основная, построенная по единому образцу, часть рассматриваемой таблицы - пять комбинаций ответов пяти инстанций (шестая комбинация нестандартна и проблематична<sup>9</sup>) - структурно представляет собой квадрат 5 x 5, или 5<sup>2</sup>. 25 клеток этого квадрата заполнены 16 плюсами и 9 минусами, т.е. перед нами ряд, состоящий из трех последовательных квадратных величин: 3<sup>2</sup>, 4<sup>2</sup>,

Т а б л и ц а 19  
 Чоу 8. Различные указания  
 Блоки I - 7 Ю

	I	2	3	4	5		
					дождь	ветер	
I	ежегодность, изучение правителей	поддерживание порядка	прозорливость	осмотрительность	мудрость	/соответствующая/последовательность	I своевременность, счастье
2	ежегодность, изучение сановников	полное созревание злаков	мудрое управление страной	прославленность выдающихся людей	мир и спокойствие в стране		
3	ежегодность, изучение низшими чинами	несозревание злаков	леность	торопливость	глупость	2 излишнее обилие одного	2 несвоевременность, бедствие
			слепое и глупое управление страной	отопытность в чужих людях	беспокойство в стране	3 излишняя недостоверность одного	



5<sup>2</sup>. Простое ли это совпадение или нечто большее, пока сказать трудно.

Обращает на себя внимание и еще один подобный факт. Распределение количества строк (5 - 8 - 25) по трем блокам в схеме 61 точно совпадает с таковым в схеме 49 (строки 4-41), передающей определение "троицы и пятерицы" из "Хуайнань-цзы". При этом суммарное число строк 38 (19 x 2, т.е. два "чжана") равно общему количеству ответных реакций и предвещаемых результатов, зафиксированных в разбираемой таблице. Если данное равенство не случайно, то оно свидетельствует о прямой корреляции между формой и содержанием отмеченного им текста. Подчеркнем, что само описание в "Хун фане" процедуры "разрешения сомнений" не объясняет, почему речь идет именно о 38 реакциях и результатах, а не большем или меньшем их количестве. Названные там факторы однозначно не обуславливают это число. Поэтому вскрытие его связи с формальной текстологической структурой становится важным объяснительным моментом.

Структура следующего раздела "Хун фаня" - чоу 8 - представлена на схеме 62, в зависимости от уровня дифференциации членящейся на три, пять и девять блоков. Содержание данного текста отражают таблицы 19-20, разделенные друг с другом соответственно указанному формальному членению схемы 62: первая охватывает 1-2 (из трех), 1-4 (из пяти), 1-7 (из девяти), вторая - 3, 5, 8-9 блоки.

Т а б л и ц а 20

Чоу 8. Различные указания

Блоки 8 - 9

	1	2	3	4	5		
	дождь	/сол- неч- ное сия- ние?/	/жа- ра?/	/хо- лод?/	ветер		
/изуче- ние?/ народом	любят				любят	звезды	1
						солнце	2
						луна	3
						зима	4
						лето	5

Текст блоков 5-9, отраженный частично в первой (блоки 5-7), частично во второй (блоки 8-9) таблице, А.М.Карапетьянц оценил как "в высшей степени путанный текст, который не пере-кликается с основным текстом ни подразделения (чоу. - А.К.) 8, ни подразделения 4" /108, с.33/. Китайский специалист Лю Цзе, напротив, нашел этот фрагмент настолько перекликающимся с чоу 4, что счел возможным даже перенести его туда в своем прокомментированном издании "Хун фаня" /320, с.6/. Думается, что оснований для такой редакционной трансплантации все-таки недостаточно.

Первая из наших таблиц и соответствующая ей часть схемы 62 вскрывают сквозные семантические связи, пронизывающие блоки I-7: прежде всего попарную корреляцию блоков 3 и 6, 4 и 7 (самое яркое свидетельство - формальный параллелизм достаточно удаленных друг от друга, расположенных в третьих строках третьего и шестого блоков, синонимичных иероглифов "чжэ" /"прозорливость, мудрость"/ и "мин" /"свет, зоркость, острота, ум"/, общность которых засвидетельствована прямым определением в чоу 2 - см. третий столбец таблицы "Чоу 2. Пять дел" и схемы 60), тематическое единство блока 2 с блоками 6 и 7, раскрывающими его лапидарные формулы и т.д. <sup>12</sup>.

Иначе обстоит дело с текстом блоков 8-9, смысл которого, действительно, окутан туманом. Представленную во второй таблице гипотетическую систему мы интерпретируем как своеобразную матрицу, своими рубриками по вертикали и горизонтали задающую набор значимых для "народа" метеорологических символов, но не конкретизирующую их в основной части. При таком подходе пустые позиции могут быть однозначно определены как точки пересечения рубрик, зафиксированных в столбцах и строках. В принципе не исключена возможность унификации двух таблиц, выражающих содержание чоу 8, однако для ее осуществления необходима уверенность в точном понимании конечного пассажа.

Любопытной "не заполненной до конца" структурой, на наш взгляд, обладает завершающий "Хун фань" чоу 9, иероглифическую форму которого демонстрирует схема 63 <sup>13</sup>, а содержание - таблица 21.

Переходя к тексту "Чжун юна", обратим внимание на рассуждение из § 20: "В Поднебесной проведение Истинного пути (дао) пятерично; то, посредством чего это осуществляется, троично. А именно: между государем и подданным, отцом и сыном, мужем

Т а б л и ц а 21

Чоу 9. Пять /проявлений/ счастья  
и шесть /несчастливых/ крайностей

	I	2	3	4	5	
Пять /про- явлений/ счастья	долго- летие	богат- ство	здоровье /тела/ и спокой- ствие /духа/	любовь к цело- мудрию	спокой- ная кон- чина	I
Шесть /не- счаст- ливых/ край- ностей	I. сок- ращен- ная жизнь	3. горе	5. урод- ство /тела/			2
	2. бо- лезнь	4. нище- та	6. сла- бость /ума/			3

и женой, старшим и младшим братом, друзьями и товарищами - это пять /линий/, по которым в Поднебесной проводится Истинный путь. Знание, гуманность и мужество - это три /способа/, которыми в Поднебесной проводится благодать (дэ). То, посредством чего это осуществляется, едино" (/ЗЮ, кн.25, с.2120/, ср. /70, т.2, с.126/). Иероглифическая форма приведенного фрагмента запечатлена на схеме 64, а его содержание воспроизводит таблица 22, имеющая матричный вид.

Т а б л и ц а 22

Фрагмент § 20 "Чжун юна"

		I	2	3	4	5
		отноше- ния меж- ду го- сударем и поддан- ным	отноше- ния меж- ду от- цом и сыном	отноше- ния меж- ду му- жем и женой	отноше- ния меж- ду стар- шим и младшим братом	отноше- ния меж- ду дру- зьями и товари- щами
I	знание					
2	гуманность					
3	мужество					

Троично-пятеричную схему "пяти расположений" (у чэнь) из "Цзо чжуани" мы подробно разобрали в предыдущем параграфе, поэтому сразу перейдем к следующему произведению - "Го юн".

В одном из его начальных цзюаней (цз.4, "Лу юй", I) изложена (также с использованием термина "чэнь" - "расположение") концепция "пяти наказаний и трех мест" (у син сань цз) /297, с.54-55; 56, с.84/, повторенная затем в цзюане 23 ("Син фа чжи") "Хань шу" /293, с.384/. Эта концепция основана на классификации 5 видов наказаний, применяемых соответственно их тяжести в 3 местах. Ее содержание выражает таблица 23, в которой "+" означает осуществление ("расположение" - "чэнь", "доведение до конца" - "чжи").

Далее в том же цзюане следует рассказ о 5 видах жертвоприношений, заканчивающийся сообщением о его записи в виде троичного текста (букв. "трех плетенек" - "сань цз", что, возможно, означает три бамбуковых планки) /297, с.55-57; 56, с.85-87/. Это прямое указание на текстологическую форму сочетается с таким сильным содержательным сигналом, как упоминание о "трех ориентирах неба" и "пяти элементах земли" /297, с.57; 56, с.87/.

Т а б л и ц а 23

Пять наказаний и три места

		5 наказаний и соответствующих средств				
		1	2	3	4	5
		тяжелое: применение латников	уступающее тяжелому: применение топоров и секир	среднее: применение ножей и пил	уступающее среднему: применение сверл и клеймения	легкое: применение кнутов и батонов
3 места осуществления наказания	1 в чистом поле	+	+			
	2 на базаре			+	+	+
	3 при дворе			+	+	+

Имеется в "Го юе" (цз.3, "Чжоу ий", 3) и достаточно общее описание троично-пятеричной пространственной модели: "Такова осуществленная нашим великим предком Хоу-цзи /система продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных линий/ основы и утка. /У-/ван пожалал, согласовав эти пять позиций и три положения (у вэй сань со), использовать их" /297, с.46; 56, с.75/.

В "Мэн-цзы", как мы уже отмечали, отчетливо проводится идея исторического цикла, состоящего из 3 периодов (УП А, 30; Ш Б, 9; Ш А, 2) по 5 сотен лет (у бай нянь, у бай суй) в каждом (УП Б, 38; П Б, 13). Таким образом, перед нами опять система из трех пятичленных структур.

Эта же схема проявляется у Мэн-цзы и в более частных вопросах, например, когда он рассуждает о возможности для солдата в один день трижды покинуть свой строй-пяток (и жи эр сань ши у) ("Мэн-цзы", П Б, 4 /332, кн.І, с.94-95; 213, с.67-68/). Тут обращает на себя внимание такое же, как в приведенной выше цитате из § 20 "Чжун юна", сочетание цифр: 1, 3, 5. Видимо, в нем единица выражает идею единства и целостности троично-пятеричной системы. Неслучайность и методологическую значимость данного сочетания можно подтвердить и тем, что составляющие его числа в такой же последовательности, как в "Чжун юне" - 5, 3, 1, образуют китайской математике стандартную формулу "у чжи сань эр и" /17, с.299/, и тем, что в китайской нумерологии они представлены в качестве компонентов такой фундаментальной величины, как 9: "Девять, - писал Чжу Си в комментарии к хэ ту, - это сумма порождающих чисел один, три, пять" /371, с.50/.

Далее пассаж из "Мэн-цзы" продолжается сообщением о том, что некий сановник Кун Цзюйсинь трижды отвечал на три высказывания философа, после чего Мэн-цзы аттестовал его вану как единственного из пяти человек признавшего свою вину. Следовательно, в содержательном плане весь эпизод включает в себя, по крайней мере, две интересующие нас структуры, представленные в таблице 24.

В работе о "третьих" и "пятых" понятиях В.С.Спирин допустил, как нам кажется, некоторую неточность. Первые и наиболее ясные примеры "третьего" и "пятого" понятий он дает, ссылаясь на следующее место из "Чжоу и": "Солнце уходит - луна приходит, Луна уходит - солнце приходит. Солнце и луна

Т а б л и ц а    24

Троично-пятеричные структуры в "Мэн-цзы"

От-лучки	Во-ины	I	2	3	4	5	От-веты	Санов-ники	I	2	3	4	5
	I	+	-	-	-	-		I	+	-	-	-	-
	2	+	-	-	-	-		2	+	-	-	-	-
	3	+	-	-	-	-		3	+	-	-	-	-

движут друг друга, и здесь рождается свет. Холод уходит - жара приходит. Жара уходит - холод приходит. Холод и жара движут друг друга, и здесь формируется год. Уход - это сгибание. Приход - это выпрямление. Сгибание и выпрямление реагируют друг с другом, и здесь рождается польза" ("Си цы чжуань", II, 5 /231, с.178-179/). В.С.Спирин трактует понятие "свет" как "третье" (обобщающее) к понятиям "солнце" и "луна", а понятие "польза", - как "пятое" (обобщающее) к понятиям "жара", "холод", "приход", "уход". Оригинальный текст не дает оснований для подобной трактовки. Если понятие "польза" распространяется на "холод" и "жару" потому, что они связаны с понятиями "уход" и "приход", то в таком случае оно должно распространяться и на понятия "солнце" и "луна", поскольку они точно так же связаны с "уходом" и "приходом". Но тогда это уже будет "седьмое" понятие. С другой стороны, непонятно, почему понятие "свет" рассматривается как "третье", а не "пятое", хотя оно связано с четырьмя понятиями: "солнце" и "луна", "уход" и "приход".

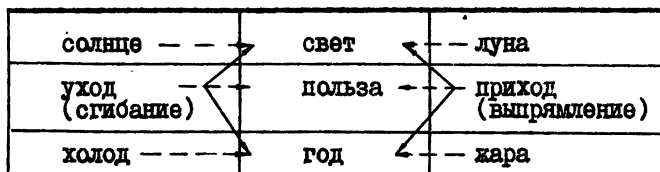
Несмотря на то, что в разбираемом тексте отсутствуют иероглифы со значением "три" и "пять", троично-пятеричная структура все же здесь действительно присутствует. Для на-

чала следует подчеркнуть тот факт, что в каждом из трех периодов данного фрагмента устанавливаются соотношения между пятью понятиями, как изображено в таблице 25.

## Структура фрагмента из "Си пи чжуани"

	I	2	3	4	5
I	уход	приход	солнце	луна	свет
2	уход	приход	холод	жара	год
3	уход	приход	сгибание	выпрямление	польза

Перед нами знакомая конструкция, состоящая из 5 столбцов и 3 строчек. Она показывает, что в разбираемом тексте представлены три операции по получению из четырех понятий пятого. Все три операции объединяет одна общая пара понятий – "уход" и "приход", но третья операция отличается от первых двух тем, что в ней пары понятий взаимоотожествляются, а не образуют "в перекрест" четыре возможные парные комбинации. Графически эти связи можно изобразить так:



Замечательно, что вся система вписывается в девятиклеточный квадрат 3 x 3. Иероглифическая форма текста представлена на шестидесятиклеточной схеме 65, устроенной, как и схема 58, по модели: (3 x 4) a x 5 в, где а – строки, в – столбцы. Вообще между структурами /3 x 3/, /3 x 5/ и /5 x 5/ существует очевидная взаимоувязь. Из рассмотренных примеров достаточно указать на схемы 49 и 62 (9 блоков), схему 60 (5 девятичленов) и вспомнить, что "Хун фань" состоит из 9 чоу.

Нам трудно также согласиться и с утверждением В.С.Спирина, что "третьи" и "пятые" понятия суть обобщения, причем вторые – абстракции более высокого порядка, чем первые. Прежде всего, как явствует из представленного материала, здесь происходит "филологическая" классификация языковых выражений,

а не логическое обобщение понятий. Далее, если уж говорить о степенях общности, естественно было бы найти большую общность соотношенной с меньшим числом, т.е. с "тройкой", а не "пятеркой". Напомним, что в традиционной китайской идеологии I – это символ предельной общности, а 10 000 – символ предельной конкретности. И в самом деле мы видим: "троица" дает объединения более высокого порядка, чем "пятерица", именно в "троице" соединяются изначальные "пятерицы", а не наоборот. В этом смысле более "обща" как раз "троица".

Примечательно также, что выражение "сань у" допускает понимание как "три пятерки" (ср. "эр ба" – "две восьмерки"), т.е. "пятнадцать". И действительно структура  $3 \times 5$  состоит из 15 клеток. С помощью числа 15 может быть прослежена связь между описанными структурами и символично-нумерологическими построениями "Чжоу и". Так, сумму, равную 15, дает при сложении каждая пара чисел, служащих в "Чжоу и" обозначениями черт:  $9 + 6 = 15$ ,  $7 + 8 = 15$ . 15 – это сумма всех элементов, фигурирующих в тройной дихотомии единицы, результатом которой становится образование 8 элементов. Именно так, следуя формуле "Чжоу и": "Великий предел... рождает двоицу образов. Двоица образов рождает четыре символа. Четыре символа рожают восемь триграмм" ("Си цзюань", I, II /346, кн. I, "Чжоу и", с.62/), – китайские мыслители описывали возникновение 8 триграмм, что отражено в широко использовавшемся со времени возникновения неоконфуцианства "Плане линейной последовательности восьми триграмм Фуси" ("Фуси ба гуа цзюань ту") (см, например, у Чжу Си /371, с.51; 346, кн. I, "Чжоу и", предисловие, с.7/), представленном в таблице 26.

Т а б л и ц а 26

План линейной последовательности восьми триграмм Фуси

Кунь /15/	Гэнь /14/	Кань /13/	Сюнь /12/	Чжэнь /11/	Ли /10/	Луй /9/	Цянь /8/
Великая инь /7/		Малый ян /6/		Малая инь /5/		Великий ян /4/	
Инь /3/				Ян /2/			
Великий предел /1/							



Также с помощью троичной структуры древние китайцы осмыслили главную временную константу – год. В самом начале "Шу цзина" (гл. I) он определен как "три сотни и шесть декад и шесть дней" /346, кн. I, "Шу цзин", с. 2; 388, кн. 3, с. 50/. Сумма чисел, выражающих эту фундаментальную величину, равна именно 15 (3 + 6 + 6). Троично-пятеричную основу данного построения демонстрирует таблица 27.

Т а б л и ц а 27

Структура 366-дневного года

	1	2	3	4	5
1	100	10	10	1	1
2	100	10	10	1	1
3	100	10	10	1	1

А.М.Карапетьяниц /II2/ удалось выявить общую структуру и показать целостность текста, образуемого цитатами из "Дао дэ цзина" (другое название – "Лао-цзы") в главах 20 и 21 "Хань Фэй-цзы", называвшихся соответственно "Разъяснение "Лао/-цзы/" ("Цзе Лао", см. перевод /70, т.2, с.235-257/) и "Уподобление "Лао/-цзы/" ("Юй Лао"). Полученный текст оказался, как и "Дао дэ цзин", двухчастным, состоящим в первой части из 40 блоков, соединяющихся в 9 канонов, а во второй части – из 24 блоков, соединяющихся в 6 канонов. Таким образом, весь текст образуют 64 блока, число которых мы считаем возможным сопоставить с 64 гексаграммами "Чжоу и". Иначе говоря, этот краткий вариант "Дао дэ цзина" представим как результат перехода от одной нумерологической константы – 81 – к другой – 64.

О связи архитектуры разбираемого текста с "Чжоу и" свидетельствует также количество составляющих его канонических форм: А.М.Карапетьяниц совершенно справедливо соотнес 9 канонов первой части (гл.20) с числом 9, обозначающим ян, а 6 канонов второй части (гл.21) с числом 6, обозначающим инь /II2, с.173/. Такая количественная пропорция (9/6) приблизительно соответствует не только отмеченному А.М.Карапетьянцем /II2, с.173/ обратному соотношению частей в современном "Дао дэ цзи-

не" (37 чжанов/44 чжана) и схематизированном В.С.Спириним /246/ тексте "Си цы чжуани" (37 канонов/45 канонов), но и прямому соотношению частей мавандуйского "Дао дэ цзина" (44 чжана/37 чжанов).

В пользу осуществленной А.М.Карапетьянцем реконструкции 15-членного "Дао дэ цзина" можно привести и еще одно историческое свидетельство. Сыма Цянь в биографии Лао-цзы ("Ши цзи", цз.63) сообщил о том, что тот мог быть автором даосской книги из 15 глав (пянь) /252, с.57; 339, с.180/.

Наш собственный анализ 15-членного "Дао дэ цзина" привел к выводу о его связи со структурой /3 x 5/. Два формальных основания: 1) попарная координация канонов: P1-P2, P3-P4, P5-P6, P7-P8, Y1-Y2, Y3-Y4, Y5-Y6 ("P" и "Y" - обозначения глав 20 и 21), 2) почти полное тождество канонов P5 и Y1, - однозначно обуславливают следующий вариант заполнения 15-клеточной матрицы:

	I	2	3	4	5
I	PI	— P2	P3	— P4	Y6
2	P5	— P6	P7	— P8	P9
3	YI	— Y2	Y3	— Y4	Y5

Напомним, что число 15 является "секретом" связанного с "Чжоу и" магического квадрата 3 x 3 ло шу (см. сх.5) <sup>14</sup>. Чжу Си это свойство ло шу давать "вдоль и поперек пятнадцать" (цзун хэн ши у) прямо определял с помощью термина "сань у"

/371, с.50-51/. Не менее ярко синтез троичности и пятеричности воплощен в парном ло шу "магическом кресте" хэ ту (см. сх.5). Он состоит из 5 клеток (3 по вертикали и 3 по горизонтали), разность чисел в каждой из которых равна 5.

Одну из причин особой выделенности структур /3 x 3/, /3 x 5/ и /5 x 5/ следует, по-видимому, искать в объединяющем их формальном признаке. Объединяет же их в этом аспекте то, что они являются тремя наименьшими прямоугольниками, состоящими из более мелких прямоугольников, один из которых занимает центральное положение <sup>15</sup>.

## § 5. Онтология и методология "пяти элементов"

Заключительный параграф четвертой главы мы посвятим детальному анализу последней из шести фундаментальнейших нумерологем (триграммы, гексаграммы, лс шу, хэ ту, инь ян, у син) — "пяти элементам" (точнее — "пяти фазам", или "пяти рядам").

Согласно довольно распространенной в нашей литературе точке зрения, "знакомство с древнейшими памятниками культуры народов Дальнего Востока убеждает в том, что первые наивные мировоззренческие представления этих народов весьма близки аналогичным представлениям греческой античности. Ярким примером могут служить взгляды на исходные элементы или стихии бытия (число которых — пять — и сами они как таковые совпадают у древнекитайских и древнегреческих мыслителей). Такое же сходство взглядов у мыслителей Древнего Китая и Древней Греции прослеживается и в отношении признания единой первоосновы мира, первоначала" /162, с.82/<sup>16</sup>. Начнем с того, что в европейской античности основными считались четыре элемента: вода, воздух, огонь, земля. Как свидетельствовал Лактанций: "Древние философы утверждали, что все состоит из четырех элементов" ("О гневе божьем", X, 4, цит. по/196, с.267, фр.№ 272/). Китайские же философы, действительно, насчитывали пять элементов: воду, огонь, дерево, металлы, почву<sup>17</sup>.

Другое дело, что у некоторых древнегреческих философов рождалась идея пятого элемента, например, у пифагорейцев (Филолай, А 13, 15, В 12), Платона ("Тимей", 55с, "Послезаконие", 981с /210, т.3, ч.1, с.497, ч.2, с.491/) и Аристотеля ("О небе" /13, т.3, с.263-378/). Но, во-первых, они исходили из соображений, совершенно чуждых их китайским коллегам, и вообще в европейской мысли пятый элемент, если и признавался, то считался качественно отличным от остальных четырех, чаще всего — маргинальным элементом<sup>18</sup>. Специально исследовавший данный вопрос Дж.Нидэм отмечал: "Много интересного связано с пятым элементом у греков, однако мне не кажется, что он образует какую-либо параллель с китайскими концепциями" /457, т.2, с.245/.

Во-вторых, если утверждать, что древнегреческие мыслители насчитывали пять элементов, то с таким же успехом можно ут-

верждать, что древнекитайские мыслители насчитывали их шесть. Например, в "Шу цзин" (гл.3), "Цзо чжуани" (Вань, 7 г.), "Хуайнань-цзы" (цз.20) говорится о воде, огне, металле, дереве, почве и злаках /346, кн.1, "Шу цзин", с.12; 388, кн.1, с.129; 383, кн.28, с.754; 357, с.353/, а в "Ли цзи" (гл.9) - о воде, огне, металле, дереве, питье и еде /310, кн.22, с.1055/. Известны также наборы, в которых шестым элементом является вторичный огонь - "огонь-министр" (сян хо) (см., например, /9, с.92/), обычно составляющий пару с первичным огнем - "огнем-правителем" (цзюнь хо).

Но еще более важно не количественное, а качественное различие. По крайней мере один греческий элемент - воздух - отсутствует в китайской пентаде и два китайских - дерево и металлы - в греческой тетраде, не тождественна греческой земле и китайская почва. Эти несовпадения имеют принципиальный характер.

Возьмем сначала генетический аспект. Греческий четырехчленный набор окончательно сформировался (у Эмпедокла) после того, как каждый из его компонентов был признан тем или иным философом в качестве единого общемирового субстрата (у Фалеса - вода, у Анаксимена - воздух, у Гераклита - огонь, у Ксенофана - земля), на что указывал уже Аристотель ("Метафизика", I, 3, 983 в - 984 а IO /13, т.1, с.71-72/). Китайский же пятичленный набор, по всей видимости, напротив, явился результатом анализа, а не синтеза, т.е. результатом выделения из более обширного списка, о чем свидетельствуют вышеуказанные фрагменты "Шу цзина", "Цзо чжуани", "Хуайнань-цзы". Ни один из компонентов этого набора ни до ни после его формирования не считался единым общемировым субстратом. Да этого и не могло быть, поскольку, с одной стороны, составляющие его элементы суть таковые не в субстанциональном, а в функциональном смысле, с другой стороны, в качестве единого общемирового субстрата китайские мыслители рассматривали пневму - ци, аналог того воздуха, который как раз и отсутствует в их наборе.

В процитированном в начале параграфа рассуждении о сходстве древнекитайских и древнегреческих элементов имеется ссылка на "Историю философии", в которой сказано, что первые древневосточные философы "делали попытки представить в качестве этих веществ (т.е. "первовеществ". - А.К.) землю, воду, огонь, воздух и т.п., сменяющиеся потом стремлением отыскать общее материальное начало всех вещей (ци, пракрыти и т.п.)"

/105, с.70/. Это положение применительно к Китаю наверно в нескольких смыслах.

Во-первых, ни о каком воздухе, отличном от ци, китайские философы не говорили. Во-вторых, представление о ци как "первовеществе" (это слово мы берем в кавычки, потому что ци обладает не только и даже не столько вещественной, сколько силовой, энергетической природой) сложилось, видимо, раньше концепции пяти элементов. И в-третьих, элементы вовсе не являются "первовеществом" в том смысле, в каком использует этот термин автор данного пассажа. Именно специфически китайские элементы — дерево, металлы и тем более — злаки, питье и еда наводят на мысль, что здесь имеются в виду не универсальные "кирпичики" мироздания.

В пользу этого можно привести и массу других свидетельств. Шесть элементов "Шу цзина" обозначены выразительным термином — "лю фу" /346, кн.1, "Шу цзин", с.12, 37; 388, кн.1, с.129, 218; 383, кн.28, с.754/, в переводе Ф.С.Быкова — "шесть кладовых (природы)" /31, с.47/, Р.В.Вяткина и В.С.Таскина — "шесть управлений" /253, т.1, с.157/ (см. также /279, с.58-59/), из чего явствует, что речь идет о наиболее общих классификациях используемых человеком даров природы, прежде всего продуктов питания. Поэтому в первом же чоу "Хун фаня" устанавливается соответствие пяти элементов и пяти вкусов /346, кн.1, "Шу цзин", с.75; 388, кн.2, с.406; 70, т.1, с.105/ (см. сх.59). Тесная связь пяти элементов с пятью вкусами (у вэй) зафиксирована также текстом "Цзо чжуани" (Чжао, I г., 26 г. /383, кн.30, с.1653, кн.31, с.2067; 70, т.2, с.10, 12/). Весьма показательны в этом смысле и "злаки" "Шу цзина", и заменяющие "почву" "питье и еда" в "Ли цзи": "Совершенномудрые государи... воду, огонь, металлы, дерево, питье и еду (инь ши) употребляли (юн) в необходимое время" /310, кн.20 с.1055; 70, т.2, с.110/<sup>19</sup>.

О том, что пять элементов первоначально представляли собой классификационную схему для результатов хозяйственно-трудовой деятельности человека, свидетельствуют наиболее древние о них сообщения, в которых они фигурируют в виде "пяти материалов" (у цай) (см. /396; 397/). Например, в "Цзо чжуани" (Сян, 27 г.) говорится: "Небо родило (рождает) пять материалов. Народ совокупно использует (юн) их. Ни от одного из них нельзя отказаться" (/383, кн.30, с.1519/, ср. /357, с.62/).

Хозяйственный характер первоначальных представлений о пяти элементах явствует также из того, что древнейшие источники по этой теме — "Цзо чжуань" (Чжао, I г., 32 г.) и "Го нй" (цз.3, 4) содержат противопоставление пяти элементов, которые принадлежат земле, трем ориентирам (сань чэн) или шести пневмам (лю цзи), которые принадлежат небу /383, кн.30, с.1653, кн.32, с.2169; 70, т.2, с.10; 297, с.33, 57; 56, с.60, 87/. Именно земля — арена хозяйственной деятельности человека. Подобное различие прямо свидетельствует и о том, что первоначальные представления об "у син" были далеки от идеи универсального набора субстанций. Более того, еще в одном древнейшем памятнике — "Гуань-цзы" (гл.4I "Пять элементов") говорится, что пять элементов были созданы (цзо) мифическим императором Хуан-ди наряду с пятью чиновничьими рангами (у гуань) вслед за созданием пентатоники (у шэн) /299, с.242/. Сходным образом в "Ли цзи" (гл.9) сказано, что "человек — начало пяти элементов" /310, кн.22, с.1040; 70, т.2, с.106/. Следовательно, и с генетической точки зрения они отнюдь не первичны. В дальнейшем китайские философы признали и генетическую, и субстанциональную первичность ци (инь ци, ян ци) по отношению к у син.

На функциональный характер пяти элементов прямо указывал известный текстолог Чжэн Сянь (127–200), отождествлявший знак "син" из "у син" со знаком "юн" ("употребление", "использование", "применение", "функция"), посредством которого они были определены в "Цзо чжуани" (Сян, 27 г. /383, кн.30, с.1519/). Это отождествление принимают и современные китайские ученые (см., например, /350, с.84/). И функциональность, и генетическая непервичность пяти элементов явствует из следующего пассажа "Хуайнань-цзы" (цз.8): "Рожденных небом и землей богатств (цай) по существу не более пяти. Совершенно мудрые люди ввели подразделение (цзе) на пять элементов, в результате чего порядок перестал нарушаться" /357, с.123/. В "Бо ху туне" ("Отчете /о дискуссии в Зале/ Белого Тигра", I в.) Бань Гу пять элементов также названы "подразделениями" (цзе) (гл.9 "Пять элементов" /375, кн.2, с.440/). Впервые же в значении "пять элементов" термин "у цзе" ("пять подразделений"), видимо, был употреблен в "Цзо чжуани" (Чжао, I г.) /383, кн.30, с.1654; 70, т.2, с.10/.

Вообще в древнекитайских философских сочинениях пять элементов трактуются как символы или первые и главные члены пя-

ти рядов — классов, на которые разбиваются все предметы и явления, в том числе заведомо невещественные: страны света и времена года, циклические знаки и числа (см., например, /357, с.37; 457, т.2, с.262-263/). Этот отвлеченный ("алгебраический") характер пяти элементов передан в "Хуайнань-цзы" (цз.4) посредством их обозначения термином "позиция" (вэй) /357, с.62/.

"Пять Элементов, — писал А.Масперо, — были взяты из обширного набора числовых классификаций всех вещей по группам в 3, 4, 5, 6, 9, 10, 12 и т.д. элементов, к которым был особенно склонен китайский фольклор, как и фольклор многих примитивных народов. Когда книжники сделали из этой бессвязной классификации систему научного объяснения мира, они связали все пятичленные группы, которые, должно быть, были наиболее многочисленны, и превратили их либо в сами Пять Элементов, соответствующие определенным условиям (цвета образовали Пять Элементов зрения, звуки — Пять Элементов слуха и т.д.), либо в их различные свойства. Пять Добродетелей — основа морали и Пять Отношений — основа общества суть Пять Элементов, рассматриваемые с точки зрения этики, так же как Пять стран света (китайцы считали центр пятой страной света) суть Пять Элементов с космологической точки зрения" /454, с.89/. Первым, кто в европейской синологии блестяще доказал, что пять элементов — классификационная схема (в его терминологии — "эмблематическая рубрикация"), был М.Гране. Благодаря этому французский синолог сделал очевидным, что спор о том, являются ли они субстанциями или силами, имеет схоластический характер /427, с.164-208, 303-314/.

В отечественной литературе классификационный характер "у син" был продемонстрирован А.М.Карапетянцем, В.С.Спириным и автором этих строк /ID8; 234; I32-I34/. Исходя из того, что в классификационном значении "ряд" иероглиф "син" читается как "хан", В.С.Спирин считает более правильным говорить о концепции "у хан", а не "у син". Связь этих "рядов" с человеком в качестве субъекта классификационной (и классифицирующей, и классифицируемой) деятельности выражается также в том, что сам по себе иероглиф "син" обозначает поступок, именно сознательное и даже достойное человеческое действие (подробно см. /I39, с.186-198/), которое необходимо предполагает классификационную упорядоченность.

Дж.Нидэм отмечал, что слово "элемент" неудовлетворительно для перевода иероглифа "син", несущего с собой идею движения, но зато соответствует стандартному греческому термину "stoicheion", изначально обозначавшему вертикально стоящий столбик, т.е. гномон /457, т.2, с.244, 245/. Действительно, иероглиф "син" обозначает (в том числе в древнейших текстах), с одной стороны, нечто статическое – ряд, шеренгу, с другой – динамическое движение, ходьбу (отсюда заключенная в нем идея действия, которая в западноевропейских переводах "у син" передается словами "agent", "action", "operation")<sup>20</sup>. Этот семантический союз объясняется его этимологическим значением "перекресток дорог". Но самое любопытное, что в этимологическом аспекте китайский и греческий термины поразительно близки друг другу.

Этимологию последнего А.Ф.Лосев представляет следующим образом: "Steichō – значит "иду, шагаю". Stichos (мужск.р.) – значит "ряд, линия". Stichaomai – "движусь в плотном ряду", "иду с другом". Слово stoicheion – значит "шаг, сдвиг", что-нибудь раздельное, идущее в одном ряду (буквы в алфавите, деревья в лесу или саду, солдаты в шеренге). Старославянское "стеязь" тоже указывает на путь, движение в определенном направлении. Сюда же относится немецкое Steig, Steg, Steigen. Слово штанга, заимствованное из немецкого языка, обозначает "стержень, шест, жердь, полосу, спортивную штангу". Везде здесь имеется в виду некоторого рода сдвиг или движение, которое включает в себе, с одной стороны, известного рода процесс, с другой же стороны, первоначальные достижения и результат этого процесса, который может и продолжаться дальше и оставаться на месте.

С этой точки зрения stoicheion обозначает первоначальную определенность бытия, противоположную всякой хаотической стихийности, и, наоборот, обозначает нечто раздельное и четкое, подобно тем буквам-атомам, из которых, по мнению атомистов, составляется вся действительность и из которых создается всякая трагедия и комедия" /192, с.19/ (см. также /285/).

Подразумеваемое А.Ф.Лосевым значение "буква" у слова "stoicheion", которое нашло достойное отражение в этимологии "элемента" (elementum – L M N), также определенным образом соответствует термину "син/хан", означающему иероглифическую строку, а точнее – вертикальный столбец иероглифов.



Итак, мы обнаружили поразительное этимологическое сходство китайского и греческого терминов "элемент", в этом плане существенно отличающихся от их индийского аналога "bhūta", имеющего философски идеальное происхождение — от глагола "быть" (bhū). Однако в качестве философского понятия "stoicheion" гораздо ближе к "bhūta", чем к "син". И "stoicheion" и "син" представляют элементы как некоторый ряд, образуемый материализованными результатами двигательных процессов (сдвигов). Но если с точки зрения греческих мыслителей ряд элемента "вода" был связан с водой субстанционально, то с точки зрения китайских мыслителей аналогичный ряд был связан с ней функционально — в этом смысле сюда относились весна, восток и т.п. Если китайские "пять постоянств" (у чан) — гуманность, должная справедливость, благопристойность, разумность и благонадежность непосредственно суть пять элементов (см., например, "Сюн-цзы", гл.6, 20 /342, с.59, 256/, а также /333/), то в эллинистической традиции их аналоги — вера, надежда, любовь и знание — в лучшем случае только уподоблялись четырем стихиям: "Хозяйство мира — из четырех видов, в хранилище их содержат: из воды, земли, воздуха и света. И хозяйство Бога подобно этому из четырех: из веры, надежды, любви и знания. Наша земля — это вера, в которую мы пустили корень, вода — это надежда, которой /мы/ питаемся, воздух — это любовь, благодаря /которой/ мы растем, а свет — /это/ знание, /благодаря/ которому мы созреваем" ("Евангелие от Филиппа", II5, цит. по /262, с.184/).

Возвращаясь к этимологическому аспекту, можно заметить, что исходные формы обоих компонентов "у син", иероглифов "у" — (I9a, I9б) и "син" — (27a) связаны с одной и той же пятичленной пространственной структурой: (I9a, I9б) = (20), (27a) = (20a), которая и в той и в другой пространственной ориентации (20, 20a) служила стандартным изображением числа 5 на широко использовавшихся в традиционном Китае нумерологических схемах (в том числе до шу и хэ ту). Отсюда следует, что и пятичленность, и пространственная композиция данного набора элементов отнюдь не случайны. Быть может, этими качествами он обязан своей связи с системой пятикамерных хранилищ? Так или иначе с учетом всех сделанных уточнений мы готовы согласиться с выводом Дж.Нидема: "В общем можно сказать, что хотя существуют некоторые совпадения между греческой и китайской

теориями элементов, различия между ними еще более разительны" /457, т.2, с.246/. Уже в XIX в. для Гегеля было очевидно, что пять элементов — это не начала в европейском философском смысле /49, с.II3/.

Китайские ученые давно выявили не только классификационную специфику пяти элементов, но и их связь с "магическими" построениями "Чжоу и". "Что касается учения о пяти элементах, — писал Чжан Дунсунь, — то фигурирующие в нем так называемые металл, дерево, вода, огонь и почва совершенно не похожи на так называемые четыре корня Эмпедокла. Ибо его "корни" так или иначе обозначают "стихии" ("stoicheia"). Китайские же пять элементов по сути весьма близки к восьми триграммам и совершенно лишены значения "первоматерия" /364, с.95/. Традиционная китайская наука всегда признавала и более конкретную связь "у син" с важнейшими нумерологическими фигурами ло шу и хэ ту, построенными на троично-пятеричной основе (см., например, /340, с.376-380/).

Пятеричность ло шу и хэ ту — фундаментальная предпосылка их общности с пятью элементами. Прямым мостом от этих фигур к элементам служат представленные в таблице 28 числовые значения последних, одни из важнейших в их семантике (см., например, трактат Бань Гу "Пять элементов" — "Хань шу", цз.27 А /293, с.405/ и комментарий Чжу Си к "Си ци чжуани", I, 9 /346, кн.I, "Чжоу и", с.60/).

Т а б л и ц а 28

Числовые значения пяти элементов

	вода	огонь	дерево	металл	почва
небо, ян, мужское, нечетное	I	7	3	9	5
земля, инь, женское, четное	6	2	8	4	10
порождение (шэн)	I	2	3	4	5
формирование (чэн)	6	7	8	9	10

Данные корреляции вполне соответствуют распределению чисел по парам и в ло шу, и в хэ ту. И это, разумеется, не случайность, а свидетельство структурной связи "магических" фигур с системой пяти элементов. Приведем лишь один пример за-



("Помесячные указы"), входящем в "Люй ши чунь цю", "Ли цзи" и "Хуайнань-цзи". Простое совмещение числовых позиций этих двух систем автоматически порождает хэ ту, что уже было показано М.Гране /427, с.181/. Получается, что "магический крест" хэ ту, явно обнаружившийся в эпоху Сун, неявно или в "разобранном" на блоки виде фигурировал в древнекитайских произведениях, написанных почти за полторы тысячи лет до этого. В столь же древних текстах, таких, как гл.42 "Гу мин" "Шу цзин" /346, кн.1, "Шу цзин", с.125; 388, кн.4, с.666/, "Лунь юй" (IX, 9/8 /315, с.96; 70, т.1, с.157/), гл.9 "Ли юнь" "Ли цзи" /310, кн.22, с.1055; 70, т.2, с.110/, "Си цы чжуань" (I, II /346, кн.1, "Чжоу и", с.63/), присутствует и сам термин "хэ ту". Таким образом, древнее происхождение хэ ту очевидно, и перед нами еще один яркий пример намеренной и весьма длительной закамуфлированности важнейшей методологемы.

Говоря о нумерических значениях пяти элементов, следует иметь в виду, что указанными пятью парами чисел тут дело не ограничивается. Принадлежа к разряду самых универсальных классификационных схем, пять элементов соотнесены и с двумя наборами циклических знаков — 10 "небесными стволами" (тянь гань) и 12 "земными ветвями" (ди чжи), которые в китайской культуре играли роль своеобразных цифр.

Например, в "Хуайнань-цзи" /357, с.50, 37/ это соответствие представлено следующим образом (две верхние строки с числами соответствуют знакам десятичного цикла, две нижние — двенадцатеричного):

Д	0	П	М	В
1	3	5	7	9
2	4	6	8	10
3	6		9	12
4	7		10	1

В "Хуайнань-цзи" /357, с.49/ имеется и другое соотнесение пяти элементов со знаками двенадцатеричного цикла:

Д	0	П	М	В
12	3	7	6	9
4	7	11	10	1
8	11	3	2	5

Стоит заметить, что в нижней строке предпоследней таблицы и средней строке последней стоят циклические знаки, обозначающие страны света (за исключением II, о чем — ниже) и в той же координации, в какой те соотносятся с элементами:

Д	О	М	В
Е	С	W	Н
4	7	Ю	И

Приведем еще одну числовую символизацию из "Гуань-цзы" /299, с.243-244/. В приводимом ниже ее отражении числа первой строки соответствуют знакам десятичного цикла (здесь они совпадают с таковыми в первом примере из "Хуайнань-цзы"), числа второй строки — знаку двенадцатеричного цикла, а числа третьей — представляют собой совокупные значения вышестоящих пар циклических знаков (т.е. числа шестидесятичного цикла):

Д	О	П	М	В
І	3	5	7	9
І	І	І	І	І
І	І3	25	37	49

Развивая тему об отличиях китайских элементов от греческих "стихий", следует коснуться еще одного довольно тонкого момента. Элемент, обозначаемый иероглифом "ту", на русский язык обычно переводится словом "земля". И казалось бы, тут может быть проведена прямая аналогия с соответствующим греческим элементом. Но надо начать с того, что правильнее было бы переводить иероглиф "ту" в данном случае словом "почва"<sup>22</sup> (англ. soil, ground, нем. Boden, Grund, фр. sol, лат. solum, humus).

Отказаться от привычного слова нас вынуждает прежде всего необходимость различать в переводе то, что различается в оригинале. А в оригинале, т.е. в китайских текстах, имеется важнейший термин — "ди", который на русский язык также всегда переводится словом "земля"<sup>23</sup>. Данный перевод (а также англ. earth, фр. terre, нем. Erde), как нам кажется, следует сохранить за этим иероглифом, ибо именно он с иероглифом "тянь" составляет оппозицию "небо — земля" (тянь — ди) и обозначает планету Землю. Напротив, иероглиф "ту" в космологическом плане обозначает планету Сатурн и сходится со словом "почва" в

значении "местная среда" (ср. греч. *topos*, лат. *solum*, англ. *ground, soil*, фр. *sol*, нем. *Boden, Grund*). Сами китайские авторы вполне отчетливо различали термины "ди" и "ту", что, например, демонстрирует следующее высказывание из "Тай пин цзин" ("Канона великого равновесия", II в.): "Земля (ди) имеет три категории (буквально: имени - мин. - А.К.), которые суть горы, реки и ровная почва (ту)" /375, кн.2, с.471/.

Так или иначе необходимо выявить факт, что в отличие от европейской философской традиции, одним термином обозначавшей вещество, образующее сушу, планету Землю и одну из четырех "стихий" (греч. *gē*, лат. *terra*), китайская философская традиция для обозначения одного из пяти элементов использовала специальный термин, могущий обозначать вещество, образующее сушу, но не имеющий значения "планета Земля".

Кроме этого очевидного различия термины "ту" и "ди" рознит еще один не отмечаемый словарями семантический нюанс. Этимологически знак "ту" (31) представляет собой изображение алтаря богу земли, имеющего вид фаллоса (31a). С другой стороны, исходный компонент иероглифа "ди" (32) (древнее чтение, по Б.Карлгрену, - *d'ia*) - знак (32a), читаемый ныне "е" (древнее чтение, по Б.Карлгрену, - *dja*) /440, с.126-127, № 4, g, b' /, согласно этимологии, принятой китайской научной традицией и зафиксированной в "Шо вэнь цзе цзы" /341, с.627 низ/, представляет собой изображение *vulva* (32b). "Это объяснение, - замечает Дж.Нидэм, - никогда не оспаривалось в китайской истории, несмотря на столетия конфуцианской стыдливости" /457, т.2, с.220/. Отсюда следует, что со знаками "ту" и "ди" могли связываться противоположные сексуальные ассоциации. И действительно, земля-ди традиционно осмыслялась как женское начало, *mater terra* (инь, кунь, му, ний), составляющее пару с мужским началом - небом-тянь (ян, цян, фу, нань) (см., например, "Шо гуа чжуань", § 10-11 /346, кн.1, "Чжоу и", с.71-72/). Напротив, почва-ту среди расклассифицированных на "мужские" и "женские" элементов-син оказывается нейтральной (благодаря своему центральному положению) или уподобляется "мужскому" элементу - огню (см., например, "Хуайнань-цзы", цз.3 /357, с.49, с.52/). В целом соотношение "мужских" и "женских" элементов как 3/2 (О Д П / В М) соответствует таковому же соотношению "мужских" (ян) и "женских" (инь) "вещей-событий" в универсуме "Чжоу и": всего II 520, из них 6912 - "мужских", 4608 - "женских" ("Си цз чжуань", 298

I, 9) /346, кн. I, "Чжоу и", с. 60-61; 427, с. 196/; формуле "Шо гуа чжуани" (§ I): "Троица /отнесена/ к небу, двоица - к земле" /346, кн. I, "Чжоу и", с. 70; II5, с. 62/; распределению по сферам ян и инь пяти планет, в котором Сатурн причисляется к "мужской" тройке /375, кн. 2, с. 433/ и т.д.

Если быть совсем точным, то надо сказать, что элементы - это своего рода гермафродиты, способные менять свои основные сексуальные характеристики на противоположные. К примеру, вопреки вышесказанному, в § II "Шо гуа чжуани" металлы отнесены к разряду "небесного" и "мужского" /346, кн. I, "Чжоу и", с. 72; II5, с. 65/. Чжу Си в комментариях к "Изъяснению Плана Великого предела" Чжоу Дуньи дал подробное обоснование этой "дву-половости" элементов. Сначала объясняя их стандартное распределение по сферам инь и ян, зафиксированное в "Плане":

ян		инь
О	П	В
Д		М

он писал: "Вода - расцвет инь, поэтому располагается справа. Огонь - расцвет ян, поэтому располагается слева. Дерево - созревание ян, поэтому следует за огнем. Металл - созревание инь, поэтому следует за водой. Почва - пронизывающая пневма (чун ци), поэтому располагается посередине" /371, с. 13/.

А далее Чжу Си уже развивал собственные мысли: "У пяти элементов консистенция (чжи) готовится землей, а пневма (ци) приводится в действие (син) небом. Если говорить о порядке их существования (порождения? - шэн чжи суй. - А.К.) с точки зрения консистенции, то он будет следующим: вода, огонь, дерево, металл, почва. При этом вода и дерево суть ян, а огонь и металл - инь. Если говорить о порядке их действия (син чжи суй) с точки зрения пневмы, то он будет следующим: дерево, огонь, почва, металл, вода. При этом дерево и огонь суть ян, а металл и вода - инь. Если брать обобщенно, то пневма - это ян, а консистенция - инь... Почему вода и дерево названы ян, а огонь и металл - инь? Отвечаю: небесная единица рождает воду, земная двойка рождает огонь, небесная тройка рождает дерево, земная четверка рождает металл <sup>24</sup>. Единица и тройка суть ян, а двойка и четверка - инь... Почему дерево и огонь названы ян, а металл и вода - инь? Отвечаю: исходя из четырех времен /года/. Весна и лето (соответствующие дереву и огню. -

А.К.) суть ян, а осень и зима (соответствующие металлу и воде. - А.К.) - инь... /Порядок/ консистенции - вода, огонь, дерево, металл - сообщает об отсутствии взаимодействия между инь и ян, подобным образом говорится: восток, запад, юг, север. Это - так называемое состояние супротивности (дуй дай). /Порядок/ пневмы - дерево, огонь, металл, вода - сообщает о взаимоследовании инь и ян, подобным образом говорится: восток, юг, запад, север. Это - так называемое распространяющееся действие (лю син)... Вместе с тем, когда инь и ян согласуют /свои/ телесные сущности (ти), пневма и консистенция возвращаются к единению (тун гуй)... Можно считать, что вода и дерево - ян, а огонь и металл - инь. Вода питает и увлажняет, поэтому может порождать дерево. Это - распространение ян. Огонь сушит и горячит, поэтому может формировать металл. Это - сжатие инь. Можно также считать, что дерево и огонь - ян, а металл и вода - инь. Дерево обеспечивает теплом жар огня. /Здесь/ пневма берется от ян. Металл обеспечивает студеностью холод воды. /Здесь/ пневма берется от инь... Начало ян - в воде, расцвет - в дереве, предел - в огне, а конец - в металле. Начало инь - в огне, расцвет - в металле, предел - в воде, а конец - в дереве. Распорядок времен и принципы вещей - все таковы и в этом не различаются как пневма и консистенция" /37I, с.14-15/.

Достаточно подробное рассуждение Чжу Си лишний раз свидетельствует о функциональном характере пяти элементов, могущих в зависимости от тех или иных "аргументов" (если только можно здесь употребить этот математический термин) принимать прямо противоположные значения. Показательно также, что почва никак не используется Чжу Си в кодировках и перекодировках элементов с помощью категорий инь и ян. Следовательно, в его трактовке она либо остается нейтральной, либо может все-таки считаться принадлежащей к категории ян, поскольку определяется как "пронизывающая пневма", а пневма в свою очередь относится к сфере ян. Чжу Си писал о двух последовательностях пяти элементов - "порядке их существования/порождения" и "порядке их действия". Этот вопрос важен и заслуживает специального рассмотрения.



Уже приведенного материала вполне достаточно для сомнения в истинности утверждений вроде гегелевского — будто пять элементов в древнекитайских текстах перечисляются "в беспорядке друг за другом" /49, с.113/, и для предположения, что за мнимым "беспорядком" стоит вполне строгая система. Самое простое проявление системности тут состоит в том, что в древнекитайских текстах пять элементов, как правило, бывают представлены в четырех основных последовательностях: 1) ВОДМП, 2) ДОПМВ, 3) ПДМОВ, 4) МДВОП /419, с.285-291; 457, т.2, с.253-256/.

А.Форке их обозначил соответственно: 1) серия создания элементов, 2) серия их взаимного производства, 3) серия их взаимного разрушения, 4) серия их трансформации /419, с.291/, Дж.Нидэм — 1) космогонический порядок, 2) порядок взаимного производства, 3) порядок взаимного преодоления, 4) "современный"<sup>25</sup> порядок /457, т.2, с.253/<sup>26</sup>. Далее для обозначения этих основных порядков мы будем пользоваться сокращениями: 1оп, 2оп, 3оп, 4оп.

Важнейшие из наиболее ранних упоминаний о них содержатся в следующих произведениях: "Хун фань" (VIII-IV вв. до н.э.) — 1оп /346, кн.1, "Шу цзин", с.75; 70, т.1, с.105/. "Гуань-цзы" (IV-III вв. до н.э.) — 2оп /299, с.243-244/, "Люй ши чунь цю" (III в. до н.э.) — 3оп, /326, с.127; 70, т.2, с.300/, "Го юй" (IV-III вв. до н.э.) — 4оп /297, с.186/, "Хуайнань-цзы" (II в. до н.э.) — 2оп, 3оп, 4оп /357, с.50, 62, 351/. Как видно из указанных датировок, все эти порядки сформировались или, по крайней мере, были текстуально зафиксированы примерно в одно и то же время — IV-III вв. до н.э.

Вообще говоря, различных последовательностей пяти элементов в древнекитайских текстах встречается гораздо больше. В статье, специально посвященной данной теме, В.Эберхард на основе анализа около 30 ханьских и доханьских произведений выявил 16 порядков при 36 теоретически возможных, согласно гипотетически реконструированной им системе. Зафиксированные порядки он расклассифицировал, исходя из стандартного отождествления пяти элементов со странами света и предположения, что их последовательности обозначают движение солнца и луны (солнечный и лунный циклы), соотнесенное со странами света /417, с.40-48/. Дж.Нидэм скептически оценивает реконструкцию В.Эберхарда, допуская, что вариативность здесь может быть просто результатом искажения основных форм. На этом интересном вопросе мы подробно остановимся ниже.

Что же касается основных вариантов, то первый порядок Дж.Нидэм считает выражающим последовательность возникновения элементов в процессе космогенеза, второй и третий – описанием структурных взаимосвязей между элементами, а четвертый остается для него загадкой. По поводу последнего английский синолог замечает только, что он ритмически организован и ссылается на его гипотетическое истолкование В.Эберхардом как продукта древней мнемонической фигуры /457, т.2, с.256/. Семантика четвертого порядка, действительно, загадочна. Л.Вигер ошибочно идентифицировал его с взаимным разрушением /478, с.31/. А.Форке же, приведя темное рассуждение Чжу Си о первичности металла в четвертом порядке: "Металл является матерью пневмы. Телесная сущность неба – сухой (рафинированный? – А.К.) металл", – выдвинул собственное малоубедительное предположение, что в этом порядке отражен процесс трансформации одной оппозиционной пары элементов – металла и дерева в другую – воду и огонь, а последней – в почву (золу) /419, с.291/. Немецкий синолог допустил неточность и в датировке первого упоминания о 4оп, связав его с текстом I в. "Бо ху тун" /419, с.291/, т.е. омоложив на несколько веков.

Не вполне ясна и семантика первого порядка. Еще А.Форке справедливо указал на то, что интерпретация данного порядка как последовательности онтологического (или космогонического) возникновения элементов была выработана в неоконфуцианстве и вовсе не обязательно соответствует его исходному смыслу, вложенному в него примерно за полторы тысячи лет до появления такой интерпретации /419, с.285–286/. К этому следует добавить, что использовавшийся неоконфуцианцами для определения первого порядка термин "шэн" – "порождение" мог тут иметь узкий технический смысл, отмеченный нами выше, а именно обозначать последовательность первых пяти чисел натурального ряда. Соответствуя подобной нумерической последовательности, пять элементов в онтологическом (или космогоническом) плане вполне могли мыслиться возникшими синхронно.

Кроме того, в самом широком и обыденном смысле иероглиф "шэн" означает не только порождение, но и жизнь, существование. Поэтому неоконфуцианская формула "шэн чжи суй" для 1оп допускает два толкования: "порядок порождения" (диахронных пяти элементов) и "порядок существования" (синхронных пяти элементов), что и отражено нами выше в переводе комментариев Чжу Си. "Порядок существования" представляет собой систему

302

статических, и в том числе нумерических, позиций пяти элементов, о чем прямо писал Чжу Си, сравнивая его с соотношением стран света по принципу "супротивности" (дуй). Этот уже рассматривавшийся нами принцип характеризует статику системы — взаимосвязь ее противоположных компонентов. Трудно предположить, чтобы подобное описание стран света подразумевало неодновременность их возникновения, из чего следует и маловероятность такой же трактовки соотношения пяти элементов в Ёоп. Исходя из сказанного мы ставим под сомнение правомерность диахронической интерпретации не только Ёоп как такового, но и его неоконфуцианского осмысления.

С нашей точки зрения, Ёоп, по крайней мере в начальный период своего существования, а, весьма вероятно, и всегда, призван был не обозначать этапы космогонического процесса — в этом аспекте пять элементов как целостная система считались возникшими одновременно, но задавать исходную последовательность нумерологических, прежде всего — числовых, символов.

Именно так и никак иначе Ёоп был впервые представлен и канонизирован китайской традицией в "Величественном образце": "1 называется водой, 2 называется огнем, 3 называется деревом, 4 называется металлом, 5 называется почвой" /346, кн. I, "Шу цзин", с. 75; 70, т. I, с. 105/. Тут перед нами ключевой фрагмент уже воспроизводившейся нумерической системы (см. табл. 28), представленный в таблице 30.

Т а б л и ц а 30

Числовые значения  
пяти элементов  
в "Хун фане"

В	О	Д	М	П
1	2	3	4	5
6	7	8	9	10
1	7	3	9	5
6	2	8	4	10

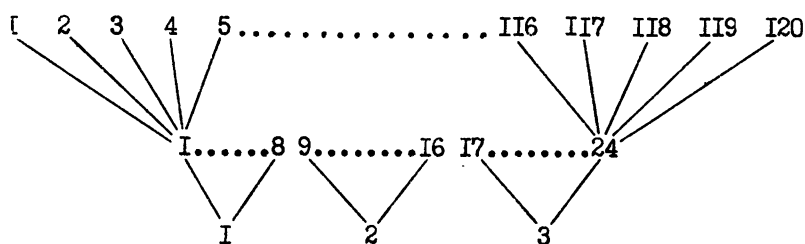
Отношения между элементами в этой системе — математико-комбинаторные, а не физико-космогонические. Отсюда можно предполо-

жить, что точно так же обстоит дело и с остальными порядками пяти элементов. Для проверки этого предположения воспроизведем их числовые эквиваленты. Поскольку в данном случае нас интересуют структуры, а не процессы ("порождение" и "формирование"), представим все элементы сначала в нечетных ("небесных", "мужских"), а потом в четных ("земных", "женских") величинах, т.е. так, как это сделано в нижней части таблицы 30.

2оп					3оп					4оп				
Д	О	П	М	В	П	Д	М	О	В	М	Д	В	О	П
3	7	5	9	1	5	3	9	7	1	9	3	1	7	5
8	2	10	4	6	10	8	4	2	6	4	8	6	2	10

Обведенные пары чисел при сложении образуют суммы, константные для каждого порядка: для 2оп - 10, для 3оп - 8, для 4оп - 12. В одном случае - в 3оп - число 10 приравнивается к 0, реализуя нумерологическое правило:  $10 + 8 = 18 = 8$ . С учетом допустимости такого равенства оказывается, что из 120 теоретически возможных различных комбинаций пяти элементов выявленным здесь свойством обладать 24 комбинации, т.е. 1/5 общего числа.

Кстати сказать, лежащая в основе всей этой комбинаторики структура строится на троично-пятеричной основе: среди каждых пяти порядков, в которых элементы стоят в одинаковой последовательности, но отличаются номерами своих позиций (например, П Д М О В, Д М О В П, М О В П Д, О В П Д М, В П Д М О), одному присуще указанное свойство константных сумм; обладающие этим свойством 24 порядка, в свою очередь, подразделяются на три группы по восемь членов - в зависимости от того, какова данная сумма: она может быть равна только 8, 10 и 12. Эту структуру воспроизводит следующая диаграмма:



Немаловажно поэтому, что тремя основными порядками пяти элементов (2оп, 3оп, 4оп) оказались представлены все три константные суммы. Вероятность случайного получения такого результата равняется примерно  $1/550$ , или двум случаям из 1100, т.е. ничтожно мала.

Обнаруживающаяся таким образом структурная целостность всех четырех основных порядков пяти элементов опровергает, в частности, противоречивые мнения о том, что только какой-то один вид связи элементов является подлинным и основным. К примеру, Н.И.Конрад писал: "С идеей о первоэлементах материальной природы соединилась идея их круговорота... У китайцев круговорот выражен в категории "преодолевания" — каждый из пяти первоэлементов переходит друг в друга: вода преодолевает огонь, огонь — дерево, дерево — металл, металл — землю, земля — воду и т.д. Концепция "преодоления" превращает переход одного первоэлемента в другой в процесс не чисто механический, а несущий в себе определенное содержание" /165, с.213/. Л.П. и В.Л.Сичевы, напротив, противопоставляют издавна и органически присущий китайскому мировоззрению порядок "взаимного порождения" пяти элементов порядку из "взаимного покорения": "Поскольку при таком толковании нарушается взаимосвязь чередования стихий и смены времен года (соответствующих "стихиям". — А.К.), приходится эту систему признать чуждой тому мировоззрению народа-землепашца, которое мы здесь пытаемся обрисовать" /254, с.24/. Система взаимного преодоления (покорения) столь же давно и органично присуща китайскому мировоззрению, как и система взаимного порождения. Например, Ан Чао показал, что астрологи-астрономы периода Чунь цю использовали в гадательной практике именно теорию взаимного преодоления пяти элементов /397, с.51/. Л.П. и В.Л.Сичевых, видимо, ввело в заблуждение и то, что данная система рассматривалась ими в изложении автора XIII в. (Сюй Цяня), хотя о ней свидетельствуют древнейшие памятники китайской литературы, в частности "Мо-цзы" (гл.41, "Цзин", ч.2, опр.43/44 /331, с.195; 70, т.2, с.79/) и "Цзо чжуань" (Чжао, 31 г., Ай, 9 г. /383, кн.32, с.2164, 2357/).

Хотя, как мы установили, все основные порядки пяти элементов представляют собой единое структурное целое, 2оп и 3оп, действительно, занимают особое положение. Обычно специфику 2оп и 3оп видят в цикличности, отличающей их от линейных 1оп и 4оп (см., например, /457, т.2, с.257/). Определенным под-

тверждением этому может служить тот факт, что из основных порядков только 2оп и 3оп встречаются в формах с иным начальным элементом при той же циклической последовательности: 2оп = МВДОП, 3оп = ДМОВП.

Однако, с нашей точки зрения, за каждым порядком стоит соответствующая пространственная структура, символами узлов которой и являются пять элементов. Ее конечность обуславливает принципиальную замкнутость на себя любого порядка и возможность его циклического прочтения, т.е. перечисления начинаемая с произвольно заданного элемента и с переходом от последнего элемента к первому. Впрочем, "произвол" тут ограничивается как содержательными, так и формальными факторами. В содержательном плане естествен счет 1, 2, 3, 4, 5, а не, например, 3, 4, 5, 1, 2, и следовательно, перечисление – ВОДМП, а не ДМВВО. В формальном же плане действовал принцип константных сумм или какой-то подобный ему ограничитель.

При такой трактовке семантики порядков пяти элементов специфику 2оп и 3оп мы усматриваем в том, что они выражают не статические связи структурных узлов, а происходящие между ними процессы. Формальным подтверждением нашей интерпретации служит то, что только эти два порядка имеют в китайской традиции устоявшиеся терминологические обозначения, которые как раз и высвечивают их процессуальный характер: 2оп – "(взаимное) порождение" (сян) шэн, 3оп – "(взаимное) преодоление" (сян) шэн<sub>1</sub>, или "(взаимное) покорение" (сян) кэ,

Важное наблюдение об особенностях этих процессов сделал Дж.Нидэм, отметивший, что здесь переход к каждому элементу происходит от одного, а не двух или нескольких элементов. По его мнению, это – свидетельство невыработанности химических представлений /457, т.2, с.261/. В аспекте нашей проблематики важно подчеркнуть, что подобные переходы обозначают не реальные химические или физические процессы, а различные виды классификационных преобразований, для которых важно не строение рассматриваемого объекта (скорее всего многосоставное), а его начальное и конечное состояние (т.е. всего две фазы, или два элемента).

Компоненты базовой, двучленной трансформации – переходы от одного элемента к другому – имели специальные терминологические обозначения. Последующий элемент назывался "сыном" (цзы), предшествующий – "матерью" (му) (в "Хуайнань-цзы") /357, с.50-51/) или "отцом" (фу) (у Дун Чжунцзу /375, кн.1, 306

с.37/). Показательно, что в обеих альтернативных номенклатурах (в "Хуайнань-цзы" и у Дун Чжуншу) вопреки аналогии с естественными процессами, но зато в соответствии с принципом двучленной трансформации производителем считается лишь один представитель "родительской четы". Неординарность этой ситуации становится более явной, если учесть, что приверженные универсальной бинарной модели инь-ян китайские мыслители без труда могли определить единый объект одновременно и как отца, и как мать. Например, в "Хун фане" сказано: "Сын неба делается отцом и матерью народа, чтобы быть правителем Поднебесной" /346, кн.І, "Шу цзин", с.77; 70, т.І, с.107/. Что же касается выбора "отца" или "матери" на роль антецедента, то, возможно, у Дун Чжуншу **сказался** конфуцианский приоритет силы ян, а в "Хуайнань-цзы" – даосский приоритет силы инь.

2оп и 3оп выделяются из четырех основных порядков еще и своей сущностной, структурной взаимосвязью. Существует единый и простой алгоритм их преобразования друг в друга – циклическое считывание с перескакиванием через один элемент. Данный алгоритм мы называем пентаграммным. Смысл такого обозначения выявляют схемы 48а и 48б, в которых сплошные линии со стрелками идут от "порождающего" к "порождаемому", а пунктирные – от "преодолевающего" к "преодолеваемому".

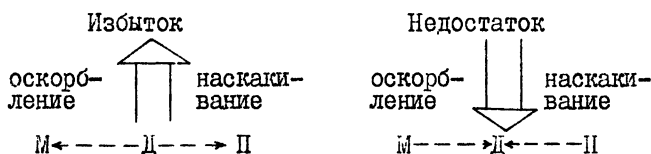
Между схемами существует определенная асимметрия. В первой, считающейся основной, все переходы (линии со стрелками) идут в одном направлении – по часовой стрелке, во второй – в двух противоположных направлениях: внешние ("преодоление") – по часовой стрелке, внутренние ("порождение") – против.

Итак, 2оп и 3оп являются пентаграммными коррелятами друг друга. Но в древнекитайских текстах встречаются порядки пяти элементов, точно так же коррелирующие с 1оп и 4оп (мы их приведем ниже), из чего можно заключить, что данный принцип применим ко всей системе пяти элементов.

В "Хуайнань-цзы" (цз.3) содержится одна из наиболее ранних попыток терминологического описания взаимных трансформаций элементов: "Порождение матери (му) сыном (цзы) называется справедливостью (и), порождение матерью сына называется попечительством (бао)... Преодоление матерью сына называется контролем (чжи), преодоление сыном матери называется обременением (кунь)" /357, с.50–51/. Дж.Нидэм понимает это как описание тех же самых процессов 2оп и 3оп, но в различных аспектах. Так, "порождение матери сыном" означает, что, например, эле-

мент Д, будучи "сыном" В, затем через посредство О, П и М сам "порождает" В и т.д. /457, т.2, с.260/.

Однако есть все основания для того, чтобы понимать данный текст в прямом смысле, т.е. видеть в нем описание тех же структур 2оп и 3оп, но с противоположно направленными связями. Подтверждением этому может служить концепция взаимодействия элементов в традиционной китайской медицине, основы которой были впервые систематически изложены во "Внутреннем каноне Хуан-ди" ("Хуан-ди нэй цзин", II в. до н.э.). Здесь элементы считаются связанными четырьмя видами циклических связей. Два вида — это уже описанные 2оп и 3оп, два других — "наскикивание" (чэн) и "оскорбление" (у), вступающие в действие при избытке (тай го) или недостатке (бу цзи) того или иного элемента, например:



По порядку элементов и направленности их связей "наскикивание" совпадает с 3оп, а "оскорбление" представляет собой его инверсию. Таким образом, "преодолению матерью сына" соответствует "наскикивание" первой на второго, а "преодолению матери сыном" — "оскорбление" первой вторым.

Из составленного В.Эберхардом реестра /417, с.45-46/ видно, что уже в начальный период существования системы пяти элементов в ней использовались как прямые, так и обратные (инвертированные) последовательности считывания всех основных порядков.

В отмеченном нами пассаже из "хуайнань-цзы" (цз.3) помимо рассмотренных четырех видов связи между элементами указан еще один: "Когда сын и мать взаимно довлеют (сян дэ), это называется абсолютизацией (чжуань)" /357, с.50/. Дж.Нидэм переводит термин "чжуань" словосочетанием "особое усилие" и трактует данную связь элементов как соотношение между "сыном" и "внуком" одной и той же "матери" в системе 2оп: например, между О и П относительно Д /457, т.2, с.260/.

Нам трудно согласиться и с этим переводом, и с этой трак-



товкой. Во-первых, выражение "сян дэ" в "Хуайнань-цзы" означает такое состояние объектов, при котором они, полностью сохраняя свою целостность и самобытность, сливаются в единое гармоничное целое, образуют стройную систему /357, с.15/. Это одновременно соответствует и "монополизации", и "специализации" – основным смыслам иероглифа "чжуань". В "Си цы чжуани" (I, 9) бином "сян дэ" использован для описания четных и нечетных чисел: "Небесных чисел – пять, земных чисел – пять. При взаимном довлении (сян дэ) пяти позиций каждому присуща согласованность" /346, кн.I, "Чжоу и", с.60/. Очевидно, что тут имеется в виду простая рядоположенность, не предполагающая никаких трансформаций и даже противоположная им. О последней свидетельствует другой комментарий "Чжоу и" (гексаграмма № 49 Гэ – Изменение, "Туань чжуань"), в котором "отсутствие взаимного довлениия" прямо определено как "изменение" (гэ) /346, кн.I, "Чжоу и", с.43/.

Во-вторых, нет никаких оснований отождествлять данный вид связи с 2оп. Тем более что в результате этого нарушается симметрия: 2оп оказывается описанным в трех отношениях: а 3оп – в двух. Мы полагаем, что в разбираемом фрагменте описан порядок, знаменующий собой не превращение одного элемента в другой, а их рядоположенность, т.е. как раз не 2оп или 3оп, а 1оп или 4оп. Возможно, и даже весьма вероятно, тут подразумевается оба последних порядка. 1оп не мог быть неизвестен авторам "Хуайнань-цзы", поскольку он фигурирует в таком фундаментальном произведении, как "Шу цзин" ("Хун фань"). Известен им был и 4оп /357, с.351/.

Таким образом; нашу интерпретацию всего рассуждения из "Хуайнань-цзы" о связях элементов можно представить в таблице 3I, содержащей также (в квадратных скобках) отмеченные по другим источникам альтернативные термины; "→" означает прямую последовательность, или "положительное прямоследование" (ян цунь), "←" – обратную последовательность, или "отрицательное противодвижение" (инь ни).

Т а б л и ц а 3I

Основные взаимосвязи пяти элементов

Оригинал				Интерпретация			
				I2345			
I	порождение (действие)	I	справедливость	ВМЮД	$\overleftarrow{2оп}$	I	I
		2	попечительство	ДОПМВ	$\overrightarrow{2оп}$	2	
2	довление	3	абсолютизация	ВОДМП	$\overrightarrow{Iоп}$	3	2
				ПМДОВ	$\overleftarrow{Iоп}$	4	
				МДВОП	$\overrightarrow{4оп}$	5	3
				ПОВДМ	$\overleftarrow{4оп}$	6	
3	преодоление /покорение/	4	контроль /насканивание/	ЦДМОВ	$\overrightarrow{3оп}$	7	4
		5	обременение /оскорбление/	ВОМДП	$\overleftarrow{3оп}$	8	

На основе структурных принципов, выявленных в таблице 3I, попытаемся далее реконструировать всю систему порядков пяти элементов в целом. Но предварительно обобщим уже установленные факты.

В древнейших произведениях китайской литературы пять элементов перечисляются во многих отличных друг от друга последовательностях. Специально занимавшийся этой проблемой В.Эберхард в итоге обследования около тридцати ханьских и доханьских текстов выявил шестнадцать порядков пяти элементов:

1. ДОПМВ, 2. ДОМВП, 3. ДМДОВ, 4. ДМОВП, 5. ВДОМП, 6. ВОДМП, 7. ВОДМП, 8. МДВОП, 9. МДВОП, 10. ЦДМОВ, 11. ЦДМОВ, 12. ОВДМП, 13. ВМОДП, 14. ВОМДП, 15. ПМОДВ, 16. ПМДОВ /4I7, с.45-46/. Кроме того, нами были обнаружены еще четыре порядка: 17. ПОВМД ("Хуайнань-цзы", цз.4 /357, с.62I/<sup>27</sup>), 18. ВДПОМ ("Лун ху хуань дань (гэ) цзюэ" /3II, л.17/), 19. МЮДВ (там же, /3II, л.14/), 20. ВМ/П/ОД ("Чжоу и ту" /368, цз.1, л.1/).

Среди всех указанных порядков четыре ныне считаются основными: Iоп - ВОДМП, 2оп - ДОПМВ, 3оп - ЦДМОВ, 4оп - МДВОП.

Благодаря циклической замкнутости (определенно присущей 2оп и 3оп, а возможно, и всем порядкам вообще) или по каким-то другим причинам один и тот же порядок, сохраняя свою последовательность элементов, может начинаться по крайней мере с двух из них (а вероятно, и с любого). С учетом данного обстоятельства из двадцати выявленных порядков шесть следует признать тождественными другим шести, имеющим точно такую же последовательность элементов, но начинающимся с иного из них: № 1 = № 8, № 2 = № 10, № 3 = № 12, № 4 = № 11, № 17 = № 18, № 19 = № 20, и, следовательно, в настоящее время мы располагаем документированными сведениями о четырнадцати различных порядках пяти элементов.

Рассмотрим присущие этим порядкам взаимосвязи. Все их попарно связывают друг с другом два вида соотношений: 1) перечисление элементов в прямой и обратной последовательности (наши символы:  $\longrightarrow$  и  $\longleftarrow$ ), 2) перечисление элементов один за другим и перескакивая через элемент (наши символы  $\bigcirc$  и  $\star$ ). Использование во втором случае символов круга и пентаграммы обусловлено традиционным пространственным расположением пяти элементов по окружности через  $72^\circ$ , при котором соединительные линии между элементами в коррелятивной пентаграммной (далее - п) последовательности образуют пятиконечную звезду. Хорошо известно о наличии такой связи между 2оп, т.е. порядком "взаимного порождения" пяти элементов, и 3оп, т.е. порядком их "взаимного преодоления" (см. сх.48). Подобная связь в наших символах выражается следующим образом:  $2оп = i3оп$ ,  $3оп = p2оп$ .

Указанные два вида соотношений между порядками пяти элементов в сочетании друг с другом образуют из всех известных порядков целостную, комбинаторно полную 16-членную систему, которая представлена на схеме 66. Нами пока не найдены только два порядка ( $p1оп$  ДВМОП,  $5оп$  МДПОВ), предполагаемые данной системой, но зато, что гораздо важнее, все обнаруженные порядки укладываются в нее <sup>28</sup>.

Из схемы 66 видно, что в реконструированной нами системе существовал еще один основной порядок - 5оп, который с точки зрения общей структуры даже более значим, чем 2оп или 3оп, поскольку один из членов этой пары произведен от другого, а 5оп не сводим ни к какому из остальных четырех основных порядков. Это открытие сразу рождает вопрос: почему же 5оп, в указанных разновидностях ( $5оп$ ,  $p5оп$ ,  $i5оп$ ) встречающийся, соглас-

но В.Зберхарду, в таких почтенных произведениях, как "Люй ши чунь цю", сочинения Дун Чжуншу, "Бо ху тун", "Лунь хэн" и др., не получил равного с остальными основными порядками распространения и статуса? Пока мы можем предложить лишь один ответ: по-видимому, потому что 5оп (как и п5оп) не обладает тем описанным нами ранее нумерологическим свойством константных сумм, которое присуще 2оп, 3оп, 4оп и которое вместе с ключевым для данного свойства 1оп эффективно выделяет эти порядки из всех прочих.




Поскольку хорошо известно, что пять элементов имеют стандартное пространственное расположение по модели: четыре страны света и центр (аналогично кресту хэ ту — см. схему 67), мы спроецировали на это расположение реконструированную нами систему их порядков. Результаты данной проекции представлены на схеме 67, демонстрирующей простую и законченную систему двух фигур: разомкнутой петле-крестообразной (цзю)  и замкнутой (цзун)  (или ) , — во всех комбинаторно возможных переворотах и 90°-ных поворотах<sup>29</sup>. Стрелки на этих фигурах указывают последовательность перечисления пяти элементов в соответствующих порядках. Направления стрелок идентичны в парах столбцов: № 1 — № 4, № 2 — № 5, демонстрируя связь основных порядков с их пентаграммными вариантами.

Схема 67 выявляет общую особенность всех порядков пяти элементов, представленных на схеме 66, — выделенность элемента II, не могущего находиться в позиции между элементами каждой из двух главных осевых пар: ОВ и ДМ.

Схема 67 показывает также, почему на предыдущей схеме мы поместили 5оп перед 4оп, — так сохраняется построчная последовательность 90°-ного вращения обеих фигур.

Распределение по столбцам фигур строки 2оп — п3оп (2оп) выявляет причину, по которой мы тут представляем 2оп как п3оп, а не 3оп как п2оп. Дело в том, что именно 2оп, а не 3оп образует замкнутую фигуру, отнесенную нами к разряду пентаграммных. Впрочем, как было отмечено выше, отношение пентаграммности — симметрично, из чего следует, что основными можно считать порядки, помещенные в столбцы № 4 и 5, а пентаграммными — помещенные в столбцы № 1 и 2. В таком случае 3оп будет представляться как п2оп, что соответствует схематизации, принятой в литературе по китайской медицине. Однако мы все-таки остановились на первом варианте, учитывая условность выбора и устой-

чивость представления о 10п и 40п как основных, а не пентаграммных порядках.

Самое же замечательное в схеме 67 то, что она ясно обнаруживает глубинную подчиненность системы пяти элементов двум нумерологическим действиям: диаметрально-диагональному "пересечению" цо (крестообразная фигура) и циркулярно-периметральному "связыванию" цзун (замкнутая фигура), которым подчинены и такие важные нумерологические объекты, как триграммы, гексаграммы, ло шу и др.

В линейном воспроизведении каждого порядка пяти элементов по определенным правилам выделялся начальный элемент. Схема 68 обнаруживает тут две закономерности, реализованные почти во всех порядках: обратная последовательность начинается конечным (единственное исключение —  $\overrightarrow{40п}$  и  $\overrightarrow{40п}$ , заканчивающиеся общим элементом), а пентаграммная — начинается или заканчивается начальным или конечным элементом своего коррелята. На основе первого из этих правил мы реконструировали  $\overrightarrow{10п}$  и  $\overrightarrow{50п}$ . Все пары объединяет общий признак: наличие тождественного элемента в начале или конце.

Схема 67, по-видимому, дает возможность выявить исходные линейные последовательности пяти элементов, из которых с помощью двух указанных правил были образованы почти все известные их порядки. В каждом из четырех расположений крестообразной фигуры в столбце № 1 (равно как и столбце № 2) схемы 67 по чисто формальному критерию выделяется начальный элемент. Если во всех этих расположениях провести соответствующие их порядкам соединительные линии от одной оси креста к другой, то они окажутся в тех же квадрантах, что и переходы к центру в параллельных (находящихся в той же строке) замкнутых фигурах. При таком преобразовании крестов в петлеобразные фигуры у них автоматически выделяется начальный и конечный элементы: тот, от которого отходит первая ось, и тот, на который указывает стрелкой вторая ось. Начальными элементами в  $\overrightarrow{10п}$ ,  $\overrightarrow{30п}$ ,  $\overrightarrow{50п}$ ,  $\overrightarrow{40п}$  соответственно будут В, Д, О, М.  $\overrightarrow{50п}$  пока в текстах не обнаружен, поэтому о его начальном элементе можно только делать предположения. Что же касается  $\overrightarrow{10п}$ ,  $\overrightarrow{30п}$  и  $\overrightarrow{40п}$ , то они хорошо известны как линейные последовательности с именно такими начальными элементами (принятый нами для  $\overrightarrow{30п}$  в качестве основного вариант с начальным П менее известен и, возможно, является результатом подгонки под вышеуказанные свойства константных сумм).

Схема 67 не только демонстрирует закономерный характер последовательностей, в которых пять элементов встречаются в древнекитайских текстах, но и позволяет выдвинуть предположение о том, какая изначальная идея, или исходная матрица, лежит в основе всей этой системы.

Как мы уже отметили, для данного 16-членного набора порядков пяти элементов специфично то, что П никогда не находится между элементами каждой из двух главных осевых пар ОВ (юг - север) и ДМ (восток - запад). Структурно это можно интерпретировать следующим образом: данная система - результат циркулярно-периметрального считывания пяти элементов с их стандартного пространственного расположения в виде креста, ориентированного по странам света. При таком считывании возможны только четыре варианта перехода к центральному элементу П и от него - в юго-восточном (верхнем левом), юго-западном (верхнем правом), северо-западном (нижнем правом) и северо-восточном (нижнем левом) квадрантах, что как раз и представлено в столбцах № 4 и 5 на схеме 67. Очевидно, исходную матрицу изображает столбец № 4, поскольку он соотносится с прямым перечислением пяти элементов. Это подтверждается и наибольшим количеством соответствующих данному столбцу порядков (№ 17, 18, 1, 8, 5, 10, 2). Составляющие исходную матрицу четыре последовательности с помощью двух вышеуказанных действий - обратного и пентаграммного перечисления - образуют все шестнадцать порядков системы.


В содержательном плане исходные четыре последовательности, вероятно, должны были отражать движение главного космического объекта - Солнца. И, видимо, близок был к истине В.Эберхард, считавший, что все разнообразные порядки пяти элементов имеют системный характер и обозначают солнечный и лунный циклы, соотнесенные со странами света. Если верна эта общая идея, то можно предположить, что противоположность по признаку прямого и обратного перечисления соответствует оппозиции "Солнце-Луна", а противоположность по признаку пентаграммности - оппозиции "суточное - годичное (месячное) движение".

Как мы уже отмечали, в терминах китайской нумерологии прямое перечисление элементов (ян шунь) определяется с помощью иероглифа "ян", а обратное (инь ни) - с помощью иероглифа "инь". В свою очередь, главными космологическими референтами этих фундаментальных категорий являются именно Солнце и Луна, обозначаемые соответственно "Великий ян" (тай ян) и "Великая

инь" (тай инь). Самым непосредственным образом противоположная направленность присуща наблюдаемому с Земли суточному движению Солнца (с востока на запад) и месячному движению Луны (с запада на восток). Наряду с суточным движением с востока на запад Солнце в годичном цикле движется по эклиптике с запада на восток. Эту комбинацию разнонаправленных движений древнекитайские теоретики обозначали термином "цо" (см., например, Ян Сюн. "Тай сюань цзин", цз.7, гл.5 /395, л.6; 375, кн.І, с.І79/), который выражает идею пентаграммности.

Точно такие же, как в порядках пяти элементов, две закономерности – прямого и обратного, последовательного и перескакивающего через одну или несколько фаз считывания – были выявлены нами ранее (см. гл.2, § 2) и на материале различных порядков восьми триграмм, что свидетельствует об универсальном характере этих нумерологических закономерностей.

Четверичность исходной матрицы разбираемой системы порядков пяти элементов легко соотносима как с четырьмя основными периодами воздействия Солнца на Землю, т.е. сезонами года, или определяющими их кардинальными моментами: зимнего и летнего солнцестояния, осеннего и весеннего равноденствия, так и с четырьмя недельными фазами Луны. Следовательно, вся система порядков пяти элементов вполне удобна для нужд лунно-солнечного календаря, издавна принятого в Китае.

В принадлежащем кисти Лю Шао (ок.182 – ок.245) "Трактате о человеческих существах" ("Жэнь у чжи"), написанном автором в конце жизни (см. /198, с.І73–І74; 466/), мы обнаружили еще два порядка пяти элементов: 21. ДМОПВ и 22. ДМВПО /323, цз.І, гл.І, л.І–2/. На первый взгляд кажется, что они никак не связаны с реконструированной системой, поскольку имеют иное строение: П в них стоит между О и В, а в пентаграммных вариантах – между Д и М; при наложении на стандартное пространственное расположение пяти элементов эти порядки и все их инвертированные и пентаграммные варианты образуют особую, одновременно и замкнутую, и крестообразную, фигуру  в четырех позициях, различающихся поворотом на 90°.

Несколько предваряя дальнейшие результаты, предположим, что порядки Лю Шао суть основные в определенной системе и от каждого из них посредством обратного и пентаграммного считывания, а также описанных выше закономерностей установления на-

чального элемента производны еще по три порядка. Принимая такие условия, получаем: 21. 6оп ДМОНВ, 6он ВПОМД, п6оп ОВМЦД, п6оп ДМВОН и 22. 7оп ДМВНО, 7он ОПВМД, п7оп ВОМЦД, п7оп ДМВОН. Здесь представлены все случаи, когда П стоит между О и В, Д и М.

Главной особенностью 6оп и 7оп является то, что в сочетании с остальными пятью оп они образуют новую целостную систему, более емкую, чем изображенная на схемах 66 и 67. Эта новая система, изображенная на схеме 68, включает в себя шесть структурных блоков, каждый из которых образует два порядка пяти элементов (основной и пентаграммный) в двух последовательностях (прямой и обратной). Соответственно вся система состоит из 24 членов. Ее возможный природный аналог – годичный цикл из 24 сезонов (цзе ци). На схеме 68 тривиальное различение прямых и обратных последовательностей не проведено, но зато вся система для большей наглядной полноты дана в двух вариантах, производных от двух пространственных расположений пяти элементов, пентаграммно связанных друг с другом: 2оп и 3оп.

В основе схемы 68 лежит не крестообразное, как на схеме 67, а круговое расположение пяти элементов. Действительно, в китайской нумерологии фигурируют два типа самостоятельного расположения элементов в двумерном пространстве – крестообразное (с центральным элементом и четырьмя другими, соотнесенными с четырьмя странами или полустранами света) и круговое (без центрального элемента)<sup>30</sup>, что вполне объяснимо соображениями симметрии. При этом стандартное круговое расположение производно от стандартного крестообразного расположения, соотнесенного со странами света (см. центральный столбец схемы 67). Трансформация креста пяти элементов в круг, представляющий собой не что иное, как пространственную (двумерную) развертку 2оп, достигается путем элементарного перемещения элемента П из центра в верхнюю правую (юго-западную) позицию (см. схеме 69).

Указание на это перемещение закодировано в структуре расположения триграмм согласно Вэнь-вану. Последнее в целом соответствует стандартному кресту пяти элементов, поскольку триграммы Чжэнь, Ли, Дуй, Кань, идентифицируемые с элементами Д, О, М, В, занимают точно такие же позиции по четырем странам света. И при этом триграмма Кунь, символизирующая землю, идентификация которой с почвой самоочевидна (у иероглифа



"кунь" ключевой элемент "ту" - "почва") 3I, расположена именно в верхней правой (юго-западной) позиции (см. схему 70). Особая значимость последней отражена в основном тексте "Чжоу и" ("И цзине"), где трижды (гексаграммы № 2, 39, 40) говорится о "благоприятности" (ли) юго-запада /346, кн. I, "Чжоу и", с. 5, 35, 36; 287, с. 163, 183, 201, 311, 313/. Причина особого выделения юго-запада пока не вполне ясна. Абстрактное объяснение Ю.К.Щуцкого тут мало что дает, поскольку само нуждается в объяснении: "В пространственной символике Книги юго-запад считается областью тьмы, так как там начинается угасание света" /325, с. 201/. Акцентированная благоприятность начала угасания света выглядит совершенной загадкой. К выяснению значения юго-западной позиции можно подойти с двух разных точек зрения: структурно-нумерологической и историко-фактологической

В структурно-нумерологическом плане юго-запад является пространственным коррелятом середины года - конца лета и начала осени (перехода от шестого месяца к седьмому), с которым по вполне понятным причинам был идентифицирован центральный элемент П. Таким образом, переход от юга к западу через центр (П), соотношенный с юго-западом, представляется естественной пространственной проекцией календарно-временных представлений древних китайцев, что, в частности, позволяет трактовать "благоприятность" (ли) юго-запада в этимологическом смысле - как "сбор урожая", поскольку знак "ли" состоит из двух компонентов "злаки, зерно" (хэ) и "нож" (дао). Следует также отметить, что диагональное направление северо-восток - юго-запад играет роль центральной оси в таких фундаментальных нумерологических схемах, как  $\text{хэ ту}$  (см. схему 5:  $3 + 2 = 5$ ,  $8 + 7 = 15$ ;  $1 + 4 = 5$ ,  $6 + 9 = 15$ ) и расположение триграмм согласно Фуси (см. схему 24: считывание триграмм тут предполагает осевой переход от Чжэнь к Сянь, преодолевающий границу между инь и ян).

С историко-фактологической точки зрения обращает на себя внимание то обстоятельство, что именно на юго-западе находились исконные чжоуские владения. Вполне естественно поэтому, что идентификация юго-запада с центром через посредство элемента почва или триграммы земля могла служить прекрасным символом завоевания юго-западными чжоусцами власти в центре (в Средних государствах). То, что подобная символизация производилась именно на уровне формальных текстологических структур, в частности построения "Ши цзина", известного также под названием "Чжоу ши" ("Чжоуские стихи"), уже было показано в

нашей литературе /187, с.73/. Вполне уместной представляется подобная символизация и в тексте другого чжоуского канона — "Чжоу и", а также зависимых от него трактатов.

Итак, в основе системы порядков пяти элементов, реконструированной на схеме 68, лежит их круговое расположение, производное от крестообразного и линейно тождественное 2оп (п3оп). Оно представлено в столбцах № 1 и 3. В столбцах № 2 и 4 дан его пентаграммный вариант, линейно тождественный 3оп (п2оп)<sup>32</sup>. При наложении всех известных нам семи оп (в более строгом структурном смысле — шести оп, так как 2оп и 3оп взаимобратимы) на любое из двух вышеуказанных круговых расположений пяти элементов получается целостная 24-членная шестеричная (6 строк — структурных блоков) система.

Ее геометрическая целостность состоит в следующем. Первый член (строка I) по понятным причинам представляет собой своеобразное алгоритмическое введение ко всей системе, и образующие его две фигуры благодаря полной внутренней симметрии не выделяют ни один из своих элементов. Напротив, остальные пять членов (строки 2—6) состоят из двух других фигур, со всей очевидностью выделяющих один из элементов, помещенный на схеме 68 в кружок. И таким образом выделенными в пяти строках оказываются не больше не меньше как все пять элементов, т.е. в каждой строке — по одному.

В нумерологическом плане эта система также целостна, потому что с допущением инверсии и считывания порядков начиная с любого элемента охватывает все 120 теоретически возможных комбинаций пяти элементов.

Анализируя схему 68, можно обнаружить еще одну интересную закономерность. Наряду с 3оп и 2оп (верхний горизонтальный блок) из всей системы по строго формальным признакам выделяются 7оп и п7оп (нижний горизонтальный блок): в них обе соединяющие пять элементов фигуры, во-первых, имеют одинаковую пространственную ориентацию, во-вторых, соответствуют симметрии качеств инь и ян в данных круговых расположениях элементов. Для понимания последнего момента надо учитывать стандартную корреляцию: Д, О, П — ян, В, М — инь. Она показывает, что в двух рассматриваемых круговых расположениях реализованы два единственно возможных (при одном верхнем элементе) симметричных (относительно вертикальной оси) распределения качеств инь и ян. И этим распределениям точно соответствуют фигуры, порождаемые 7оп и п7оп (см. схему 71, где эле-

менты ян обведены кружком). Причем прямыми связями однокачественные элементы связываются именно в 7оп, а не в п7оп, и именно в 7оп все светлое (ян), как положено, находится вверху, а темное (инь) – внизу. Из сказанного следует, что 7оп способен быть своеобразным ключом к данной системе порядков пяти элементов. С этой точки зрения можно объяснить то, почему у Лю Шао указаны лишь два порядка – 6оп и 7оп. В количественном отношении они достраивают систему до конца (заполняя две недостающие позиции), в качественном – дают ключ к ней.

В этой связи интересно отметить, что в современной литературе по китайской медицине основное круговое расположение пяти элементов (соответствующее линейному 2оп) рисуется повернутым по часовой стрелке на  $72^{\circ}$ , т.е. с Д в самой верхней позиции (см. схему 48). Исходя из структурных соображений, основанных на нашей реконструкции, можно предположить, что цель этого поворота – выделение 1оп. В результате именно такой процедуры он становится определенным аналогом 7оп. Аналогичность состоит в образовании одинаковой пространственной ориентации у обеих соединяющих элементы фигур в 1оп и п1оп, хотя соответствие с симметричным распределением качеств инь и ян тут утрачивается (см. схему 72). Последняя жертва могла считаться искупаемой столь важным приобретением, как строго формальное выделение основополагающего порядка – 1оп. Впрочем, это всего лишь гипотеза, и для точного установления причин и времени появления данного расположения требуются дальнейшие изыскания.

Возвращаясь к 6оп и 7оп, следует подчеркнуть, что без них вся воспроизведенная на схеме 68 шестеричная система порядков пяти элементов была бы существенно (на треть) неполной, если вообще в таком (неполном) виде ее можно считать данной системой. Наиболее вероятные причины обращения к ней – стремление расширить четверичную систему, реконструированную на схемах 66 и 67, акцентировать иной архетип числовой символизации. Последнее может означать переход от двоичного основания (четверичность) к троичному (шестеричность). Впрочем, вполне допустимо и сочетание обеих причин, как, например, в "Тай сюань цзине" Ян Сюна, где по сравнению с его прототипом "Чжоу и" и увеличено число основных графических символов (8I тетраграмма вместо 64 гексаграмм), и осуществлен переход от двоичного ( $64 = 2^6$ ) к троичному ( $8I = 3^4$ ) основанию. Не исключено, что

Лю Шао (или его предшественник в создании разбираемой системы) руководствовался такими же, как и Ян Сюн, идеями, поскольку количественные ( $8I/64 \approx 6/4$ ) и качественные (двоичность - троичность) преобразования в обоих случаях аналогичны.

Говоря о символизационной подоплеке шестеричной системы порядков пяти элементов, стоит обратить внимание и на то, что одна из ее фигур, которая могла быть определяющей для всех остальных, представляет собой не что иное, как последовательное циклическое соединение шести первых чисел натурального ряда в магическом квадрате ло шу (см. схему 73). Изображение данной фигуры (правда, без последней замыкающей цикл черты) мы обнаружили в обширном сочинении "Лин бао у лян ду жэнь шан цзин да фа" ("Великие законы высшего канона безмерного Духовного сокровища, спасающего людей"), входящем в "Дао цзан" /312, цз.41, л.1/. Там она представлена в качестве продукта стандартного совмещения ло шу с расположением триграмм согласно Вэнь-вану (см. схему 74), а в ее выразительном названии содержится прямое указание на пять элементов "Пятиэлементное раскрепощение Большой Медведицы" ("У син чао то ган").

Формирование 7оп могло иметь и нумерическую подоснову, описание которой содержится в трактате "Пять элементов" "Хань шу" (цз.27 А), где говорится: "Вода в качестве небесной единицы является самцом для огня-двойки. Дерево в качестве небесной тройки является самцом для почвы-десятки. Почва в качестве небесной пятерки является самцом для воды-шестерки. Огонь в качестве небесной семерки является самцом для металла-четверки. Металл в качестве небесной девятки является самцом для дерева-восьмерки" /293; с.405/. Систему описанных связей представляет следующая модель:

"самец"	В	Д	П	О	М
му	1	3	5	7	9
	↓	↓	↓	↓	↓
"самка"	0	П	В	М	Д
фэй	2	10	6	4	8

Налицо два порядка пяти элементов, ВДПОМ и ОПВМД. Первый (п1оп в нашей номенлатуре) получен путем последовательного перечисления элементов, соответствующих первым пяти нечетным числам. Элементы тут фигурируют как "самцы" (му), т.е. в своих значениях нечетных чисел. Во втором порядке, наоборот, они

выступают как "самки" (фэй), т.е. знаменуют собой четные числа. Элементы второго порядка соотнесены с элементами первого по принципу "преодоления". Полученный таким способом из  $\overline{10п}$  порядок: 23. ОПВМД, обладающий свойством константных сумм, есть не что иное, как ранее нами гипотетически реконструированная инверсия 7оп, т.е.  $\overline{70п}$ .

Рассмотренный фрагмент, во-первых, подтверждает правильность реконструкции шестеричной системы порядков пяти элементов, изображенной на схеме 68, во-вторых, дает основание для более ранней датировки ее появления – I в. (время создания "Хань шу"), в-третьих, демонстрирует новую для нас процедуру преобразования одного порядка в другой.

Данная процедура производна от порядка "преодоления" (3оп), который вместе со своей второй ипостасью – порядком "порождения" (2оп) лежит в основе шестеричной системы (см. зеркальный, исходный блок схемы 68). Предположим, что именно с помощью пары важнейших порядков пяти элементов – 2оп и 3оп – по методу "Хань шу" осуществлялся переход от четверичной системы к шестеричной (один из этапов которого описан в разобранном фрагменте). Представим результаты осуществления такой процедуры над всеми основными порядками и их пентаграммными вариантами в таблице 32 (2оп и 3оп мы, естественно, опускаем, так как они по этому методу преобразуются сами в себя).

Т а б л и ц а 32

Преобразование основных порядков пяти элементов по методу "Хань шу"

Исходный порядок	"Порождение"	"Преодоление"
1оп	5оп	п7оп
п1оп	п5оп	7оп
5оп	п7оп	п4оп
п5оп	7оп	4оп
4оп	п6оп	п1оп
п4оп	6оп	1оп

Таблица 32 позволяет сделать по крайней мере три существенных вывода: I) посредством указанной процедуры полностью достигается ее цель – новые порядки пяти элементов: 6оп и

пбоп, 7оп и п7оп, 2) для достижения этой цели не требуются боп и пбоп, 3) в свою очередь, боп и пбоп тут могут быть получены из 1оп и п1оп. Данные выводы означают, что с принятием метода "Хань шу" для построения как четверичной, так и шестеричной систем порядков пяти элементов в качестве исходной основы достаточны лишь четыре из них: 1оп, 2оп, 3оп, 4оп. Последнее наряду с гипотезой константных сумм может служить объяснением особой выделенности этих четырех порядков.

После обнаруженного в "Хань шу" 7оп попробуем проследить исторические корни второго определяющего порядка шестеричной системы — боп. В своей инвертированной (как и 7оп в "Хань шу") форме: 24. ВПОМД (6оп) он представлен в "Хуайнань-цзы" (цз.4), где назван "взаимным упорядочением" (сян чжи): "Посредством воды гармонизируется почва. Посредством почвы гармонизируется огонь. Посредством огня преобразуется металл. Посредством металла упорядочивается дерево. Дерево опять возвращает почву. Пять элементов взаимно упорядочиваются, благодаря чему формируется использование предметов" /357, с.62/. Цитированный пассаж интересен также выделением трех видов связи ("гармонизация", "преобразование", "упорядочение") между отдельными элементами в рамках единого порядка. Некоторой аномалией является завершающий цикл возвратный переход от Д к П с пропуском В. Подобное нарушение порядка объясняется либо простой ошибкой переписчика, заменившего иероглиф "шуй" ("вода") схожим знаком "ту" ("почва"), либо намеренным выделением центрального элемента П в уже полностью определенной циклически замкнутой последовательности.

Похоже, что фиксацию боп в китайских нарративных источниках можно считать и еще более древней, если привлечь текст "Мо-цзы". В его главе 43 ("Цзин шо", ч.2, опр. 43/44), созданной не позднее конца IV — первой половины III в. до н.э., содержится перечисление пяти элементов в порядке, противопоставленном "преодолению" и названном "соответствием" (и), или "согласованием" (хэ). В авторитетной версии текста "Мо-цзы", выработанной Сунь Ижаном (1848–1908) и принятой в русском переводе, этот порядок есть именно боп ВПОМД /331, с.226; 70, т.2, с.79/.

В силу плохой сохранности оригинала данный пассаж может быть истолкован и иначе. В частности, В.Эберхард и Дж.Нидэм усмотрели в нем другой порядок пяти элементов — п4оп: первый — в форме ДОМНЦ, второй — в форме МВЦДО /457, т.2, с.259–260/.

А.Грэм произвел радикальную перекомпоновку всего фрагмента, но сохранил то же прочтение обозначений элементов, что и Сунь Ижан, заменив лишь в одном месте В на Д /426, с.411/. Это истолкование, основанное на тексте "Мо-цзы", входящем в "Дао цзан", только подкрепляет прочтение здесь пяти элементов в порядке ВПОМД.

В пользу последнего говорит также сравнение соответствующих пассажей "Мо-цзы" и "Хуайнань-цзы" друг с другом. В обоих случаях, во-первых, перечисление начинается с одного и того же элемента В; во-вторых, пять элементов разбиты на два блока: ВПО и МД; в-третьих, указаны три вида связей между элементами: в "Мо-цзы" 1) В-П-О - "согласование" (хэ), 2) О-М - "плавление" (шо), 3) М-Д - "контролирование" (фу), в "Хуайнань-цзы" 1) В-П-О - "гармонизация" (хэ), 2) О-М - "преобразование" (хуа), 3) М-Д - "упорядочение" (чжи); в-четвертых, обозначения этих связей семантически очень близки: "согласование" и "гармонизация" - полные синонимы, "плавление" и "преобразование" смыкаются в значении "растворение", "контролирование" синонимично "упорядочению" (и "фу", и "чжи" означают "управление"); в-пятых, общее название порядка совпадает с обозначением одного из видов связи между его элементами: в "Мо-цзы" - "согласование" <sup>33</sup>, в "Хуайнань-цзы" - "упорядочение".

Рассмотренные фрагменты позволяют также пополнить номенклатуру общих наименований порядков пяти элементов: 7оп - "согласование" (по "Мо-цзы"), "упорядочение", 11оп - "изменение" (бянь), 14оп - "закаливание" (лянь) (по "Хуайнань-цзы") <sup>34</sup>. Показательно, что опять в "Хуайнань-цзы" обнаружились полные синонимы ранее употребленных в "Мо-цзы" обозначений связей между пятью элементами: "бянь" - "хуа", "изменение" - "преобразование", "лянь" - "шо", "закаливание" - "плавление".

В главе 26 "Чжуан-цзы", созданной примерно в то же время, что и глава 43 "Мо-цзы", по всей вероятности, отражен 6оп в его прямой форме: ДМОПВ /372, с.176; 15, с.277/. Этот фрагмент не был зафиксирован В.Эберхардом, видимо, из-за некоторой неясности его содержания и формы. Здесь, во-первых, в рассуждение о пяти элементах вклинивается фраза "о переименовывающихся действиях" (цз син) инь и ян; во-вторых, как таковой отсутствует иероглиф "почва", но зато на его месте стоит синоним "земля" (ди), который мы и считаем обозначением П;

в-третьих, после завершающего последовательность элемента В вторично возникает 0, хотя циклическое замыкание предполагало бы Д. Последняя ситуация аналогична имеющейся в описании 60п в "Хуайнань-цзы" и может быть точно так же объяснена.

Итак, фиксацию 60п в древнекитайской литературе можно датировать IV-III в. до н.э. ("Чжуан-цзы" - 60п, "Мо-цзы", "Хуайнань-цзы" - 60п), а 70п - I в. н.э. ("Хань шу" - 70п). Отсюда нам представляется, что максимально полная шестеричная система порядков пяти элементов (см. схему 68) была выработана китайскими мыслителями синхронно или ненамного позже четверичной системы (см. схемы 66, 67), т.е. задолго до появления трактата Лю Шао. Последний же, на наш взгляд, нарочитым выделением 60п и 70п, специфичных для шестеричной системы, лишь стремился подчеркнуть ее особую значимость как наиболее полной и основанной на числе 3, которое, с одной стороны, коррелятивно 5 (символу пяти элементов), а с другой - ассоциировалось с даосизмом, расцветом которого была отмечена идейная обстановка, окружавшая Лю Шао.

Начавшийся в эпоху Сун активный процесс экспликации нумерологической схематики затронул, естественно, и пять элементов. Показательно, что краеугольный камень всего неоконфуцианства - "Изъяснение Плана Великого предела" Чжоу Дуньи построено как комментарий к нумерологической схеме, включающей в себя изображение пяти элементов.

Еще Мао Цилин (1623-1761) установил отмечавшийся нами факт, что схема пяти элементов из трактата Чжоу Дуньи восходит к "Плану совершенной эссенции утроения пятериц", иллюстрировавшему алхимические построения даосского нумеролога II в. - Вэй Бояна. Сейчас для нас важно обратить внимание на то, что пространственное соотношение элементов в этой схеме отличается от их стандартного расположения по странам света. У Вэй Бояна и Чжоу Дуньи в центре также стоит П, но остальные четыре элемента занимают позиции не стран, а полустран света и, самое главное, в совершенно ином сочетании друг с другом.

В эпоху Сун и последующее время стали ходовыми графическими изображения подобных композиций. На схеме 77 приведены их четыре варианта, в своей совокупности относящиеся к периоду XI-XIV вв. /327, с.407; 328, с.16; 379, с.1005; 386, л.2/<sup>35</sup>. Нетрудно заметить, что в основе всех воспроизведенных планов лежат две структуры, изображенные на схеме 78. Данные струк-



туры очерчивают все связи между пятью элементами и различаются только пространственным соотношением двух видов диагоналей: пересекающей центр и огибающей его, т.е. соединяющей три или два элемента.

Что же касается взаиморасположения пяти элементов, то теоретически возможны шесть различных (не преобразуемых друг в друга путем вращения) комбинаций четырех из них вокруг одного и того же пятого, неизменно находящегося в центре. Четыре таких комбинации уже зафиксированы на схеме 77.

В данном случае мы абстрагируемся от соотношения этих взаиморасположений пяти элементов с пространственными координатами, т.е. считаем план № III на схеме 77 эквивалентным стандартному расположению элементов по странам света, или, что то же самое, модели хэ ту, так как они преобразуются друг в друга посредством поворота на  $135^{\circ}$ . Аналогичным образом план № IV на схеме 77 эквивалентен расположению пяти элементов по модели ло шу. При заполнении последней обозначениями элементов, соответствующими ее числам, получаются два варианта единой пространственной структуры, сдвинутые относительно друг друга на  $45^{\circ}$ :

$$\begin{array}{ccccccc} 4 & 9 & 2 & & \text{М} & \text{М} & 0 \\ 3 & 5 & 7 & = & \text{Д} & \text{П} & 0 \\ 8 & 1 & 6 & & \text{Д} & \text{В} & \text{В} \end{array} = \begin{array}{ccccccc} & & & & \text{М} & & \\ & & & & \text{Д} & \text{П} & 0 \\ & & & & \text{В} & & \end{array} + \begin{array}{ccccccc} & & & & \text{М} & & 0 \\ & & & & & \text{П} & \\ & & & & & \text{Д} & \text{В} \end{array}$$

Во входящем в "Дао цзан" сочинении "Хай-чун чуань дао цзи" ("Собрание чунчжоуских повествований о дао") сунского Гэ Чан-гэна мы обнаружили еще одно расположение пяти элементов:

$$\begin{array}{ccccccc} & & & & 0 & & \\ \text{М} & & \text{П} & & \text{Д} & / & 30\text{I}, \text{ л.3/}. \\ & & & & \text{В} & & \end{array}$$

Таким образом, на сегодняшний день в сунско-чаньских источниках нами найдено пять из шести комбинаторно возможных вариантов пространственного расположения четырех элементов вокруг одного и того же пятого. Отсюда нетрудно предположить, что китайские мыслители прекрасно представляли и использовали все эти возможности, а потому шестой вариант со временем безусловно будет обнаружен.

Соединение этих шести вариантов расположения пяти элементов с двумя видами диагональных связей между ними (см.схеме 78) порождает 12-членную систему, которая наилучшим образом соответствует всем 24 линейно-циклическим порядкам пяти элементов: шести основным, шести пентаграммным и их двенадцати инверсиям.

На схеме 79 изображена данная система с обозначениями 12 порядков пяти элементов, реализуемых в ее 12 пространственных композициях (без тривиального различения прямого и обратного считывания). Схема 79 наглядно показывает, что с точки зрения соответствия порядкам пяти элементов полностью дублируют друг друга два блока по шесть композиций № I – 6 и № 7 – 12, а четные композиции производны от нечетных, равно как и их порядки – по принципу пентаграммности. Следовательно, структурное ядро этой системы, из которого вся она может быть выведена автоматически, составляют лишь три композиции – № I, 3, 5. И каждая из них найдена нами в сунско-юаньских источниках. Композиция № I – это модель до шу и "План противодвижения Великого предела" юаньского Чэнь Чжися (сх.77, № IV); композиция № 3 – модель ха ту, стандартное пространственное расположение пяти элементов и "План металло-киноварных пяти элементов" Чэнь Чжися (сх.77, № III); композиция № 5 – "План Великого предела" Чжоу Дунь (сх.77, № I) <sup>36</sup>.

Здесь в очередной раз мы столкнулись со знакомой ситуацией: отсутствие эксплицитного описания методологической системы сочетается с активным использованием ее ключевых компонентов, свидетельствующим о безусловном существовании таковой.

Сопоставление представленной на схеме 79 теоретической модели с собранными на схеме 77 реальными изображениями показывает, что только "План металло-киноварных пяти элементов" во всех деталях соответствует своему теоретическому архетипу. Остальные композиции схемы 77 из-за отсутствия прямой связи между нижними элементами реализуют лишь половину потенциала, заключенного в их теоретических архетипах, т.е. отвлекаясь от инверсий, выражают по одному, а не по два порядка пяти элементов.

Вероятно, это было сделано преднамеренно, для того, чтобы установить взаимно-однозначное соответствие между 12 пространственными композициями пяти элементов и их 12 (без инверсий) линейно-циклическими порядками. Определенным подтверждением

этому может служить композиция № II со схемы 77, выражающая один порядок пяти элементов (4оп) и являющаяся дополнением к также однопорядковому (2оп) "Плану" Чжоу Дуньи, в совокупности с которым она эквивалентна двухпорядковому (4оп, 2оп) архетипу № 5 со схемы 79. Попутно отметим, что зафиксированные на схеме 77 сунско-паньские пространственные композиции пяти элементов выражают пять (с инверсиями — десять) порядков: 2оп (комп. № I), 4оп (комп. № II), 5оп (комп. № IV), 6оп, 7оп (комп. № III).

Схема 79 обнаружила интересные сочетания между порядками пяти элементов, соответствующими ее композициям. Вновь проявилась парная обособленность 6оп и 7оп (комп. № 3 и № 4). В очередной раз вскрылась более тесная взаимосвязь 2оп, 3оп и 4оп, ранее усмотренная в их свойстве константных сумм и достаточности (вместе с 1оп) для выведения всех остальных порядков. Возможно, и здесь кроются корни выделенности 2оп, 3оп, 4оп (вместе с исходным 1оп) в качестве "самых основных" порядков пяти элементов. Любопытно в этой связи и структурное подтверждение исторического главенства "Плана" Чжоу Дуньи над альтернативными композициями: именно он выражает три из четырех "самых основных" порядков (2оп, 3оп, 4оп).

Подведем некоторые итоги. Мы реконструировали три комплекса порядков пяти элементов: 8-членный (четыре основных порядка с инверсиями), 16-членный (схемы 66, 67) и 24-членный (схемы 68, 79). Каждому из них присущи коррелятивные пространственные структуры. Наиболее полный 24-членный комплекс воплощается в двух главных геометрических формах: круге и квадрате с двумя диагоналями.

С применением принципа цикличности, т.е. отождествлением линейных порядков, начинающихся с разных элементов, но циклически однотипных, этот комплекс включает в себя все возможные 120 комбинаций пяти элементов. Отсюда может возникнуть вопрос: если им охватывается любой порядок пяти элементов, то почему мы считаем зафиксированные в текстах порядки свидетельством его существования, а не набором случайных сочетаний?

Ответ тут достаточно прост. Фигурирующие в китайских текстах порядки пяти элементов в своей совокупности отражают все шесть главных структурных звеньев данного комплекса, причем так, что в двух третях случаев каждой теоретически выведенной позиции соответствует только один порядок, а во всех остальных случаях — два. Если бы за этим не стояла общая система, то при

наличии всего лишь 24 текстуально зафиксированных порядков в 24-членной схеме обязательно было бы гораздо большее и менее регулярное, чем одна треть в двух вариантах, структурное дублирование, а какой-нибудь основной порядок, наверняка, оказался бы неотраженным. Таблица 33 ясно показывает, что совокупность текстуально зафиксированных порядков в количественном отношении незначительно отличается от теоретической модели.

Т а б л и ц а 33

Соотношение теоретической модели и текстуальной реализации 24 и 16 порядков пяти элементов

	24-членный комплекс	16-членный комплекс
Количество текстуально зафиксированных порядков	24	20
Общее количество позиций	24 (100%)	16 (100%)
Количество занятых позиций	18 (75%)	14 (87,5%)
Количество незанятых позиций	6 (25%)	2 (12,5%)
Количество позиций, занятых двумя порядками	6 (25%)	6 (37,5%)

Столь же выразительны и качественные характеристики разбираемых порядков. Выбор начального элемента в них явно не случаен, а подчинен общей для всей системы закономерности. Во-первых, в тех вариантах, которые на схеме 66 представлены как главные, т.е. непосредственно составляющие эту схему в отличие от дополнительных, помеченных надстроечной точкой, все инверсии начинаются последним и кончаются первым элементом соответствующего прямого порядка. Единственное исключение —  $4\overline{0п}$ , заканчивающийся тем же элементом, что и  $40\overline{п}$ . В дополнительных вариантах у прямого и инвертированного порядков совпадают первые или последние элементы. И тут единственное исключение —  $4\overline{0п}$  в форме ДМЮВ. Во-вторых, во всех парах пентаграммно взаимосвязанных порядков одинаковы два крайних элемента: или начальные, или конечные, или начальный с конечным, или конечный с начальным.

Отклонение совокупности текстуально зафиксированных порядков от теоретической модели сводится к двум моментам: 1) неполноте и 2) дублированности некоторых позиций.

Первый момент — очевидное следствие недостаточной обследованности текстов под этим углом зрения. Подобную работу, насколько нам известно, проводил лишь В.Эберхард на обширном, но далеко не всеобъемлющем материале. Помимо хронологической и текстовой ограниченности <sup>37</sup> его список не лишен пропусков, как показало обнаружение  $6\overline{0\text{п}}$ ,  $6\overline{0\text{п}}$  и  $7\overline{0\text{п}}$  в обследованных им текстах. Кроме того, большим потенциальным резервом для выявления новых порядков являются перечисления пяти элементов в терминах коррелятивных сущностей (пять тонов, пять вкусов, пять металлов и т.п.), практически вообще не изученные в данном аспекте. В целом есть все основания для уверенности в возможности устранения пробелов среди выявленных ныне порядков пяти элементов.

Что же касается их дублированности, то она отнюдь не хаотична и подчинена по крайней мере двум закономерностям: 1) не встречается более двух вариантов одного порядка; 2) все варианты совпадают в начальных или конечных элементах с соответствующими им инвертированными и пентаграммными порядками по принципу, указанному выше.

Итак, налицо все признаки единой системы, а не хаоса случайных комбинаций, хотя мы и не можем пока объяснить значение целого ряда образующих ее структур.

Наше описание трех комплексов порядков пяти элементов следовало их количественному росту и структурному усложнению. Возможно, таким же был процесс их исторического развития. Но вполне вероятно и то, что все они сложились синхронно в единую иерархию, члены которой в разное время получали большее или меньшее распространение. Для решения данной проблемы необходимы дальнейшие исследования. Но и сейчас ясно: самой распространенной должна была быть наиболее компактная система, что подтверждается рекордной популярностью четырехчленного набора "самых основных" порядков пяти элементов:  $1\overline{0\text{п}}$ ,  $2\overline{0\text{п}}$ ,  $3\overline{0\text{п}}$ ,  $4\overline{0\text{п}}$ .

Разумеется, реконструированные нами системы раскрывают далеко не все секреты хитроумной теории пяти элементов. В частности, много загадочного еще таит в себе так называемый современный порядок —  $4\text{оп}$ . А.Форке видел в нем выражение попарной трансформации элементов: М и Д в В и О, а затем В и О в П.

В.Эберхард считал его продуктом древней мнемонической фигуры, а Дж.Нидэм — просто таинственным феноменом /419, с.290-291; 457, т.2, с.256/.

Мы же можем отметить в первую очередь, что все варианты 4оп ( $\overrightarrow{4оп}$ ,  $\overleftarrow{4оп}$ ,  $\overrightarrow{п4оп}$ ,  $\overleftarrow{п4оп}$ ) возникают при подстановке пяти элементов вместо соответствующих триграмм (Цянь = М, Кань = В, Гэнь = П, Чжэнь = Д, Ли = 0) в их расположении согласно Фуси (см. схему 75).

Кроме того, при подстановке в  $\overrightarrow{4оп}$  и  $\overrightarrow{п4оп}$  названий планет, соответствующих элементам, получаются последовательности: 1) ОВДМП = Марс, Меркурий, Юпитер, Венера, Сатурн и 2) ПДОМВ = Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий. Первая из них точно воспроизводит порядок дней вавилонско-европейской недели: (воскресенье – день Солнца, понедельник – Луны), вторник – Марса, среда – Меркурия, четверг – Юпитера, пятница – Венеры, суббота – Сатурна; вторая – порядок планет, управляющих зодиакальными созвездиями, согласно вавилонско-европейской астрологии. Связывались между собой эти вавилонско-европейские порядки планет аналогичным пентаграммному гектаграммным способом – с перескакиванием через 2 элемента (см. сх. 76).

По мнению вавилонских звездочетов, последовательность планет: Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий передает соотношение их расстояний от Земли в порядке уменьшения. В действительности это – последовательность приближения их орбит к Солнцу и, соответственно, уменьшения периодов обращения вокруг него. Последняя закономерность могла быть отражена и китайскими звездочетами в  $\overrightarrow{п4оп}$ . Примечательно, что китайское название Меркурия – Чэнь син, соответствующего В и занимающего в  $\overrightarrow{п4оп}$  пятую позицию, образовано на основе циклического знака Чэнь – № 5. Впрочем, чтобы признать  $\overrightarrow{п4оп}$  отражением реального расположения планет солнечной системы, надо быть уверенным, что авторам  $\overrightarrow{п4оп}$  были известны сидерические или синодические периоды обращения Меркурия, Венеры, Марса и синодические периоды Юпитера и Сатурна. По сведениям Дж.Нидэма<sup>38</sup>, такие данные одновременно для всех пяти планет начали приводиться китайскими учеными с I в. до н.э., хотя для каждой из них в их неполных наборах они указывались и раньше, в IV–II вв. до н.э. Что же касается  $\overrightarrow{п4оп}$ , то он также встречается в текстах IV–II вв. до н.э. Так что для прояснения данной ситуации требуются дальнейшие исследования, и пока допустимы три объяснения происхождения 4оп: 1) нумерологическая конструкция по принципу константных сумм, 2) отражение реального расположения планет, 3) заимствование из другой культуры<sup>39</sup>.

Нами были рассмотрены два вида взаимосвязи пяти элементов: 1) позиционный – пространственного расположения относительно друг друга, 2) процессуальный – превращения друг в друга. Но существует еще один, третий вид взаимосвязи пяти элементов, а именно: взаимное соотношение их различных состояний. Описание полного цикла из пяти состояний содержится в "Хуайнань-цзы" (цз.4), где сказано: "Дерево – /в состоянии/ зрелости, вода – старости, огонь – рождения, металл – дряхлости, почва – смерти. Огонь – /в состоянии/ зрелости, дерево – старости, почва – рождения, вода – дряхлости, металл – смерти. Почва – /в состоянии/ зрелости, огонь – старости, металл – рождения, дерево – дряхлости, вода – смерти. Металл – /в состоянии/ зрелости, почва – старости, вода – рождения, огонь – дряхлости, дерево – смерти. Вода – /в состоянии/ зрелости, металл – старости, дерево – рождения, почва – дряхлости, огонь – смерти" /357, с.62/. В структурном виде это описание демонстрирует табл.34.

Т а б л и ц а 34

Пять состояний пяти элементов, согласно "Хуайнань-цзы"


	I	2	3	4	5
	зрелость (зр) чжуан 壯	старость (ст) лао 老	рождение (ро) шэн 生	дряхлость (др) цю 囚	смерть (см) сы 死
I	Д	В	О	М	П
2	О	Д	П	В	М
3	П	О	М	Д	В
4	М	П	В	О	Д
5	В	М	Д	П	О
	2	3	I	4	5


Строки таблицы 34 обозначают синхронные состояния пяти элементов, а столбцы – их взаимопереходы, которые во всех пяти случаях следуют единому порядку – 20п. Стандартному началу этого порядка соответствует и первый элемент всей системы – Д.

В строках как будто нет того единообразия, что наблюдается в столбцах, их элементы соответствуют пяти различным

порядкам: 1) ДВОМП =  $\overline{п70п}$ , 2) ОДПВМ =  $\overline{п40п}$ , 3) ПОМДВ =  $\overline{60п}$ , 4) МПВОД =  $\overline{10п}$ , 5) ВМДПО =  $\overline{50п}$ . Этот набор интересен тем, что с присовокуплением "вертикального"  $\overline{20п}$  ( $\overline{п30п}$ ) он является сжатым выражением 24-членного комплекса порядков пяти элементов, так как в нем отражены все шесть его главных структурных блоков, а не воспроизведенные члены могут быть автоматически получены из имеющихся шести последовательностей посредством инвертирования и пентаграммирования. К тому же здесь открылись не обнаруженные ранее в текстах порядки: 25. ВМДПО ( $\overline{50п}$ ) и 26. ДВОМП ( $\overline{п70п}$ ).

Однако эта интерпретация фрагмента из "Хуайнань-цзы" может быть подвергнута сомнению на том основании, что в последовательности столбцов имеется явный сбой, противоречащий здравому смыслу: "рождение" стоит между "старостью" и "дряхлостью". Простое перемещение столбца № 3 ("рождение") в позицию № 1, что выражено числами нижней строки разбираемой схемы, приводит к вполне естественной последовательности: "рождение", "зрелость", "старость", "дряхлость", "смерть". В результате такой перекомпоновки все пять строк с элементами **становятся** соответствующими одному-единственному порядку —  $\overline{20п}$ .

Здесь уже отчетливо проглядывает система, которую можно представить не только в виде таблицы, но и как своеобразный прибор. Реконструкция этой системы осуществлена нами на схеме 80. В ее внутреннем круге расположена по окружности в направлении по часовой стрелке естественная последовательность состояний пяти элементов: "рождение", "зрелость", "старость", "дряхлость", "смерть". Они соединены хорошо известной нам по схеме 68, 71-74 фигурой  (стрелка указывает направление движения по ней от одного состояния к другому). Внешнее кольцо образует расположенный по окружности порядок  $\overline{20п}$  (по часовой стрелке —  $\overline{20п}$ , против —  $\overline{20п}$ ).

Реконструированный на схеме 80 прибор позволяет автоматически получать все пять картин синхронных состояний пяти элементов. Для этого или внешнее кольцо вращается по часовой стрелке и обозначенные на нем элементы совмещаются с различными состояниями во внутреннем круге, или последний с тем же результатом вращается против часовой стрелки. Очевидно, что получаемых совмещений может быть только пять и они соответствуют пяти строкам вышеприведенной таблицы, где элементы даны в порядке считывания по фигуре  В "геометрическом"



плане различные совмещения этой фигуры с элементами внешнего кольца в последовательном вращении относительно друг друга образуют пять пространственных композиций, которые соответствуют порядкам: п7оп, п4оп, 6оп, 1оп, 5оп и изображены на схеме 68.

В целом данный прибор типологически схож с тем, который мы реконструировали на материале триграмм и гексаграмм (ср., например, сх.26). Его главную особенность составляет сведение в единую систему всех трех видов взаимосвязей пяти элементов: пространственного расположения относительно друг друга, взаимопревращения и соотношения состояний.

Полученная система, в частности, показывает, что вращения различных расположений пяти элементов, от которых мы ранее абстрагировались, могут быть интерпретированы в терминах состояний. Это вполне естественно, поскольку последние сопоставимы с пятью сезонами года, которые в Китае всегда привязывались к пяти странам света. Если же состояния выступают как стационарные пространственные координаты, то совмещаемые с ними вращения всех I2 (ср. I2 "земных ветвей") циклических порядков пяти элементов (ср. пять пар "небесных стволов"), геометрически представленных в виде окружности или правильного пятиугольника, образуют 60 различных комбинаций (возможно, сопоставимых с 60-ричным циклом "небесных стволов и земных ветвей", а также 60-членовым комплексом гексаграмм). Эти комбинации при прямом и обратном считывании исчерпывают все 120 теоретически возможных последовательностей пяти элементов.

Таким образом, 24-членный комплекс порядков пяти элементов становится всеохватным либо с допущением произвольного выбора первого элемента, либо, что, несомненно, предпочтительнее, с привязкой к циклу из пяти состояний, однозначно обусловливающему первый элемент, который должен находиться в некотором начальном состоянии. При втором подходе, ведущий принцип которого изложен в "Хуайнань-цзы", каждая из 120 линейных комбинаций пяти элементов получает однозначную пространственную интерпретацию: последовательность элементов определяет их взаиморасположение в пространстве, а первый элемент — соотношение этого расположения со странами света.

На первый взгляд кажется, что начальным состоянием первого элемента может быть только "рождение". Однако не исключено, что в разных порядках таковыми считались различные сос-

тояния. Некоторый свет на эту проблему проливает разбираемый фрагмент "Хуайнань-цзы", из которого явствует, что начальным состоянием в порядке "порождения" считалась "зрелость". Именно в данном состоянии должен находиться любой элемент, чтобы следующий за ним в порядке  $2\overline{01}$  обрел "рождение".

Этот содержательно вполне понятный принцип формально демонстрирует предлагаемая ниже модель, в которой описанные в "Хуайнань-цзы" состояния расположены под соответствующими элементами, а не наоборот, как в таблице 34. Сами элементы следуют порядку "порождения", т.е. горизонталь здесь эквивалентна вертикали в таблице 34, где  $2\overline{01}$  реализовался в столбцах. Данная модель ясно показывает, что "порождение" во всех пяти случаях осуществляется тогда, когда "рождаемому" предшествует элемент в состоянии "зрелости":

Д	О	П	М	В
зр	ро	см	др	ст
ст	зр	ро	см	др
др	ст	зр	ро	см
см	др	ст	зр	ро
ро	см	др	ст	зр

Еще один вариант сведения воедино различных видов взаимодействия пяти элементов содержится также в "Хуайнань-цзы" (цз.3): "Дереву /присущи состояния/: рождения - в позиции 12, зрелости - в позиции 4, смерти - в позиции 8... Огню /присущи состояния/: рождения - в позиции 3, зрелости - в позиции 7, смерти - в позиции 11... Почве /присущи состояния/: рождения - в позиции 7, зрелости - в позиции 11, смерти - в позиции 3... Металлу /присущи состояния/: рождения - в позиции 6, зрелости - в позиции 10, смерти - в позиции 2... Воде /присущи состояния/: рождения - в позиции 9, зрелости - в позиции 1, смерти - в позиции 5" /357, с.49/. На этот пассаж мы уже ссылались, разбирая проблему числовых значений пяти элементов. Здесь количество позиций в пространстве увеличено до 12 (в знаках "земных ветвей"), а количество состояний уменьшено до трех основных. Элементы даны в том же порядке "порождения". Воспроизведено это в таблице 35.

# Т а б л и ц а 35

Три состояния и двенадцать позиций  
пяти элементов, согласно "Хуайнань-цзы"

		I	2	3	4	5
		Д	0	П	М	В
I	ро	12	3	7	6	9
2	зр	4	7	II	IO	I
3	см	8	II	3	2	5

Представленные в таблице 35 числа, соответствующие циклическим знакам "земных ветвей", обозначают позиции на круглом двенадцатеричном циферблате (ср. схему 16), следующие друг за другом по часовой стрелке (см. схему 81). Каждая позиция выражает какое-то из трех состояний одного элемента, кроме позиций № 3, 7, II, выражающих разные состояния двух элементов - 0 и П. Как мы уже отмечали, это - одно из проявлений "мужской" природы П, совмещенной с 0 - ярко выраженным "мужским" элементом. Само же подобное совмещение является результатом приспособления пятеричной структуры к двенадцатеричной.

Соответствующие трем разным состояниям позиции каждого элемента в системе располагаются по вершинам равностороннего треугольника. Таких треугольников - четыре (один - общий для П и 0). Ритм всей конструкции - тройчно-четверичный: цикл каждого следующего элемента начинается через три позиции (исключение - цикл П), новое состояние данного элемента - через четыре. В таблице это отражено тем, что разности пар чисел в строках кратны 3 (исключение - числа П), а разности пар чисел в столбцах кратны 4.

Кстати сказать, сумма всех чисел равна 99. Не исключено, что спаривание позиций не имеющей в данной структуре собственного места П именно с позициями 0 потребовалось как раз для получения этого нумерологического числа (при других совмещениях суммы равнялись бы 102, 96, 93).

Хотя формально перечисление состояний элементов здесь начинается с важнейшего для данного порядка (20П) "рождения", ведущая роль остается опять-таки за "зрелостью". Именно это

состояние определяет начало всего двенадцатеричного цикла, занимая позицию № I, а также приходится на три другие кардинальные точки циферблата — № I, 7, IO, в целом соответствуя всем четырем странам света, выделенным в системе. Исключение вновь составляет позиция II № II, но зато благодаря этому числу сумма всех чисел строки "зрелости" нумерологизируется до 33 ( $99:3 = 33$ ).

Порождающий характер "зрелости" проявляется не только в соотношении данного порядка с позицией № I, исходной для всего цикла, но и в системе в целом. Это демонстрирует нижеследующая таблица 36, представляющая собой дополненный вариант предыдущей таблицы: на нее нанесены соединительные линии между соседними на двенадцатеричном циферблате элементами и в циклической последовательности повторен столбец позиций Д, что позволяет нагляднее представить связи последних с соседними позициями.

Т а б л и ц а 36


Дополненный вариант таблицы 35

	Д	0	П	М	В	Д
ро	12	3	7	6	9	12
зр	4	7	11	10	1	4
см	8	11	3	2	5	8

Таблица 36 ясно показывает, что во всех случаях, кроме трансформации П-М, в порядке "порождения" ( $2\overrightarrow{0П}$ ) переход к "рождаемому" элементу происходит от "зрелого". Аномалия П-н в позициях 7-6, обусловленная особым расположением П, интересна тем, что маркирует середину всего циферблата: проведенный здесь между П и М диаметр разделит его на две половины с шестью позициями в каждой. В результате данного членения циферблата образуется такой линейный вариант  $2\overrightarrow{0П}$ , как **МВДП**, который в качестве дубля уже был зафиксирован нами ранее (см схемы 66, № 8). Кстати, данную последовательность пяти элементов В.Эберхард обнаружил в нескольких произведениях, но не в "Хуайнань-цзы" /417, с.45-46, форма **Д**₂ /.

Наша последняя таблица позволяет сделать еще одно наблюдение: порядок "порождения" здесь реализуется в последователь-

ности элементов, направленной противоположно нумерации позиций и последовательности состояний (линии со стрелками идут от большего числа к меньшему). На схеме 8I это представлено направленностью расположения циклических знаков и состояний по часовой стрелке, а элементов – против (ср. сх. 80). Следовательно, в двенадцатеричной системе "Хуайнань-цзы", как и в рассмотренной ранее пятеричной, само соотношение элементов и их состояний воплощает в себе единство прямого следования и противодвижения.

Сравнение схемы 8I со схемой 80 позволяет увидеть и то, что последняя из них детализирует первую. Эта детализация состоит в учете не только главных, но и второстепенных состояний пяти элементов – "старости" и "дряхлости". Сопоставление двух схем проясняет смысл фигуры . Она графически разделяет пять состояний на два блока: двойной – второстепенных ("старость", "дряхлость") и тройной – главных ("смерть", "рождение", "зрелость"), в котором особо выделяется не образующее симметричной пары "рождение".

Начальная картина состояния пяти элементов, запечатленная на схеме 80, имеет прямое соответствие на схеме 8I: на обеих изображен один и тот же блок Псм-Оро-Дзр. Показательно, что в системе, отраженной на схеме 8I, он также знаменует собой некоторую начальную стадию, поскольку его первый элемент Псм стоит в позиции № 3, которая содержательно соответствует приходу весны, т.е. началу года, а формально обозначается первым циклическим знаком из набора "небесных стволов" (ср. схему 17). В разбираемом третьем цзюане "Хуайнань-цзы" эксплицитно проведена идентификация "небесного" циклического знака № 1 с позицией "земного" циклического знака № 3 /357, с.51/.

Кроме того, выявление на схеме 8I блока ПОД, начинающегося с П, свидетельствует об использовании здесь такой формы 2оп, как ПОДВМ, инверсию которой мы по другим основаниям уже выделили в данной системе.

В целом можно заключить, что отражаемые схемой 80 пять вариантов пребывания пяти троичных комбинаций элементов в трех главных состояниях прямо соответствуют запечатленной на схеме 8I 15-членной последовательности, образованной пятью элементами в трех состояниях.

Следовательно, схема 80 может быть автоматически преобразована в схему 8I следующим способом: 1) ее внешнее кольцо

7  
вращается по часовой стрелке с перескакиванием через одну позицию, т.е. так, чтобы при каждом новом повороте с главными состояниями совмещались два элемента, до этого совмещенные с второстепенными состояниями, 2) считаются по часовой стрелке только элементы в главных состояниях, 3) считываемые пары элемент - состояние последовательно соотносятся с пронумерованными по часовой стрелке двенадцатью позициями на круглом циферблате начиная с позиции № 3, которую занимает Псм, 4) элементы П и О всегда ставятся в одну общую позицию, 5) при этом состояние П определяется путем смещения кольца на одну позицию назад (против часовой стрелки).

Отсюда можно заключить, что двенадцатеричной системе пяти элементов и их состояний, как и пятеричной системе, соответствовал специальный механический прибор, действие которого заключалось в автоматическом переборе по определенному алгоритму всех комбинаторно возможных для него сочетаний элементов с их состояниями и пространственно-нумерологическими позициями. Одной из реализаций принципа инь-ян в этом приборе явилось соединение противоположно направленных действий (считывание элементов в порядке "порождения" и их нумерация).

В золотой век китайской философии (У-Ш вв. до н.э.) развитие общепознавательной методологии шло в двух главных направлениях: 1) нумерологическом, более древнем, генетически сходящем к архаическим духовным традициям и гадательной практике, 2) протологическом, зародившемся именно в этот период. Связанные с эристикой логико-грамматические, семантические построения, выглядящие своеобразным преддверием к постановке собственно логических проблем, были выдвинуты прежде всего в учениях поздних моистов, школы имен и Сюнь-цзы, т.е. в IV-III вв. до н.э. Их наиболее существенным недостатком было отсутствие логической формализации и самой идеи формальности логических процедур, что свидетельствует о невыявленности в них специфики формальной логики.

Для сравнения отметим, что формализация сопутствовала возникновению европейской логики. Уже Аристотель вполне осознавал формальный характер создаваемой им силлогистики и частично формализовал ее. Здесь "само рождение логики как науки было ознаменовано построением первого формализованного исчисления — силлогистики. Исчисленческий характер носила и система логики высказываний, построенная в стоико-мегарской школе" /27, с.6/.

В отличие от протологических построений формальностью и даже формализованностью в древнем Китае отличалась нумерология, связанная главным образом с текстом и традицией "Чжоу и". Формальный характер нумерологии отражен в самом ее китайском названии — "сян шу чжи сюэ" — "учение о символах и числах".

"Символы" и "числа" тут обозначают два вида особых графических форм — всевозможных сочетаний целой и прерванной черт (знаменующих ян и инь) в гуа (триграммах и гексаграммах) и пустого и зачерненного кружков (также знаменующих ян и инь) в цифровых диаграммах типа хэ ту и ло шу. Эти "символы" и "числа" образованы на основе формальной комбинаторики, играют роль своеобразных переменных, способных получать различную содержательную интерпретацию, и с помощью строго формализо-

ванных процедур складываются в комбинаторно завершённые линейные последовательности и пространственные расположения, т.е. графические формы более высокого порядка.

Фундамент китайской нумерологии составляют три типа объектов, каждый из которых представлен двумя разновидностями: 1) "символы" - а) триграммы, б) гексаграммы; 2) "числа" - а) хэ ту, б) до шу; 3) главные значения "символов" и "чисел" - а) инь ян, б) у син. Данная схема весьма выразительна как своим собственным нумерологическим характером, соответствующим центральным числам 3 и 2, так и исчерпанностью в ней всех важнейших видов символизации: - 1) геометрических форм ("символы"), 2) цифр ("числа") и 3) письменных знаков - иероглифов (инь ян, у син).

Формальность и формализованность, а потому универсальность и "автоматичность" нумерологической методологии давали ей неоспоримые преимущества в конкуренции с зарождавшейся протологикой. Последняя не выдержала этой борьбы и к концу III в. до н.э. сошла с интеллектуальной сцены, оставаясь далее прозябать в закулисном пространстве дотошного комментаторства. Знамением полной победы нумерологии стал ее бурный расцвет в эпоху Хань (III в. до н.э. - III в. н.э.), т.е. сразу после угасания протологической традиции. Именно в это время нумерология впервые начала приобретать черты эксплицитно выраженной методологической системы. Одну из главных ролей в этом процессе сыграл "Конфуций эпохи Хань" - Дун Чжуншу (II в. до н.э.).

В дальнейшем с проникновением буддизма в Китай, начавшимся в первые века н.э., буддисты не раз доносили до Средней империи концепции индийской логики, но они не находили там достойного теоретического отклика. Даже первое знакомство китайских мыслителей на рубеже XVI-XVII вв. с европейской логикой не вызвало у них особого энтузиазма и не привело к существенным интеллектуальным сдвигам. Интерес к логике в Китае возник лишь в конце XIX в. под влиянием социально-экономических и политических причин, когда проникательные китайские интеллектуалы начали усматривать в ней методологическую основу западной науки, столь эффективной в своих технико-технологических проявлениях и необходимой для модернизации страны. Но и после более или менее основательного знакомства с западной логической литературой, чему в значительной мере способствовал Янь Фу (1854-1921) переводом в 1900-1902 гг.



системы логики" Дж.С.Милля, трактующей логику как общую методологию наук, работы китайских ученых по истории отечественной логической мысли часто грешили смешением науки логики с логической упорядоченностью мышления, а также эристикой и грамматикой. Все это свидетельствует о глубокой чуждости логики как предмета мысли для носителей китайской философской традиции.

В отличие от протологики нумерологическая методология в Китае постоянно и успешно развивалась. Если не сама буддийская логика, то сформулированная с ее помощью оригинальная философская проблематика стимулировала возникновение в эпоху Сун (X-XIII вв.) нового идейного течения — неоконфуцианства. Его рождение стало возможным благодаря качественному скачку в развитии нумерологии, теоретический инструментарий которой, ранее использовавшийся по большей части имплицитно и "автоматически", в этот период подвергся тотальной экспликации и развернутому анализу. И конфуциански и даосски ориентированные мыслители активно выявляли, интерпретировали и развивали многие нумерологические схемы, закодированные в канонических сочинениях древности. В рамках нумерологической методологии к совокупности определенных методов постижения и изложения материала прибавилось их обобщенное концептуальное осмысление, что стало одной из формообразующих черт неоконфуцианства. В это же время текст "Чжоу и" был поставлен во главе сформированного тогда конфуцианского Тринадцатиканония (Шисань цзин), т.е. занял центральное место в государственной системе образования и научной подготовки.

В эпоху Сун "Чжоу и" в роли эксплицитно выраженного общеметодологического канона утвердился не только в конфуцианстве (неоконфуцианстве), но и в даосизме, что нашло яркое отражение в тематическом составе даосского "архива" — "Дао цзана". Сюда вошло 28 произведений, непосредственно производных от "Чжоу и" /302, с.XIX/, и огромное количество так или иначе с ним связанных. Сама архитектоника "Дао цзана", очевидно, отражает основополагающие числовые структуры "Чжоу и". В своем нынешнем виде, обретенном в 1607 г., "Сокровищница дао" состоит из 512 разделов — "папок" (хань), а 512 является произведением числа гексаграмм — 64, умноженного на число триграмм — 3. 512 представлялось здесь, прежде всего, как произведение 64 и 8, а не каких-либо иных сомножителей, поскольку "папки"

"Дао цзана" пронумерованы 512-ю иероглифами "Тысячесловного канона" ("Цянь цзы вань"), которые сами по себе образуют 64 строфы с 8 иероглифами в каждой.

Учет общеметодологической роли нумерологии "Чжоу и" в даосизме особенно важен в связи с фундаментальным для концепции Дж.Нидэма представлением о превалирующем вкладе даосизма в развитие китайской науки. Это представление подвергнуто Н.Сивинином справедливой критике /468/, но в данном случае, не вдаваясь в оценку значимости и характера научных достижений даосов, важно подчеркнуть, что и они опирались на нумерологическую методологию. Так, первое же связанное с даосской традицией алхимическое произведение "Чжоу и цань тун ци" (ок.142 г.) самым явным образом, что отражено в его названии, основывалось на "Чжоу и".

Использование нумерологии "Чжоу и" в качестве универсальной методологии, с одной стороны, вооружало научную мысль прочным общетеоретическим каркасом, оберегало ее от центробежных и сепаратистских тенденций эмпиризма, создавало хорошо структурированную и централизованную научную парадигму, в рамках которой не возникала контрверза "двух культур" – гуманитарной и научно-технической. Но с другой стороны, эта унифицирующая и централизующая методология блокировала развитие теории и методологии отдельных дисциплин, что создает рассмотренное выше впечатление о теоретической выхолащенности китайских научных трактатов. Вполне понятно, по достижении определенного уровня развития любая наука нуждается в создании и теоретической разработке собственной методологии, которая часто становится мощным фактором ее дальнейшего развития. Если же в Китае, как справедливо заключает сотрудник Дж.Нидэма – Хэ Бинъюй, представители конкретных наук "полностью удовлетворялись объяснением, которое они могли найти в системе "Книги перемен", то у них не возникало желание далее добиваться математических формул и экспериментальных проверок в своих научных исследованиях. Смотря на систему "Книги перемен" в этом свете, можно считать ее одним из тормозящих факторов в развитии научных идей в Китае" /431, с.38/.

Соглашаясь в целом с этим выводом, следует помнить о границах его исторической оправданности. На ранних этапах развития научной деятельности и научного мышления нумерология "Чжоу и", очевидно, играла стимулирующую роль. Как, например, утверждает ученый из КНР Юй Дунькан, в формальном плане мате-

материзованная структура памятника, гексаграммы которого образуют довольно сложную систему из 384 элементов (черт), стимулировала развитие абстрактного мышления и прогрессивное движение от чувственного знания к рациональному. Юй Дунькана поддерживают Сюй Чжижуй и Лю Вэйхуа, подчеркивающие особую важность изучения "Чжоу и" для понимания истории китайского естествознания, поскольку оригинальная числовая система этого памятника использовалась в астрономии, астрологии, летоисчислении, теории музыки, землемерии, навигации и т.д. /324, с.28-29; 317/.

Кроме этого не следует упускать из виду, что в нумерологических дебрях могут скрываться поразительные научные данные, происхождение которых зачастую трудно объяснить. Например, в текстах III-II вв. до н.э. — "Люй ши чунь цю" (XIII, I) и "Хуайнань-цзы" (цз.4) указываются одни и те же размеры земли "в пределах четырех морей: с востока на запад — 28 тысяч ли, с юга на север — 26 тысяч ли" /326, с.126; 357, с.56/. Эти размеры в несколько трансформированном виде отражают географико-нумерологическую схему Цзоу Яня (IY-III в. до н.э.), согласно которой Поднебесная представляет собой квадрат со стороной в 27 000 ли. В наиболее аутентичном сообщении об этой схеме, содержащемся в гл.74 "Исторических записок" ("Ши цзи") Сыма Цяня (II-I вв. до н.э.), последнее число не фигурирует, но оно может быть реконструировано на том основании, что Цзоу Янь развил аналогичную схему Мэн-цзы (IV-в. до н.э.).

Среди древнекитайских мыслителей общепринятым было нумерологическое представление о разделенности Поднебесной на 9 областей (цзю чжоу) (см., например, "Шу цзин", гл.6 — "Юй гун" /288, с.187-221/, см. также /279; 253, т.I, с.150-158/). Мэн-цзы в связи с разработкой утопико-нумерологической концепции "колодезных полей" (цзин<sub>1</sub> тянь), или "колодезных земель" (цзин<sub>1</sub> ди), в основе которой лежал образ участка земли (поля) в виде девятиклеточного квадрата со стороной в I ли, уточнил размеры территории китайских государств (Чжун го). По его данным, она "состоит из 9 квадратов, сторона каждого из которых равна 1000 ли" ("Мэн-цзы", I A, 7 /332, кн.I, с.17; 70, т.I, с.229; 213, с.15/). Цзоу Янь же эту девятичленную территорию (Чжун го) объявил I/9 одного из девяти мировых материков и соответственно I/81 всей Поднебесной /339, с.197; 31, с.163; 422, т.I, с.160-161, 167-168/. При подста-

новке в его схему числовых данных Мэн-цзы получается квадрат со стороной в 27 000 ли (подробно см. /151, с.71-89/).

Все воспроизведенные построения зиждутся на использовании основополагающей для китайской нумерологии девятиклеточной матрицы и круглых чисел вроде 1000 ли. Однако в схеме "Люй ши чунь цю" и "Хуайнань-цзы" выделяются два обстоятельства, заставляющих подозревать в ней отражение реальных размеров Земного шара. Во-первых, соответствие действительной сплюснутости Земли в полюсах. Во-вторых поразительная близость указанных чисел к длинам диаметров Земли по осям юг - север и восток - запад. Принимая как возможные варианты два значения меры длины ли - чжоуское = 477,84 и циньское = 497,7 м /172, с.223/, продемонстрируем эту близость с помощью таблицы 37.

Т а б л и ц а 37

Древнекитайские данные о размерах Земли

Диаметр Земли	Реальная величина в км	Данные "Люй ши чунь цю" и "Хуайнань-цзы" в км	
		исходя из чжоуской ли	исходя из циньской ли
Восток - запад	12 756,28	13 379,52	13 935,6
Юг - север	12 713,51	12 423,84	12 940,2
Средняя величина	12 742,008	12 901,68	13 437,9

Как видно из таблицы 37, с принятием чжоуской ли разниц в усредненных величинах между реальностью и нумерологической схемой оказалась ничтожно малой, равной примерно 160 км, т.е. 1,25% измеряемой протяженности. Весьма трудно считать это случайным совпадением. Скорее всего тут имела место подгонка нумерологических расчетов под заранее известные реальные величины. Источник же, из которого были получены эти величины остается скрытым. Не исключено, что соответствующая информация проникла в Китай извне<sup>1</sup>. На это предположение наводит нетипичная для Китая экуменичность схемы Цзоу Яня, который судя по некоторым его высказываниям и развитию морской торговли в его родном царстве Ци, обладал определенными сведениями заморского происхождения. Полученные так или иначе рассматриваемые величины были нумерологически оформлены, что

можно сравнить с хорошо известным истории европейской науки явлением — логическим доказательством *post factum* интуитивно или эмпирически добытых истин.

Несмотря на обилие в произведениях китайских философов данных, аналогичных вышеуказанным, неопределенность их гносеологического статуса часто мешает признанию их научности. Поэтому среди синологов все еще популярно рожденное европейским Просвещением мнение о слабой связи китайской философии с естественными науками как ее специфическом дефекте (см., например, /416, с.106–108, 70, т.1, с.15/). По-разному его опровергают Дж.Нидэм — на Западе, В.С.Спирин — в России (см., например, /247/). Рассмотренный нами материал приводит к выводу, что и естественные и гуманитарные науки в Китае были объединены с философией общей терминологией и нумерологической методологией. Именно в синкретическом единстве, а не аналитической расчлененности философии и науки в традиционном Китае следует искать причину конечного отставания обеих от их аналогов на Западе.

Не обладавшая атрибутами научности, которые были присущи логической методологии в Европе, умозрительно-спекулятивная и вместе с тем неразрывно связанная с конкретными пространственно-числовыми и текстологическими схемами, нумерологическая методология в Китае препятствовала формированию собственно научной методологии. А это, с одной стороны, тормозило научный прогресс (непременное условие которого — осознание наукой своих методологических оснований), а с другой стороны, мешало философской мысли развиваться как в русле философии науки (что кардинально отличается от синкретического союза философии и науки), так и в русле принципиально и сознательно вне-научной философии. Но именно движение по этим двум руслам специфично для современной западной философии (типичные примеры — позитивизм и экзистенциализм), и своим первоначальным импульсом оно обязано духовным сдвигам в Европе после научной революции XVI–XVII вв. Таким образом, нумерологическая методология влияла на китайскую философию не только непосредственно, но и опосредованно — через воздействие на науку, а науки — на общую ориентацию философской мысли.

Принципиальное отличие китайской философии от европейской начало осознаваться в Европе также в свете духовных перемен, вызванных научной революцией XVI–XVII вв. Если еще в начале XVIII в. рационалистический универсалист и априорист

Лейбниц восхищался "естественной теологией китайских ученых" (см. /282; 287, с.28-30/), то уже в середине того же столетия сенсуалист и апологет опытной науки Гельвеций утверждал, что у китайцев "не осталось больше и следа наук, кроме тех наук, которые они утратили" /52, с.88/, а в начале следующего века Гегель вообще подверг сомнению философичность и теоретичность китайской философии /49, с.108-115/.

Научный прогресс в Европе ознаменовался, по крайней мере, тремя важнейшими историческими явлениями, не произошедшими в традиционном Китае. Во-первых, как уже было отмечено, освоением формальной логики в качестве общенаучной методологии. Попытки некоторых европейских мыслителей нового времени критиковать формальную логику с содержательных позиций были обусловлены недостаточным пониманием ее природы. Например, Ф.Бэкон верил в возможность получения в результате неполной индукции необходимого и достоверного общего вывода, т.е. фактически распространял на индукцию признаки дедукции. Гегель же, говоря о диалектической логике, на самом деле описывал не логику в собственном смысле слова, а особое философское учение, исходящее из признания тождества бытия и мышления. Но в данном случае существенно то, что все разновидности содержательных или неформальных (трансцендентальных, диалектических и т.п.) логик в Европе создавались именно как варианты логики и вне зависимости от воли их создателей исторически и методологически были производны от своего изначального образца — формальной логики.

Складыванию современного комплекса научных дисциплин было положено начало именно в трудах Аристотеля, творца первой формальнологической теории. До возникновения науки логики все естественнонаучные дисциплины, кроме математики и астрономии, находились в синкретическом состоянии. Исходя из этого, можно предположить, что отсутствие логической методологии в традиционном Китае обусловило и низкий уровень дифференциации в общенаучном комплексе.

Во-вторых, логическая методология в Европе способствовала не только дифференциации наук, но и их эмансипации от философии и теологии. Уже в александрийскую эпоху (с III в. до н.э.) началось радикальное размежевание науки и философии. "Для александрийской науки стала характерной специализация, интерес к предмету данной науки безотносительно к каким-либо философским предпосылкам" /218, с.397/.

конечно, говоря о подобном размежевании, не следует забывать, что речь идет о "субъективном" понимании соотношения науки и философии в рамках той или иной культуры, а не о его "объективном" осмыслении с позиций современного науковедения. "Исследования по истории науки, проводившиеся за последние десятилетия, показали, что философские принципы, общие мировоззренческие установки и специальные методологические концепции оказывают на развитие науки гораздо более сильное и радикальное влияние, чем это казалось раньше" /217, с.21/ (подробно см. /161/). Именно эти исследования и позволяют в полной мере понять, насколько существенно различие между философией в Европе и Китае сказалось в различии между наукой там и тут. Но, разумеется, отсюда не следует, что данная зависимость должна была находить адекватное отражение во взглядах европейских и китайских мыслителей. Как раз напротив, многие выдающиеся европейские ученые, своими научными достижениями обязанные лежащей в их (достижений) фундаменте философской и логической методологии, пеняли на философию и формальную логику как на спекулятивное умозрение, беспредметную схоластику и даже "светоч заблуждения, а не истины" /52, с.88/. С другой стороны, многие выдающиеся китайские ученые относили свои заслуги исключительно на счет философии и нумерологической методологии, которые, быть может, в большей степени сковывали, чем стимулировали их чисто научную деятельность.

В обширных трудах Дж.Нидэма собрано много свидетельств о положительных эффектах тесной связи науки и философии в Китае. Так, по его мнению, общепринятая китайскими мыслителями органистическая натурфилософия рождала априорное предрасположение к теориям поля, что помогло им изобрести компас и весьма рано (в XI в.) найти правильное объяснение морских приливов. Но даже если согласиться с этой интерпретацией фактов, все же следует заметить, что и сам Дж.Нидэм признает существование негативных последствий слишком тесного союза науки и философии в Китае. В частности, он указывает на то, что китайская физика, оставаясь верной философскому прототипу волновой теории, упорно отвергала атомистику.

Проблема атомистики имеет кардинальное значение для определения специфики китайской научной и философской мысли. Китайские мыслители, по-видимому, самостоятельно не создали

никакого варианта атомистики. Все субстратные состояния как материальных, так и духовных явлений обычно считались непрерывно-однородными (пневма — ци, семя-душа — цзин), поскольку господствовали континуально-волновые представления о веществе. Но в синологической литературе довольно часто встречается идущее от миссионеров ошибочное истолкование континуальной полеобразной пневмы-ци и ее утонченной (эссенциальной) формы — семени-души-цзин как атомизированной материи ("частицы-ци", ср., например, /70, т. I, с. 15/). Ряд исследователей из КНР (Фэн Ци, Лю Вэньин) обнаруживают понятие атома в трех терминах древнекитайской философии: "дуань" — "начало, конец, основание" из "Мо-цзы" (гл. 40, 41, 43, "Цзин", ч. I, опр. 61, "Цзин", "Шо", ч. 2, опр. 60/61 /331, с. 191, 199, 229; 426, 310, 432-433/), "сяо и" — "малое единое" Хуй Ши ("Чжуан-цзы", гл. 33 /372, с. 223; 70, т. I, с. 292; 15, с. 320/) и "сяо, тянь ся мо нэн по янь" — "малое, которое не может быть разбито (раскрыто) никем (ничем) в Поднебесной" из "Чжун юна" (§ 12 /310, кн. 25, с. 2108; 70, т. 2, с. 121/). Последнее выражение Янь Фу использовал для определения европейского понятия атома.

Согласно Фэн Юаню /422, т. I, с. 270/ и Дж. Нидэму /457, т. 2, с. 194/, определение дуань в "Мо-цзы" близко Евклидову определению геометрической точки и направлено против афоризма "диалектиков" (Хуй Ши, Гунсунь Луна) о бесконечности ежедневного деления пополам даже короткой палочки ("Чжуан-цзы", гл. 33 /372, с. 224; 70, т. I, с. 293; 15, с. 320/; ср. апории "Дихотомия" и "Ахилл" Зенона Элейского).

Напротив, Ху Ши /432, с. 120/ и А. Грэм /426, с. 432-433/ доказывают, что в "Мо-цзы", как и у "диалектиков", обосновывается бесконечная делимость, противоположная атомарности. О "малом едином" известно только, что это — "предельно малое, не имеющее внутреннего". Неясно, является ли оно субстанцией чего-либо. Иногда вслед за Чжан Бинлинем (1869-1936) в данном термине видят обозначение дискретных частей пространства (страны света, места) и времени (сезоны, периоды суток). Выражение же из "Чжун юна" (ср. /70, с. 2, с. 121/) характеризует предельную утонченность, непостижимость "пути" (дао) благородного мужа. В средние века в Китай проникали атомистические идеи вайшешиков, но не находили там почвы для укоренения.



Это, безусловно, определялось не только теоретическим, но и социальными факторами. Например, в XUI в. "высочайший смотритель небес" (цзинь тянь цзянь) Ян Гуансянь заявлял: "Пусть лучше в Китае не будет хорошего календаря, лишь бы в нем не было людей Запада" (цит. по /359, с.74/). Но и в тесной связи науки с официальными институтами Дж.Нидэм находит свою положительную сторону. По его мнению, централизованный феодально-бюрократический общественный порядок на ранних стадиях вообще благоприятен для развития прикладных наук /458, с.14/. Объясняется это тем, что в древности и средневековье крупные научные изыскания и предприятия могли быть организованы только под эгидой государства.

Сообщая о том, что с ранних времен астрономия в Китае пользовалась поддержкой со стороны государства, Дж.Нидэм все-таки резонно оговаривается: действие этого благоприятного фактора отчасти тормозилось атмосферой полусекретности, окутывавшей астрономические исследования. В качестве примера он приводит ссылку на "Цзинь шу" ("Книга /о династии/ Цзинь", составлена в V-VII вв., династия Цзинь правила в III-V вв.), где уже сказано, что с глубокой древности астрономические инструменты были сокрыты у официальных астрономов и к ним не имели доступа рядовые ученые /457, т.3, с.193-194/. К этому можно добавить, что частное изучение астрономии строго запрещалось и Танским ("Тан люй шу и", 653 г., ст.37, коммент.17) и Минским кодексом ("Да Мин люй", 1374 г., гл.12, § 3) (см., например, /224, с.105/). В такой ситуации абсолютного приоритета социальных ценностей перед познавательными Демокритово предпочтение персидскому престолу одного причинного объяснения /196, с.214, фр.№ 29/ выглядело бы противоестественно.

Размежевание между наукой и философией в Европе стало возможным еще и потому, что наука во все большем объеме обзаводилась собственной терминологией и ее самая общая методология - формальная логика, хотя и была рождена в недрах философии и продолжала оставаться также философской методологией (наряду с диалектикой), всегда имела статус стопроцентной науки (являясь таковой на самом деле). Это означало, что наука могла представляться ее выразителям - ученым - обладающей собственной научной методологией и, следовательно, независимой от философии.

Противоположным образом обстоит дело в Китае. Научная терминология и нумерологическая методология носили всецело

философский характер, хотя своим происхождением в значительной мере были обязаны протонауке. В такой ситуации наука естественно выглядела зависимой и нижестоящей по отношению к философии, "спускавшей" ей методологические указания.

Третьим важнейшим моментом в истории европейской науки стало ее не только идеологическое, но и социально-институциональное отделение от философии. В XVII-XVIII вв. в Западной Европе научная активность функционально обособилась и институализировалась, образовав науку современного типа (по мнению многих специалистов, науку в собственном смысле слова), чего самостоятельно не произошло ни в Китае, ни где-нибудь еще.

Имевшее и теоретические и социально-практические основания, расхождение между наукой и философией в Европе к XIX в. стало доходить до прямого разрыва и открытой вражды. Характерно в этом смысле презрение чистого философа Гегеля к научным фактам, которым, по его мнению, тем хуже, чем меньше они совпадают с философской теорией<sup>2</sup>. И наоборот, позитивизм в лице О.Конта пророчил победу науки над философией как смену "метафизической" стадии человеческой истории "позитивной" стадией. Резкое противопоставление науки и философии в период качественного скачка в развитии той и другой в Европе отразилось также в известном положении Ф.Энгельса о том, что полное **самоосознание** отдельных наук делает существование философии излишним /3, с.207/. Эта, имеющая в Европе достаточно древние корни, тенденция нашла свое законченное выражение в тезисах неопозитивизма и экзистенциализма о ненаучности философии и нефилософичности науки.

Помимо рассмотренных выше немаловажной причиной размежевания науки и философии в Европе была тесная связь последней с теологией. У Аристотеля "теологией" называлась "первая философия", но и его известнейший ниспровергатель - Ф.Бэкон отождествлял "естественную теологию" с "божественной философией". **Репутация** "служанки теологии", закрепившаяся за европейской философией с XI в., в новое время дискредитировала ее в глазах атеистически настроенных ученых, а верующих ученых приводила к различению двух истин: религиозно-философской и научной. Первый методолог опытной науки нового времени - Ф.Бэкон продолжал утверждать, что глубокое постижение философии "возвращает к религии" /32, с.89, 202/. Сам он, конечно, не отказывался ни от теологии, ни тем более от фило-

софии, но объективно создавал возможность их совместного противопоставления науке.

Разумеется, с еще большей охотой и настойчивостью отмежевывали философию, или метафизику, от науки религиозные мыслители и теологи. Не углубляясь в толщу веков, приведем суждение одного из крупнейших религиозных философов нашего времени, неотомиста Ж.Маритена: "Верно и то, что метафизика не может быть полезной для экспериментальной науки. Открытия и изобретения в царстве феноменов? Но здесь ей нечем похвастаться; ее эвристическое значение в этом отношении, как говорят, равно нулю. С этой стороны ничего ждать от нее нельзя. На небе не работают так, как на земле" /200, с.90/.

В Китае же философия, как мы отметили в самом начале, всегда представлялась царицей наук и никогда не была служанкой теологии (последней в чистом виде там вообще не существовало). Более того, китайская философия в идеологически и институционально доминировавшей конфуцианской традиции осознавала себя именно как науку *par excellence*, т.е. науку философии, а не отличную от науки философию или теологию. В китайской культуре до соприкосновения с европейцами вообще отсутствовал специальный термин для обозначения философии. В Европе таковой не только пользовался уже Пифагором (Диоген Лаэртский, III, 8 /66, с.309/), но и был теоретически осмыслен во времена Сократа и Платона ("Федр", 278 A/210, т.2, с.221/).

Фан Ичжи (1611-1671) в результате знакомства через миссионеров с европейской культурой, видимо, первым в Китае выработал на основе категорий "Си цы чжуани" ("Чжоу и") терминологическую пару "чжи цз" ("природометрия") - "тун цзи" ("проникновение в исходные импульсы"), функционально аналогичную паре "наука" - "философия". Эти две формы познания он не противопоставлял друг другу, а, напротив, тесно связывал как направленные на две стороны единой реальности - ее проявления и скрытую сущность /378, с.74, 79/.

Термины Фан Ичжи не стали стандартными обозначениями науки и философии, которым в современном китайском языке соответствуют биномы "кэ-сюэ" и "чжэ-сюэ", видимо, образованные в конце XIX в. в Японии на основе китайской лексики. Их общий терминообразующий элемент "сюэ" означает: "учение, научение, доктрина, ... логия". Основной смысловой компонент "чжэ-сюэ" ("философии") - "чжэ" обозначает мудрость как прежде всего

знание людей (чжи хэнь) (см., например, "Шу цзин", гл.4 /388, кн.3, с.144/). Первым установивший иероглифическое сочетание "чжэ-сюэ" (в японском чтении - "тэцугаку") для перевода западного термина "философия", создатель современной японской философии Ниси Аманэ (1829-1897) отчетливо осознавал имеющееся тут семантическое различие, отмечая, что исходному смыслу "философии" - "любовь к мудрости" соответствует выражение "ай сянь чжэ" (в китайской фонетике). Определяя философию как "науку наук", Ниси Аманэ использовал термин "кэ-сюэ" /329, с.78/.

Основной смысловой компонент последнего - "кэ" несет в себе идею классификации, соотнесенности с определенным разрядом (см., например, "Лунь юй", III, 16, /315, с.31; т.70, т.1, с.146/) и близок слову "дисциплина", также сочетающему значения "ранжированная упорядоченность" и "отрасль научного знания, учебный предмет". Нормативная семантика иероглифа "кэ" с очевидностью проявляется в образованном на его основе обозначении знаменитой экзаменационной системы получения ученых степеней - "кэ цзюй" (букв. "выдвижение на степень").

Что же касается традиционных обозначений науки, то все они представляют ее как "учение" (сюэ), т.е. идеологизированную (ценностно-нормативную) и не отчлененную от философии форму знания. Так, наименование конфуцианства (не связанное в китайском языке с именем Конфуция) - "жу сюэ" (букв. "учение образованных") выступало и в качестве обозначения науки, а наименование неконфуцианства - "ли сюэ" (букв. "учение о принципе") - в качестве обозначения естествознания.

Очевидно, что все указанные факторы обуславливали тесную взаимосвязь, более того - синкретическое единство науки и философии в Китае, тормозя самостоятельное развитие и той и другой.

Среди многообразных причин этого явления, которые можно искать в диапазоне от лингвистики до социологии, первостепенное значение имело то обстоятельство, что с самого возникновения китайской философии в VI в. до н.э. конфуцианство в ней стало играть роль научно-философской ортодоксии. Во II в. до н.э. оно добилось официального признания за ним такого статуса и с большим или меньшим успехом сохраняло его до начала XX в. Релевантная религии классификация по признаку ортодоксальности была распространена на всю сферу идей, включая научные дисциплины. В итоге стремление конфуцианства быть един-

ственной философской наукой, или научной философией, породило консервативные тенденции и придало ему черты теологии.

Размытость границ между философией, наукой и литературой в Китае приводили к использованию единой терминологии в самых широких пределах — от математики до метафизики и от метафизики до поэзии. Возможность этого предопределялась символическим характером терминов китайской классической философии, в рамках которой именно символы (сян), а не слова и писания, считались способными исчерпывающе выражать высшие идеи (и) ("Си цы чжуань", I, I2 /346, кн. I, "Чжоу и", с. 63/). Специфика понятия "символ" в том, что оно охватывает и компоненты поэтической речи, и значки логико-математических формализмов. Соответственно специфика терминов китайской классической философии в том, что они позволяют конструировать "многомерные" тексты, обладающие различными смысловыми уровнями: образно-метафорическим, конкретно-научным, абстрактно-философским и т.д. Поэтому, например, поэтический, рифмованный "Дао дэ цзин" поддается рациональному математическому истолкованию (показано В.С. Спириным в 1976 /236/ и Линь Дая в 1980 г. /313/), хотя это отнюдь не рифмованная арифметика, а глубокое философское сочинение.

Символ способен быть представителем потенциально бесконечного ряда различных сущностей, относящихся ко всем возможным слоям и сферам бытия. В концептуальном аспекте символическая универсальность философских текстов объясняет феномен универсального классификационизма, отраженный концепциями "корролитивного (категориального, ассоциативного) мышления" (М. Гране, Д. Бодде, Дж. Нидэм, Ю. Л. Кроль) и классификационных схем (А. М. Карапетянц, А. И. Коозев), в прагматическом — отсутствие строгого формального разграничения между крайне метафоризированными (поэтическими) и деме­тафоризированными (логизированными) текстами, выражающееся, например, в недифференцированности понятий стиха и строки (предложения) — изюи, строфы и статьи (параграфа) — чжан. Постоянно возникающая на этой почве проблема жанровой квалификации весьма существенна для понимания произведений китайских философов, поскольку философская поэма нуждается в ином подходе, нежели логико-философский трактат.

Важнейшие факторы формирования терминов китайской классической философии как символов — это их образование: I) на

законсервированной основе многозначных слов родного языка, а не однозначно терминологизированных иноязычных заимствований (как это было в Европе начиная с римской философии); 2) в рамках иероглифической и во многом искусственной знаковой системы — веньяня, насильно проникнутой полисемантизмом; 3) в недрах классификационной, клишированной культуры. Уни-версальность символического классификационизма имеет не только количественный (охват всех сфер действительности), но и качественный смысл — параллельное распространение структурно-числовой упорядоченности и на план содержания, и на план выражения. Если, к примеру, речь шла о триаде — небо, земля, человек и пяти элементах (у син), то само построение фраз данного текста, как правило, должно было иметь трично-пяти-ричную периодичность (в количестве знаков во фразах, количестве фраз и т.д.).

Символический характер терминов китайской классической философии служит связующим звеном между ее беллетризированной формой и нумерологической методологией. Специфику символа составляет его семиотическая вторичность. Обычно представляя собой конкретный образ и обладая достаточно узким собственным смыслом, символ выступает в роли выразителя целого ряда гораздо более широких понятий. Так, "крест", имея конкретно-образную форму +, сам по себе означает "пересечение вертикали и горизонтали", но при этом выражает и столь емкие понятия, как "христианство", "вечная жизнь", "смерть" и др.

Уже из приведенного примера видно, что символ выражает то понятие, частью которого является его собственный смысл. Крест — элемент христианства и одновременно его общий символ. Перед нами не что иное, как репрезентативная абстракция, которая также лежит в основе всякой художественной типизации. Художественный образ всегда конкретен и уникален, но вместе с тем выступает в качестве представителя всего множества подобных ему явлений, индивидуально репрезентируя их. Индивид становится типом, а имя собственное — нарицательным, т.е. общим как наиболее характерным — главным, центральным, крайним (гун<sub>1</sub> мин).

В отличие от простого образа символ принципиально много-значен, порой до совмещения противоположных значений, что так-же видно из приведенного примера. С этим связана обычная немногочисленность набора символов, фигурирующих в той или иной сфере культуры. Чем меньше подобных знаковых средств, тем

больше их смысловая емкость. Предельным случаем тут являются алфавитные символы логики и математики, которые в качестве переменных могут принимать любые значения из своей области определения. Конкретизация значений символов обуславливается их взаимными сочетаниями.

Все отмеченные признаки свидетельствуют о символической природе китайской философской терминологии, иероглифически-образной, многозначной до "амфибийности" и предметно многоуровневой, чрезвычайно компактной и структурно взаимосвязанной, организованной по принципу ценностно-нормативной генерализации в условиях главенства нумерологической методологии.

Глава I

<sup>1</sup> См., например, материалы дискуссии отечественных сиологов о категориях традиционной китайской культуры и философии /106/, а также обзор взглядов ведущих зарубежных специалистов /138/.

<sup>2</sup> Подробно см. /148/, а также в качестве примера доклад Лю Цзиншаня на VII съезде Всемирного философского конгресса (Монреаль, авг. 1983) /448/.

<sup>3</sup> Некоторые из этих результатов уже опубликованы нами ранее. См. /127; 128; 131-137; 139-141; 145-147; 149-154/.

<sup>4</sup> Методологическое понимание логики отражено в обозначении свода логических произведений Аристотеля - "Органон" ("Орудие", "Инструмент"), которое, не будучи дано самим Стагиритом, тем не менее адекватно соответствует его представлению о логике как универсальной общепознавательной пропедевтике, или "аналитике" (подробно см. /194/). Антиаристотелевская "истинная логика" Ф.Бэкона в качестве "Нового органона" претендовала на точно такой же методологический статус. См. также далее, гл.3, § I.

<sup>5</sup> См. подробный анализ этих китайских категорий, осуществленный нами ранее /139, с.92-95, 99-107/.

<sup>6</sup> Если же применение дедуктивного метода в геометрии датировать более ранним, чем эпоха Евклида (III в. до н.э.), временем, связывая его с недоедшим до нас геометрическим трактатом Гиппократы Хиосского (конец V в. до н.э.) /218, с.462/, то и появление "элементов логики" (отдельных логических идей) можно обнаружить у элеатов и Гераклита (VI-V вв. до н.э.) (см., например, /215, с.8-14/). При несомненном влиянии друг на друга логики и математики в древней Греции, видимо, все-таки первая сыграла методологическую роль по отношению ко второй, а не наоборот (см. /220/).



<sup>1</sup> См. в списке цитируемой литературы работы А.М.Карапетьянца, А.И.Кобзева, Ю.Л.Кроля, В.С.Спирина, Л.П. и В.Л.Сычевых, дающие наиболее общее освещение этого феномена.

<sup>2</sup> О понимании единства пространства и времени в китайской философии и соответствующей терминологии см. /139, с.162-163/.

<sup>3</sup> У Ю.К.Щуцкого Цзяо Гун (Цзяо Яньшоу) неточно назван Цзяо Хуном /287, с.142/. Текст "И линь" в 16 цзяоях входит в серию "Сы бу бэй яо" (т. 1670-1673).

<sup>4</sup> Ранее этот 60-ричный цикл использовался лишь для обозначения 60-днейков.

<sup>5</sup> Понимание временного смысла этого символа (круг - знак "неба", т.е. времени), в его трехмерной ипостаси (куб в цилиндре) изображавшегося кубо-цилиндрическими формами ритуальных и мерно-эталонных сосудов, дает ключ к загадке древнекитайской космологии: "нестыкуемости" квадратной земли с круглым небом. Мыслимый в динамике вращения вокруг своего центра (оси) вписанный квадрат сливается с кругом (куб - с цилиндром). По данным Дж.Нидэма, представление о небе, вращающемся подобно гончарному кругу (цзянь тянь), было популярно именно в ханьское время и, в частности, его придерживался Ван Чун (I в.) /457, т.3, с.214-215/. По-видимому, с учетом глубины земли и высоты неба (неравномерной, большей в центре) космологическая модель "куб в цилиндре" трансформировалась в модели "куб в полусфере неба" (гай тянь - "крышкообразное небо") и "куб в яйцеобразной сфере" (хун тянь - "яйцеобразное небо") (см. /457, т.3, с.210-224/).

Иное - инструменталистское объяснение совмещения круглого неба с квадратной землей в древнекитайской космологии предложил А.М.Карапетьянц. По его мнению, связь в китайской культуре понятия "измерение" с двумя основными геометрическими инструментами, циркулем и угольником, символизировавшими круг и квадрат (см., например, /370, кн.14, с.1432/), "заставляет предположить наличие у древних китайцев представления о двух системах координат - прямоугольных (на плоскости, недаром квадратное - это символ земли с двумя осями: юг - север и восток - запад) и полярных (сферических: движение вверх - вниз сводимо к углу). Недаром круглое - это символ неба, а положение небесного тела можно определять лишь с применением сферических координат. Такое положение, в частности, помогает объяснить совмещение неба с землей в китайских представлениях вопреки тому, что круглое и квадрат-

ное в них рассматриваются как нечто несовместимое" /II3, с.67/. Данное предположение и наше не противоречат друг другу и могут быть верифицированы совместно.

<sup>6</sup> Подробнее о "Чжоу и" и гуа см. /8, с.371-388; 287; 340; 447; 464; 470/, а также по отдельным проблемам - указанные в списке цитируемой литературы работы С.В.Зинина, А.М.Карапетьянца, А.И.Кобзева, В.А.Сазонова, В.С.Спирина.

<sup>7</sup> Об этой функции "Чжоу и" см. /80; 81; II3; I32; I35; I63; 239; 245; 246; 470/.

<sup>8</sup> О структуре данного трактата см. /260, с.140/.

<sup>9</sup> Такое представление о бесконечной делимости выражено, например, в афоризме Хуй Ши (IY в. до н.э.): "Если от палки /длиною в/ один чи ежедневно отнимать половину, то не изведешь ее и за 10 000 поколений" /372, с.224; I5, с.320/.

<sup>10</sup> Переводы данного и некоторых других фрагментов "Чжоу би" содержатся в книге Э.И.Березкиной /I7, с.66-67/, однако в них нередки искажения. Например, в переводе процитированного фрагмента пропущена фраза "Круглое исходит из квадратного", вместо прозрачного высказывания "На небо нельзя подняться по лестнице" (кстати сказать, неопознанной цитаты из "Лунь юя", XIX, 25 /214, с.123/) стоит смутное "Но ведь в небе можно и не взвешивать шэ-нами", император Юй заменен на Фуси и т.д. Здесь же при датировке "Чжоу би" династия Цзинь из III-V вв. н.э. перенесена в V-III вв. до н.э. О "Чжоу би" см. также /457, т.3, с.19-24/.

<sup>11</sup> Будучи выражением методологически регулятивного принципа, данный двоичный ряд носит функциональный характер. Иными словами, он открыт, и позиции в нем относительны: одни и те же элементы в различных сочетаниях могут располагаться то в левом, то в правом столбце. Кроме того, отдельные мыслители могли на свой лад менять порядок элементов.

<sup>12</sup> В "Чжоу и" "прямое (продольно-вертикальное)"  $\text{чжи}_I$  эксплицитно связывается с "небесным" измерением цянъ ("Си цы чжуань" I, 6 /346, кн.1, "Чжоу и", с.58/).

<sup>13</sup> Примечательно, что в "Чжоу ли" ("Чжоуских правилах благопристойности") определения "прямого" ( $\text{чжи}_I$ ) и "горизонтального" ( $\text{хэн}_I$ ) также даны в связи с описанием повозки /370, кн.14, с.1430-1432/.

<sup>14</sup> О пятиричности поперечно-горизонтального измерения в сань у можно судить, например, по параллелизму "пяти"(у) с поперечно-горизонтальным "коромыслом" ( $\text{хэн}_I$ ) в "Чуских строфах"

("Чу цз", разд. "Цзю тань", 8 /380, с.133/531/). Поскольку, согласно "Си цз чжуани" (I, I), "небо возвышенно, а земля низменна" /346, кн. I, "Чжоу и", с.56/, Лань Фэй-цзы (III в. до н.э.) связывал "небесное" утроение с достижениями, а "земное" упутерение с недостатками: "Путь утроения и упутерения: проводят утроение, чтобы планировать приобретения; рассчитывают упутерение, чтобы взыскивать за потери" /352, с.334; 92, с.283/.

15 В "Чжоу ли" дана интересная связь прямого (чжи<sub>I</sub>) с вертикальным в образе произрастания (шэн), трактуемого в комментарии как рост дерева /370, кн. I4, с.1432/.

16 В древности и в европейских языках существовали похожие обозначения 10 000, например, "тыма" в древнерусском и "мириада" (*myriados*) в древнегреческом. Но в итоге на Западе возобладала трехразрядная система счисления и соответственно идею всеохватного множества стало выражать слово "тысяча" (ср. "тысяча дел", "тысяча мелочей", фр. *mille pardons, mille morts* и т.д.).

17 Система Ян Сюна, как уже отмечалось, основана на трех исходных графических символах: к целой и прерванной чертам "Чжоу и" добавлена дважды прерванная черта, которая, таким образом, состоит из трех черточек. Насквозь триадична вся структура и архитектура "Тай сюань цзина". Не исключено, что представленная в нем система символов столь же древнего происхождения, что и система "Чжоу и", т.е. восходит к концу II – началу I тысячелетия до н.э. (см. /365, с.163/). Интересную параллель символам "Чжоу и" и "Тай сюань цзина" образуют две основные древнеиндийские мандалы – мандука и парамашайика, представляющие собой квадраты соответственно из 64 и 81 квадратиков-пад (см., например, /41, с.300-301/).

18 О нумерологической роли в других культурах числа 108 ( $2^2 \times 3^3$ ), видимо воплощенного также в китайских 324-клеточных шашках ( $324 = 108 \times 3$ ) и теории музыки /299, с.312; 98, с.126; 427, с.217, 250/, см. /258, с.42/.

19 Присущая "Тай сюань цзину" общая числовая структура 3 – 4 – 5 заключена и в его отмечавшейся ранее (см. § I) системе годовых циклов: чжан – 19, хуэй – 513, тун – 1539, юань – 4617 лет /395, цз. I0, л.66/ (о них см. также /225, с.146-147/). Циклов – 4, и количество лет в трех последних из них представляет собой произведение количества лет в первом (девятнадцатилетнем метоновом цикле), умноженного на число 3 в 3, 4 и 5-й степенях:  $513 = 19 \times 3^3$ ,  $1539 = 19 \times 3^4$ ,  $4617 = 19 \times 3^5$ . Таким

образом, вся эта система построена на манипуляциях с метоновым циклом посредством чисел 3, 4 и 5.

20 Позиции черт в гексаграммах обозначаются термином "вэй" ("положение, позиция, ранг, разряд").

21 С аналогичным явлением приходится сталкиваться и в китайской хронологии (см., например, /139, с.71, 258, примеч.5/).

22 Первыми мы указываем "небесное", т.е. продольно-вертикальное (цзин, цзун), направление, вторым - "земное", т.е. поперечно-горизонтальное (вэй, хэн), что соответствует стандартному соотношению их значимости.

23 Для сравнения отметим, что число 88 как произведение 8 (символ триграмм) и II (символ союза неба и земли) фигурирует в § II "Шо гуа чжуани" в виде набора из 88 мироописательных категорий, распределенных по 8 триграммам /346, кн.I, "Чжоу и", с.72; II5, с.65-66, § 10/.

24 По мнению В.С.Спирина, эти числа "образуют таблицу, являющуюся копией расположения коэффициентов в системе из двух линейных уравнений, решаемой путем вычитания одного из уравнений и одновременным устранением одного из неизвестных. Таким образом, реальное "ло шу" содержит систему линейных уравнений и способ ее решения. Но самое интересное не в этом. Попытка решить данную систему графически привела к тому, что нашлось объяснение упоминанию реки Ло. Один из графиков системы совпадает с этой рекой, а точка пересечения графиков совпадает с пунктом, весьма важным для периода перехода от Инь к Чжоу (конец II тысячелетия до н.э. - А.К.). Далее, внимательное прочтение одного из отрывков "Хун фаня" позволяет утверждать, что в нем содержится указание на способ решения систем уравнений, известный под названием "фан чэн". Более того, операции этого способа соотносятся с геометрическими операциями (перенесение осей на точку пересечения графиков)" /247, с.191/.

25 I5 - это также сумма всех 9 разделов-чоу и 6 из них, в названиях которых присутствуют цифровые знаки.

26 У-ван - сын и наследник Вэнь-вана, фактически первый правитель династии Чжоу (XI-III вв. до н.э.).

27 Цзи-цэн - дядя последнего правителя свергнутой чжоусцами династии Инь (XIV-XI вв. до н.э.), сановник, признавший власть У-вана.

28 Ср. также:  $I3 = (8^2 - 5^2):3$ .

29 Светлый престол (мин тан) – астролого-астрономическое и ритуальное сооружение из нескольких залов, игравшее также роль методологической структурн и отождествлявшееся с хэ ту и до шу. См. специально посвященные ему главы "Да Дай ли" (гл.67 "Мин тан") и "Ли цзи" (гл.12/14 "Мин тан вэй" /310, кн.23, с.1373-1406/). По-видимому, с парой хэ ту и до шу была соотнесена пара "светлый престол" – "таинственный (темный) дворец" (свань гун).

30 В современном тексте "Эр я" 19 наименований глав, но в древнейшем библиографическом каталоге "И вэнь чжи" (I в. до н.э. – I в. н.э.) из "Хань шу" говорится о том, что он состоит из 20 глав /293, с.433/. Поэтому наиболее авторитетные редакторы разделяют нынешнюю первую главу на две части (см., например, /391/), восстанавливая таким образом исходное количество глав.

31 Эти числа могут иметь следующие значения. 58 – удвоенное число 29, о котором в общем плане достаточно было сказано выше и которое более конкретно символизирует аутентичный "Шу цзин" в 29 главах, представляемый школой новых текстов (подробно см. /114/). О нумерологичности последней величины свидетельствует то, что она была искусственно выведена из парного числа 28: к первоначально восстановленному в начале II в. до н.э. (после ожога в 213 г. до н.э.) "новописменному" тексту "Шу цзина" в 28 главах специально была прибавлена еще одна глава – "Тай ши" ("Великая клятва"). Нумерологическую функцию 58 мы показали также на материале "Хун фаня" (см. схемы II, 12).

50, согласно "Си цзюань" (I, 9), является "числом большого расширения (да янь)", что Чжу Си трактовал как произведение центральной пары чисел в хэ ту – 5 и 10 /346, кн.I, "Чжоу и", с.60/.

49 (7<sup>2</sup>), согласно тому же источнику ("Си цзюань", I, 9), знаменует собой применение (юн) 50 в мантической практике, т.е. соответствует количеству реально используемых при гадании стеблей тысячелистника /346, кн.I, "Чжоу и", с.60/, см. также /81, с.22-26; 239, с.63-65/.

46 – удвоенная сумма 6 разделов "Чжоу ли" и 17 глав "И ли" (6 + 17 = 23), а также анаграмма, или зеркальное отражение, 64. Важнейшим физическим референтом числа 23 является угол наклона эклиптики к плоскости небесного экватора (23°), в нумерологическом же смысле оно представляется выражением союза инь (2) и ян (3), а также анаграммой, или зеркальным отражением, 32 – пятой ступени дихотомического расщепления Единого (Великого предела)

<sup>1</sup> О сложности понимания этого места свидетельствует хотя бы то, что его разные переводы на русский язык (сделанные Э.В.Никогосовым /70, т.2, с.60/ и А.М.Карапетьяном /109, с.368/) прямо противоположны по смыслу. А.М.Карапетьянц безоговорочно принял предложенную некоторыми исследователями элиминацию знаков "вэй кэ" ("недопустимо"), придающую всему фрагменту обратный смысл /441, с.33/. Мы придерживаемся текста, воспроизведенного Тань Цзефу /345, с.18/, и не считаем такое исправление оригинала оправданным. См. также /225, с.91-94/.

<sup>2</sup> Кроме "ронригаку" в Японии конца XIX - начала XX в. (период Мэйдзи, 1868-1912) имели хождение такие переводы "логики", как "мэйригаку" (кит. "мин ли сюэ") - "учение о принципах разума", "ронхо" (кит. "лунь фа") - "законы суждений" и вариант "ронригаку" - "ронрихо" (кит. "лунь ли фа") - "законы принципов суждений" /329, с.79-80/.

<sup>3</sup> Например, немецкий ученый Р.Трауцеттель считает, что китайская философия не знала ни логики, ни диалектики, ни софистики /473, с.307/.

<sup>4</sup> Ср. примечание А.Ф.Лосева: "У Платона категория различия обозначается словом "иное" (allo). Однако во многих случаях в "Софисте", а также в "Пармениде" наряду с allo в том же значении употребляется слово heteron ("другое"), хотя между этими терминами имеется различие: allo означает "иное вообще" (не-А в противоположность А); heteron - конкретное другое (В в противоположность А)" /210, т.2, с.571/.

<sup>5</sup> "Мин" ("имя", "слава") и "ши" ("реалия", "результат") - одна из пар важнейших гносеолого-методологических категорий китайской классической философии (см., например, /136, с.88, 138-85; 225, с.88-105; 426, с.196-199/). Согласно А.Грэму, термин "ши" обозначает отдельный и конкретный предмет в отличие от более общего термина "у" ("вещь", "объект") - обозначения референта любой номинации /426, с.196/.

<sup>6</sup> Два способа отрицания в русском языке - с помощью частиц "не" и "без" соответствуют двум фундаментальным лингвистическим

категориям индоевропейского ареала — "бытия" и "обладания", нашедшим прямое отражение в логике Аристотеля, в частности как два вида противоположения: утверждение — отрицание и обладание — лишенность. Из рассуждений Стагирита видно, что частица "не" может выражать и противоречие и противоположность. Аналогичным образом его анализ противоположения обладания и лишенности, соотносимого нами с частицей "без", показывает, что члены данного отношения сами по себе противоположны, а в применении к своему носителю противоречат друг другу, т.е. на естественноречевом уровне могут быть поняты и так и этак ("Категории", X, I2a — I3a /I3, т.2, с.80—84/).

7 Установленное "без всякой мысли о диалектике" различие контрастных и противоречивых понятий Гегель упрекал в "ничтожности", замечая при этом: "Как будто то, что контрастно, не должно быть определено точно так же и как противоречивое" /51, с.52/.

8 Из высказывания Конфуция хорошо видна отмеченная выше условность противоположности. "Обратность" (фан) в отличие от противоречия не однозначна: противоположным ("обратным") центру в четырехугольнике, о котором идет речь у Конфуция, можно считать каждый из четырех углов.

9 Ср. положение "Хуайнань-цзы": "Брать тьму вещей в качестве одной стороны квадрата (фан)", — снабженное комментарием Гао Ю (II—III вв.), трактующим "сторону квадрата" (фан) как "род" (лэй) /357, с.104/.

10 В русском переводе явная ошибка: "Глупость — это одна сторона одного явления" /70, т.2, с.174/.

11 Напомним, что в китайской оппозиции "небо — земля" первому члену соответствует время, а второму — пространство (см., например, /139, с.162—163/).

12 Русский перевод /70, т.1, с.107/ неточен. Вместо: "Правилен и прям путь вана, В нем собираются все стремящиеся к совершенству. К нему обращаются все стремящиеся к совершенству", — следовало бы читать: "Путь вана правилен и прям. Собирайтесь у него, обладающего пределом. Обращайтесь к нему, обладающему пределом". Ср. /427, с.321—322/.

13 у Чжу Си Великий предел это тоже — имя (мин), которое "сопрягает, связывает" (цзун<sub>1</sub>).

14 О восприятии чисел в древних культурах как индивидов и множеств одновременно см., например, /93, с.69—71/.

15 Единичность в данном случае, конечно, относительна, т.е. характеризует любое множество, выступающее в качестве элемента другого множества.

16 В этом вопросе представители конкурирующих школ в китайской классической философии были едины. К примеру, Чжу Си следующим образом комментировал тезис Чжоу Дуньи о наибольшей духовности (лин) человека во вселенной: "Сердце (или: сердцевина, центр. - А.К.) неба и земли - предел (цзи) человека" /303, с.16/. Главный теоретический оппонент Чжу Си в неоконфуцианстве - Ван Янмин утверждал буквально то же самое: "Человек - сердце (серцевина, центр) неба, земли и тьмы вещей" /295, цз.6, с.41/.

17 О термине "чи", концептуализирующем акт номинативного указания на класс вещей, см. /426, с.457-494; 225, с.94-98/; о возможностях с точки зрения современной науки построения языка без идеализирующей интенциональности см. /65/.

18 В указанных русских переводах Хо (у В.С.Спирина неточно - Ху) фигурирует как мужчина, хотя согласно китайским комментаторам, к которым присоединяется А.Грэм /426, с.226/, Хо - женское имя.

19 Исходя из своей морально-психологической теории, А.С.Куа считает правильным переводить термин "ли" не как "принцип", а как "резонность" (reasonableness), отличая последнюю от "рациональности" (rationality).

20 В значении "выявленность" синонимом "сянь" и "цзи<sub>1</sub>" выступает "генерализация" - "гун<sub>1</sub>" (ср. сочетание значений "выявленный" и "общий" у слова "публичный"). К примеру, термин "гун<sub>1</sub> ань" ("публичное дело") обозначает юридический казус и чань-буддийский парадокс - коан ("коан" - японское чтение "гун<sub>1</sub> ань"). Оба явления объединяют в себе признаки публичной выявленности (обнародованности) и типовой обобщенности уникального случая (поступка или высказывания), т.е. генерализации.

21 В научной литературе общепризнана специфическая этизированность традиционной китайской философии в целом. В этом смысле ее ценностно-нормативный характер очевиден и хорошо изучен. Но обычно под этизированнойностью тут понимается абсолютное преобладание моральной проблематики, что далеко не исчерпывает глубокого содержания данного явления. Сфера этического для китайских философов всегда была не только наиболее важной, но и предельно широкой. В традиционной культуре Средней империи предмет этики оставался неотчлененным от синкретического комплекса



норм и ценностей этикета, ритуала, обрядов, обычаев, неписанного права и т.п. В Европе же выделение этики в особую философскую дисциплину со специальным терминологическим обозначением (*ethika*) и собственным предметом осуществил уже Аристотель в IV в. до н.э., что, несомненно, было связано с его логическими штудиями, позволившими, в частности, принципиально отделить ценностно-нормативное от истинностного, должное от сущего (см. также /154/).

22 В китайской философии этика имела не только социальный и антропологический, но также гносеологический и онтологический смысл. Основные виды знания различались по их моральной значимости, а фундаментальные параметры бытия трактовались в таких категориях, как "добро" (шань), "благодать-добродетель" (дэ), "гуманность" (жэнь) и т.п. Поэтому некоторые современные исследователи и интерпретаторы конфуцианства (например, Моу Цзунсань и Ду Вэймин) видят его специфическую заслугу в создании уникальной теории — "моральной метафизики" (подробнее см. /138; 139, с.149-151, 183-220/).

23 Они подвергнуты критике (недостаточно, впрочем, основательной) в книге Э.Альбрехта, в русском переводе вышедшей под заглавием "Критика современной лингвистической философии" /Ю, с.66-70/.

24 О глаголах "быть" и "иметь(ся)" см. также /16, с.104-114; 18; 125; 450; 476/.

25 Не проводя разграничения между "быть" и "иметь(ся)", Ю.К.Щуцкий рассматривал этимологическое "присутствие" "руки" в иероглифе "ю" ("иметь", "быть") как аргумент в пользу яфетической теории /286, с.85/.

26 Мы здесь оставляем в стороне проблему частей речи в вань-яне и для простоты условно называем иероглиф "ю" глаголом, поскольку глагольная функция у него основная.

27 Например, в "Ле-цзы" говорится, что род Мэн "завидовал достоянию (ю) рода Шя", а комментарий объясняет знак "ю" посредством знака "фу" — "богатство" (/309, с.91/, ср. /15, с.120/).

28 Кванторные слова можно считать частью обозначения субъекта или предиката, а отрицательную форму связи можно преобразовать в отрицательную форму предиката или субъекта.

29 С лингвистической точки зрения глаголы "быть" и "существовать" выступают здесь в значении глагола "иметь(ся)" (показательна синонимичность французских оборотов "il est" и "il existe"

с "il у а") – это значение в историческом процессе семантической дифференциации, видимо, как раз и перешло к последнему в языках, изначально обладавших только глаголом "быть" (охватывавшим и значение "иметь(ся)").

<sup>30</sup> Здесь А.Грэм имеет в виду, что "ю" может соотноситься с глаголом "быть", но только не являющимся связкой, поскольку, как показал Э.Локер /450/, совмещение в одном слове копулятивного и экзистенциального значений характерно лишь для индоевропейских языков /424, с.85/.

<sup>31</sup> В данном случае конкретная историко-философская неточность этих интерпретаций (подробно см. /139, с.92–94/) не имеет значения.

#### Глава 4

<sup>1</sup> Поставленные нами в квадратных скобках числа отражают формальное строение определения, соответствуя номерам строк в схеме 49, структурированно воспроизводящей оригинальный китайский текст.

<sup>2</sup> Ср.: "В древности, когда Фуси царствовал над Поднебесной, обратясь вверх, созерцал символы на небе; обратясь вниз, созерцал законы на земле" ("Си цзю чжуань", П, 2 /346, кн.І, "Чжоу и", с.64/); "Наверху берут символы у неба, внизу берут законы у земли, в центре берут правила у человека" ("Ли цзи", гл.38 /310, кн.26, с.2294/); "Обратясь вверх, созерцали символы на небе; обратясь вниз, как законам следовали родам на земле" ("Ши цзи", гл.27 /339, с.110; 253, т.4, с.147/).

<sup>3</sup> Эти переходы, иллюстрируемые преобразованиями "ло шу" в "хэ ту" и обратно, показаны в /110, с.231–233/ и /132, с.74–83/" /118, с.62/.

<sup>4</sup> В "Шо вэнь цзе цзы" фонетиком признаны три нижние черты (21) (в современном чтении – "шань" или "сянь") вместе с расположенным над ними элементом "человек"; т.е. иероглиф, ныне звучащий как "чжэнь" (20а), а смысловой основой – изображение созвездия в виде трех кружков с точкой посередине /341, с.313/.

<sup>5</sup> Ср. интересный интерпретирующий перевод этого же текста В.С.Спириним: "Третьи и пятые /понятия выявляются при том условии, что/ учитывается изменение. Располагают друг против друга, по горизонтали и вертикали, то, что считают в данном случае,

смыкают /в завершенный круг/ это изменяющееся и затем создают изображение небесного и земного. Прослеживают до конца то, что считают, и затем устанавливают образец для всех людей" /23I, с.177/.

<sup>6</sup> Ранее (в § 5 гл.2) у нас речь шла о 3I комплексе стихотворений "Ши цзина", теперь – о 30 комплексах. Там же в связи с аналогичными расхождениями в архитектонике других классических произведений высказаны общие соображения об этом явлении. Как бы оно ни объяснялось, несомненно, что тщательное сохранение в культуре в течение веков численно различающихся архитектурных структур одного и того же текста свидетельствует о важности таковых. Само же их различие обусловлено соотносительностью с нумерологическими структурами разных уровней. В данном случае, по-видимому, 3I-членное деление связано с девятитичной структурой более высокого иерархического уровня – Четверокнижия и Пятиканония (см. сх.23), а 30-членное – с внутренней троично-пятитичной структурой самого "Ши цзина".

30-членность "Ши цзина" зафиксирована уже в древнейшем библиографическом каталоге "И вэнь чжи", где указан текст "Мао ши гу сонь чжуань" ("Стихи /в редакции/ Мао с глоссами и комментариями"), состоящий из 30 цзюаней /293, с.433/. Современный "Ши цзин" ("Мао ши") считается восходящим именно к этому тексту. В редакции Чжэн Сюаня (127–200), Лу Дэмина (ок.550–630), Кун Инда (576–648), Луань Яня (1764–1849) он вошел в современное Тринадцатиканоние /330/ и лег в основу гарвард-янцзинского индекса – "Мао ши иньдэ". Специальное структурное исследование "Ши цзина", проведенное В.В.Лихтман, подтвердило внутреннюю закономерность такой архитектоники /186, с.35, примеч.22/. В свою очередь, 3I-членное деление текста в редакции Чжу Си /346, кн.2/ исторически, очевидно, связано с созданным великим сунским неоконфуцианцем и его непосредственными предшественниками девятитичным комплексом из Четверокнижия и Пятиканония.

<sup>7</sup> Здесь и далее в основном использован переход "Хун фаня", осуществленный С.Кучерой /70, т.I, с.104–III/, с уточнением, однако, некоторых ключевых терминов. Так, "начало" заменено "элементом" (син), "способность" – "делом" (ши), "земля" – "почвой" (ту) (специально на последнем терминологическом различении мы остановимся ниже). Данный перевод неудачен и в ряде других моментов. К примеру, противоположно смыслу оригинала представлено в нем название седьмого раздела-чжоу: "Об использовании /сомнений/" /70, т.I, с.108/. Позднее переводчик сам отметил эту несуразность и предложил иной вариант: "Об изучении /и раз-

решении/ сомнений" /181, с.128, 173, примеч.48/. Определенные претензии к переводу были высказаны и А.М.Карапетьяном /108, с.30/. Но эти спорные моменты не связаны с нашим структурным анализом, затрагивающим лишь переводы отдельных слов и выражений.

8 Присутствие в третьей снизу строке схемы 6I лишнего знака является именно тем исключением, которое подтверждает правило, поскольку здесь два иероглифа "гун" и "юй" (соответственно третий и пятый в строке) избыточны и, видимо, по крайней мере один из них — продукт интерполяции. Против аутентичности "гун" ("сообща, вместе") можно выдвинуть два аргумента: его смысловую необязательность (идея одинаковости результата гаданий на черепашьих щитах и стеблях тысячелетника и без него выражена в тексте, поэтому в переводе С.Кучеры он даже никак не отражен /70, т.I, с.109/) и занятие им "чужого" места — в третьем столбце, где, как хорошо видно из схемы, уместнее выглядел бы следующий иероглиф "вэй" (соответствующий глагольности данного столбца и в особенности своим доминирующим здесь коррелятам "цун" и "ни"). Однако лишней добавкой мы все же склонны считать иероглиф "юй", в связи с чем он заключен в условные скобки и помещен в промежуток между четвертым и пятым столбцами. Будучи служебным словом, "юй" не обладает самостоятельным значением и в данном случае может иметь смысл лишь как показатель пассивности действия, выраженного предшествующим ему иероглифом "вэй" — "расхождение". Однако симметричность подобного расхождения (насколько результаты гаданий отличаются от мнений людей, настолько же и мнения людей отличаются от результатов гаданий) делает бессмысленным выделение пассивности одной из расходящихся сторон.

9 Ситуация, описанная в трех последних строках схемы 6I и отраженная в нижней строке содержательной таблицы, не совсем понятна, поскольку в оригинале речь идет о противоречии между результатами двух видов гаданий, с одной стороны, и мнениями всех человеческих инстанций — с другой, но о том, кто "за", а кто "против", не говорится. В новаторской работе о "Хун фане" А.М.Карапетьянц пришел к выводу, что разбираемый фрагмент — поздняя добавка, и исключил его из своей схематизации текста /103, с.32-33/. Мы не можем с этим согласиться и полагаем, что в указанных строках скорее следует видеть описание сразу двух ситуаций, нежели ни одной. Второй вариант представлен в содержательной таблице символами в скобках. Впрочем более вероятным нам кажется один вариант — первый, представленный в таблице сим-

волами без скобок. В пользу этого варианта, принятого и в русском переводе /70, т. I, с. 109/, можно заметить, что иероглиф "вэй", выражающий действие, субъектом которого являются акты гадания, строго синонимичен иероглифу "ни", обозначающему в тексте отрицательную реакцию (со стороны субъекта выражаемого им действия).

10 Здесь и далее имеется в виду членение чоу 8 на девять блоков. Первая таблица, как нам кажется, наглядно демонстрирует неправомочность позиции С. Кучеры /70, т. I, с. 110/ и А. М. Карапетянца /108, с. 26/, считающих только правителя носителем счастливых и несчастливых свойств типа мудрости и глупости, взаимосвязанных с погодными явлениями. Логика, грамматика и схематика всего построения показывают, что таковыми являются и сановники с чиновниками, и нижние чины, и, возможно, народ. Вполне справедливо не ограничивает эти свойства каким-либо отдельным носителем Б. Карлгрен в своем переводе "Шу цзина" /439, с. 33/.

11 Переведенный словом "слепое" иероглиф "хунь" ("темно, слепо, глупо") занимает третье место в третьей строке седьмого блока (по общему счету тринадцатой снизу) схемы 62 и, по-видимому, является посторонней добавкой, так как он, во-первых, излишне дублирует свой, более предпочтительный тут в силу параллелизма (ср. третью строку шестого блока), антоним "мин" ("светло, зорко, умно") с отрицанием "бу" ("бу мин" передано словом "глупое", хотя ранее как "глупость" был переведен иероглиф "мэн" - "невежественный, темный"), во-вторых, оттесняет с "законных" мест предшествующие ему иероглифы "и" ("правление, поддержание порядка") и "юи" ("использовать, вести") (ср. параллельную третью строку шестого столбца).

12 Эти координации пятеричных блоков могли бы дополнить составленную А. М. Карапетянцем общую таблицу коррелятивных пятериц "хун фаня" /108, с. 27-28/.

13 Нам трудно согласиться со схематизацией А. М. Карапетянца, отбросившего шестую "крайность" для сохранения пятеричности набора /108, с. 27-28/. Против подобного усечения можно выдвинуть и формальные (структура, представленная на схеме 63, говорит сама за себя, стоит только специально отметить, что "пять /проявлений/ счастья" и "шесть /несчастливых/ крайностей" описаны одинаковым количеством иероглифов - по 20), и содержательные (особенно - смысловое единство каждого из трех первых пронумерованных столбцов) аргументы.

14 Китайцы не проводили принципиального различия между прямоугольником и квадратом, то и другое обозначая термином "фан".

15 О заглавной роли центрального прямоугольника (квадрата) свидетельствует, например, то, что и в ло шу, и в хэ ту данную позицию занимает определяющее ("центральное") число 5.

16 Ср. подобные и иные взгляды на это сходство /58, с.103-104; 165, с.213; 185, с.266; 258, с.11-17/.

17 Мотивы, по которым мы считаем более правильным переводить название последнего элемента - "ту" - словом "почва", а не "земля", специально будут объяснены ниже.

18 Ср. описание Диогеном Лаэртским (У, 32) взглядов Аристотеля: "Стихий существует четыре, а кроме них - пятая, из которой состоят эфирные тела; и движение у нее особенное, а именно кругообразное" /66, с.197/.

19 Ср. с "растениями" и "пищей" в цепи элементов, выделявшихся древнеиндийскими философами ("Тайттирия-упанишад", II, I, I /69, с.212-213/).

20 Одно из обозначений пяти элементов особенно акцентирует их динамичность - это "у юнь" - "пять кругооборотов", или в английском переводе "Five Revolutions"/419, с.261-262/.

21. Определение Чжу Си гласит: "В хэ ту пять порождающих чисел господствуют над пятью формирующими числами... В ло шу пять нечетных чисел господствуют над четырьмя четными числами" /371, с.50/.

22 Ф.С.Быков в свое время, верно отметив этот факт /30, с.120/, к сожалению, сам не отказался от употребления неточного термина "земля" (см., например, /30, с.127; 31, с.53/), что, видимо, не позволило его уточнению вызвать достойную реакцию.

23 Как правило, "ту" и "ди" не различаются и в переводах на западноевропейские языки.

24 Напомним, что эти соответствия чисел и элементов восходят к тексту "Хун фаня" /346, кн. I, "Шу цзин", с.75/.

25 "Современным" он назван потому, что в этой последовательности перечисление пяти элементов вошло в разговорную речь современных китайцев (ср. процитированное выше высказывание Чжан Дунсуня). Данное перечисление стало своеобразным синонимом термина "у син", образованным по тому же принципу, что и латинское слово "elementum" (от LMN), греческое "alphabētos" (от alpha и bēta), русское "азбука" (от "аз" и "буки").

26 В.Н.Топоров в интересной и содержательной статье "О числовых моделях в архаических текстах", описывая эти порядки по

Дж.Нидэму, к сожалению, спутал воду с деревом /258, с.12/, благодаря чему некоторые его сопоставления и выводы оказались основанными на простом недоразумении. Последнее объясняется тем, что у Дж.Нидэма сокращениям В и Д соответствует одна и та же буква в строчном и заглавном написании - w и W, поскольку с нее начинаются оба английских слова - "вода" (water) и "дерево" (wood) /457, т.2, с.253/.

27 В указанном месте этот порядок пяти элементов выражен с помощью их музыкальных ипостасей - пяти тонов.

28 На схеме 66 при наличии двух текстуально зафиксированных вариантов одного и того же порядка, различающихся начальным элементом, начальный элемент второго варианта и его номер, стоящий вторым, помечены надстрочной точкой.

29 Мотивы, по которым мы считаем первоосновными именно эти (соответствующие двум важнейшим порядкам - 3оп и 2оп) пространственные ориентации двух взаимосвязанных (при совмещении образующих крест в квадрате или круге) фигур, будут изложены далее. Пока же ограничимся указанием на то, что выделенные в них соотношения: юг→север, восток→запад, - закреплены языковыми клише: "нань-бэй" и "дун-си" (при теоретически возможных обратных сочетаниях: "бэй-нань" - "север-юг" и "си-дун" - "запад-восток").

30 Соответствующее круговое расположение пяти звезд запечатлено на гербе и флаге КНР.

31 С элементами М и П могут идентифицироваться также триграммы Цянъ и Гэнь соответственно, что отражено далее на схеме 75, но с триграммой Кунъ идентифицируется только элемент П.

32 Во входящем в "Дао цзан" сочинении сунского автора Лю Вэньшу дан "План прямоследования и противодвижения рождения и смерти пяти элементов" ("У син шэн си шунь ни чжи ту"), изображающий два круга - прямоследования "порождающих" и противодвижения "преодолевающих" друг друга пяти элементов. В первом из них элементы расположены как на схеме 68 в столбцах № 1 и 3, но с поворотом на 36° против часовой стрелки, а во втором - как в столбцах № 2 и 4, но с поворотом на 108° против часовой стрелки /318/.

33 Начало разбираемого пассажа "Мо-цзы" может быть понято двояко: 1) "Пять /элементов/ согласуются: вода, почва, огонь" /331, с.226/, 2) "Пять /элементов/: согласуются вода, почва, огонь" /70, т.2, с.79/. В первом случае "согласование" - название всего порядка, во втором - обозначение связи между его тре-

мя начальными элементами. Но и при первой трактовке "согласование" следует также считать обозначением отдельной связи - В-П-О, поскольку другого, специального обозначения таковой не дано; и при второй трактовке оно должно быть распространено на весь порядок, поскольку еще один вид связи - "контролирование" - тут описан как результат "согласования", и следовательно, последнее является наиболее общей характеристикой данной последовательности пяти элементов.

34 В порядке "изменения" пять элементов выражены в своих музыкальных ипостасях - пяти тонах /357, с.62/.

35 В двух последних случаях в оригинале четыре из пяти элементов представлены обозначениями соответствующих им металлов, что отражено и в названии композиции № III.

36 У Чэнь Чжисюя он назван "Планом прямоисследования Великого предела" ("Тай цзи шунь ту") и противопоставлен "Плану противодвижения Великого предела" ("Тай цзи ни ту") /386, л.2/.

37 В.Эберхард ограничил свое рассмотрение концом эпохи Хань, т.е. началом III в., однако ряд важных произведений, укладывающихся и в эти хронологические рамки, не только не был, но и не мог быть им учтен, поскольку таковые были обнаружены сравнительно недавно, в 70-е годы, в ходе археологических раскопок в КНР.

38 Соответствующая таблица Дж.Нидэма нуждается в уточнениях и дополнениях. В частности, в ней пропущены сведения из "Хуайнань-цзы" о 12-летнем цикле Юпитера и 28-летнем Сатурна (реально - 29,5 лет, хотя, опять удивительное совпадение, у Евдокса Книдского в IV в. до н.э. также - 28). Кроме того, найденный в Мавандуе в 1973 г. и, естественно, не учтенный Дж.Нидэмом древнейший китайский астролого-астрономический трактат "У син чжань" ("Гадания по пяти светилам", ок. I70 г. до н.э.) содержит достаточно точные данные о периодах обращения Венеры, Юпитера и Сатурна, для которого на несколько десятилетий раньше, чем в "Хуайнань-цзы", указан правильный (с учетом округления) 30-летний цикл (см. /296, № II, с.36/).

39 В целом о степени вероятности последнего объяснения можно судить по общим данным, собранным Л.С.Васильевым /39, 40, с.181-197/.

40 В стандартном комментарии к "Хуайнань-цзы" дана простейшая систематизация этого материала /357, с.52/, дополненная в нашей схеме разделительными и соединительными линиями, позволяющими нагляднее представить имеющиеся здесь структурные связи.

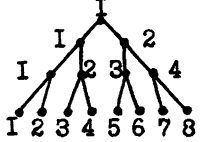


I В эллинистическом мире, по крайней мере в III в. до н.э. — Эратосфеном (ок. 276–194 гг. до н.э.), были вычислены близкие к истинным размеры Земли /67, с.68–69; 207, с.49–56/. Подобными вычислениями, по-видимому, уже в VI в. до н.э. занимался Анаксимандр, выдвинувший также предположение, что "высота" Земли меньше ее "ширины".

2 Ср. философское доказательство Гегелем отсутствия планеты между Марсом и Юпитером в 1801 г., том году, когда была открыта именно там расположенная Церера, а также его весьма свободное обращение с геометрическими прогрессиями /50, с.17: 263, 650/.

# Схемы

Схема I  
Двоичная модель



Тройная модель

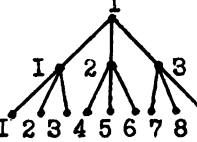


Схема 2а

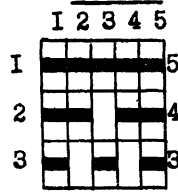
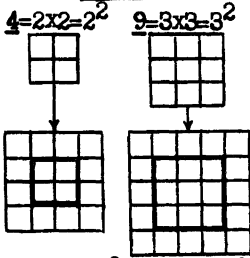


Схема 2б

1	5	9	15
1	4	7	12
3	6	9	18
2	5	8	15

Схема 3



$16=4 \times 4=4^2$     $25=5 \times 5=5^2$

Схема 5

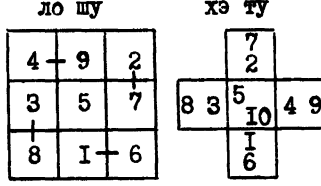
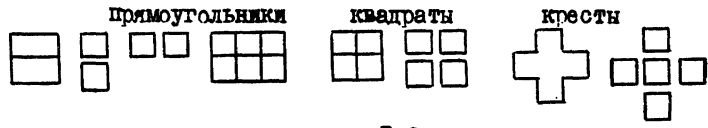


Схема 6а

8	4	6	18
7	9	2	1
3	5	1	18

Схема 4



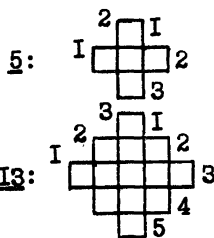
ЗНАКИ НЕ  
ИДЕНТИЧНЫХ  
ГАДАТЕЛЬ-  
НЫХ КОСТЕЙ

$2=1 \times 2$ : 1 2

$4=2 \times 2$ : 1 2

$6=3 \times 2$ : 1 2

$9=3 \times 3$ : 1 2 3



стандарт-  
ные нуме-  
рологиче-  
ские форм

Схема 6б

7	2	9
8	6	4
3	10	5

и т.д.

Схема 7

5	11	5
8		
	5	3

Схема 8

1	2	3
5		
	4	3

Схема 9

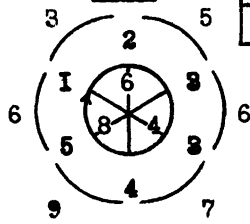


Схема 10

洪	範	洛	I	2	3	4	5	書	本	文
I	I	I	初	一	日	五	行	I	I	
2	2	2	次	二	日				2	
3	3	3		敬	用	五	事	2		I
4	4	I	次	三	日				3	
5	5	2		農	用	八	政	3		2
6	6	3	次	四	日				4	
7	7	4		協	用	五	紀	4		3
8	8	5	次	五	日				5	
9	9	6		建	用	皇	極	5		4
10	I	I	次	六	日				6	
II	2	2		久	用	三	德	I		5
I2	3	3	次	七	日				7	
I3	4	4		明	用	稽	疑	2		6
I4	5	5	次	八	日				8	
I5	6	6		念	用	庶	徵	3		7
I6	7	I	次	九	日				9	
I7	8	2		嚮	用	五	福	4		8
I8	9	3		威	用	六	極	5		9

Схема 11

4	9	2
20	45	48
3	5	7
30	254	172
8	I	6
178	58	84

480

II3

456

320

228 357 304 358

Схема 12

5	5	24
10		
	58	I4

Схема 13

7	II	7
7	7	7
7	5	7

Схема 14

27	56	55
37	26I	I79
185	68	9I

50I

I38

477

339

249 380 325 379

Схема 15

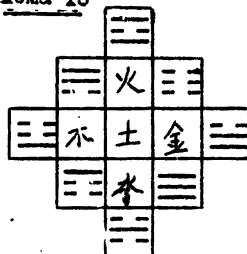


Схема 16

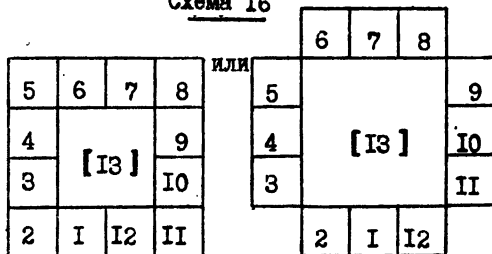
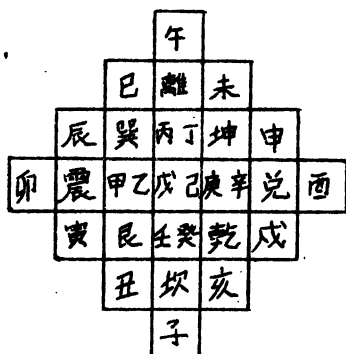


Схема 17



=

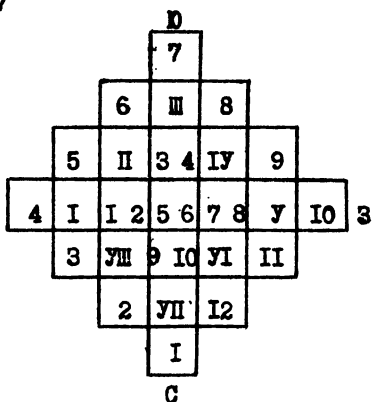


Схема 18

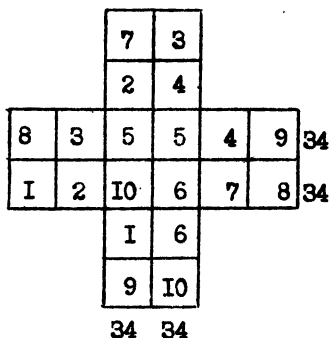


Схема 21

Ли	Мэн-цзы	Шу
Ши	Чунь-шо	Сяо
Эр-я	И	Лунь-юй

Схема 19a

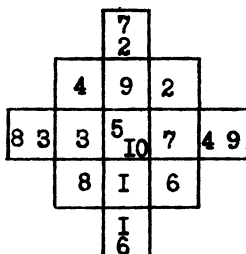


Схема 19б

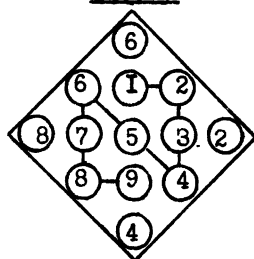


Схема 20a

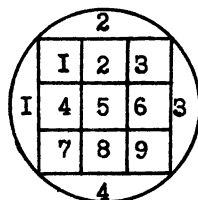


Схема 20б

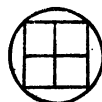


Схема 22

72	7	58
4	15	18
20	74	20

Схема 23

55	7	15	33
55	20	4	31
55	49	2	4

Схема 24

КРТФС

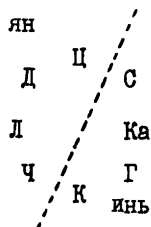


Схема 25

КРТВВ



Схема 26

КРТМВД

( ВКРТМВД  
и НКРТМВД )

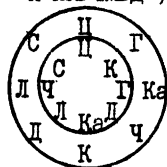


Схема 27

ЛПТФС на  
КРТФС

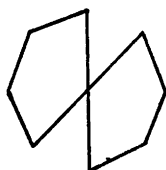


Схема 28

ЛПТВВ на  
КРТВВ

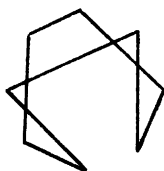


Схема 29

ВЛПТМВД и НЛПТМВД  
на ВКРТМВД

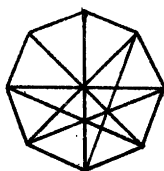


Схема 30

Последовательность 1)  
на НКРТМВД

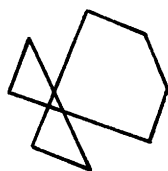


Схема 31

Последовательность 2)  
на НКРТМВД

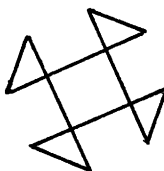


Схема 32

Реконструктивно  
дополненная по-  
следовательность  
5) на НКРТМВД

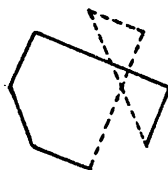


Схема 33

Последовательность 6)  
на НКРТМВД

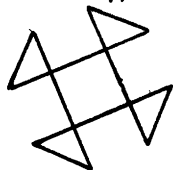


Схема 34

Последовательность 5)  
на НКРТМВД

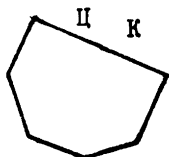


Схема 35

Последовательность  
4) на НКРТМВД

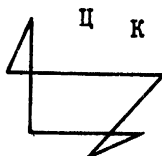


Схема 36

До шу

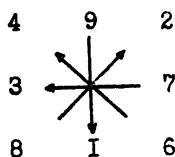


Схема 37

КРТОС ↔  
ВКРТМВД



Схема 38

КРТОС ↔  
КРТВВ



Схема 39

ВКРТМВД ↔  
КРТВВ



Схема 40

ДЛПТВВ  
на КРТВВ



Схема 41

ДЛПТВВ  
на КРТОС



Схема 42

ДЛПТВВ  
на ВКРТМВД



Схема 43

ДЛПТВВ  
на НКРТМВД

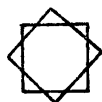


Схема 44

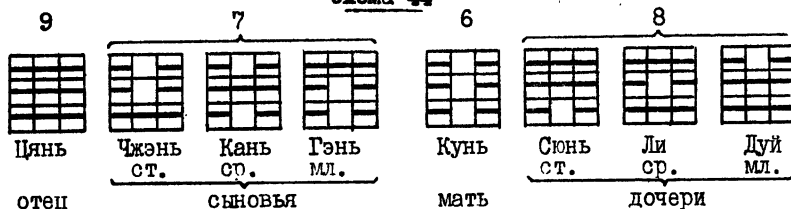


Схема 45

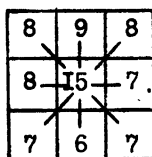


Схема 46

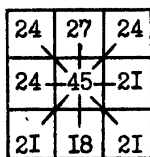


Схема 47

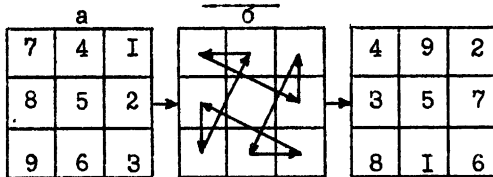
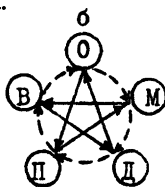
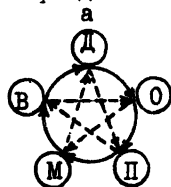


Схема 48

Взаимопорождение (→) и взаимопреодоление (→) пяти элементов



Crema 49

Crema 50a

		0	1	2	3	4	5		
1	1	1	仰	取	象	於	天	1	何謂參五
	2	2	俯	取	象	於	地		
	3	3	中	取	法	於	人		
	4	4	立	明	堂	之	朝		
	5	5	行	明	堂	之	令		
2	6	1	以	調	陰	陽	之	2	此之謂參五
	7	2	以	和	時	之	氣		
	8	3	以	辟	疾	病	之		
	9	1	以	俯	視	地	理		
	10	2	以	俯	視	地	理		
3	11	3	以	俯	視	地	理	3	此之謂參五
	12	4	以	俯	視	地	理		
	13	5	以	俯	視	地	理		
	14	1	立	生	財	之	事		
	15	2	立	生	財	之	事		
4	16	3	以	除	飢	寒	之	4	此之謂參五
	17	1	中	考	乎	人	德		
	18	2	以	制	行	仁	義		
	19	3	以	治	亂	之	倫		
	20	4	以	治	亂	之	倫		
5	21	5	以	治	亂	之	倫	5	此之謂參五
	22	1	以	治	亂	之	倫		
	23	2	以	治	亂	之	倫		
	24	3	以	治	亂	之	倫		
	25	4	以	治	亂	之	倫		
6	26	5	以	治	亂	之	倫	6	此之謂參五
	27	1	以	治	亂	之	倫		
	28	2	以	治	亂	之	倫		
	29	3	以	治	亂	之	倫		
	30	4	以	治	亂	之	倫		
7	31	5	以	治	亂	之	倫	7	此之謂參五
	32	1	以	治	亂	之	倫		
	33	2	以	治	亂	之	倫		
	34	3	以	治	亂	之	倫		
	35	4	以	治	亂	之	倫		
8	36	5	以	治	亂	之	倫	8	此之謂參五
	37	1	以	治	亂	之	倫		
	38	2	以	治	亂	之	倫		
	39	3	以	治	亂	之	倫		
	40	4	以	治	亂	之	倫		
9	41	5	以	治	亂	之	倫	9	此之謂參五
	42	1	以	治	亂	之	倫		
	43	2	以	治	亂	之	倫		
	44	3	以	治	亂	之	倫		
	45	4	以	治	亂	之	倫		

	1	2	3	4	5
1	仰	取	象	於	天
2	俯	取	象	於	地
3	俯	視	地	理	
4	中	取	法	於	人
5	中	考	乎	人	德

Crema 50b

	1	2	3	4	5
1	何	謂	參	五	
2	此	之	謂	參	五
3	此	之	謂	參	五

A 3x3 grid with numbers 1 through 9. Arrows indicate a path starting from 1, moving to 4, then 7, 8, 9, 6, 5, 2, and finally 3.

A 3x5 grid with columns labeled 1 to 5 and rows labeled 1 to 3. A path of 8 dots is shown: (1,3), (2,2), (3,2), (4,2), (5,3), (4,4), (3,4), and (2,5).

	I	2	3
1	•		
2		•	
3		•	
4		•	
5		•	

	I	2	3
I	●	●	
2	●		●
3	●	●	
4			●
5	●	●	

Шэнь      Мао

参      昂

	I	2	3
I	●	●	
2			●
3	●	●	●
4			●
5	●	●	

ШЕНЬ | ТЯНЬ  
參 | 天陰

0	1	2	3	4	5			
		參	伍	以	變	I		I
		錯	結	其	數	2		
	通			其	變	3		
遂	成	天	地	之	爻	4		2
	極			其	數	5		
遂	定	天	下	之	象	6		3



Схема 52б

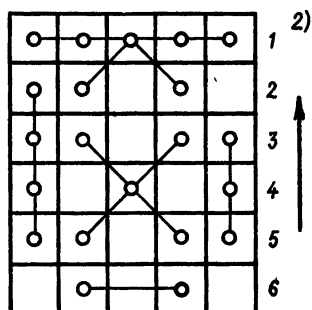
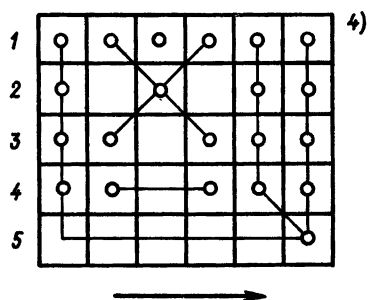
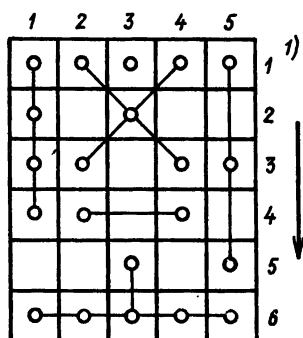
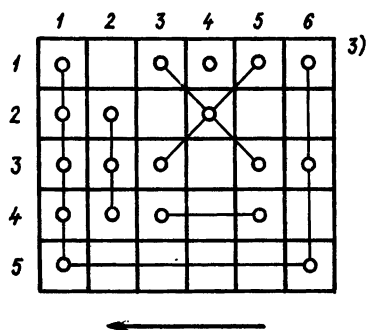


Схема 53

		I	2	3	4	5	0
I	I	虛	靜		無	爲	
	2	道	之			情	也
2	3	參	伍		比	物	
	4	事	之			形	也
3	5	參	之	以	比	物	
	6	伍	之	以	合	虛	

Схема 54а

			пѣнѣ 偏 25 у			
панѣ 參 29 IV	лян 兩 50 I		чуанѣ 專 81 III			
			у 伍 120 II			

Схема 54б

		нань 南 25 I		
да я 大雅 31 IV	сун 頌 40 У		сяо я 小雅 74 III	
		фэн 風 135 II		

Схема 55

фэн	I	I	I, I	I, 2	I, 3	I, 4	I, 5
	2	I, 6	I, 7	I, 8	I, 9	I, 10	
	3	I, 11	I, 12	I, 13	I, 14	I, 15	
я	2	4	II, I	II, 2	II, 3	II, 4	II, 5
	5	II, 6	II, 7	III, I	III, 2	III, 3	
сун	3	6	IV, I	IV, 2	IV, 3	IV, 4	IV, 5
			I	2	3	4	5

Схема 56

		I	2	3	4	5	0
I	I	見	侮	不	辱		
	2	聖	人	不	愛	己	
	3	殺	盜	非	殺	人	也
2	4	山	淵	平			
	5	情	欲	寡			
	6	怨	慕	不	加	甘	
	7	大	鍾	不	加	樂	
3	8	非	而	調	極		
	9	有	牛	馬	非	馬	也

Схема 57

		I	2	3	4	5
I	I	謂		雞	足	一
	2	數	足	二		
	3	二	而	一	故	三
2	4	調	牛	羊	足	一
	5	數	足	四		
	6	四	而	一	故	五
3	7		牛	羊	足	五
	8	雞	足	三	故	四
	9	牛	合	羊	非	雞

Схема 58

		0	I	2	3	4	5	0
I	I	I		尤	善	爲	鉤	距
	2	2			以	得	事	情
	3	3					鉤	距
	4	4		設	欲	知	馬	賈
2	I	5	則		先	問	狗	
	2	6			已	問	羊	
	3	7			又	問	牛	
	4	8	然		後	及	馬	
3	I	9			參	伍	其	賈
	2	IO			以	類	相	準
	3	II	則	知	馬	之	貴	賤
	4	I2			不	失	實	矣

Схема 59

	1	2	3	4	5
	1 2 3 4 5	1 2 3 4 5	1 2 3 4 5	1 2 3 4 5	1 2 3 4 5
1	一曰水	二曰火	三曰木	四曰金	五曰土
2	水曰潤下	火曰炎上	木曰曲直	金曰從革	土爰稼穡
3	潤下作鹹	炎上作苦	曲直作酸	從革作辛	稼穡作甘

Схема 60

	1	2	3	4	5
	1 2 3	1 2 3	1 2 3	1 2 3	1 2 3
1	一曰貌	二曰言	三曰視	四曰聽	五曰思
2	貌曰恭	言曰從	視曰明	聽曰聰	思曰睿
3	恭作肅	從作乂	明作哲	聰作謀	睿作聖



Схема 66

→	10П	ВОДМП № 7	п10П	ПОМВД № 17, 18
←	10П	ПМДОВ № 16	п10П	ДВМОП ?
→	30П	ПДМОВ № 11, 4	п30П / 20П / ДОПМВ	№ 1, 8
←	30П	ВОДМП № 14	п30П / 20П / ВМПОД	№ 20, 19
→	50П	МДПОВ ?	п50П	ВДОМП № 5
←	50П	ВОПДМ № 6	п50П	ПМОДВ № 15
→	40П	МДВОП № 9	п40П	ПДОМВ № 10, 2
←	40П	ОВДМП № 12, 3	п40П	ВМОДП № 13

Схема 67

○	→	←	五行	→	←	☆
10П			0 Д П М В			п10П
30П			хэ 7 ту 8 3 5 10 4 9 河 I 6 田			п30П 20П
50П			S E C W N			п50П
40П			火 木 土 金 水			п40П
	1	2	3	4	5	

Схема 68



	1. 2оп 	2. 3оп	3. 2оп 	4. 3оп	
3оп					п3оп 2оп
1оп					п1оп
5оп					п5оп
4оп					п4оп
6оп					п6оп
7оп					п7оп

Схема 69

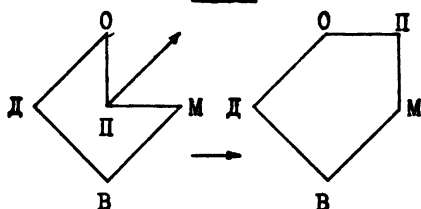


Схема 70

Сюнь — — —	Ли — — — О	Кунь — — — П
Чжэнь — — — Д		Дуй — — — М
Гэнь — — —	В — — — Кань	Цян — — — Пянь

Схема 71

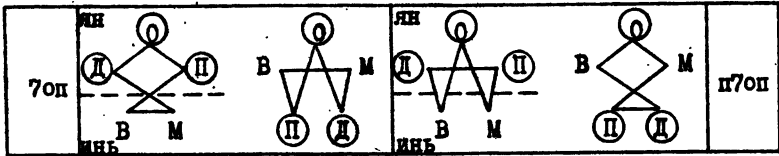


Схема 72

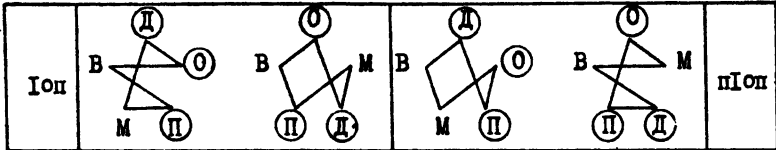
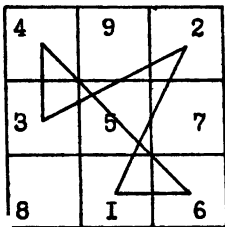


Схема 73



洛書

Схема 74



五行起處置

Схема 75

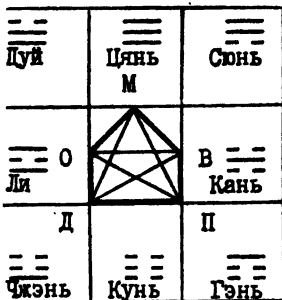


Схема 76



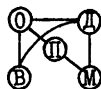
# Схема 77

I. Чжоу Дуньши.  
"План Великого  
предела" (XI в.)



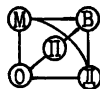
2оп

II. Изображение  
на серебряном  
кубке (XII-XIII в.)



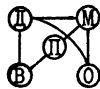
4оп

III. Чэнь Чжисюй.  
"План металло-  
киноварных пяти  
элементов" (XIII-  
XIV в.)



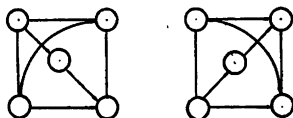
6оп, 7оп

IV. Чэнь Чжисюй.  
"План противо-  
движения Вели-  
кого предела"  
(XIII-XIV в.)



п5оп

## Схема 78



## Схема 79

I (IY)	3 (III)	5 (I)	7	9	II (II)
2	4	6	8	10	12
I 1оп п5оп (IY)	3 6оп (III) 7оп (III)	5 2оп (I) 4оп	7 1оп п5оп	9 6оп 7оп	II 2оп 4оп (II)
2 п1оп 5оп	4 п6оп п7оп	6 3оп п4оп	8 п1оп 5оп	10 п6оп п7оп	12 3оп п4оп



Схема 80

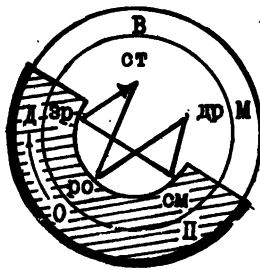
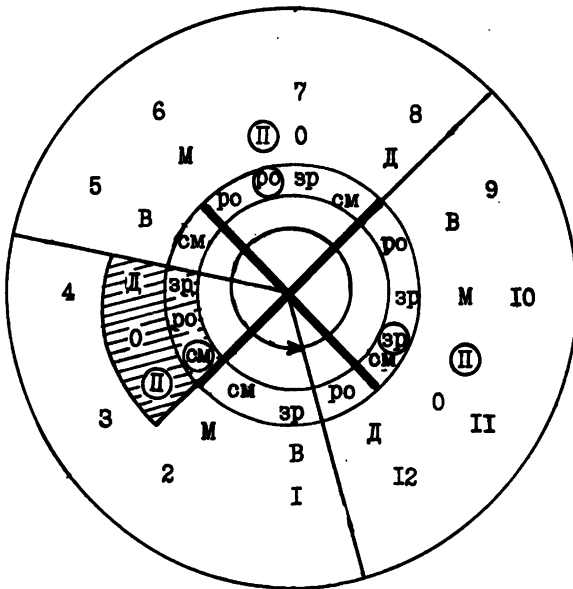






Схема 81



1. 經

2. 田 = 田

3.  = 3a.  рисунок на баньпоской керамике  
 = 3б.  знак из иньской эпиграфики

4. Небо Человек Земля

ТЯНЬ

ЖЭНЬ

ДИ

4a. 







4б. 







5.  = 

6. 井 = 井


7. 井 7a.  = 7б. 


8. 父


9. 佃 = 9a. 

10. 甸 = 10a. 


11. 垓 = 11a. 亥 = 11б. 咳

12. 公 = 12a. 


13. 同 = 13a. 




14. 台 = 14a. 


15. 谷 = 15a. 


16. 共 = 16a. 



17. 参 伍


18. 三 = 18a. 

= 18б.   

19. 五 = 19a. 

= 19б.  = 19в. 伍

20.  = 20a. 

21.  21a. 

22. 参 合

23. 参 錯 雜

24. 錯 綜

25. 参 校 類 伍

26. 郊 26a. 北

27. 行 = 27a. 行


28. 驗

29. 陳

30. 伐 = 罰

31. 土 = 31a. 

32. 地 = 32a. 也

= 32б. 

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ДЦ	- Дао цзан. /Б.м./, 1607.
НАА	- Народы Азии и Африки.
НКОГК	- ... научная конференция "Общество и государство в Китае".
ШПИКНВ	- Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока.
СББЯ	- Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936.
СЫЦК	- Сы бу цун кань. Шанхай, 1929-1937.
ЧЦЧ	- Чжу цзы цзи чэн. Пекин, 1956.
ШСЦ	- Шисань цзин. Пекин, 1957.
ЖСР	- Journal of Chinese Philosophy.
РЕУ	- Philosophy East and West.
ТР	- T'oung Pao.

- I. М а р к с К.\* Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая) // Т.1.
2. М а р к с К. Письмо Ф.Энгельсу от 25 марта 1868// Т.32.
3. Э н г е л ь с Ф. Развитие социализма от утопии к науке// Т.19.
4. Э н г е л ь с Ф. Диалектика природы// Т.20.
5. М а р к с К., Э н г е л ь с Ф. Первый международный обзор// Т.7.
6. Л е н и н В. И. Конспект книги Гегеля "Лекции по истории философии"// Т.29.
7. А л е к с е е в В. М. Китайская литература. М., 1978.
8. А л е к с е е в В. М. Наука о Востоке. М., 1982.
9. А л е к с е е в Г. Т. Древнекитайские первоэлементы и их химические эквиваленты// XII НКОГК. М., 1981. Ч.1.
10. А л ь б р е х т Э. Критика современной лингвистической философии. М., 1977.
11. А л ь - Ф а р а б и. Естественнаучные трактаты. Алма-Ата, 1987.
12. А н д р о с о в В. П. К истории преемственности философских идей Индии в древнем Китае (Early Madhyamika in India and China by R.N.Robinson. Delhi, 1978) // Вестник древней истории. М., 1981, № 4.
13. А р и с т о т е л ь. Сочинения. М., 1975-1984. Т.1-4.
14. А с м у с В. Ф. Логика. М., 1947.
15. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI-IV вв. до н.э.). М., 1967.
16. Б е н в е н и с т Э. Общая лингвистика. М., 1974.
17. Б е р е з к и н а Э. И. Математика древнего Китая. М., 1980.
18. Б е р к а К. Функции глагола "быть" с точки зрения современной формальной логики// Логико-грамматические очерки. М., 1961.
19. Б л и н о в а Е. А. "Пресветлый престол" (мин тан) как про-  
странственно-административная (землеустроительная) схема // XIX НКОГК. М., 1988. Ч.1.

---

к Работы К.Маркса и Ф.Энгельса даются по 2-му изданию Собрания Сочинений, В.И.Ленина - по Полному собранию сочинений.

20. Б л и н о в а Е. А. Пространственно-землеустроительные структуры в текстах "Юй гун" и "Мин тан вэй"// XX НКОГК. М., 1989. Ч.І.
21. Б л ю м х е н С. И. Система триграмм по Вэнь-вану как политико-философское явление// История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1986. Ч.І.
22. Б л ю м х е н С. И. Некоторые особенности распределения триграмм в гексаграммах "Книги перемен"// ХУШ НКОГК. М., 1987. Ч.І.
23. Б л ю м х е н С. И. Опыт реконструкции семантики "Книги перемен"// XIX НКОГК. М., 1988. Ч.І.
24. Б л ю м х е н С. И. Феномен дуальности в архаической китайской культуре// XX НКОГК. М., 1989. Ч.І.
25. Б о г о м о л о в А. С. "Быть" и "иметь": эллинизм и современность// Вопросы философии. М., 1984, № 4.
26. Большой китайско-русский словарь. М., 1983-1984. Т.І-4.
27. Б о ч а р о в В. А. Аристотель и традиционная логика. М., 1984.
28. Б у р о в В. Г. Мировоззрение китайского мыслителя ХVII века Ван Чуань-шаня. М., 1976.
29. Б у р о в В. Г. Современная китайская философия. М., 1980.
30. Б ы к о в Ф. С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжун-шу// Китай. Япония. История и филология. М., 1961.
31. Б ы к о в Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
32. Б э к о н Ф. Сочинения. М., 1977. Т.І.
33. В а с и л ь е в К. В. "Хун фань" ("Всеобъемлющий образец") об идеальном правителе и его месте в мире// VI НКОГК. М., 1975. Ч.І.
34. В а с и л ь е в К. В. Место "народа" (минь) в системе древнекитайских представлений о мире// VII НКОГК. М., 1976. Ч.І.
35. В а с и л ь е в Л. С. Проблема цзин тянь// Китай. Япония. История и филология. М., 1961.
36. В а с и л ь е в Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
37. В а с и л ь е в Л. С. Собственность, производство и распределение в иньском Китае// VIII НКОГК. М., 1977. Ч.І.
38. В а с и л ь е в Л. С. Идея предопределения в исторических текстах эпохи Чжоу// X НКОГК. М., 1979. Ч.І.
39. В а с и л ь е в Л. С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности// Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
40. В а с и л ь е в Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989.

41. В е р т о г р а д о в а В. В. Архитектура// Культура древней Индии. М., 1975.
42. В о л к о в А. К. О доказательстве в древнекитайской математике// XV НКОГК. М., 1984. Ч.1.
43. В о л к о в А. К. Предварительные результаты количественного анализа древнекитайских эталонных сосудов// XVI НКОГК. М., 1985. Ч.1.
44. В о л к о в А. К. О геометрическом происхождении древнекитайского метода извлечения квадратных и кубических корней// История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1986. Ч.1.
45. В о л к о в А. К. О названии одного древнекитайского математического трактата// История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1986. Ч.1.
46. В о л к о в А. К. О структуре математического трактата "Хай дао суань цзин"// XVII НКОГК. М., 1986. Ч.1.
47. В о л к о в А. К. О методе аналогии в древнекитайской математике// XVIII НКОГК. М., 1987. Ч.1.
48. Г а й д е н к о П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980.
49. Г е г е л ь Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн.1// Г е г е л ь Г. В. Ф. Сочинения. Л., 1932. Т.9.
50. Г е г е л ь Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1970. Т.1.
51. Г е г е л ь Г. В. Ф. Наука логики. М., 1972. Т.3.
52. Г е л ь в е ц и й К. А. Сочинения. М., 1973. Т.1.
53. Г о м о - ж о. Эпоха рабовладельческого строя. М., 1956.
54. Г о м о - ж о. Бронзовый век. М., 1959.
55. Г о м о - ж о. Философы древнего Китая. М., 1961.
56. Г о ю и (Речи царств). М., 1987.
57. Г о р а н В. П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984.
58. Г р и г о р ь е в а Т. П. Махаяна и китайские учения// Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.
59. Г р и г о р ь е в а Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
60. Г у с а р о в В. Ф. Некоторые положения теории пути Хань Юя// Письменные памятники Востока. 1972. М., 1977.
61. Д а в и д А н а х т. Сочинения. М., 1975.
62. Д а в ы д о в С. Д. Пять элементов и восемь триграмм// XVIII НКОГК. М., 1987. Ч.1.
63. Д а в ы д о в С. Д. О порядке гексаграмм в "Книге перемен"// XIX НКОГК. М., 1988. Ч.1.
64. Д а в ы д о в С. Д. Еще раз о порядке гексаграмм в "Книге перемен"// XX НКОГК. М., 1989. Ч.1.

65. Дегутис А. Проблема интенциональности в аналитической философии// Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983.
66. Диоген Лаэртский И. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
67. Дитмар А. Б. География в античное время. М., 1980.
68. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
69. Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972.
70. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. М., 1972, 1973.
71. Евсюков В. В. Мифология китайского неолита. Новосибирск, 1988.
72. Емельянов С. С. К реконструкции пространственной композиции гексаграмм// XX НКОГК. М., 1989. Ч. I.
73. Еремеев В. Е. К реконструкции схемы изменчивости "И цзина"// ХУ I НКОГК. М., 1985. Ч. I.
74. Еремеев В. Е. Ло шу, принцип "сань у" и "схема изменчивости"// ХУ II НКОГК. М., 1986. Ч. I.
75. Еремеев В. Е. Гармонические структуры в традиционной китайской науке// ХУ II НКОГК. М., 1987. Ч. I.
76. Еремеев В. Е. Космологические представления "Тай цзи ту шо" и их типологические аналоги// XIX НКОГК. М., 1988. Ч. I.
77. Еремеев В. Е. О древнекитайской пространственно-временной модели мира// XX НКОГК. М., 1989. Ч. I.
78. Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
79. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. Л., 1985.
80. Зинин С. В. Два принципа организации гексаграмм "И цзина"// XIV НКОГК. М., 1983. Ч. I.
81. Зинин С. В. Построение гексаграмм "И цзина"// Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
82. Зинин С. В. Из предьстории традиционной китайской науки (Две традиции)// Древний и средневековый Восток. История, филология (проблемы источниковедения). М., 1984.
83. Зинин С. В. Отражение "И цзина" в "Цзо чжуани" и концепция перемен// ХУ НКОГК. М., 1984. Ч. I.
84. Зинин С. В. Методологические проблемы изучения традиционной китайской науки// Древний и средневековый Восток. М., 1985. Ч. I.
85. Зинин С. В. Некоторые проблемы китайской аритмологии// ХУ I НКОГК. М., 1985. Ч. I.

86. З и н и н С. В. О генезисе китайской нумерации// Древний и средневековый Восток. М., 1985. Ч. I.
87. З и н и н С. В. Статистико-текстологический анализ "Чунь цю" и "Цзо чжуани">// Дальний Восток и Центральная Азия. М., 1985.
88. З и н и н С. В. Позднеханьская космологическая схематика// История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1986. Ч. I.
89. З и н и н С. В. Проблема специфики китайской науки// XIII НКОГК. М., 1987. Ч. I.
90. З и н и н С. В. /Рец. на:/ J. В. H e n d e r s o n. The Development and Decline of Chinese Cosmology// НАА. М., 1987, № 6.
91. З и н и н С. В. О структуре коррелятивного мышления в Китае// XIX НКОГК. М., 1988. Ч. I.
92. И в а н о в А. И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. СПб., 1912.
93. И в а н о в В я ч. В с. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
94. И в о ч к и н а Н. В. Отражение нумерологической методологии на средствах денежного обращения Китая// Новое в изучении Китая. М., 1988.
95. Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840-1898). М., 1961.
96. И с а е в а М. В. Об особенностях языка описания цивилизации китайскими историками// XV НКОГК. М., 1984. Ч. I.
97. И с а е в а М. В. Традиции землеописания в Китае// XVI НКОГК. М., 1985. Ч. I.
98. И с а е в а М. В. Музыкально-теоретическая система лэй и методологический аппарат традиционной китайской историографии// История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1986. Ч. I.
99. И с а е в а М. В. Роль системы лэй в традиционной китайской науке// XVII НКОГК. М., 1986. Ч. I.
100. И с а е в а М. В. Соотношение музыкальной системы лэй и общей теории познания в Китае// XIX НКОГК. М., 1988. Ч. I.
101. Историческая психология и возникновение философии. Беседа с Ж.-П. Вернаном// Вопросы философии. М., 1969, № 9.
102. История античной диалектики. М., 1972.
103. История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978.
104. История китайской философии. М., 1989.
105. История философии. М., 1957. Т. I.
106. К проблеме категорий традиционной китайской культуры ("круглый стол")// НАА. М., 1983, № 3.



- IO7. Калинин О. М., Черевко К. Е. Древнекитайская нумерология, протошахматы (ци) и генетический код// XIX НКОГК. М., 1988. Ч. I.
- IO8. Карапетьянц А. М. Древнейшая китайская культура по свидетельству "Великих правил"// У НКОГК. М., 1974. Ч. I.
- IO9. Карапетьянц А. М. Древнекитайская философия и древнекитайский язык// Историко-филологические исследования. М., 1974.
- II0. Карапетьянц А. М. Китайское письмо до унификации 213 г. до н.э.// Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977.
- III. Карапетьянц А. М. /Рец. на:/ Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов// НАА. М., 1978, № 2.
- II2. Карапетьянц А. М. О редакциях древнекитайских текстов// IX НКОГК. М., 1978. Ч. 3.
- II3. Карапетьянц А. М. Древнекитайская системология и математика// XII НКОГК. М., 1981. Ч. I.
- II4. Карапетьянц А. М. Формирование системы канонов в Китае// Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981.
- II5. Карапетьянц А. М. "Ба гуа" как классификационная схема// XIII НКОГК. М., 1982. Ч. I.
- II6. Карапетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий// Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.
- II7. Карапетьянц А. М. К проблеме структуры "И цзина"// XIV НКОГК. М., 1983. Ч. I.
- II8. Карапетьянц А. М. Об истоках и буквальном смысле понятия "сань-у"// XV НКОГК. М., 1984. Ч. I.
- II9. Карапетьянц А. М. Двоично-четверичное кодирование в "И цзине"// XVI НКОГК. М., 1985. Ч. I.
- I20. Карапетьянц А. М. Понятийный аппарат доханьской геометрии и математики// XVII НКОГК. М., 1987. Ч. I.
- I21. Карапетьянц А. М. Древнекитайская системология и ее материальная основа// XIX НКОГК. М., 1988. Ч. I.
- I22. Карпенко Ю. А. Названия звездного неба. М., 1981.
- I23. Карри Х. Б. Основания математической логики. М., 1969.
- I24. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977.
- I25. Категории бытия и обладания в языке. М., 1977.
- I26. Киселев Ю. Круги и кубы// Наука и жизнь. М., 1986, № 10.
- I27. Кобзев А. И. Гносеологические установки первых конфуцианцев// УП НКОГК. М., 1976. Ч. 3.

- I28. К о б з е в А. И. О термине Н.Я.Бичурина "религия ученых" и сущности конфуцианства// Н.Я.Бичурин и его вклад в русское востоковедение (к 200-летию со дня рождения). Материалы конференции. М., 1977. Ч.1.
- I29. К о б з е в А. И. /Рец. на:/ M u r t y K. S. Far Eastern Philosophies// НАА. М., 1978, № 1.
- I30. К о б з е в А. И. /Рец. на:/ С п и р и н В. С. Построение древнекитайских текстов// НАА. М., 1978, № 2.
- I31. К о б з е в А. И. Троично-пятеричные текстологические структуры и понятие "сань-у"// XI НКОГК. М., 1980. Ч.1.
- I32. К о б з е в А. И. Пять элементов и "магические" фигуры "И цзин"// XII НКОГК. М., 1981. Ч.1.
- I33. К о б з е в А. И. Классификационная схема "пять элементов"-у с и н// XIII НКОГК. М., 1982. Ч.1.
- I34. К о б з е в А. И. О категориях традиционной китайской философии// НАА. М., 1982, № 1.
- I35. К о б з е в А. И. Нумерологическая методология классической китайской философии// XIV НКОГК. М., 1983. Ч.1.
- I36. К о б з е в А. И. Основные подходы к изучению категорий китайской философии и культуры// НАА. М., 1983, № 3.
- I37. К о б з е в А. И. О философско-символическом смысле образов природы в китайской поэзии// Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
- I38. К о б з е в А. И. Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства// НАА. М., 1983, № 6.
- I39. К о б з е в А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
- I40. К о б з е в А. И. Методология традиционной китайской философии// НАА. М., 1984, № 4.
- I41. К о б з е в А. И. Проблема обобщения в традиционной китайской философии// XV НКОГК. М., 1984. Ч.1.
- I42. К о б з е в А. И. Категории дао, дэ, ци в истории китайской философии// XVI НКОГК. М., 1985. Ч.1.
- I43. К о б з е в А. И. Эллиптичность как фундаментальная характеристика философского и научного творчества в традиционном Китае// Научно-технический прогресс и творчество (I Всесоюзная научно-практическая конференция). М., 1967.
- I44. К о б з е в А. И. "Великое учение" - конфуцианский катехизис// Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986.
- I45. К о б з е в А. И. Генерализация в классической китайской философии// НАА. М., 1986, № 5.
- I46. К о б з е в А. И. Методологические особенности классической

- китайской философии и категория "пять элементов"// История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1986. Ч.1.
- I47. К о б з е в А. И. Пространственно-числовые модели китайской нумерологии// ХУП НКОГК. М., 1986. Ч.1.
- I48. К о б з е в А. И. Современное состояние историко-философской науки в КНР// Общественные науки в КНР. М., 1986.
- I49. К о б з е в А. И. Актуальные проблемы истории и теории традиционной китайской науки// Современные историко-научные исследования: Наука в традиционном Китае. РС. М., 1987.
- I50. К о б з е в А. И. Методологическая специфика традиционной китайской философии// Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.
- I51. К о б з е в А. И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии// Китайские социальные утопии. М., 1987.
- I52. К о б з е в А. И. Формирование основ китайской философии// ХУШ НКОГК. М., 1987. Ч.1.
- I53. К о б з е в А. И. Нумерология и классификационизм в Китае// XIX НКОГК. М., 1988. Ч.1.
- I54. К о б з е в А. И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае// Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
- I55. К о б з е в А. И., М а к а р о в А. А. Опыт китайско-русского философского словаря// История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1986. Ч.2.
- I56. К о б з е в А. И., М о р о з о в а Н. В., Т о р ч и н о в Е. А. Московская "Сокровищница дао"// НАА. М., 1986, № 6.
- I57. К о б з е в А. И. Гексаграммная мантика в эпоху Чунь цю// XX НКОГК. М., 1989. Ч.1.
- I58. К о б з е в А. И. "Чжоу и" - китайская библия// Проблемы Дальнего Востока. М., 1989. № 3.
- I59. К о ж и н П. М. Геометрические построения в формах и орнаменте металлических изделий (от Инь до Хань)// XIV НКОГК. М., 1983. Ч.1.
- I60. К о ж и н П. М. *Disciplina Sinica* // ХУI НКОГК. М., 1985. Ч.1.
- I61. К о й р е А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985.
- I62. К о з л о в с к и й Ю. Б. Проблемы изучения философской мысли стран зарубежного Востока// НАА. М., 1976, № 4.
- I63. К о л о к о л о в В. С. Триграммы и гексаграммы канонической книги "И цзин" и их применение в книге "Чунь цю" //

- Н.И.Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. Материалы конференции. М., 1979. Ч.1.
164. К о н о в а л о в а О. Ф. "Плетение словес" и плетеный орнамент конца XIV в. (к вопросу о соотношении)// Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. Л., 1966, № 22.
165. К о н р а д Н. И. Избранные труды. История. М., 1974.
166. К о н р а д Н. И. Избранные труды. Синология. М., 1977.
167. К р и в ц о в В. А. Китайский космогонический трактат XI века// Вопросы философии. М., 1958, № 12.
168. К р о л ь Ю. Л. О влиянии "ассоциативного мышления" на "Записи историка">// Историко-филологические исследования. М., 1974.
169. К р о л ь Ю. Л. Рассуждение Сыма о "шести школах">// Китай: история, культура и историография. М., 1977.
170. К р о л ь Ю. Л. Китайцы и "варвары" в системе конфуцианских представлений о вселенной (П в. до н.э. – П в. н.э.)// НАА. М., 1978, № 6.
171. К р о л ь Ю. Л. Родственные представления о "доме" и "школе" (цзя) в древнем Китае// Общество и государство в Китае. М., 1981.
172. К р о л ь Ю. Л., Р о м а н о в с к и й Б. В. Опыт систематизации традиционной китайской метрологии// Страны и народы Востока. Дальний Восток. М., 1982. Вып. XXX.
173. К р о л ь Ю. Л. Спор как явление культуры древнего Китая// НАА. М., 1987, № 2.
174. К р у ш и н с к и й А. А. Смысл выражения "гэмин" в современных политических текстах// XI НКОГК. М., 1980. Ч.3.
175. К р у ш и н с к и й А. А. Онтология Гунсунь Луна// XII НКОГК. М., 1985. Ч.1.
176. К р у ш и н с к и й А. А. Китайский язык и западные теории// XIII НКОГК. М., 1986. Ч.1.
177. К р у ш и н с к и й А. А. Теоретико-категорный подход к семантике древнекитайских классических текстов// XIX НКОГК. М., 1988. Ч.1.
178. К р ю к о в М. В. К проблеме циклических знаков в древнем Китае// Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986.
179. К у х т и н а Е. В. "Шань хай цзин": некоторые проблемы структуры и типологии текста// XII НКОГК. М., 1982. Ч.1.
180. К у х т и н а Е. В. Типологический метод дешифровки древнего письма (На материале числовых характеристик "Книги Пе-

- ремен" и знаков диска из Феста)// Древний и средневековый Восток. История, филология. М., 1983.
181. К у ч е р а С. Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит – эпоха Инь. Находки и проблемы. М., 1977.
  182. Л а п и н а З. Г. Количественный и временной аспекты "гармонии" у Ли Гоу// ХУ НКОГК. М., 1984. Ч. I.
  183. Л а п и н а З. Г. "Пять дел" (у ши) в политической культуре традиционного Китая// XIX НКОГК. М., 1988. Ч. I.
  184. Л и с е в и ч И. С. Древнекитайская поэзия и народная песня. М., 1969.
  185. Л и с е в и ч И. С. Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах// Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969.
  186. Л и х т м а н В. В. Функция древнекитайских текстов, построенных на десятиричных структурах// Дальний Восток и Центральная Азия. М., 1985.
  187. Л и х т м а н В. В. 13-ричные текстологические структуры как план (ту)// ХУП НКОГК. М., 1986. Ч. I.
  188. Л и х т м а н В. В. Пространственные текстологические структуры ("Шань хай цзина" и "Ши цзина")// ХУШ НКОГК. М., 1987. Ч. I.
  189. Л и х т м а н В. В. Пространственные модели шанцев и чжоусцев// XIX НКОГК. М., 1988. Ч. I.
  190. Л и х т м а н В. В. Трансформация чжоуской и шанской пространственных моделей в "Гимнах Лу">// XX НКОГК. М., 1989. Ч. I.
  191. Л о с е в А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.
  192. Л о с е в А. Ф. Стойхейон. Древнейшая история термина// Учение записки МГПИ им. В. И. Ленина. М., 1971, № 4500.
  193. Л о с е в А. Ф. История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Кн. I, 2.
  194. Л у к а н и н Р. К. "Органон" Аристотеля. М., 1984.
  195. Л у к а с е в и ч Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.
  196. Л у р ь е С. Я. Демокрит. Л., 1970.
  197. М а л я в и н В. В. Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае// Государство и общество в Китае. М., 1978.
  198. М а л я в и н В. В. Человек и культура в раннеимператорском Китае// Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

199. М а н и н Ю. И. Вычислимое и невычислимое. М., 1980.
200. М а р и т е н Ж. Метафизика и мистика// Путь. Париж, 1926, № 2.
201. М а р р Н. Я. Стадия мышления при возникновении глагола "быть"// М а р р Н. Я. Избранные работы. Т.3: Язык и общество. М.; Л., 1934.
202. М а т х а у з е р о в а С. "Слагати" или "ткати"? (Спор о поэзии в ХУ в.)// Культурное наследие древней Руси. М., 1976.
203. М е с а к с у д К. И. Хэ ту как полумагический квадрат// XX НКЮГК. М., 1989. Ч.1.
204. Народы Восточной Азии. М.; Л., 1965.
205. Н е в с к и й Н. А. Культ небесных светил в Тангутском государстве XII в.// Н е в с к и й Н. А. Тангутская филология. Исследование и словарь. М., 1960. Кн.1.
206. Н е й г е б а у э р О. Точные науки в древности. М., 1968.
207. Н ь ю т о н Р. Р. Преступление Клавдия Птолемея. М., 1985.
208. Паломничество Германа Гессе в страну Востока// Восток - Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.; 1982.
209. П е р е л о м о в Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
210. П л а т о н. Собрание сочинений. М., 1968-1972. Т.1-3.
211. П л а т о н. Диалоги. М., 1986.
212. П о м е р а н ц е в а Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве ("Хуайнаньцзы" - П в. до н.э.). М., 1979.
213. П о п о в П. С. Китайский философ Мэн-цзы. СПб., 1904.
214. П о п о в П. С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
215. П о п о в П. С., С т я ж к и н Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
216. П о п о в П. С., С т я ж к и н Н. И. Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М., 1983.
217. Р а к и т о в А. И. Философские проблемы науки. Системный подход. М., 1977.
218. Р о ж а н с к и й И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
219. Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
220. С а б о А. О превращении математики в дедуктивную науку и начале ее обоснования// Историко-математические исследования. М., 1959. Вып.12.
221. С а з о н о в В. А. Солнечные и лунные циклы в интерпретациях "И цзина"// ХУ1 НКЮГК. М., 1985. Ч.1.

222. С а з о н о в В. А. Интерпретация схем ло шу и хэ ту//  
ХУШ НКОГК. М., 1987. Ч.І.
223. Сань-цзы-цзин, или Троеслобие. СПб., 1829.
224. С в и с т у н о в а Н. П. Принципи ли в Минском законода-  
тельстве// НАА. М., 1983, № І.
225. Современные историко-научные исследования: наука в традицион-  
ном Китае. РС. М., 1987.
226. С п и в а к Д. Л. Категория "цзин" и проблема построения  
многослойного философского текста// ХУ НКОГК. М., 1984. Ч.І.
227. С п и в а к Д. Л. Многослойный текст (цзин) как типологи-  
ческая универсалия// ХУІ НКОГК. М., 1985. Ч.І.
228. С п и в а к Д. Л. Многослойный текст (цзин) в традиционном  
общественном сознании// ХУІ НКОГК. М., 1986. Ч.І.
229. С п и в а к Д. Л. Лингвистика измененных состояний созна-  
ния: проблема текста// Вопросы языкознания. М., 1987, № 2.
230. С п и в а к Д. Л. Чтение канона как типологическая универ-  
салия// ХУШ НКОГК. М., 1987. Ч.І.
231. С п и р и н В. С. О "третьих" и "пятых" понятиях в логике  
древнего Китая// Дальний Восток. Сб. ст. по филологии, исто-  
рии, философии. М., 1961.
232. С п и р и н В. С. Системно-структурный подход к древнекитай-  
ским письменным памятникам// НАА. М., 1969, № 4.
233. С п и р и н В. С. Об одной особенности древнекитайской фи-  
лософии// У НКОГК. М., 1974. Ч.І.
234. С п и р и н В. С. К вопросу о "пяти элементах" в классиче-  
ской китайской философии// УІ НКОГК. М., 1975. Ч.І.
235. С п и р и н В. С. К предьстории понятия "График (Дао)"//  
ППШКНВ. М., 1975. Вып.ХІ.
236. С п и р и н В. С. О философском содержании первого парагра-  
фа "Дао дэ цзина"// УІ НКОГК. М., 1976. Ч.І.
237. С п и р и н В. С. Построение древнекитайских текстов. М.,  
1976.
238. С п и р и н В. С. Теоретический аспект древнекитайского  
учения о "трех материалах"// ППШКНВ. М., 1977. Вып.ХІІ. Ч.І.
239. С п и р и н В. С. Числовые комплексы из "Си цы чуани"//  
УШ НКОГК. М., 1977. Ч.І.
240. С п и р и н В. С. Примеры сравнительно простого значения  
"дао"// ІХ НКОГК. М., 1978. Ч.І.
241. С п и р и н В. С. Психологическая сторона понятия "прямая  
вертикаль" (чжи) в "Лунь юе"// ППШКНВ. М., 1977. Вып.ХІІІ.
242. С п и р и н В. С. Геометрический образ "правильного поведе-  
ния" (ли) в "Сюнь-цзы"// ППШКНВ. М., 1979. Вып.ХІV, ч.І.

243. С п и р и н В. С. К характеристике древнекитайской натур-  
философии// X НКОГК. М., 1979. Ч. I.
244. С п и р и н В. С. "Гармония лука и лиры" глазами Лао-цзы//  
ИПИКНВ. М., 1981. Вып. XV.
245. С п и р и н В. С. Локализация "прибавления" и "вычитания"  
в "И цзине"// XI НКОГК. М., 1981. Ч. I.
246. С п и р и н В. С. Формальное построение "Си цы чжуани"//  
Письменные памятники Востока. Историко-филологические иссле-  
дования. 1975. М., 1982.
247. С п и р и н В. С. Геометрические образы в древнекитайской  
философии// Актуальные проблемы философской и общественной  
мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983.
248. С п и р и н В. С. "Дао", "жэнь" и "чжи" в аспекте "нумеро-  
логии" (сян шу)// XV НКОГК. М., 1984. Ч. I.
249. С п и р и н В. С. О значении древнего порядка триграмм//  
XVI НКОГК. М., 1986. Ч. I.
250. С п и р и н В. С. Возможные прототипы "канонов"// XVII  
НКОГК. М., 1987. Ч. I.
251. С у н ь Я т с е н. Избранные произведения. М., 1985.
252. С ы м а Ц я н ь. Избранное. М., 1956.
253. С ы м а Ц я н ь. Исторические записки. М., 1972-1986.  
Т. I-4.
254. С ы ч е в Л. П., С ы ч е в В. Л. Китайский костюм. Сим-  
волика. История. Трактровка в литературе и искусстве. М.,  
1975.
255. Т и т а р е н к о М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его  
школа и учение. М., 1985.
256. Т и х в и н с к и й С. Л. Движение за реформы в Китае и  
Кан Ю-вэй. М., 1959.
257. Т к а ч е н к о Г. А. О композиции "двенадцати замет" в  
"Люй-ши чунь цю" ("Весне и осени Люй Бу-вэя")// УП НКОГК.  
М., 1976. Ч. I.
258. Т о п о р о в В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах/  
Структура текста. М., 1980.
259. Т о р ч и н о в Е. А. Космогония даосизма и гностицизма//  
XV НКОГК. М., 1984. Ч. I.
260. Т о р ч и н о в Е. А. Даосская философия в памятниках ре-  
лигиозного даосизма (на материале "Инфу-цзина" и "Глав о  
прозрении истины" Чжан Бо-дуаня)// Социально-философские  
аспекты критики религии. Л., 1985.
261. Т о р ч и н о в Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие  
(теоретико-методологические проблемы исследования)// НАА. М.  
1988, № 2.



262. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
263. Фалев А. И. Методологические принципы поддержания баланса в организме в традиционной китайской медицине// XIX НКОГК. М., 1988. Ч. I.
264. Фалев А. И. Субстанционально-структурное единство метода, места и момента воздействия в различных лечебных системах традиционной китайской медицины// XX НКОГК. М., 1989. Ч. I.
265. Фань Вэньлань. Древняя история Китая. М., 1958.
266. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1981. Т. 3.
267. Фельбер Р. Концепция Датун в новое и новейшее время// Китай: государство и общество. М., 1977.
268. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
269. Философская энциклопедия. М., 1960-1970. Т. I-5.
270. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1914.
271. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986.
272. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
273. Хайдеггер М. Учение Платона об истине// Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986.
274. Хорошилов Г. А. О принципах фань и дуй в связи с последовательностями гексаграмм по Фуси и Вэнь-вану// XVII НКОГК. М., 1987. Ч. I.
275. Хорошилов Г. А. Гексаграммы "И цзина" и их связь с математическими обозначениями// Новое в изучении Китая. Ч. I: Культура, лингвистика, знаковые системы. М., 1987.
276. Хорошилов Г. А. О принципе "переворачивания" - фань в связи с порядком гексаграмм по Вэнь-вану// XIX НКОГК. М., 1988. Ч. I.
277. Цуй Юань. Стихи. М., 1954.
278. Челпанов Г. И. Учебник логики. М., 1946.
279. Чжао Нюлань. О главе "Дары Юя" ("Юй гун") в "Книге преданий" ("Шан шу")// XI НКОГК. М., 1980. Ч. I.
280. Швырев Ю. А. Некоторые проблемы древнекитайской космологии// XV НКОГК. М., 1984. Ч. I.
281. Швырев Ю. А. О гексаграммах мавандуйского "И цзина"// XVII НКОГК. М., 1986. Ч. I.

282. Ш в ы р е в Ю. А. Письма Лейбница о двоичной системе счисления и ее китайских истоках// ХУШ НКОГК. М., 1987. Ч. I.
283. Ш и ц з и н. Избранные песни. М., 1957.
284. Ш и ц з и н. М., 1957.
285. Ш т е р н А. И. Stoicheia и Платоновы многогранники// Античная культура и современная наука. М., 1985.
286. Щ у ц к и й Ю. К. Следы стадильности в китайской иероглифике// Яфетический сборник. УП. Л., 1932.
287. Щ у ц к и й Ю. К. Китайская классическая "Книга Перемен". М., 1960.
288. Ю а н ь К э. Мифы древнего Китая. М., 1965.
289. Ю ш к е в и ч А. П. О достижениях китайских ученых в области математики// Из истории науки и техники Китая. М., 1955.
290. Ю ш к е в и ч А. П. История математики в средние века. М., 1961.
91. Я н Ю н - г о. История древнекитайской идеологии. М., 1957.
92. Я х о н т о в С. Е. История языкознания в Китае (XI-XIX вв. // История лингвистических учений. Средневековый Восток. Л., 1981.
93. Б а н ь Г у. Хань шу (Книга /об эпохе династии/ Хань)// Эр ши у ши (25 хроник). Шанхай, 1934. Т. I.
294. В а н Ч у н. Лунь хэн (Взвешивание суждений)// ЧЦЦ. Кн. 7.
295. В а н Ш о у ж э н ь. Ван Янмин цюань цзи (Полное собрание сочинений Ван Янмина). Шанхай, 1936.
296. Вэнь у. Пекин. 1974, № II; 1979, № 7; 1984, № 3.
297. Го юй (Речи царств). Шанхай, 1958.
298. Г у Ч у н ь ф а н ь, И Ч ж у. Цзин тянь ши и (Разъяснение сомнений /относительно системы/ колодезных полей)// Цзинцзи кэсюэ. Пекин, 1980, № 3.
299. Гуань-цзы (/Трактат/ Учителя Гуаня)// ЧЦЦ. Кн. 5.
300. Г э Х у н. Баопу-цзы (/Трактат/ Учителя Баопу)// ЧЦЦ. Кн. 8.
301. Г э Ч а н г э н. Хай-цун чуань дао цзи (Собрание цунчжоуских повествований и дао). ДЦ. № I309.
302. Дао цзан цзыму иньдэ (Индекс авторов и названий произведений "Сокровищницы дао"). Пекин, 1935.
303. Д у н Ч у п и н. "Тянь ся вэй гун" юань и синь тань (Новое рассмотрение изначального смысла /тезиса/ "Тянь ся вэй гун")// Синьхуа вэньчжай. Пекин, 1984, № II.
304. Ж э н ь И н ц ю. Инь ян у син (/Учение об/ инь-ян и пяти элементах). Шанхай, 1960.
305. И л и (Церемониальность и благопристойность)// ШСЦ. Кн. I5-I8.

306. Инь Вэнь-цзы (/Трактат/ Учителя Инь Вэня)// ЧЦЧ. Кн.6.
307. Лао-цзы бэнь и (Коренной смысл "/Трактата/ Учителя Лао")// ЧЦЧ. Кн.3.
308. Лао-цзы чжу ("Трактат/ Учителя Лао" с комментариями)// ЧЦЧ. Кн.3.
309. Ле-цзы (/Трактат/ Учителя Ле)// ЧЦЧ. Кн.3.
310. Ли цзи (Записки о благопристойности)// ШСЦ. Кн.19-26.
311. Л и - ч ж э н ь - ж э н ь. Лун ху хуань дань цзюэ (Секреты обращений киноарной пилотки дракона и тигра)// ДЦ. № 1084.
312. Лин бао у лян ду жэнь шан цзин да фа (Великие законы высшего канона безмерного Духовного сокровища, спасающего людей). Цз.41// ДЦ. № 219.
313. Л и н ь Д а я. Лунь Дао дэ цзин шусюэха (О математизации "Дао дэ цзина"). /Б.м./, 1980.
314. Лоцзисюэ цидянь (Логический словарь). Цзилинь, 1983.
315. Лунь юй и чжу ("Суждения и беседы" с переводом и комментариями). Пекин, 1958.
316. Л ю Б а й м и н ь. И шилисюэ ды дии юаньли (Первопринцип теории событий "/Чжоу/ и")// Синь Я сюэбао. Сянган, 1960. Т.4, № 2.
317. Л ю В э й х у а. Тань И шу чжи ми (Обсуждение загадок числительности "/Канона/ перемен")// Чжунго чжэсюэ (Китайская философия). Пекин, 1981. Сб.6.
318. Л ю В э н ь ш у. Су вэнь жу ши юнь цзи лунь ао (Сокровенная суть циркуляции пневмы согласно "Изначальным вопросам")// ДЦ. № 1022.
319. Л ю М у. Да И сян шу гоу шэнь ту (Планы, вскрывающие глубинный /смысл/ символов и чисел великого "/Канона/ перемен"). Цз.3// ДЦ. № 158.
320. Л ю Ц з е. Хун фань шу чжэн ("Величественный образец" в истолкованиях и свидетельствах)// Л ю Ц з е. Гу ши као цунь (Исследования по древней истории). Пекин, 1958.
321. Лю-цзы Цзи чжэн (Собрание сочинений Учителя Лю с разъяснениями). /Б.м./, 1960. Т.1-2.
322. Л ю Ц и. цзи ли гу ли (Древние образцы принципов суждений). /Шанхай/, 1943.
323. Л ю Ш а о. Жэнь у чжи (Трактат о человеческих существах)// СББЯ. П.146, т.1437.
324. Л ю Ш у с ю н ь. "Чжоу и" яньцзю цзинькуан (Современное положение в изучении "Чжоу и")// Синьхуа вэньчжай. Пекин, 1983, № 7.
325. Л ю Ю н ь ю. Чжунго тяньвэнь ши шан ды игэ чжунъяо фа-сянь - Мавандуй Хань му бо шу чжун ды "У син чжань" (Важно

открытие в истории китайской астрономии - /трактат/ "Гадания по пяти звездам", /найденный/ среди книг на шелке в могиле Хань в Мавандуе)// Вэнь у. Пекин, 1974, № II.

326. Люй ши чунь цю (Весны и осени господина Люя)// ЧЦДЧ. Кн.6.
327. Ма Чжэньцзэ. Чжоу Дуньши "Тай цзи ту шо" тань юань (Изыскание истоков "Изъяснения Плана Великого предела" Чжоу Дуньши)// Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань (Сборник исследований по истории китайской философии). Шанхай, 1982. Сб.2.
328. Ма Чжэньцзэ. Ши лунь Чжоу Дуньши "Тай цзи ту шо" ды чжэсюэ сясян (Попытка суждений о философской мысли "Изъяснения Плана Великого предела" Чжоу Дуньши)// Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Тяньцзинь, 1981, № 4.
329. Мао Даньцин. Гуаньюй жибань чжэсюэ ды шуой и-мин вэньти (К проблеме перевода терминов в японской философской терминологии)// Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1987, № 4.
330. Мао ши (/Канон/ стихов /в редакции/ Мао)// ШСЦ. Кн.5-10.
331. Мо-цзы (/Трактат/ Учителя Мо)// ЧЦДЧ. Кн.4.
332. Мэн-цзы и чжу ("Трактат/ Учителя Мэна" с переводом и комментариями). Пекин, 1960. Кн.1, 2.
333. Пан Пу. Бо шу У син пян яньцзю (Исследование "Главы о пяти элементах"). /Цзинань/, 1980.
334. Пан Пу. Инь ян у син тань юань (Изыскание истоков /учения об/ инь-ян и пяти элементах)// Чжунго шэхуэй кэсюэ. Пекин, 1984, № 3.
335. Сань цзи цзин (Троесловный канон)// Го сюэ цзин цуй (Чистые основы национального учения). Тайбэй, 1980.
336. Суань цзин ши шу (Десять книг счетных канонов). Пекин, 1963. Кн.1, 2.
337. Сунь-цзы (/Трактат/ Учителя Сунь /У//) ЧЦДЧ. Кн.6.
338. Сунь Чжуншань сюань цзи (Избранные произведения Сунь Ятсена). Пекин, 1956. Т.1, 2.
339. Сыма Цянью. Ши цзи (Исторические записки)// Эр ши у ши (25 хроник). Шанхай, 1934. Т.1.
340. Сюй Циньтин. И цзин яньцзю (Исследование "Канона перемен"). Тайбэй, 1970.
341. Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цэн (Изъяснение простых письменных знаков и анализ составных иероглифов). Шанхай, 1986.
342. Сюнь-цзы (/Трактат/ Учителя Сюня)// ЧЦДЧ. Кн.2.
343. Сяо цзин (Канон сыновней почтительности)// ШСЦ. Кн.37.
344. Тай пин цзин шэн цзюнь би чжи (Секретные указания совершенномуудрого владыки, исходящие из "Канона великого равновесия")// ДЦ. № 1102.

345. Т а н ь Ц з е ф у. Гунсунь Лун-цзы. Син мин фа вэй ("Трактат/ Учителя Гунсунь Луна". Раскрытие тонкостей /учения школы/ форм и имен). Пекин, 1957.
346. Тун бань Сы шу У цзин (Четверокнижие и Пятиканоние, отпечатанные с медных досок). Шанхай, 1936. Кн. I-3.
347. У-цзы (/Трактат/ Учителя У)// ЧЦЦЧ. Кн. 6.
348. У Э н ь п у. "Тай цзи ту шо" тань вань (Изыскание истоков "Иъяснения Плана Великого предела")// Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. Чанчунь, 1982, № 2.
349. Фа хай и чжу (Жемчуг, оставленный морем законов-дхарм). Цз.21// ДЦ. № II66.
350. Ф а н С я о ю э. Шан шу цзинь юй (Современное истолкование "Шан шу"). Пекин, 1958.
351. Ф э н Ю л а н ь. Люэ лунь дао сюэ ды тэдянь, минчэн хэ синчжи (Кратко об особенностях, наименовании и характере неоконфуцианства)// Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. Чанчунь, 1982, № 3.
352. Хань Фэй-цзы (/Трактат/ Учителя Хань Фэя)// ЧЦЦЧ. Кн. 5.
353. Х а н ь Ю й. Хань Чанли цзи (Собрание сочинений Хань Чанли). Пекин, 1958.
354. Х о у В а й л у и др. Чжунго лидай да тун лисян (Идеал да тун в истории Китая). Пекин, 1959.
355. Х у Х о у с ю а н ь. Ши Инь дай цю нянь юй сы фан хэ сы фан фэн ды цзисы (Объяснение /происходивших/ в эпоху Инь жертвоприношений для получения урожая от четырех стран света и их четырех ветров)// Фудань сюэбао. Кэньвэнь кэсюэ. Шанхай, 1956, № I.
356. Х у Ш и. Чжунго гудай чжэсюэ ши (История древнекитайской философии). /Шанхай/, 1939. Кн. 3.
357. Хуайнань-цзы (/Трактат/ Хуайнаньского Учителя)// ЧЦЦЧ. Кн. 7.
358. Хуан Кань шоу пи бай вэнь Шисань цзин (Некомментированное Тринадцатиканоние с пометками Хуан Каня). Шанхай, 1983.
359. Х э С и н ь. Чжун-Си сюэшу чай: игэ бицзяо вэньхуа ши янь-цзю ды чанши (Различие между наукой в Китае и на Западе: попытка сравнительного историко-культурного исследования)// Синьхуа вэньчжай. Пекин, 1983, № 7.
360. Цы вань (/Толково-энциклопедический словарь/ "Истоки слов"). Пекин, 1979-1980. Кн. I-2.
361. Цянь цзы вэнь (Тысячесловный текст)// Го сюэ цзин цуй (Чистые основы национального учения). Тайбэй, 1970.
362. Ч х а н Д а й н я н ь. Кайчжань Чжунго чжэсюэ гуя гайнянь фаньчоу ды яньцзю (Развивать исследования понятий и категорий, специфически присущих китайской философии)// Чжунго

чжэсюэ ши яньцзю. Тяньцзинь. 1982, № 1.

363. Ч ж а н Д а й н я н ь. Чжунго чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Пекин, 1982.
364. Ч ж а н Д у н с у н ь. Цун Чжунго яньюй гоуцзао шан кань Чжунго чжэсюэ (Взгляд на китайскую философию с точки зрения структуры китайского языка)// Дунфан цзачжи. Шанхай и др., 1936. Т.33, № 7.
365. Ч ж а н И ч у, Л ю Ю й. Цун Шан Чжоу ба гуа шуцзы фухао тань шифа ды цзигэ вэньти (Обсуждение некоторых вопросов гадания на тысячелестнике на основе числовых символов триграмм /эпохи династий/ Шан и Чжоу)// Каогу. Пекин, 1981, № 2.
366. Ч ж а о Г о х у а. Ба гуа фухао яньши шуцзы ии ды синь таньсо (Новое исследование изначального цифрового смысла символов восьми триграмм)// Чжэсюэ яньцзю. Пекин, 1987, № 6.
367. Ч ж а о Ц з и б и н ь. Инь ян у син сюэпай ды дайбяо - Цзоу Янь (Представитель школы инь-ян и пяти элементов - Цзоу Янь)// Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Тяньцзинь. 1985, № 2.
368. Ч ж о у Д у н ь и и др. Чжоу и ту (Планы "Чжоуских перемен"). Цз.1// ЦД. № 157.
369. Чжоу и (Чжоуские перемены)// ШСЦ. Кн.1-2.
370. Чжоу ли (Чжоуская благопристойность)// ШСЦ. Кн.11-14.
371. Ч ж у С и. Син ли цзин и (Эссенциальный смысл индивидуальной природы и принципа)// СББ. Т.166.
372. Чжуан-цзы цзи цзе ("Трактат/ Учителя Чжуана" с собранием разъяснений)// ЧЦДЧ. Кн.3.
373. Чжунго гудай чжунин чжэсюэцзя лин чжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая). /Цзинань/, 1981. Т.3, кн.2.
374. Чжунго да байкэ цюаньшу. Тянь вэнь сюэ (Большая китайская энциклопедия. Астрономия). Пекин, Шанхай, 1980.
375. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Лян Хань чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел, /охватывающий эпоху/ двух /династий/ Хань). Пекин, 1960. Кн.1-2.
376. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Сун Юань Мин чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел /охватывающий эпоху династий/ Сун, Юань, Мин). Пекин, 1962. Кн.1-2.
377. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Цзинь дай чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел, /охватывающий/ недавнее прошлое). Пекин, 1959. Кн.1-2.
378. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Цин дай чжи бу (Избранные материалы по истории китайской философии. Раздел, /ох-

ватывающий/ эпоху /династии/ Цин). Пекин, 1962.

379. Чжэцзян Цойчжоу ши Нань Сун му чу ту цю (Предметы, выкопанные из южносунской могилы в г.Цойчжоу /провинции/ Чжэцзян)// Каогу. Пекин, 1983, № II.
380. Чу цы иньдэ. Чу цы бу чжу (Индекс к "Чуским строфам". "Чуские строфы" с дополнительными комментариями). Киото, 1979.
381. Чунь цю Гулян чжуань ("Летопись/ весен и осеней" с комментарием Гуляна)// ШСЦ. Кн.35.
382. Чунь цю Гунъян чжуань ("Летопись/ весен и осеней" с комментарием Гунъяна)// ШСЦ. Кн.33-34.
383. Чунь цю Цзо чжуань ("Летопись/ весен и осеней" с комментарием Цзо)// ШСЦ. Кн.27-32.
384. Ч э н ь М э н ц з я. У син чжи циюань (Истоки /учения о/ пяти элементах)// Яньцзин сюэбао. Пекин, 1938. № 24.
385. Ч э н ь Ц з у у. Гу Яньбу чжэсюэ сысян поуси (Разъяснение философской мысли Гу Яньбу)// Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. Чанчун, 1983, № 2.
386. Ч э н ь Ч ж и с ю й. Шанъян-цзы цзинь дань да яо ту (Планы, /выявляющие/ основную суть /алхимического учения о/ золоте и киновари Учителя Шанъяна)// ДЦ. № 1068.
387. Шан цзюнь шу (Книга правителя /области/ Шан)// ЧЦЦЧ. Кн.5.
388. Шан шу (Достоимые писания)// ШСЦ. Кн.3-4.
389. Шань хай цзин (Канон гор и морей)// СБЦК. Т.1285.
390. Шэнь-цзы (/Трактат/ Учителя Шэнь /Дао// ЧЦЦЧ. Кн.5.
391. Эр я (Приближение к классике)// ШСЦ. Кн.38.
392. Ю й Я н ь. Чжоу и цань тун ци фа хуй (Полное раскрытие "Свидетельства триединого согласия "Чжоуских перемен"// ДЦ. № 1005. Цз.8.
393. Ю э Ц и. Цзы юань (Истоки иероглифов). Шанхай, 1955.
394. Я н С ю н. Ян-цзы фа янь (Образцовые слова Учителя Яна)// ЧЦЦЧ. Кн.7.
395. Я н С ю н. Тай сюань цзин (Канон великой тайны)// СББМ.
396. Я н С я н к у й. У син шо ды циюань цзи ци яньбянь (Истоки и развитие учения о пяти элементах)// Вэнь ши чжэ. Циндао: Цзинань, 1955, № 11.
397. Я н Ч а о. Сянь Цинь инь ян у син шо (Учение об инь-ян и пяти элементах в доциньский /период// Вэнь ши чжэ. Циндао, Цзинань, 1956, № 3.
398. Я н Ш у д а. Лунь юй шу чжэн ("Суждения и беседы" в истолковывающих свидетельствах). Пекин, 1955.
399. B a r d e R. Recherches sur les origines arithmétiques du Yiking// Archives Internationales d'Histoire des Sciences. P., 1952. T.31, № 20-21.

400. B o d d e D. Types of Chinese Categories // Bodde D. Essays on Chinese Civilisation. Princeton, 1982.
401. C a m m a n S. The Evolution of Magic Squares in China// Journal of American Oriental Society. N.Y., New Haven, 1960 Vol.80.
402. C a m m a n S. The Magic Square of Three // History of Religions. Chicago, 1961. Vol.1, N° 1.
403. C a m m a n S. Some Early Chinese Symbols of Duality// History of Religions. Chicago, 1985, Vol.24, N° 3.
404. C h a n W i n g - t s i t. Neo-Confucianism and Chinese Scientific Thought // PEW. Honolulu, 1957. Vol.6, N° 4.
405. C h a n g T u n g - s u n. La logique chinoise// Tel quel. P., 1969. T.38.
406. C h a o Y u e n R e n. Notes on Chinese Grammar and Logic// PEW. Honolulu, 1955. Vol.5, N° 1.
407. C h a o Y u e n R e n. How Chinese Logic Operates// Anthropological Linguistics. 1959. Vol.1, N° 1.
408. C h ê n g C h i n - t ê. On the Mathematical Significance of the Ho Thu and Lo Shu// American Mathematical Monthly. Menasha, Buffalo. 1925, N° 32.
409. C h e n g C h u n g - y i n g. Inquiries into Classical Chinese Logic// PEW. Honolulu, 1965. Vol.15, N° 3-4.
410. C h m i e l e w s k i J. Notes on Early Chinese Logic// Rocznik Orientalistyczny. Warszawa, 1962-1969. T.26, z.1 (1962); T.26, z.2 (1963); T.27, z.1 (1963); T.28, z.2 (1965); T.29, z.2 (1965); T.30, z.1 (1966); T.31, z.1 (1968); T.32, z.2 (1969).
411. C o y a u d M. Classification nominal en chinois: les particules numérales. La Haye, P., 1973.
412. C r e e l H.G. Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C. Chicago, L., 1974.
413. C u a A. S. Opposites as Complements: Reflections on the Significance of T a o// PEW. Honolulu, 1981. Vol.33, N° 2.
414. C u a A. S. The Unity of Knowledge and Action. A Study in Wang Yang-ming's Moral Psychology. Honolulu, 1982.
415. D o b s o n W. A. C. H. Late Archaic Chinese. Toronto, 1959.
416. D u b s H. H. The Failure of the Chinese to Produce Philosophical Systems// TP. Leiden, 1929. Vol.26.
417. E b e r h a r d W. Beiträge zur Kosmologischen Spekulation Chinas in der Han Zeit// Baesaler-Archiv. B., 1933, Bd.16, H.1-2.



418. F a r l o w J. K. Value and Existence in Chinese and Western Philosophy// JCP. Honolulu, 1985. Vol.12, N° 3.
419. F o r k e A. The World=Conception of the Chinese. L., 1925.
420. F r a n k l i n U., B e r t h r o n g J., C h a n A. Metallurgy, Cosmology, Knowledge: The Chinese Experience// JCP. Honolulu, 1985. Vol.12, N° 4.
421. F r a w l e y D. The Five Elements: East and West// Chinese Culture. Taipei, 1981. Vol.22, N° 1.
422. F u n g Y u-l a n. A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952, 1953. Vol.1, 2.
423. G r a h a m A. C. Kung-sun Lung's "Essay on Meaning and Things"// Journal of Oriental Studies. Hong Kong, 1955. Vol.2, N° 2.
424. G r a h a m A. C. "Being" in Western Philosophy Compared with S h i h / F e i and Y u / W u in Chinese Philosophy// Asia Major. L., 1959, Vol.7.
425. G r a h a m A. C. China and the Origins of Modern Science: Needham's The Grand Titration// Chinese Science: Explorations of an Ancient Tradition. Cambridge (Mass.), L., 1973.
426. G r a h a m A. C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong, L., 1978.
427. G r a n e t M. La pensée chinoise. P., 1934.
428. H a c k e r E. A. A Note on Formal Properties of the Heaven Sequence// JCP. Honolulu, 1983. Vol.10, N° 2.
429. H a n s e n C. Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor, 1983.
430. H e n d e r s o n J. B. The Development and Decline of Chinese Cosmology. N.Y., 1984.
431. H o P e n g Y o k e. The System of the B o o k of C h a n g e s and Chinese Science// Japanese Studies in the History of Science. Tokyo, 1972, N° 11.
432. H u S h i h. The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1928.
433. H u S h i h. The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy// The Chinese Mind. Honolulu, 1967.
434. H u g h e s E. R. Epistemological Methods in Chinese Philosophy// The Chinese Mind. Honolulu, 1967.
435. K a h n C. H. The Greek Verb "to Be" and the Concept of Being// Foundations of Language. 1966. Vol.2, No.3.
436. K a h n C. H. The Verb "Be" and Its Synonyms in Ancient Greek// The Verb "Be" and Its Synonyms/ Ed. by W.M.Vehaar. Dordrecht, Boston, 1973. Pt.6.
437. K a h n C. H. Why Existence does not Emerge as Distinct

Concept in Greek Philosophy// Archiv für Geschichte der Philosophie. 1976, Bd. 58, H.4.

438. K a l i n o w s k i M. La transmission du dispositif des Neuf palais sous les six dynasties// Workshop on Chinese Portents Interpretation and Divination. Berkeley (Calif), 1984.
439. K a r l g r e n B. (tr.). The Book of Documents// Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1950, N°22.
440. K a r l g r e n B. Grammata Serica. Taipei, 1971.
441. K o u P a o - k o h I. Deux sophistes chinois Houei Che et Kong-souen Long. P., 1953.
442. L a u D. C. Some Logical Problems in Ancient China// Proceedings of the Aristotelian Society. 1952-1953. N.S. Vol.53.
443. L a u D. C. The Treatment of Opposites in Lao Tzû // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L., 1958, Vol.21, pt.2.
444. L e s l i e D. Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning. Canberra, 1964.
445. L i n Y u t a n g. The Wisdom of Confucius. N.Y., 1943.
446. L i o u K i a - h w a y. The Configuration of Chinese Reasoning// Diogenes. Montreal, 1965, N° 49.
447. L i u D a. I Ching Numerology. N.Y., etc., 1978.
448. L i u J i n g s h a n. An Exploration of the Mode of Thinking of Ancient China// PEW. Honolulu, 1985. Vol.35, N° 4.
449. L i u T s ' u n - y a n. The Penetration of Taoism into Ming Neo-Confucianist Elite// TP. Leiden, 1971. Vol.57, livr.1-4.
450. L o c k e r E. Etre et avoir. Leurs expressions dans les languages// Anthropos. 1954. Vol.49.
451. M a r c e l C. Etre et avoir. P., 1935.
452. M a s p e r o H. Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école// TP. Leiden, 1928, Vol.25.
453. M a s p e r o H. L'Astronomie chinoise avant les Han// TP. Leide, 1929, Vol.26.
454. M a s p e r o H. Les religions chinoises. P., 1950.
455. M a s p e r o H. Le Ming-T'ang et la crise religieuse avant les Han// Mélanges Chinois et Bouddhiques. P., 1951. T.9.
456. M c K e n n a S. E., M a i r V. H. A Reordering of the Hexagrams of the I Ching// PEW. Honolulu, 1979, Vol.29, N° 4.
457. N e e d h a m J. Science and Civilisation in China. Cambridge, 1956-1959. Vol.2, 3.

458. N e e d h a m J. Science in Traditional China: A Comparative Perspective. Cambridge (Mass.), Hong Kong, 1981.
459. N i k k i l ä P. Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol.1: The Terms in S h u C h i n g and S h i h C h i n g Helsinki, 1982.
460. P o k o r a T. On the Origin of the Notions T'ai-ping and Ta-t'ung in Chinese Philosophy// Archiv Orientalni. Praha, 1961. Vol.29, N° 3.
461. Q i a n W e n - y u a n. The Great Inertia: Scientific Stagnation in Traditional China. L., etc., 1985.
462. R e d i n g J.-P. Analogical Reasoning in Early Chinese Philosophy// Asiatische Studien. Bern; Frankfurt-a.M.; N.Y., 1986, Vol.40, N° 1.
463. S a s o M. What is the Ho-T'u?// History of Religions. Chicago, 1978. Vol.17, N° 3-4.
464. S h e r r i l l W. A., C h u W. K. An Anthology of I Ching. L. etc., 1977.
465. S c h i p p e r K. M. Concordance du Tao-tsang. Titres des ouvrages. P., 1975.
466. S h i r o k a u e r C. Rationality in Chinese Philosophy: An Exploration// JCP. Honolulu, 1984, Vol.11, N° 1.
467. S h r y o c k J. K. The Study of Human Abilities, the "Jen Wu Chih" of Liu Shao. New Haven, 1937.
468. S i v i n N. O. On the World "Taoist" as a Source of Perplexity with Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China// History of Religions. Chicago, 1978, Vol.17, N° 3-4.
469. S a u s s u r e L. de. Les origines de l'astronomie chinoise// TP. Leiden, 1909. Vol.10.
470. S u n g Z. D. The Symbols of the Y King or the Symbols of the Chinese Logic of Changes. Changhai, 1934.
471. T ' a n g C h ü n - i. The T'ien Ming (Heavenly Ordinance) in Pre-Chi'in China// PEW. Honolulu, 1961. Vol.11, N° 4; Vol.12, N° 1.
472. T e b o u l M. Sur quelques particularités de l'uranographie polaire chinoise// TP. Leiden, 1985. Vol.71, livr.1-3.
473. T r a u z e t t e l R. Modernisierung der Logik und Logik der Modernisierung: Zu einer philosophischen Diskussion in China// Saeculum. Freiburg, München, 1979, Bd.30, H.2/3.
474. U n o S e l i c h i. Some Observations on Ancient Chinese Logic// Philosophical Studies of Japan. Tokyo, 1965, N° 6.

475. V a s s i l i e v B. Ju shih lun - a Logical Treatise  
Ascribed to Vasubandu// Bulletin of the School of Oriental  
and African Studies. L., 1937. Vol.8, pt.4.
476. V e r h a a r W. M. (ed.). The Verb "Be" and Its Synonims.  
Dordrecht, Boston, 1973.
477. W a l t è r s D. The Alternative I Ching. Wellingborough,  
1987.
478. W i e g e r L. Textes philosophiques. Confuciisme. Taoisme.  
Buddhisme. Hien-hien, 1930.

- Аккерман В. 168  
 Александр Афродисийский 138  
 Алексеев В.М. 11, 55  
 Альбрехт Э. 363  
 Аль-Фараби 213  
 Анаксагор 181  
 Анаксимандр 137, 371  
 Анаксимен 286  
 Аристотель 23, 30, 36, 85, 137–139, 142, 144–146, 150, 152, 154–160, 170, 173–175, 202, 213–215, 217, 218, 224, 225, 285, 286, 337, 344, 348, 354, 361, 363, 368  
 Бань Гу 47, 112, 180, 288, 292  
 Бенвенист Э. 214, 215  
 Березкина Э.М. 356  
 Бодде Д. 351  
 Борхес Х. 176  
 Бохеньский Ю.М. 153  
 Бурбаки Н. 93  
 Быков Ф.С. 287, 368  
 Бэкон Ф. 26, 344, 348, 354  
 Ван Аньши 92, 103  
 Ван Би 72, 167  
 Ван Вэйи 111  
 Ван Говэй 140  
 Ван Гэнь 136  
 Ван Дэминь 103  
 Ван Ли 235  
 Ван Лин 24  
 Ван Ман 41, 101, 102  
 Ван Тинсян 183  
 Ван Чуаньшань 103  
 Ван Чун 87, 96, 250, 355  
 Ван Янмин 10, 207, 220, 221, 362  
 Васильев К.В. 180  
 Васильев Л.С. 370  
 Вернан Ж.-П. 216  
 Вигер Л. 300  
 Витгенштейн Л. 4  
 Волков А.К. 78  
 Выготский Л.С. 5  
 Вэй Боян 84, 322  
 Вэй Юань 72, 226  
 Вэнь-ван 50, 52–54, 57, 62, 64, 67–70, 72, 73, 84, 89, 123, 314, 318, 358  
 Вяткин Р.В. 236, 287  
 Гао-цзун 257  
 Гао Ю 361  
 Гегель Г.В.Ф. 139, 142, 143, 173, 176, 181, 292, 344, 348, 361, 371  
 Гельвеций 344  
 Гераклит 141, 143, 286, 354  
 Гессе Г. 173  
 Гильберт Д. 168  
 Гиппократ Хиосский 354  
 Го Пу 179  
 Го Сян 223  
 Гомер 213  
 Гране М. 12, 27, 32, 107, 110, 289, 294, 351  
 Григорьева Т.П. 173, 224  
 Грин 3  
 Грэм А.Ч. 25, 26, 29, 87, 151, 161–164, 166, 187, 201, 221, 223, 224, 234, 261, 321, 346, 360, 362, 364  
 Гунсунь Лун 94, 136, 152, 185, 202, 260, 346  
 Гэ Чангэн 323  
 Давид Анахт 198  
 Демокрит 22, 224, 347  
 Диоген Лаэртский 349, 368  
 Ду Вэймин 363  
 Ду Цычунь 52  
 Дун Чжуншу 103, 171, 304, 305, 310, 338  
 Дэн Си 164–166  
 Евдокс Книдский 370  
 Евклид 23, 138, 346, 354  
 Жакоб Ф. 3  
 Жуань Юань 365  
 Жэнь Цзюй 190

Зенон Элейский 346  
Зинин С.В. 111, 356

Иванов В.В. 5  
Ивочкина Н.В. 8  
Иоанн Филопон 138  
Исаева М.В. 8  
Исин 75

Камман Ш. 122  
Кан Ч. 217  
Кант Э. 224  
Кантор Г. 93  
Карапетьянц А.М. 8, 12, 27, 29, 46, 80,  
220, 232–235, 239–242, 246, 262, 276,  
283, 284, 289, 351, 355, 356, 360, 366,  
367

Карлгрен В. 296, 367

Карри Х.В. 168

Койо М. 35

Конрад Н.И. 303

Конт О. 348

Конфуций 9, 19, 20–21, 49, 52, 87, 88,  
102–104, 165, 171, 176, 177, 209, 256,  
258, 346, 350, 361

Кроль Ю.Л. 227, 228, 247, 266, 351, 355

Крушинский А.А. 8

Ксенофан 286

Куа А.С. 207–211, 362

Кун Аньго 112–114

Кун Инда 77, 112–114, 182, 184, 226,  
227, 254, 365

Кун Цзюйсинь 279

Кухтина Е.В. 121

Кучера С. 365–367

Лактанций 285

Лао-цзы 19, 104, 173, 284

Лапина З.Г. 8

Лейбниц 46, 50, 145, 181, 344

Ли-ван 258

Ли Дачжао 24

Ли Линьцзян 140

Линь Бяо 9

Ли Цзундао 3

Ли Чжицзао 140, 193

Линь Дай 351

Лисевич И.С. 2, 105

Лихтман В.В. 8, 121, 254, 257, 258, 365

Локер Э. 364

Лосев А.Ф. 8, 90, 91, 142, 290, 360

Лу Гуйчжэнь 24

Лу Дэмин 365

Лу Сюэцин 103

Лукаевич Ян 137

Луллий Раймунд 60

Лю Байминь 172

Лю Вэйхуа 12, 81, 110, 341

Лю Вэньин 346

Лю Вэньшу 369

Лю Да 27

Лю Синь 112

Лю Сян 123

Лю Хуй 76, 78

Лю Цзиньшань 354

Лю Ци 163

Лю Шао 313, 317, 318, 322

Лян Шумин 24

Ляо Шэнкун 111

Ма Жун 112, 184

Мао Цилин 322

Маритен Ж. 349

Маркс К. 8, 31

Марр Н.Я. 215

Марсель Г. 214, 218

Масперо А. 11, 133, 134, 161, 212, 236,  
289

Мейе А. 215

Милль Дж.С. 339

Морган О. де 166

Моу Цзунсань 363

Мо-цзы 133, 135, 260

Мэн-цзы 210, 252, 279, 341

Накаяма Сигэру 24, 25

Нидэм Дж. 12, 24–31, 80, 82, 103, 148,  
158, 285, 290, 291, 296, 299, 300, 304–  
306, 320, 327, 328, 340, 343, 345–347,  
351, 355, 369, 370

Никогосов Э.В. 360

Ниси Аманэ 350

Парменид 169

Пи Сижуй 52

Пирс Ч. 168, 174

Пифагор 8, 80, 349

Платон 8, 22, 31, 90, 91, 137, 139, 142,  
145, 146, 153, 154, 157, 159, 175, 176,  
181, 201, 215, 224, 225, 285, 349

Плотин 138

Померанцева Л.Е. 223, 224

Попов П.С. 154

Рассел Б. 168, 188

Розанов В.В. 143

Росс Д. 137

Сазонов В.А. 356

Се 258

Сивин Н. 12, 24, 26, 27, 31, 76, 340

Скиппер К.М. 241

Сократ 90, 134, 201, 349

Соссюр Л.де 239

Спиноза 46

Спирин В.С. 8, 12, 27–29, 39, 40, 80, 86,  
88, 90, 109, 204, 226, 227, 247, 260–262,  
279–281, 284, 289, 343, 351, 355, 356,  
358, 362, 364

Стяжкин Н.И. 154

Сун Цзянь 260

Сун Юй 106

Сунь Ижан 320, 321

Сунь Ятсен 16, 140, 183

Сюнь-цзы 102, 133, 140, 151, 177, 185,  
195, 202, 205, 206, 210, 211, 250, 260,  
337

Сыма Гуан 73

Сыма Тань 253

Сыма Цянь 34, 94, 121, 122, 178–180,  
184, 236, 238–240, 245, 246, 252, 253,  
284, 341

Сычев В.А. 303, 355

Сычев Л.П. 303, 355

Сюаньцзан 139

Сюй Чжижуй 341

Сюй Цянь 303

Тань Сытун 24

Тань Цзефу 360

Таскин В.С. 287

Топоров В.Н. 4, 368

Трауцеттель Р. 360

Уайтхед А.Н. 168

У-ван 122, 279, 358

Фалес 286

Фан Ичжи 15, 103, 171, 172, 349

Фань Вэньлань 246

Филолай 285

Флоренский П.А. 217

Фогелин Р. 208

Фома Аквинский 146

Форке А. 11, 133, 299, 300, 327

Фромм Э. 214

Фу Динъи 227

Фуко М. 176

Фуси 50, 52–54, 57, 64, 66–68, 73, 76, 83,  
84, 89, 194, 269, 282, 315, 356

Фэн Ци 346

Фэн Юлань 24, 189, 190, 201, 346

Хайдеггер М. 216

Хань Бо 182, 184

Хань Фэй 94, 103, 157, 164–166, 168–170,  
250, 253, 260, 357

Хань Юй 157, 206, 210, 211

Хмелевский Я. 4, 146, 148, 156–159, 161,  
162, 165, 166, 170

Хоу-цзи 258, 279

Христос 21

Ху Ши 10, 11, 141, 151, 161, 212, 346

Хуан-ди 52–54, 288

Хуй Ши 94, 152, 185, 202, 260, 268, 346,  
356

Хэ Бинъюй 24, 340

Цай Чэнь 98

Цзи-цзы 122, 358

Цзинь Чжо 227

Цзо Цюмин 256

Цзоу Янь 125, 341, 342

Цзы-Чань 251

Цзя И 163

Цзяо Яньшоу 42, 71, 355

Цинь Шихуан 19

Цинь Цзюшао 75

Цуй Чжуань 42, 71

Цюй Юань 105

Цянь Вэньюань 30, 31

Челпанов Г.И. 159

Чжан Бинлинь 346

Чжан Дайнянь 211

Чжан Дунсунь 28, 144, 148, 214, 292, 368

Чжан Хэн 74, 78, 179  
Чжан Цзай 93, 103  
Чжао Гуанхань 266  
Чжао Юаньжэнь 213, 218  
Чжоу Дуньи 84, 183, 297, 322, 324, 325, 362, 386  
Чжоу Энълай 16  
Чжу Си 88, 103, 130, 131, 181, 184, 279, 282, 292, 297, 298, 300, 301, 359, 361, 362, 365, 368  
Чжу Шицзе 183  
Чжуан-цзы 10, 94, 102, 157, 165, 166, 260  
Чжэн Сюань 130, 193, 288, 365  
Чэн Хао 189  
Чэн И 130  
Чэнь Цию 227  
Чэнь Чжисюй 324, 370, 386  
  
Шаванн Э. 239  
Шао Юн 82, 98, 103  
Шварц 3  
Шеффер Х.М. 168, 169  
Шэнь Чжунтао (Сун Ч.Т.) 11  
Шэньнун 52  
Щуцкий Ю.К. 11, 52, 133, 315, 355, 363

Эберхард В. 299, 300, 306, 308, 310, 312, 320, 321, 327, 334  
Эмпедокл 182, 286, 292  
Энгельс Ф. 173, 348  
Эратосфен 371  
  
Ю-ван 258  
Юй 76, 83, 356  
Юй Дунькан 340, 341  
Юй Янь 243  
Юнг К. 50  
Юшкевич А.П. 78  
  
Якобсон Р. 3  
Ямвлих 14  
Ян Боцзюнь 41  
Ян Гуансянь 347  
Ян Лян 227  
Ян Сюн 41, 71, 73, 75, 100, 101, 102, 118, 122, 124, 172, 181, 210, 313, 317, 318, 357  
Ян Чао 311  
Ян Чжэньнин 3  
Ян Шисюнь 157, 167  
Ян Шуда 87



Анатолики 137

Ат-та ликат 213

Ахилл 346

Ба цзин (Восемь канонов) 247

Бай ма лунь (Суждения о белой лошади) 187

Бо ху тун (Отчет /о дискуссии в Зале/ Белого Тигра) 288, 300, 310

Чэй фэн (Ветры-направления /государства/ Вэй) 255

Ван чжи (Государев режим) 97

Вэй шу (Книга /о династии/ Вэй) 157

Зэнь янь чжуань (Комментарий знаков и слов) 51

сударство 90, 91

о фэн (Ветры-направления государства) 255

Го юй (Речи царств) 30, 53, 77, 86, 88, 95, 125, 250–252, 272, 278, 279, 288, 299

Гу мин (Заботливый наказ) 294

Гуань-цзы (/Трактат/ Учителя Гуаня) 75, 93, 109, 184, 191, 194, 252, 288, 295, 299

Гуй цзан (Возвращение в Сокровищницу) 51–54

Гулянь чжуань (Комментарий Гуляна) 126, 127, 130, 157, 167, 246

Гунсунь Лун-цзы (/Трактат/ Учителя Гунсунь Луна) 11, 87, 136, 152, 187, 261, 262, 265–269

унъян чжуань (Комментарий Гуанъяна) 126, 127, 238, 239, 246

Да Дай ли (/Записки о/ благопристойности Старшего Дая) 359

Да Мин люй (Минский кодекс) 347

Да сюэ (Великое учение) 110, 129, 130

Да цзан цзин (Трипитака) 140

Да цюй (Большой выбор) 148, 150

Да я (Великие оды) 255

Да янь ли шу (Книга о календаре великого расширения) 75

Дао дэ цзин (Канон пути и благодати) 40, 55, 72, 97, 102, 104, 105, 118, 143, 157, 173, 177, 178, 193, 205, 220, 283, 284, 351

Дао цзан (Сокровищница дао) 15, 41, 103, 111, 139, 182, 243, 318, 321, 323, 339, 340, 369

Дэн Си-цзы (/Трактат/ Учителя Дэн Си) 260–262

Евангелие от Иоанна 182, 185

Евангелие от Филиппа 291

Евтидем 154

Жуань Цзи чжуань (Биография Жуань Цзи) 104

Жэнь у чжи (Трактат о человеческих существах) 313

И (Перемены) см. Чжоу и

И вэнь чжи (Трактат об искусстве и литературе) 47, 118, 123, 359, 365

И гуань вэнь да (Пронизанные единым вопросы и ответы) 172

И ли (Церемониальность и благопристойность) 126–128, 359

И линь (Лес перемен) 42, 43, 72, 35:

И цзин (Каноническая /часть "Чжоу и") см. Чжоу и

И чжуань (Комментирующая /часть "Чжоу/ и"), см. Ши и

И юй (Остатки перемен) 172

Инь Вэнь-цзы (/Трактат/ Учителя Ин: Вэня) 261, 262

Инь фу цзин (Канон соответствия сокрытому) 103, 104, 105

Као Гун цзу (Записки об изучении ремесел) 238

ратил 137

Лао-цзы (/Трактат/ Учителя Лао) см.

Дао дэ цзин

Ле-цзы (/Трактат/ Учителя Ле) 26, 107, 164, 210, 363

Ли (Благопристойность) см. Ли цзи

Ли дао (Установление пути) 247

Ли цзи (Записки о благопристойности) 53, 97, 108, 126–131, 193, 246, 286, 287, 294, 359, 364

Ли юнь (Циркуляция благопристойности) 294

Лин бао у лян ду жэнь шан цзин да фа (Великие законы высшего канона безмерного Духовного сокровища, спавшего людей) 318

Лисид 147

Лу юй (Речи /государства/ Лу) 278

Лун ху хуань дань (гэ) цзюэ (Секреты обращений киноарной пилюли дракона и тигра) 308

Лунь хэн (Взвешивание рассуждений) 87, 246, 250, 310

Лунь юй (Суждения и беседы) 20, 41, 72, 73, 87, 102–104, 118, 126–130, 164, 176–179, 219, 258, 294, 350, 356, 360

Лю и (Шесть искусств) 47

Лю цзин (Шестиканоние) 131

Люй ши чунь цю (Весны и осени господина Люя) 120, 163, 164, 179, 183, 184, 193, 205, 259, 294, 299, 341, 342

Лянь шань (Смыкающиеся Горы) 51–54

Мао ши (Стихи /в редакции/ Мао), см. Ши цзин 365

Мао ши гу сюнь чжуань (Стихи /в редакции/ Мао с глоссами и комментариями) 365

Метафизика 30, 85, 154–156, 175, 214, 217, 286

Мин тан (Светлый престол) 359

Мин тан вэй (Позиции этого престола) 255

Мо-цзы (/Трактат/ Учителя Мо) 10, 11, 36, 37, 86, 87, 89, 90, 109, 133, 134, 139–141, 148, 150–152, 161, 179, 186, 187, 193, 201, 203, 220, 221, 233, 234, 259, 261, 262, 265, 303, 320–322, 346, 369

Мэн-цзы (/Трактат/ Учителя Мэна) 104, 126–130, 197, 210, 211, 252, 272, 279, 280, 341<sup>18</sup>

Нань цзин (Канон трудностей) 40, 12<sup>1</sup>

Начала 138

Новый органон 354

О гневе божьем 285

О небе 285

О природе 182

Об истолковании 155, 213, 218

Определения 154

Органон 354

Орудия 354

Откровение ап. Иоанна Богослова 17<sup>1</sup>

Парменид 90, 91, 145, 146, 215, 360

Послезаконие 285

Сань цзы цзин (Троесловный канон) 41, 98, 206

Син фа чжи (Трактат о наказаниях и законах) 278

Синь шу (Новая книга) 163

Си цы чжуань (Комментарий привязанных слов) 19, 42, 43, 49, 50, 51, 55, 59, 65, 71, 74, 75, 77, 85, 86, 89, 95, 97, 102, 116, 118, 123, 131, 180–184, 195, 228, 247–250, 280–282, 284, 292, 294, 296, 307, 349, 351, 356, 357, 359, 364

Софист 137, 145, 147, 153, 154, 215, 360

Суань цзин ши шу (Десять книг счетовых канонов) 76

Сун (Гимны) 255

Сунь-цзы (/Трактат/ Учителя Сун) 123

Сунь-цзы суань цзин (Счетный канон Учителя Суня) 75

Сы бу бэй яо (Главное /произведение/ в полноте)

- Сы шу У цзин (Четверокнижие и Пятиканоние) 129, 130, 365
- Сыма фа (Законы Сыма) 254
- Сюинь вэнь (Таинственные письма) 100
- Сюань ту (Таинственный плен) 101, 124
- Сюнь-цзы (Трактат/ Учителя Сюня) 8, 11, 44, 49, 104, 177, 178, 187, 190, 195, 201, 211, 226, 246, 247, 254, 260, 291
- Сян чжуань (Комментарий образов) 51
- Сяо син (Малые звезды) 242, 243
- Сяо цзин (Канон сыновней почтительности) 126—128
- Сяо цюй (Малый выбор) 133, 203
- Сяо я (Малые оды) 255
- Тай пин цзин (Канон великого равновесия) 179, 303
- Тай сюань цзин (Канон великой тайны) 10, 41, 43, 71, 73, 98, 102, 118, 123, 124, 181, 313, 317, 357
- Тай цзи бянь (Рассуждение о Великом переделе) 183
- Тай цзи ту шо (Изъяснение Плана Великого предела) 84, 183, 184, 297, 322
- Тай ши (Великая клятва) 259
- Тайттирия-упанишада 368
- Тан луй шу и (Танский кодекс) 347
- Теологумены арифметики 14
- Тезтет 137, 145
- Тимей 8, 98, 137, 224, 285
- Толика 145
- Туань чжуань (Комментарий суждений) 51
- Тун бянь лунь (Суждения о проникновении в изменения) 185, 262
- Тянь лэй (Небесные категории) 172
- У ли сяо ши (Некоторые сведения о принципах вещей) 172
- У син (Пять элементов) 288, 289, 292
- У син чжань (Гадания по пяти светилам) 370
- У цзин /Пятиканоние/ 47
- У-цзы (Трактат/ Учителя У) 55, 205
- У чжань пян (Главы о прозрении истины) 72, 103
- Фа хай и чжу (Жемчуг, оставленный морем законов-дхарм) 111
- Фа янь (Образцовые слова) 123, 211
- Фан янь (Местные слова) 123
- Федон 154, 175
- Федр 349
- Филеб 137
- Хай-цюн чуань дао цзи (Собрание цюнчжоуских повествований о дао) 323
- Хань Фэй-цзы (Трактат/ Учителя Хань Фэя) 157—159, 161, 163, 167, 170, 171, 227, 247, 250, 253, 259, 260, 283
- Хань шу (Книга /о династии/ Хань) 118, 123, 256, 266—271, 278, 292, 318—320, 322, 359
- Хоу Хань шу (Книга о Поздней /династии/ Хань) 121, 123
- Хуайнань-цзы (Трактат/ Хуайнаньского Учителя) 37, 47, 69, 104, 116, 121, 123, 175, 177, 192, 205, 224, 228, 230, 234, 239, 250, 252, 253, 260, 275, 286, 289, 294, 295, 299, 304—308, 320—322, 329—335, 341, 342, 361, 370
- Хуан-ди нэй цзин (Внутренний канон Хуан-ди) 306
- Хун фань (Величественный образец) 10, 15, 19, 23, 44, 106, 111—114, 116, 117, 120—122, 124, 128, 129, 180, 184, 191, 246, 251, 254, 271, 272, 275, 276, 281, 287, 293, 299, 301, 305, 307, 358, 359, 365—368
- Цзе Лао (Разъяснение Лао /-цзы/) 283
- Цзин (Канон) 36, 87, 91, 109, 148, 149, 151, 161—164, 193, 201, 220, 261, 262, 303, 346
- Цзин шо (Изъяснение канона) 36, 87, 109, 148, 149, 151, 161—164, 179, 186, 193, 201, 220, 320, 346
- Цзинь шу (Книга /о династии/ Цзинь) 104, 119, 347
- Цзо чжуань (Комментарий Цзо) 49, 77, 81, 83, 91, 92, 95, 103, 126, 246, 250—252, 254—257, 271, 278, 286—288, 303
- Цзю бянь (Девять рассуждений) 106

- Цзю гэ (Девять гимнов) 105, 106, 131  
 Цзю тань (Девять вздохов) 357  
 Цзю цзин (Девятиканоние) 105, 131  
 Цзю чжан (Девять чжанов) 119, 259  
 Цзю чжан суань шу (Искусство счета в девяти параграфах) 76, 78, 79, 121  
 Ци юй (Речи /государства/ Ци) 250  
 Цянь цзы вэнь (Тысячесловный текст) 45, 98, 340  
 Чжоу би (Чжоуский гномон), см. Чжоу би суань цзин  
 Чжоу би суань цзин (Счетный канон о чжоуском гномоне) 76, 78, 81, 82, 356  
 Чжоу и (Чжоуские перемены) 3, 10–12, 15, 18, 19, 35, 38–39, 41–43, 45, 47–59, 63, 65, 67, 68, 70–77, 79, 82, 85, 86, 88, 89, 94, 97–100, 102, 107, 116, 118, 123, 126–129, 131, 141, 167, 171–173, 181, 183, 195, 205, 226, 228, 248, 269, 279, 282–284, 292, 294, 296, 297, 307, 315–317, 337, 339–341, 349, 351, 356–359, 364  
 Чжоу и ту (Планы "Чжоуских перемен") 182, 308  
 Чжоу и цань тун ци (Свидетельство триединого согласия "Чжоуских перемен") 84, 103, 340  
 Чжоу и цань тун ци фа хуй (Полное раскрытие "Свидетельства триединого согласия "Чжоуских перемен") 84, 243  
 Чжоу ли (Чжоуская благопристойность) 35, 51, 52, 126–128, 178, 238, 246, 252, 356, 357, 359  
 Чжоу ши (Чжоуские стихи) см. Ши цзин  
 Чжоу юй (Речи /государства/ Чжоу) 279  
 Чжуан-цзы (/Трактат/ Учителя Чжуана) 38, 48, 102, 104, 152, 157, 164, 175, 183, 185, 193, 194, 205, 206, 220, 221, 225, 259, 265, 321, 322, 346  
 Чжун юн (Срединное и неизменное) 119, 130, 192, 208, 271, 276, 277, 279, 346  
 Чжэн ман (Выправление имен) 260  
 Чу цы (Чуские строфы) 105–107, 118, 259, 357  
 Чунь цю (Весны и осени) 7, 48, 126–131  
 Шан шу (Достоверные писания) см. Шу цзин  
 Шань хай цзин (Канон гор и морей) 121, 258, 360  
 Ши (Стихи) см. Ши цзин  
 Ши и (Десять крыльев) 38, 39, 48  
 Ши цзи (Исторические записки) 125, 178, 179, 236–239, 245, 252, 253, 256, 258, 260, 284, 341, 364  
 Ши цзин (Канон стихов) 18, 21, 102, 104, 105, 106, 117, 118, 121, 126–131, 180, 241, 243, 245, 254–259, 315, 365  
 Шисань цзин (Тринадцатиканоние) 15, 43, 45, 47, 126–127, 129, 131, 132, 182, 339, 365  
 Ши цзя (Наследственные дома) 178  
 Шо (Изъяснение) см. Цзин шо  
 Шо вэнь цзе цзы (Изъяснение простых письменных знаков и анализ составных иероглифов) 41, 43, 45, 151, 179, 180, 227, 296, 364  
 Шо гуа чжуань (Комментарий изъяснения триграммы) 50, 51, 56–63, 88, 89, 94, 269, 296, 297, 358  
 Шу (Писания) см. Шу цзин  
 Шу цзин (Канон /документальных/ писаний) 18, 19, 21, 99, 102, 111, 112, 126–131, 180, 183, 246, 254, 283, 286, 287, 294, 299, 301, 305, 307, 341, 350, 359, 367, 368  
 Шу шу цзи и (Оставшиеся записи о числовом искусстве) 76  
 Эр я (Приближение к классике) 45, 126–128, 151, 180, 359  
 Юань дао (Обращение к началу Пути) 211  
 Юань жэнь (Обращение к началу человека) 206  
 Юй гун (Дары Юя) 349  
 Юй Лао (Уподобление Лао/-цзы/) 283  
 Юэ (Музыка) 48  
 Юэ лин (Помесячные указы) 293, 294

## SUMMARY

**A.I.Kobzev. "The Symbols and Numbers Teaching in Classical Chinese Philosophy".**

The research work is dedicated to the solving a complex of composite historic-philosophical and cinological problems:

- reconstruction of the complete system of "the symbols and numbers teaching" (*xiang shu zhi xue*) - universal, generally accepted formal methodology of philosophical and scientific knowledge in traditional China, i.e. an original conception of chinese numerology as a specific methodological theory of symbolizational spatial-numerical patterns;

- explication of standart content interpretation of the numerological theory;

- elucidation of its origin and the main stages of historical evolution;

- analysis of the interaction of the theory with the alternative and defeated methodological system - protologic;

- comparison with analogous phenomena in European philosophy, i.e. the contradiction of Aristotelian-Stoical formal logic and Pythagorean-Platonic numerology or structurology (arithmetic).

## 內容概要

阿·伊·科布杰夫

中國經典哲學的象數之學

這本科學專著的目的是為了綜合說明有關哲學史與漢學的如下一系列問題：完整地復現在傳統中國的科學與哲學中包羅萬象的通用的《象數之學》，即傳統中國獨創的古代的形式體系，成為一種特殊象徵化的形數結構的方法論學說；確定象數之學的標準內容與解釋，查明其來源與歷史進程的主要階段；研究象數之學與另一種相反的併在傳統中國被戰勝的原始邏輯體系之間的相互作用，與西方哲學相同的事物相比，如亞里士多德及斯多葛派形式邏輯學與畢達哥拉及柏拉圖結構之學或算術之學

Предисловие. Нумерология и история познания. Вяч.Вс.Иванов	5
Введение .....	8
Глава 1. Общеметодологические особенности китайской классической философии и науки .....	19
§ 1. Понятие методологии китайской классической философии .....	19
§ 2. Исторические особенности возникновения китайской философии и роль конфуцианства .....	20
§ 3. Содержательная и формальнометодологическая специфика китайской классической философии. Понятие нумерологии .....	24
§ 4. Трудности в определении характера традиционной китайской науки .....	2
§ 5. История изучения и различные трактовки китайской нумерологии .....	24
Глава 2. Духовные основы китайской нумерологии .....	36
§ 1. Классификационизм и нумерология .....	36
§ 2. Явные и неявные формы нумерологии .....	48
§ 3. Соотношение нумерологических символов и чисел ....	82
§ 4. основополагающие нумерологические числа .....	93
§ 5. Текстологические воплощения нумерологических схем	106
Глава 3. Логический и диалектический статус нумерологии и нумерологический статус протологики и диалектики в Китае .....	135
§ 1. Древнекитайская протологика и знакомство Китая с логикой .....	135
§ 2. Специфика китайской диалектики и понятийные основы протологики .....	143
§ 3. Генерализирующее обобщение .....	178
§ 4. Методологический аспект ценностно-нормативной гносеологии .....	209
§ 5. Общемировоззренческие следствия отсутствия связи "есть" и понятия "бытие" .....	214

Глава 4. Универсальная троично-пятеричная модель мироздания .....	228
§ 1. Методологическое понятие "сань у" и троично-пятеричные текстологические структуры .....	228
§ 2. Этимология термина "сань у" и его связь с астрономией .....	234
§ 3. Нумерологические и протологические функции "троицы и пятерицы" .....	245
§ 4. Взаимосвязь "троицы и пятерицы" с "пятью элементами" .....	273
§ 5. Онтология и методология "пяти элементов" .....	287
Заключение .....	339
Примечания .....	356
Схемы .....	374
Таблица иероглифов и графических символов .....	390
Список сокращений .....	391
Литература .....	392
Указатели .....	417
Summary .....	425



# CONTENTS

Foreword. Numerology and the History of Cognition. (U.U.Ivanov) . . . . .	5
Introduction . . . . .	8
Chapter I. General Methodological Features of Chinese Classical Philosophy and Science . . . . .	19
§ 1. Concept of Methodology in Chinese Classical Philosophy . . . . .	19
§ 2. Historical Features of the Beginning of Chinese Philosophy and the Role of Confucianism . . . . .	20
§ 3. Concept and Formal-Methodological Specificity of Chinese Classical Philosophy. Concept of Numerology . . . . .	24
§ 4. Difficulties in the Determination the Traditional Chinese Science Character . . . . .	26
§ 5. The History of Studies and Different Interpretations of Chinese Numerology . . . . .	29
Chapter II. Spiritual Basis of Chinese Numerology . . . . .	36
§ 1. Classificationism and Numerology . . . . .	36
§ 2. Explicit and Implicit Numerology Forms . . . . .	48
§ 3. The Correlation of Numerological Symbols and Numbers . . . . .	82
§ 4. Basic Numerological Numbers . . . . .	93
§ 5. Textological Embodiments of Numerological Schemes . . . . .	106
Chapter III. Logical and Dialectical Status of Numerology and Numerological Status of Protologic and Dialectics in China . . . . .	135
§ 1. Ancient Chinese Protologic and Acquaintance with Logic in China . . . . .	135
§ 2. Specific Features of Chinese Dialectics and the Terminological Basis of Protologic . . . . .	143
§ 3. Representative Generalization . . . . .	178
§ 4. The Methodological Aspect of Axiological-Normative Gnosology . . . . .	209
§ 5. General Weltanschauung. Consequences of the Copula "to Be" and Term "Being" Absence . . . . .	214
Chapter IV. Universal Three-Fivefold Model of the World . . . . .	228
§ 1. Methodological Concept "San Wu" and Three-Fivefold Textological Structures . . . . .	228
§ 2. The Etymology of the Term "San Wu" and Its Connection with Astronomy . . . . .	234
§ 3. Numerological and Protological Function of "Three and Five" ( <i>San Wu</i> ) . . . . .	245
§ 4. Interrelation of "Three and Five" and "Five Elements" . . . . .	273
§ 5. Ontology and Methodology of "Five Elements" . . . . .	287
Conclusion . . . . .	339
Comments . . . . .	356
Schemes . . . . .	374
Tables of characters and graphic symbols . . . . .	390
List of abbreviations . . . . .	391
Bibliography . . . . .	392
Indexes . . . . .	417
Summary . . . . .	425

# 目 錄

序言：象數之學與人類思想史

維.維.伊萬諾夫 5

引言 8

第一章 中國經典哲學與科學概括方法論的特點 19

第一篇 中國經典哲學方法論之概念 19

第二篇 中國哲學興起的歷史特點及儒家的影響 20

第三篇 中國經典哲學內容與形式方法論的特點 24

第四篇 確定中國傳統科學性質的疑點 26

第五篇 中國象數之學研究史和各種不同的講解 29

第二章 中國象數之學的精神基礎 36

第一篇 分類主義與象數之學 36

第二篇 顯明的與不顯明的兩種象數之學的表現形式 48

第三篇 象數之學的象與數的對比 82

第四篇 象數之學之基數 93

# 第五篇 象數之圖在文字上的體現

106

## 第三章 中國象數之學對邏輯學及辯證法 中的地位與原始邏輯學和辯證法 對象數之學的地位

135

### 第一篇 古代中國原始邏輯學與邏輯 學在中國的出現

135

### 第二篇 中國辯證法的特點與原始邏 輯的基本概念

143

### 第三篇 公共概括

178

### 第四篇 價值規範之認識論的方法論點

209

### 第五篇 連詞《是》和概念《存在》在古

漢語中不存在對宇宙觀的影響

214

## 第四章 包羅萬象的、參伍性的宇宙模型

228

### 第一篇 《參伍》方法論的概念與參伍 性的文字的結構

228

### 第二篇 《參伍》概念的詞源和其與天 文學關係

234

### 第三篇 象數之學與原始邏輯學兩方 面的《參伍》作用

245

43