

Символы и числа «Книги перемен»

Введение

“Книга перемен” (“И цзин”) — одна из древнейших книг китайской цивилизации. Без преувеличения можно сказать, что она является самым удивительным интеллектуальным феноменом, порожденным Китаем. Нет такой области традиционной китайской культуры, которая не была бы так или иначе связана с символами “Книги перемен”, будь то философия, математика, астрономия, медицина, наука управления государством, воинское искусство, теория музыки или кулинария. Уже достаточно долгое время она известна и в Европе, где на нее смотрят как на образчик иррациональности восточной мудрости. Известный переводчик и исследователь “Книги перемен” Ю.К. Щуцкий (1897—1938) считал, что она “возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что этот малопонятный и загадочный архаический текст представлял широкий простор творческой философской мысли” (Щуцкий 1993: 112). Подобное мнение распространено среди китаеведов и до сих пор. Однако исследования, проведенные автором настоящей монографии, показывают иное. Их целью ставилась реконструкция некоего древнего учения, составной частью которого являлась “Книга перемен”. При том обстоятельстве, что она действительно применялась в гадательной практике, последняя была существенно большим, чем простое перебирание стеблей тысячелистника для предсказания будущих событий. Гадание было неким способом восприятия мира и взаимодействия с ним. Само же реконструируемое учение, базирующееся на символике “Книги перемен”, носило характер вполне рационального мировоззренческого и методологического комплекса, обслуживавшего религиозную, социально-политическую и научную практику древних китайцев, и содержало в себе теорию самосовершенствования, подобную до некоторой степени древнеиндийской йоге. Известные нам разновидности “философствования”, о котором говорил Ю.К. Щуцкий, представляют собой попытки древнекитайских философов, начиная с Конфуция, осмыслить данное учение в то время, когда оно склонилось к закату, и поэтому в них отражены как созвучные ему мысли, так и чуждые, основанные только на формальном подобии.

Естественно, возникает необходимость как-то обозначить реконструируемое учение. Похоже, что его творцы не дали ему названия. Названия присваиваются учениям, что бы отличить их от других, а это, по-видимому, ничему не противопоставлялось. Хотя имеются данные о некоторых влияниях других культур, которые испытывал архаический Китай, ничто не свидетельствует о том, что это учение пришло со стороны. Можно полагать, что оно представляет собой систему знаний, независимым и естественным образом возникшую на основе архаических познавательных структур древних китайцев. Свои культурные начинания китайцы часто связывали с именами легендарных правителей-мудрецов — Фуси, Шэнь-нун, Хуан-ди и др., олицетворявших собой эпохи додинастийной древности и, как утверждает традиция, живших в III тысячелетии до н.э. (китайская хронологическая система представлена в табл. 1.5.7). Однако современная историческая наука не только не находит никаких реальных выражений данного учения в столь далеком времени, но и ставит под сомнение сам факт существования указанных персонажей. На основании нижеприводимых исследований можно предположить, что реконструируемое учение сложилось как целостная система знаний гораздо позже — в эпоху Западного Чжоу. Начало этой эпохи в традиционной историографии связывается с культуросозидающей деятельностью Вэнь-вана и Чжоу-гуна. Это уже вполне реальные исторические личности, но степень их причастности к данному учению еще требует изучения. Поэтому в плане обозначения рассматриваемой темы

можно говорить лишь об отдельных аспектах “западнотайского мировоззрения” или — условно, отдавая дань традиции — “учения Вэнь-вана и Чжоу-гуна”.

Можно, отталкиваясь от наименования “И цзин”, назвать исследуемое учение “ицзинистикой” (*и сюэ*). Однако, во-первых, оно шире тех представлений, которые содержатся в этой книге, а во-вторых, так называлось направление мысли, сложившееся вокруг “И цзина” в эпоху Хань и претерпевшее модернизации и значительные отклонения от центрального комплекса идей исследуемого учения. Ханьская ицзинистика являлась составной частью “учения о символах и числах” (*сян шу чжи сюэ*), в отношении которого справедливы те же утверждения, и если называть исследуемое учение подобным образом, то лишь с достаточной степенью условности и имея в виду некие его первичные формы.

Сложность исследования заключается в том, что материалом для него часто служат теории и концепции упомянутого ханьского “учения о символах и числах” и его более поздних по своей датировке аналогов (например, сунского “учения о схемах и текстах” — *ту шу чжи сюэ*, отразившего неоконфуцианское переосмысление ханьских штудий). В этом материале приходится производить некую селекцию, что-то принимая как принадлежавшее первоисточнику, а что-то — отвергая. Такой подход делает еще более сложным отношение к “учению о символах и числах”, и без того не имеющего однозначной оценки у китаеведов.

Начало серьезных исследований данного учения было положено выдающимся французским синологом М. Гранэ (Granet 1934). Он первым стал рассматривать древнекитайское “учение о символах и числах” как общепознавательную методологию. Эта тема затем разрабатывалась в несколько ином срезе в трудах английского историка науки Дж. Нидэма. Последний, чтобы подчеркнуть ненаучный, по его мнению, характер “учения о символах и числах”, называет его “нумерологией”. Для него нумерология — всего лишь числовой мистицизм, игра с числами, псевдонаука, в которой объединяются вещи, никак между собой не связанные по современным представлениям (Needham 1956: 272—273). Позиция Дж. Нидэма противоречива. Он усматривает в специфическом мышлении древних китайцев, называемом им “коррелятивным”, предвосхищение организменной науки будущего, но при этом отрицает методологическую значимость “учения о символах и числах”, которое строится главным образом на коррелятивном принципе, учитывающем связи между вещами “одного рода” (*тун лэй*).

Среди российских исследователей наиболее активно занимались проблемами “учения о символах и числах” В.С. Спириин, А.М. Карапетьянц и А.И. Кобзев.

А.И. Кобзев определяет нумерологию как “формализованную теоретическую систему, элементами которой являются математические или математико-подобные 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.”. Исследователь полагает, что “учение о символах и числах” можно назвать семантической калькой “симвоаритмология”, однако предпочитает использовать устоявшийся и, как ему кажется, семантически прозрачный термин “нумерология” (Кобзев 1993: 25, 32).

Напротив, В.С. Спириин в термине “нумерология” видит намек на “бессмысленную или мистическую игру в числа”, что для него неприемлемо, и считает, что лучше говорить об учении на основе принципа “образности-численности” (*сян шу*). Хотя понятие “номер” и

имеет отношение к одному из компонентов этого принципа, выражаемому термином *шу*, но связь эта внешняя, поскольку *шу* означает не просто “числа”. В древних редакциях “Дао дэ цзина” этот иероглиф заменяется иероглифом *цзи* — “расчет”, “план”. Таким образом, речь идет об исчислениях, понимаемых в достаточно широком смысле (Спирин 1984: 215).

А.М. Карапетьянц противопоставляет понятие *сян шу сюэ* — по его мнению, подразумевающее прежде всего ицзинистику и ханьскую псевдонауку, которую и следует называть “нумерологией” — понятию *си тун* (букв. “связывание в единство”, “привязка к единству”), обозначающему “системологию”. Последняя — это развивавшийся с неолита до ханьского времени метанаучный аппарат, альтернативный метаязыку европейской классической науки, построенной на основе логики, и подобный методологическому “аппарату современной науки, отказавшейся от равномерных, непрерывных и бесконечных пространства и времени, от жесткой обусловленности и линейной связи” (Карапетьянц 1988: 28).

Надо отметить, что в примерах *си тун*, приводимых А.М. Карапетьянцем, используется та же самая символика тех же реалий, что и в учении *сян шу*, и берутся они из тех же письменных источников. Поэтому данное терминологическое разграничение видится достаточно условным, и можно говорить о едином учении *сян шу*, включающем в себя *си тун* как один из методов и имеющем в качестве главной своей функции описательную. Поскольку, действительно, в термине “нумерология” брезжит что-то пренебрежительное и ограничивающее существо дела, а описательная специфика данной системы заключается в математизированных особым образом способах символизации, то назвать его можно “арифмосемиотикой” (см.: Еремеев 1998: 34) — учением о знаковых системах с арифметическим (математическим) компонентом. Вопрос о научности или ненаучности данного учения можно оставить в стороне, поскольку известно, что решение подобных вопросов зависит от выбранной парадигмы. Конкретная расшифровка того, что вкладывается в понятие “арифмосемиотика”, лучше всего может быть проведена контекстуально, при исследовании связанных с ним феноменов, которое и будет осуществлено на последующих страницах.

Книга состоит из двух частей, различных по своему характеру, и приложений. В первой части даются общие сведения о китайской арифмосемиотике и некоторых традиционных науках, в которых она применялась — музыкальная теория, астрономия, медицина. При написании этой части автор опирался прежде всего на общепризнанные достижения отечественной и зарубежной синологии. Правда, при этом были сделаны некоторые собственные акценты и интерпретации, которые необходимы для понимания последующего текста. Поэтому специалистам желательно с этой частью все же ознакомиться.

Вторая часть целиком посвящена авторской реконструкции арифмосемиотического аппарата, базирующейся на нескольких принципах, постепенно вводящихся в ткань повествования. При этом порядок расположения исследуемого материала определялся, по большей части, его усложнением и последовательностью реконструктивных процедур. Поэтому при чтении этой части необходимо соблюдать очередность глав. Иначе многое окажется совершенно непонятным.

В приложениях дается перевод с древнекитайского языка основной части “Книги перемен” и четырех комментариев к ней: “Си цы чжуань”, “Шо гуа чжуань”, “Сюй гуа чжуань” и “Цза гуа чжуань”.

На русский язык “Книга перемен” полностью и частично переводилась несколько раз: Ю.К. Щуцкий перевел основную часть (Щуцкий 1960; 2-е изд. — Щуцкий 1993); А.М. Карапетьянц — один из комментариев, входящих в “И цзин”, — “Шо гуа чжуань” (Шо гуа 1982); А.Е. Лукьянов — пять комментариев — “Вэнь янь чжуань”, “Си цы чжуань”, “Шо гуа чжуань”, “Сюй гуа чжуань” и “Цза гуа чжуань” (Шо гуа 1991; Лукьянов 1993); В.М. Яковлев и Б.Б. Виноградский сделали полные переводы “И цзина” (И цзин 1998; И цзин 1999).

Предлагаемый в настоящей работе новый перевод “Книги перемен” был осуществлен по гарвард-яньцзинскому изданию “И цзина” (Чжоу и иньдэ, Тайбэй, 1966). От вышеперечисленных этот перевод отличается тем, что он выполнялся с учетом результатов авторской реконструкции древнекитайской арифмосемиотики, позволивших открыть в древних строках “Книги перемен” смыслы, не только не известные в европейской синологии, но и очень давно забытые в самом Китае.

Академик В.М. Алексеев, по праву признанный основоположником современного российского китаеведения, в рецензии на книгу-диссертацию Ю.К. Щуцкого (защита состоялась 3 июня 1937 г.) дал самую высокую оценку его переводу и исследованиям “Книги перемен”, но все же был не удовлетворен тем, что диссертант не выяснил, “есть ли действительно в “И цзине” *система*”. По мнению В.М. Алексеева, эта система должна была бы проявляться, во-первых, в соединении “чертежа” (т.е. графики гексаграмм) с сопровождающим его текстом, во-вторых, в присутствии регулярной семантической и структурной связи одной гексаграммы с другой в их последовательности, представленной в основной части “Книги перемен” (Алексеев 1982: 379—380, 384). Не решают этой проблемы и все последующие исследования данного памятника, причем не только в отечественной, но и в зарубежной синологии.

Проводимая в настоящей монографии реконструкция древнекитайской арифмосемиотики показала, что *система* в “Книге перемен” есть. Правда, это утверждение может быть принято только с некоторыми оговорками, о которых речь пойдет ниже (гл. 2.11 и 2.12). Но, так или иначе, учет системных свойств основной части “И цзина” отразился в ее публикуемом переводе.

Как известно, эта часть “И цзина”, образуемая краткими изречениями при 64-х гексаграммах, не является текстом, который предназначен для последовательного чтения. Данный текст имеет прогностическую функцию и представляет собой набор аллегорических формулировок предсказаний, которые выводятся из гексаграмм при составлении их тем или иным способом. Помимо описания достаточно распространенных способов составления гексаграмм — мантических, основанных на перебирании стеблей тысячелистника или бросании монет (см. гл. 1.2), — в настоящей монографии излагается реконструированный метод тестов (см. гл. 2.11). В приложениях приводятся таблица номеров гексаграмм для нахождения их в основной части и таблица корреляций с позициями гексаграмм для составления тестовой гексаграммы и интерпретации заложенного в ней прогноза.

При переводе основной части “И цзина” также учитывалось, что его прогностические методы имеют свою специфику. Она заключается в том, что познание будущего здесь дополняется техникой некоего “ситуативного самосовершенствования” — к тому или иному прогнозу прикладываются рекомендации о том, как поступить, чтобы результатом было развитие в себе тех или иных этических качеств, интеллектуальных способностей и всего такого, что

является атрибутами “благородного мужа” (*цзюнь-цзы*) или даже “совершенномудрого человека” (*шэн жэнь*).

Из всего набора комментариев к основной части “Книги перемен” для перевода были взяты наиболее информативные в плане выражения основных идей арифмосемиотики. В первую очередь последнее относится к комментарию “Си цы чжуань”, представляющему собой, по сути, краткую энциклопедию арифмосемиотической мысли. В “Шо гуа чжуани” излагаются в основном соображения о триграммах, а в “Сюй гуа чжуани” и “Цза гуа чжуани” — о названиях гексаграмм. Кроме того, в монографии представлены авторские переводы отдельных пассажей из других древнекитайских сочинений (например, из “Лунь юя” и “Дао дэ цзина”), отражающих идеи, так или иначе относящиеся к арифмосемиотике.

Следует подчеркнуть, что все эти тексты в своем каноническом виде не содержат символов и схем, которые составляют существенную сторону арифмосемиотики. Исключением, разумеется, является основная часть “И цзина”, в которой представлен только один вид символов — гексаграммы. Необходимые для реконструкции символы и схемы приходилось вычленять из их текстовой записи или брать из других древнекитайских источников. При этом нужно было выбирать из них то, что наиболее отражает первичные смыслы и согласуется со всеми разделами арифмосемиотики. Кроме того, для реконструктивных целей следовало часто выстраивать некоторые сложные комплексы символов или схемы на основе более простых, а совсем простые для большей наглядности выражать в табличной форме. Их всего этого видно, что исследования, проводившиеся в настоящей монографии, крайне не типичны для синологии и носят не только текстологический, но и определенного рода графологический характер. В этом плане они опирались в первую очередь на внутреннюю логику изучаемых схем и на отдельные очевидные правила системного анализа. Иначе и быть не могло, если учитывать, что объектом исследований являлась такая проникнутая особым символизмом и схематизмом система знаний как арифмосемиотика, т.е. “учение о символах и числах”.

Если искать ей аналогии в европейской культуре, то можно сказать, что эта система в некоторых отношениях перекликается с идеей “универсальной знаковой системы”, “философского языка”, которая возникает в Европе в XVII в. Над этой идеей работали Р. Декарт, Дж. Уилкинс, Г. Лейбниц и многие другие. В художественной форме она преломляется в романе Г. Гессе “Игра в бисер” (*Das Glasperlenspiel*), в котором сюжет разворачивается вокруг одноименной Игры. В основе последней лежит некая “высокоразвитая таинпись, в создании которой участвуют многие науки и искусства, в особенности же математика и музыка (соответственно музыковедение), и которая способна выразить и связать друг с другом смыслы и результаты почти всех научных дисциплин”. Г. Гессе в своем сложном и неоднозначном сочинении ищет альтернативу тем духовным суррогатам, которые привыкло потреблять общество “фельетонистской эпохи”, как писатель был склонен характеризовать свое время (роман был закончен в 1943 г.). В качестве таковой и выступает Игра в бисер, но только если она “направлена на активные цели” и “служит сознательно большим и глубоким задачам” (Гессе 1969: 38, 343).

Известно, что Г. Гессе был преданным ценителем древнекитайской культуры. Особое отношение у него было к “И цзину”. Об этом можно судить хотя бы по одному из эпизодов романа, в котором Кнехт, главный герой, с целью изучения китайской мудрости посещает бывшего члена Ордена Игры по прозвищу Старший Брат. Этот странный и нелюдимый человек в заложенной им бамбуковой роще построил домик на китайский манер и жил в нем,

предаваясь занятиям с “Книгой перемен”. Постигнув за несколько месяцев некоторые идеи “И цзина”, Кнехт сообщил своему учителю, что хотел бы включить эту книгу в Игру. Реакция Старшего Брата была следующей:

— Попробуй, — воскликнул он, — сам увидишь, к чему это приведет. Посадить и вырастить в этом мире приятную маленькую бамбуковую рощу еще можно. Но удастся ли садовнику вместить весь мир в эту свою рощу, представляется мне все же сомнительным (Гессе 1969: 144).

Таким образом, Г. Гессе устами персонажа своего романа признает, по сути, несоизмеримость “Книги перемен” и Игры. На языке системного анализа сказанное означает, что символично-смысловая мощь первой не только больше мощи второй, но и равна бесконечности. Автор настоящих строк не склонен мыслить подобными максимумами, но все-таки вынужден констатировать, что стоящее за “И цзином” “учение о символах и числах”, несомненно, может многое и очень многое в себя вместить, и если современные интеллектуалы когда-нибудь попытаются реализовать идею “универсальной знаковой системы”, то лучшего прототипа, чем древнекитайская арифмосемиотика, им не найти во всей истории человеческой мысли.

Часть 1

1.1. “Книга перемен” и ее категории

Структура и краткая история “Книги перемен”

“Книга перемен” (“И цзин”) является одной из канонических книг традиционного Китая. Она входит в “Пятикнижие” (“У цзин”) и в “Тринадцатикнижие” (“Ши сань цзин”), которые были составлены соответственно при династиях Западная Хань и Сун. Данная книга подразделяется на основную часть, собственно “И цзин”, и комментирующую — “И чжуань” (“Комментарии к Переменам”). Кроме того, обе части, как и отдельно основная часть, называются просто “И” (“Перемены”) и “Чжоу и”. Последнее название можно толковать по-разному. С одной стороны, иероглиф *чжоу* означает имя династии (Западное Чжоу — 1122—771 гг. до н.э.), при которой, как считается, сформировалась основная часть книги, и поэтому ее название можно перевести как “Чжоуские перемены”. С другой стороны, *чжоу* имеет значения “цикл”, “круг”, “оборот”, и тогда допустимо наименование “Циклические перемены”.

Основная часть состоит из 64-х специфических символов *гуа* и связанных с ними текстов. Эти символы представляют собой комбинации прерывистых и сплошных черт (*яо*), располагающихся друг над другом в шести позициях (*вэй*) и символизирующих полярные мировые принципы *инь* и *ян*. В китаеведении они называются “гексаграммами”. Каждая гексаграмма имеет название — *мин гуа*, краткий текст, объясняющий ее целиком, — *гуа цы* или *туань* (“суждения”), и объяснения, связанные с отдельными чертами, — *яо цы* (“изречения черт”) или *си цы* (“привязанные изречения”). Весь блок из 64-х гексаграмм с их текстами делится на два неравных раздела — “верхний” (*шан*) и “нижний” (*ся*),

соответственно состоящие из гексаграмм, которые имеют номера с 1-го по 30-й и с 31-го по 64-й.

Комментариев всего семь. Но три из них имеют по две части, и поэтому их называют еще “Ши и” (“Десять крыльев”):

1. “Комментарий к суждениям” (“Туань чжуань”) в двух частях.
2. “Комментарий к образам” (“Сян чжуань”) в двух частях.
3. “Комментарий к присоединенным изречениям” (“Си цы чжуань”) в двух частях.
4. “Комментарий к толкованиям триграмм” (“Шо гуа чжуань”).
5. “Комментарий к последовательности гексаграмм” (“Сюй гуа чжуань”).
6. “Комментарий к спутанным гексаграммам” (“Цза гуа чжуань”).
7. “Комментарий к знакам и словам” (“Вэнь янь чжуань”).

С философской и теоретической точки зрения наиболее ценными являются “Си цы чжуань” и “Шо гуа чжуань”. Помимо гексаграмм в них говорится о восьми символах, которые также называются *гуа* и составлены из прерывистых и сплошных черт, но расположенных только в трех позициях. У китаистов эти символы получили название “триграммы”. По одной из традиционных теорий, 64 гексаграммы (*люшисы гуа*) получились из 8-ми триграмм (*ба гуа*) путем их удвоения, и поэтому гексаграммы могут еще называться “удвоенные триграммы” (*чун гуа*).

Китайская традиция приписывает создание триграмм легендарному мудрецу Фуси (также Баоси), первому правителю Поднебесной (прав. в 2852—2737 гг. до н.э.). В “Си цы чжуани” это знаменательное событие описывается следующим образом:

В древности Баоси был ваном Поднебесной. Глядя вверх, наблюдал образы (*сян*), исходящие от Неба. Глядя вниз, наблюдал способы (*фа*) [их проявлений], исходящие от Земли. Наблюдал узоры (*вэнь*) птиц и зверей. Следовал земным порядкам (*и*). То, что близкое, находил в себе. То, что далекое, находил у других существ. Исходя из этого, он изобрел восемь триграмм (*гуа*), которые показывают сполна добродетели (*дэ*) просветленного духа и располагают по родам свойства тьмы вещей (Си цы, II, 2).

Согласно преданию, 64 гексаграммы были созданы путем удвоения триграмм Вэнь-ваном (XII в. до н.э.), отцом У-вана, ставшего основателем династии Чжоу (прав. в 1121—1115 гг. до н.э.). Младший брат У-вана, Чжоу-гун (умер в 1094 г. до н.э.), написал “изречения” к гексаграммам (*гуа цы*) и к отдельным чертам (*яо цы*). По другой версии, гексаграммы составил Фуси, а Вэнь-ван и Чжоу-гун написали соответственно “изречения” к гексаграммам и к отдельным чертам.

Последняя версия согласуется с продолжением цитирувавшегося выше отрывка из “Си цы чжуани”, где о Фуси говорится как об использовавшем гексаграмму *Ли* (№ 30) в качестве

образца для “вязания узелков на веревках и плетения сетей и силков для охоты и рыбной ловли”. И хотя имеется одноименная триграмма, все же надо думать, что здесь идет речь о гексаграмме, поскольку, развивая исторический экскурс, авторы “Си цы” упоминают затем преемников Фуси, совершенномудрых правителей Шэнь-нуна, Хуан-ди, Яо и Шуня, в царствование которых в других сферах жизнедеятельности подобным образом применялись гексаграммы *И*, *Ши хэ*, *Цянь* и *Кунь* (№ 42, 21, 1 и 2), и среди этих гексаграмм только две последние одноименны с триграммами.

Кроме того, традиция говорит о двух предшествовавших “Чжоу и” книгах или системах гадания, основанных на гексаграммах и принадлежавших династиям Ся и Шан-Инь, — это соответственно “Лянь шань” (“Соединяющиеся горы”) и “Туй цзан” (“Возвращение в хранилище”). Поэтому данные в “Си цы чжуани” (II, 6; II, 8) указания на то, что “Перемены” были созданы в эпоху “средней древности”, а конкретно, на рубеже династий Инь и Чжоу, можно относить к порядку гексаграмм и к текстам, сопровождающим их и в той или иной степени несущим в себе отзвуки борьбы преемников Вэнь-вана с Инь.

Современная историческая наука склонна относить к вымыслам все, что в китайской традиции говорится о временах, предшествующих династии Шан-Инь. Поэтому традиционные сведения о создании мудрецом Фуси триграмм и о системе гадания династии Ся для синологов останутся только легендами до тех пор, пока не будут найдены какие-либо веские доказательства их подлинности, что маловероятно. Что касается династии Шан-Инь, то из поздних письменных источников известно, что в конце ее существования китайцы применяли гадание на тысячелистнике, которое могло послужить основой для системы гексаграмм, окончательно сформировавшейся уже при династии Чжоу. Документально также подтверждается существование практики гадания с использованием гексаграмм в середине первой половины I тысячелетия до н.э. — в “Цзо чжуани” (“Комментарий Цзо”), сочинении в форме летописи, отражающем события с 722 до 468 г. до н.э., отмечено несколько случаев гадания по “Книге перемен”, причем самый ранний из них относится к 672 г. до н.э.

Традиция также полагает, что “Крылья” (целиком или частично) были написаны Конфуцием (551—479). По мнению большинства синологов, Конфуций, являющийся первым исторически достоверным теоретиком, занимавшимся проблемами философии, этики, психологии, политики, социологии и др., хотя и был выразителем духовной традиции *жэ* — “ученых-астрологов”, выступавших в качестве носителей, хранителей и распространителей специфической системы знаний, вмещавшей в себя “И цзин”, все же непричастен к написанию комментариев, и они создавались разными авторами в V—IV вв. до н.э.

В качестве главных доводов такого мнения указывается, что, во-первых, во времена Конфуция не было принято писать подобные тексты и, во-вторых, язык комментариев более развитый, чем язык текстов, связанных с именем Конфуция. Однако ни у кого из синологов не вызывает сомнения тот факт, что в некоторых комментариях отразились конфуцианские идеи, и, может быть, они были зафиксированы ближайшими учениками Конфуция. В “Си цы чжуани” и “Вэнь янь чжуани” отдельные пассажи начинаются со слов “Учитель сказал” (*цзы юе*). Сам Конфуций не мог назвать себя “учителем”, но такая форма обращения была в ходу у его учеников. Посему эти пассажи воспроизводят высказывания либо самого Конфуция, либо приписанные ему учениками.

Так или иначе, но в “Крыльях” ицзинистика (учение об “И цзине”) представлена в уже достаточно сложившемся виде. Отдельные ицзинистские идеи можно найти и в других

сочинениях, написанных в эпоху Чжаньго — “Сражающихся царств” (475—221 гг. до н.э.). Для Китая это было время культурного переворота, сопровождавшегося созданием множества философских школ, которые состязались во влиянии на общество со школой “И цзина”. Однако ицзинистика не входит в список философских школ, составленный во II в. до н.э. Сыма Танем (натурфилософская — *инь-ян цзя*, конфуцианская — *жу цзя*, моистская — *мо цзя*, номиналистская — *мин цзя*, легистская — *фа цзя*, даосская — *дао-дэ цзя*). Это, видимо, потому, что она рассматривалась как одно из направлений конфуцианства. Хотя надо признать, что и другие школы, прежде всего, натурфилософская и даосская, испытывали то или иное влияние ицзинистики.

Когда при династии Цинь была создана империя, то конфуцианская школа оказалась в опале. В 213 г. было казнено более 400 ученых-конфуцианцев, обвиненных в нелояльности режиму. Для укрепления своей власти император Цинь Ши Хуан-ди приказал сжечь все книги, кроме книг по медицине, сельскому хозяйству и гаданию. “Книга перемен” не подверглась уничтожению как отнесенная к гадательным. Удивительно, что “Крылья”, комментирующие основную, гадательную часть, также каким-то образом сохранились, хотя их конфуцианская подоплека не могла остаться незамеченной.

При следующей за Цинь династии Хань проводилась интенсивная филологическая деятельность по восстановлению и редактированию древних текстов. Не исключено, что редактированию подверглись и “Чжоуские перемены”. При Хань были осуществлены реформы в идеологии, направляемые философом и государственным деятелем Дун Чжуншу (190—120/104). В результате конфуцианство, соединенное с отдельными концепциями легизма, стало государственной философией, а идеи, заложенные в “Чжоуских переменах”, были совмещены с теориями *инь-ян* и *у син* (“пять стихий”), развивавшимися в контексте натурфилософской школы *инь-ян цзя*. Таким образом сформировался ханьский вариант “учения о символах и числах” (*сян шу чжи сюэ*).

Основателем ханьской ицзинистики считается Тянь Хэ (II в. до н.э.), утверждавший, что наследует традицию, идущую от некоего Шан Цюя, который являлся непосредственным учеником Конфуция. У Тянь Хэ было много преемников (см.: Щуцкий 1993: 157). Один из его учеников, Дин Куань, передал ицзинистские знания Тянь Ван-суню, а тот — Ши Чоу и Мэн Си, который известен тем, что написал “Чжоу и чжан цзюй” (“Чжоуские перемены” с разбивкой на фразы). Учеником Мэн Си был Цзяо Яньшоу (I в. до н.э.). Ему принадлежит сочинение “И линь” (“Лес перемен”), в котором представлен набор 4096 символов, образующихся как сочетания всех гексаграмм друг с другом. У ицзиниста Цзяо Яньшоу учился Цзин Фан (77—33), известный не только занятиями “Книгой перемен”, но и разработкой теории музыкальной системы *люй*. Главное его сочинение по ицзинистике — “Цзин-ши и чжуань” (“Комментарий г-на Цзина к “Переменам”).

В эпоху правления Ван Мана, поставившего под сомнение традицию толкования древних текстов, идущую от Дун Чжуншу, ученым Ян Сюном (53 г. до н.э.—18 г. н.э.) была разработана альтернативная “И цзину” система, зафиксированная в его сочинении “Тай сюань цзин” (“Канон Великого сокровенного”). Эта система состояла из 81 тетраграммы, каждая из которых строится как комбинация черт трех видов — целых и прерванных один раз и дважды (подробнее см.: Уолтерс 2002; Sherrill, Chu 1977: 178—179).

При династии Восточная Хань комментаторские работы к “Книге перемен” были написаны каноноведами Ма Жуном (I—II вв.), Чжэн Сюанем (127—200) и Юй Фанем (кон. II—нач. III

в.), следовавшими традиции Цзин Фана. Наиболее ярким представителем ицзинистики этого времени являлся даосский мыслитель Вэй Боян (100—170). Ему приписывается трактат “Чжоу и цань тун ци” (“Единение триады согласно “Чжоу и””), в котором алхимические идеи описываются посредством символов “Книги перемен”.

В эпоху династии Вэй ицзинистикой занимался крупный философ Ван Би (226—249), выступавший против интерпретации “И цзина” в контексте ханьской версии “учения о символах и числах”. Главные его сочинения на эту тему — “Чжоу и люэ ли” (“Основные принципы “Чжоу и””) и “Чжоу и чжу” (“Комментарий к “Чжоу и””). Ван Би произвел переструктуризацию “Чжоу и”. Он поместил комментарии “Туань чжуань” и “Сян чжуань”, бывшие ранее автономными, в каноническую часть “Чжоу и”, соотнеся части этих комментариев с соответствующими им гексаграммами. Такой вариант “Чжоу и” получил большее распространение в Китае, чем предшествовавший ему.

После Ван Би ицзинистика разделилась на два направления: следующее ханьскому “учению о символах и числах” и разработанному Ван Би “учению о должном и принципе” (*и ли сюэ*). Из последующих ицзинистов выделяется танский Кун Инда (574—648), написавший трактат “Чжоу и чжэн и” (“Правильный смысл “Чжоу и””), в котором развивались идеи Ван Би.

В эпоху “Пять династий” (Удай) даос Чэнь Туань написал трактат “Лун ту и” (“Драконова схема перемен”), в котором возобновил методологию Вэй Бояна по использованию *гуа* “Книги перемен” в качестве универсальных мироописательных символов. Деятельность Чэнь Туаня оказала огромное влияние на развитие ицзинистики эпохи Сун. В сунскую эпоху возникает неоконфуцианство, в котором идеи ортодоксального конфуцианства сближались с даосизмом и буддизмом. Одним из основоположников неоконфуцианства считается Чжоу Дуньи (1017—1173), который написал сочинение “И тун” (“Проникновение в “Перемены””) и трактат “Тай цзи ту шо” (“Объяснение чертежа Великого предела”), являющийся комментарием к чертежу “У цзи ту” (“Чертеж Беспредельного”) даоса Чэнь Туаня или его последователя Кэ Ши. Сунская эпоха породила множество философов, которые внесли свой вклад в понимание “Книги перемен”. Среди наиболее выдающихся следует отметить братьев Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1033—1107), Шао Юна (1011—1077), Цай Цзитуна (1135—1198), Чжу Си (1130—1200). Эти и другие сунские философы сумели изменить устоявшиеся за многие века формы ицзинистики, придав им новый, во многом более универсальный смысл и восстановив отчасти то, что было утеряно уже к ханьскому времени. Последующее развитие ицзинистики в Китае не привнесло в нее, практически, ничего нового.

Символы и числа

В китайской традиции с именем Конфуция связывается утверждение, раскрывающее причины происхождения символики “учения о символах и числах” (*сян шу чжи сюэ*), на основе которого была создана “Книга перемен”. Находится оно в одном из приложений к этой книге, а именно в “Си цы чжуани”:

Учитель сказал:

— Письмо не исчерпывает речь, речь не исчерпывает мысль. В таком случае, не могли ли мысли совершенномудрых людей быть невыраженными?

Учитель сказал:

— Совершенномудрые люди составили символы-сян — этим исчерпав мысли; установили *гуа* — этим исчерпав истинное и фальшивое; присоединили изречения (*цы*), в которых исчерпали речь; изменяя и сочетая их — исчерпали полезность; возбуждая их, стимулируя их — исчерпали дух (Си цы, I, 12).

Таким образом, символы-сян подаются здесь как эффективное средство выражения мыслей совершенномудрых (*шэн жэнь*), средство, которым могут воспользоваться их потомки для познания мира и человеческого духа. И действительно, если попытаться определить суть такого удивительного феномена, как учение “Книги перемен”, приписываемое совершенномудрым людям, то следует сделать вывод, что оно, возникнув на основе архаических познавательных структур, развивавшихся в древнем Китае, смогло приобрести качественно новые гносеологические свойства за счет того, что в нем стала применяться особая формализация, основанная на символах-сян.

Символы-сян можно рассматривать в качестве общего названия всякого рода арифмосемиотической символики, разновидностью которой являются упоминаемые в цитате *гуа* — триграммы и гексаграммы. *Сян* является также техническим термином для обозначения диграмм (см. следующую главу). Триграммы, гексаграммы, диграммы и подобные им символы — это такие геометрические формы, для которых мерность не существенна. Точнее, это не гео-метрические, а графологические формы, знаки, за которыми стоят определенные смыслы. Иероглифы *инь* и *ян*, “трех способностей” (*сань цай*), “пяти стихий” (*у син*) и прочих древнекитайских мироописательных комплексов тоже можно рассматривать в качестве символов-сян, хотя они и не имеют специфической графики. Все эти знаки образуют знаковые системы и тем самым становятся сопряженными с понятиями *шу* (“число”) и *ту* (“схема”, “план”, “чертеж”), вместе с символами-сян составляющими основу древнекитайской арифмосемиотики.

В “Си цы чжуани” иероглиф *сян* используется 37 раз. Помимо значения “символ” он там имеет еще значение “образ”, допускающее замену на разного рода подходящие по контексту синонимы (“внешний вид”, “фигура”, “изображение”, “облик” и проч.). Во многих случаях разграничение этих двух значений оказывается достаточно трудным, а то и вовсе невозможным. Так же обстоят дела и с употреблением иероглифа *сян* в других арифмосемиотических текстах. И это потому, что в используемых там “символах” есть некоторая доля образности, а в понятие “образ” китайцы вкладывали и символический смысл.

Древнекитайская арифмосемиотика генетически связана с гадательным ритуалом *бу* династии Инь, но обрела зрелые формы в контексте гадательной практики *ши*, появившейся в Западном Чжоу. В первом случае использовались панцири черепахи (когда их не было, то в дело шли лопаточные кости крупных животных), а во втором — стебли тысячелистника. Уже иньская мантика определила традиционное отношение к символу. В этом способе гадания панцирь черепахи прижигался раскаленным металлическим стержнем, в результате чего на нем появлялись трещины, образующие узор, который интерпретировался как “образ” предсказываемых событий или явлений. По мере усложнения гадательной практики толкование “образа” все больше наполнялось символическими смыслами, которые накладывались на трактовку изобразительных форм узора из трещин. Следует еще учесть, что символика арифмосемиотики развивалась в контексте китайской письменности, восходящей к иньским “древним письменам” (*гу вэнь*), которые использовались для обслуживания сакральных ритуалов и состояли из особых знаков — иероглифов-пиктограмм,

представляющих собой схематизированные изображения предметов. Последующие трансформации китайской письменности привнесли в нее весомые элементы символизма, которые, однако, не изжили полностью ее изобразительный характер. То же самое можно сказать и о развитии арифмосемиотической символики.

Понятие “образ” имеет четыре существенных разграничения в арифмосемиотике: это “образ” предмета, выступающий в качестве его внешнего вида, облика; “образ” в сознании — целостное восприятие предмета, восприятие, в котором чувственная наглядность предмета присутствует как один из компонентов; “образ”, который совершенномуудрый воплощает в своем творчестве (речения, писания, символопроизводство и проч.); “образ”, который некие высшие силы, духи воплощают в том или ином телесном виде. При всех этих разграничениях арифмосемиотический “образ” оказывается наполнен символическими смыслами, идущими от ритуализированной модели мира древних китайцев. Те или иные “образы” встраиваются в эту модель как элементы и приобретают ее условность и многоуровневое символическое содержание.

Собственно говоря, символизация действительности присуща всем людям, к какой бы культуре они не относились. Различаются только сами символы и приемы символизации. У древних китайцев символическая система исходно строилась, как уже отмечалось, на основе гадательной практики. Это определило не только конкретные графологические символы арифмосемиотики, но и символическую картину мира, мировоззрение в целом. Так, например, В.В. Малявин считает, что практика гадания, игравшая “исключительно важную роль” в древнем Китае, “сделала невозможным появление идеи откровения личностного бога и пророческой религии” (Малявин 2000: 165). С другой стороны, как это не покажется парадоксальным, древнекитайские гадательные ритуалы, будучи внешне достаточно иррациональным предприятием, способствовали разработке рациональных форм постижения действительности. Используя панцири черепах и стебли тысячелистника как некие семиотические системы, отражающие влияния высших сил, которые, как считалось, вовлекаются в гадательную процедуру, гадатели были вынуждены проводить эксперименты, заниматься сбором статистики, разрабатывать формальный аппарат и строить объясняющие теории. Все это является атрибутами современной научной деятельности, к которой китайская арифмосемиотика стояла гораздо ближе, чем религии откровения, и эта близость стала еще большей при произошедшей со временем натурализации указанных высших сил.

Числа (*шу*), являющиеся не менее важным компонентом древнекитайской арифмосемиотики, чем символы, также имеют связь с мантикой. Так, в “Цзо чжуани”, в записи, относящейся к 645 г. до н.э., символы и числа связываются соответственно с практиками гадания на панцирях черепах и на стеблях тысячелистника (Цзо чжуань 1994: 8). Если в первом виде гадания результат выводился на основе толкования узора из трещин, то во втором репрезентативными начали считаться числа, которые получались при пересчете стеблей по определенной методике. Со временем гадание на стеблях тысячелистника стало доминирующим, но это не означает, что числа стали также доминировать над символами. Ведь за числовыми подсчетами в гадании на стеблях тысячелистника следовало построение особых символов — гексаграмм. Кроме того, сами числа рассматривались как особые символы. Поэтому эти два компонента арифмосемиотики в древнем Китае всегда виделись взаимодополняющими.

Разумеется, оперирование символами и числами в арифмосемиотике не сводилось только к гадательной практике. Последняя позволила выстроить на их основе развитый теоретико-

методологический аппарат, который использовался древними китайцами во всех традиционных науках. Помимо мантики наибольшую эффективность он приобрел в астрологии и теории музыки. Эти дисциплины в китайской традиции просто не мыслились в отрыве от арифмосемиотики и, более того, послужили источником принципиальных для нее представлений о числе. Вот, например, что об этом говорится в “Го юй” (“Речи царств”) в записи, относящейся к 522 г. до н.э.:

Как правило, действия людей и духов должны совпадать с [естественными] числами, а совпадение — прославляться звуками, ибо только после совпадения действий с числами и гармонии чисел со звуками можно добиться единства [между духами и людьми]. Поэтому У-ван принял число семь, совпадающее с небесным числом, и с помощью [такого же количества] музыкальных нот внес гармонию в звуки. Так и появилось семь музыкальных нот (Го юй 1987: 76).

Исходя из анализа различных арифмосемиотических текстов, можно сделать вывод, что, по мысли древнекитайских мудрецов, числа являются одной из важнейших характеристик бытия, элементами некоего космического кода, с помощью которого оформляются и организуются все мировые реалии. В числе выражается структурная целостность вещей. Числа делают вещи познаваемыми. С натуралистических позиций, на которых выстраивалась древнекитайская наука, числа как такового нет. Оно не существует вне вещей. Число находится в самих вещах, задавая их структуру, и во временных процессах, задавая их ритм. В то же время оно предстает как некая творческая сила, приводящая к расчленению всякой непрерывности.

Поскольку числа содержат в себе идею порядка, а не являются просто результатом счета или измерения, то они не равны между собой по статусу. Учитывая это, китайцы выделяли некоторые числовые константы и подразделяли числа по их онтологической и гносеологической значимости, по их месту в мировом универсуме.

Одним из таких подразделений является выделение нечетных (*цзи*) и четных (*оу*) чисел. Первые считались янскими, а вторые — иньскими. Ряд натуральных чисел предстает, таким образом, последовательностью чередования янского и иньского принципов. С космогонической точки зрения, этот ряд описывает порядок возникновения вещей, которым приписываются те или иные числовые значения. Отсюда вытекает, что первые числа ряда являются более онтологичными, чем последующие. Они более важны и с гносеологической точки зрения, поскольку, используя их, можно выразить любое другое число с помощью простой операции сложения. Кроме того, действия с ними являются наиболее легкими, ведь, учитывая современные знания о свойствах человеческого мышления, числа в пределах первой десятки (по другим данным, 7 ± 2) соответствуют объему оперативной памяти.

Древние китайцы полагали, что каждое число указывает на свое местоположение в пространственно-временном континууме. Это позволяло рассматривать числа как средства познания, на основе которых возможно эффективно выявлять классификационные и ранжировочные принципы. Числа в пределах десятка и некоторые другие были сопоставлены с классификационными комплексами понятий, игравшими важную роль в древнекитайской арифмосемиотике. Числа с 1 по 5 назывались “порождающими числами” (*шэн шу*), а числа с 6 по 10 — “формирующими числами” (*чэн шу*). Между этими двумя наборами устанавливалось поэлементное соответствие (табл. 1.1.1).

Порождающие	1	2	3	4	5
Формирующие	6	7	8	9	10

Естественно, единица, начинающая числовой ряд, выделялась как основа основ всех чисел. Единица, являющаяся символом целостности, соотносилась с такими понятиями, как “Великое единое” (*тай и*), “Великий предел” (*тай цзи*) и др. Все они отражали либо гносеологическую целостность, выступающую как предмет рассмотрения, либо онтологическую — некий относительно автономный объект мироздания, либо космологическую — мир в каком-либо его аспекте, подобно тому, как пишется в “Си цы чжуани”:

Движение Поднебесной постоянно единое (*и*) (Си цы, II, 1).

Все остальные числа можно рассматривать либо как результат той или иной дифференциации единицы, либо как сложение единиц. Поскольку ближайшим к единице является число 2, то единица может рассматриваться либо как подразделяющаяся на противоположности, либо как являющаяся одной из них.

Эти противоположности в китайской арифмосемиотике обозначались иероглифами *инь* и *ян*. Исконные значения этих иероглифов — “тенивая” и “световая” стороны горы — послужили основой для их гносеологического толкования: *инь* — это то, что “скрыто” или менее проявлено, *ян* — то, что “явно” или более проявлено. В онтологическом смысле эта пара обозначает некие пассивный и активный первичные принципы или силы, в соответствии с которыми распределились остальные мировые полярности: тьма — свет, холод — тепло, малое — большое, внутреннее — внешнее, мягкое — твердое, слабое — сильное, женское — мужское и т.д. Этот ряд в принципе можно продолжать до бесконечности, поскольку любое явление имеет в себе противоположные стороны, которые, по древнекитайским представлениям, сводятся к началам *инь* и *ян*.

Взаимосвязь противоположностей *инь* и *ян*, в своем единстве составляющих *тай цзи*, иллюстрирует хорошо известная схема “Тай цзи ту” (“Чертеж Великого предела”). Схем с таким названием на самом деле было несколько. Все они символизировали строение и развитие Вселенной и исходили из “учения о символах и числах”. В данном случае имеется в виду схема, представляющая собой круг, разделенный на две половины волнистой чертой (рис. 1.1.1). Силу *инь* обозначает черная половина, силу *ян* — белая. На черной половине круга есть белая точка, на белой — черная.



Рис. 1.1.1

Круговой вид чертежа символизирует, с одной стороны, некоторую целостность, образованную взаимосвязанными и противоположными силами, а с другой — цикличность их взаимодействий. Изгиб линии, разделяющей две половины круга, подчеркивает динамику взаимодействия сил *ян* и *инь*, готовность перехода одной в другую. Белая точка на черном фоне и черная точка на белом фоне олицетворяют “зародышевые” состояния будущих превращений, внутреннюю взаимосвязь, взаимопроникновенность полярностей, являющихся, по выражению сунского мыслителя Чжоу Дуньи (1017—1073), “корнями друг друга” (Чжоу Дуньи 1936: 2).

Этот символ взаимосвязанности космических противоположностей не такой уж древний. Хотя что-то похожее можно увидеть на китайской неолитической керамике, в законченном виде он появился лишь в сунскую эпоху. О подлинном его происхождении ничего не известно, кроме того, что знаменитый сунский философ Чжу Си (1130—1200) приобрел рисунок данного символа у своего приятеля Цай Цзитуна (1135—1198), взявшего его, в свою очередь, у каких-то даосских отшельников.

“Великий предел” (*тай цзи*) не только состоит из противоположностей, но и сам выступает в качестве противоположного начала по отношению к “переменам” (*и*), о чем говорится в одном из пассажей “Си цы чжуани” (I, 11), который можно перевести двояко:

1. Перемены и Великий предел.

2. В переменных есть Великий предел.

Первый вариант ничего необычного собой не представляет, просто фиксируя два понятия, которые можно рассматривать как противоположные по принципу “изменчивое — постоянное” или “неопределенное — определенное”. Что касается второго варианта, то в нем первое понятие включает в себя второе, и, казалось бы, их нельзя рассматривать в качестве противоположностей. Однако эти понятия противоположны именно по принципу включения — как целое и часть, общее и особенное, единое и многое. О подобных противопоставленностях говорится в “Си цы чжуани”:

В Поднебесной общее (*тун*) собирается, а особенное (*шу*) расходится.

Единое (*и*) устремляется, а многое (*бай*) беспокоится (Си цы, II, 3).

Уже упоминавшийся философ сунской эпохи Чжоу Дуньи в сочинении “Тай цзи ту шо” (“Объяснение чертежа Великого предела”) ввел понятие “Беспредельное” (*у цзи*), которое противопоставляется им “Великому пределу” (*тай цзи*). В этом он не противоречил концептуальным основам “Си цы чжуани”, хотя в данном сочинении и нет понятия “Беспредельное”, поскольку понятие “Перемены” его, по сути, замещает.

Переменам в “Си цы чжуани” (I, 1; I, 5; II, 1; II, 9) противопоставляются “приметы, выделенности” (*цзянь*), которые можно сблизить с понятием “предел” (*цзи*), поскольку в словарную статью иероглифа *цзянь* входят значения “сокращать”, “сжимать” и “исследовать”, “рассматривать”, “выбирать”, которые указывают на собирание чего-то разряженного и аморфного в нечто сгущенное и оформленное и на образование определенного из неопределенного. А такое его значение, как “письмена”, сближает

приметы-цзянь с символами-сян, которые также в “Си цы чжуани” противопоставляются переменам.

То, с чем появляются переменны, — это символы (сян).

Символы — это изображения (Си цы, II, 3).

В качестве некоего действующего начала переменны являются янскими по отношению к своим манифестациям. Но, с другой стороны, будучи сами по себе невидимыми, в них они проявляются, и тогда уже эти манифестации следует признать янскими.

Надо отметить, что комментарий “Си цы чжуань” буквально соткан из пар противоположных понятий, так или иначе связанных друг с другом. Для примера можно привести самое начало первого *чжана* этого сочинения, в котором на 50 иероглифов приходится 13 пар противоположностей (табл. 1.1.2).

Небо — возвышенное, Земля — низменная. Так же определяются Господство и Покорность.

Низкое и высокое располагаются в ряд, и благородное и ничтожное получают свои позиции.

Движение и покой обретают постоянство, и твердое и мягкое разграничиваются.

Стороны квадрата как однородное сходятся, вещи как множественное расходятся, и счастье и несчастье рождаются.

В Небе вызревают образы, а на Земле вызревают телесные формы.

Это приводит к проявлению изменений и превращений (Си цы, I, 1).

Полярности <i>ян</i>	Полярности <i>инь</i>
благородное (<i>гуй</i>)	ничтожное (<i>цзянь</i>)
возвышенное (<i>цзунь</i>)	низменное (<i>бэй</i>)
высокое (<i>гао</i>)	низкое (<i>бэй</i>)
господство (<i>цянь</i>)	покорность (<i>кунь</i>)
движение (<i>дун</i>)	покой (<i>цзин</i>)
небо (<i>тянь</i>)	земля (<i>ди</i>)
однородность (<i>лэй</i>)	множественность (<i>цюнь</i>)
изменения (<i>бянь</i>)	превращения (<i>хуа</i>)
образы (<i>сян</i>)	формы (<i>син</i>)
стороны квадрата (<i>фан</i>)	вещи (<i>у</i>)
схождение (<i>цзюй</i>)	расхождение (<i>фэнь</i>)
счастье (<i>цзи</i>)	несчастье (<i>сюн</i>)
твердое (<i>ган</i>)	мягкое (<i>жоу</i>)

В конце первого *чжана* “Си цы чжуани” приводится понятие “середины” (*чжун*), которое за счет обозначения некоего среднего между противоположностями позволяет перейти от двоицы к троице. Самая значимая троица в древнекитайской арифмосемиотике — это так называемые “три способности, драгоценности, материала” (*сань цай*) — “Небо, Человек, Земля” (*тянь, жэнь, ди*).

Среди классификационных соответствий других чисел в пределах десяти с различными мироописательными комплексами понятий наиболее популярными были следующие:

четверка — “четыре части света” (*сы бяо*); “четыре стороны [света]” (*сы да*); “четыре сезона” (*сы ци, сы ши*); “четыре символа” (*сы сян*);

пятерка — “пять стихий” (*у син*); “пять пнеvm” (*у ци*); “пять звуков” (*у шэн, у инь*); “пять планет” (*у син*);

шестерка — “шесть направлений” (*лю хэ*) — страны света, верх и низ; “шесть пнеvm” (*лю ци*); “шесть ладов” (*лю люй*); “шесть хранилищ” (*лю фу*); “шесть искусств” (*лю и*);

семерка — “семь светил” (*ци син*); “семь нот” (*ци шэн*);

восьмерка — “восемь триграмм” (*ба гуа*); “восемь ветров” (*ба фэн*);

девятка — “девять [небесных] дворцов” (*цзю гун*); “девять небес” (*цзю тянь*); “письмена [из реки] Ло” (*Ло шу*);

десятка — “десять небесных стволов” (*ши тянь гань*), “чертеж [из реки] Хэ” (*Хэ ту*).

Эти и другие мироописательные комплексы осмысливались в арифмосемиотике на основе принципа коррелятивизма — древними китайцами, помимо каузального детерминизма по схеме причина—следствие, развертывающейся во времени и в пространстве, рассматривался еще коррелятивный детерминизм как вневременной и внепространственный резонанс — *гань-ин* (букв. “возбуждение-отклик”) — между подобоформными или категориально едиными вещами — вещами “одного рода” (*тун лэй*). Такая теория резонанса окончательно сформировалась в Китае к V—IV вв. до н.э.

В “Вэнь янь чжуани” приводятся следующие рассуждения о действии резонанса:

Учитель сказал:

— Одинаковые (*тун*) звуки взаимно откликаются (*ин*).

Одинаковые пнеvm взаимно помогают.

Вода течет к мокрому; огонь тянется к сухому.

Облака следуют Дракону; ветер следует Тигру.

Совершенномудрый творит, а тьма вещей примечает.

Корнящееся в Небе родственно верху.

Корнящееся на Земле родственно низу.

Все сообразуется согласно своему роду (*лэй*).

Этому тексту вторит “Си цы чжуань”:

Стороны квадрата (*фан*) как однородное (*лэй*) сходятся, вещи как множественное (*цунь*) расходятся, и счастье и несчастье рождаются (Си цы, I, 1).

Принцип коррелятивизма означает, что каждый отдельный символ-*сян* в арифмосемиотике выступает в качестве обозначения группы “резонирующих” друг с другом однородных вещей и явлений. Символические системы, которые разрабатывались древними китайцами, одновременно служили универсальными классификаторами, приложимыми к самым разнообразным сферам бытия на том основании, что в них усматривались те или иные подобия. Наглядная ассоциативность в этих случаях играла не последнюю роль. Не имея никаких других инструментов познания, кроме собственных органов чувств, древние китайцы анализировали мир на основе чувственных впечатлений, собирательным обозначением которых и был иероглиф *сян* — “символы”, “признаки”, “образы”, “формы”, “фигуры” и т.п. Эти впечатления определенным образом были рационализированы, в результате чего и возникла искусственная символика, являющаяся основанием методологического аппарата древнекитайской арифмосемиотики. Ввиду такого своего происхождения, она получила определенную часть антропоморфных черт, что с исторических позиций следует рассматривать не в качестве ее недостатка или достоинства, а только как особенность.

Надо отметить, что современная наука нацелена на вытравливание всякой антропоморфности из своего содержания. Однако любая наука — это ведь наука человека, и если в ней присутствуют сильные тенденции к отдалению от своего создателя, то тем самым она рискует полностью потерять с ним связь. Поэтому, встав на футурологические позиции, можно предположить, что для дальнейшего гармоничного развития науки ей будет небесполезно заимствовать (разумеется, предварительно переосмыслив) некоторые аспекты древнекитайского мировоззрения.

Модель мира

Вселенная виделась китайским мыслителям как живой организм, все члены которого связаны друг с другом. На основе коррелятивных связей каждый класс однородных вещей объединяется в одно целое, представляющее собой тот или иной “орган” вселенского организма. Отдельная вещь — это только проявление такого целого в пространственно-временном континууме. Разнородные вещи взаимодействуют между собой на основе различных каузальных связей, вовлекая во всеобщее движение и те “органы”, проявлениями которых они являются. Изменения отдельных коррелятивных и каузальных связей ведут к тотальным изменениям, которые рассматривались древними китайцами как формы “мышления” (*сы*) и “беспокойства” (*люй*) вселенского организма:

Поднебесная как размышляет (*сы*), как беспокоится (*люй*)?

В Поднебесной общее (*тун*) собирается, а особенное (*шу*) расходится.

Единое устремляется, а многое беспокоится.

Поднебесная как размышляет, как беспокоится?

Солнце уходит — Луна приходит.

Луна приходит — Солнце уходит.

Солнце и Луна взаимочередуются, и просветленность рождается (Си цы, II, 3).

Это гилозоистская и организмическая модель мира, которую можно противопоставить механистической модели, утвердившейся в Европе с XVII в. Согласно представлениям древних китайцев, жизнь полагается имманентным свойством всего сущего. В их саморазвивающемся мире-организме каждая часть-орган является по-своему живой и неразрывно связанной многообразными связями со всеми остальными, причем всякое явление, событие или объект существуют не сами по себе, а только как аспекты мирового целого. Напротив, целое в европейском механицизме объясняется на основе элементов, движение которых определяется исключительно законами механики. Механический мир, хотя внешне и может быть принят за живое существо, состоит не из органов, а из безжизненных и неизменных деталей, которые существуют, по сути, автономно и как нечто предустановленное.

В контексте древнекитайского гилозоизма специфично значение часто употребляемого в “Си цы чжуани” понятия “вещь” (*у*). Это не мертвый предмет, а в определенном смысле живое “существо”, которое рождается подобно животным, размножающимся половым способом:

Небо и Земля сочетают свои производящие силы, и тьма вещей посредством превращений (*хуа*) совершенствуется (*чунь*).

Мужское и женское создают семенную эссенцию (*цзин*), и [из них] посредством превращений рождается тьма вещей (Си цы, II, 4).

Организмичность китайской науки сочетается с антропокосмологизмом. Человек в китайской картине мира рассматривался как равноправная с другими часть космоса, возникающая на определенной стадии космической эволюции. При этом китайцы не были склонны к антропоцентризму или космоцентризму, к которым иногда склонялась европейская мысль. Ввиду отсутствия в Китае понятия Бога совершенно невозможен для китайской космологии и теоцентризм.

На антропокосмологизм китайской модели мира указывает триада Небо, Человек, Земля, которая обозначала в арифмосемиотике три плана космоса. Человек как отдельный индивид и как все человечество в целом в определенном смысле не только занимает все пространство между Небом и Землей, но и вбирает их в себя. Три указанных плана мироздания также могут подразделяться на полярности *ян* и *инь* или, как об этом говорится в сочинении позднеханьского даосского мыслителя Юй Цзи (110—200) “Тайпин цзи” (“Книга Великого спокойствия”), на три принципа, подобных этим трем планам (табл. 1.1.3):

Существуют три первоначала — великая сила *ян*, великая сила *инь* и то, что образовалось в середине от их слияния. Существуют три оформленных тела — Небо, Земля, Человек. На Небе существуют три вида вещей — солнце, луна, звезды, в центре которых Полярная звезда. На Земле имеются три вида вещей — горы, реки, ровная поверхность. Среди людей имеются три категории — отцы, матери, дети (Юй Цзи 1990: 334—335).

Таблица 1.1.3

	Небо	Человек	Земля
Небо	солнце	звезды	луна
Человек	отцы	дети	матери
Земля	горы	равнины	реки

“Человеческий” аспект мироздания связывается Юй Цзи со звездами на Небе, которыми, согласно древнекитайским взглядам, определяется время жизни каждого человека, и с равнинами на Земле, являющимися по преимуществу местом расселения людей. Подобные натуралистические представления дополняются у китайцев и более философическими идеями о слитности человека и мироздания. Понятие “Небо” (*тянь*), которое может обозначать и мироздание целиком, выражается иероглифом, который возникает в западножюуское время как альтернатива иньским представлениями о сонме первопредков, управляющих жизнью людей. Согласно американскому синологу Х.Г. Крилу, этот иероглиф является модификацией иероглифа *да* (“большой”), представляющего собой пиктографическое изображение большого человека, что у чжоусцев трансформировалось в специальное значение “великий, значимый, важный человек”, “правитель” (Крил 2001: 348—349). Исходя из этого, можно полагать, что Небо виделось чжоусцами как космический универсальный человек, с которым у людей, живущих в Поднебесной, как называли китайцы свою страну, есть связь либо опосредованная правителем (Сыном Неба), либо непосредственная, определяемая тем, в какой степени человек при жизни может осуществить самореализацию, которая позволит его душе слиться с этим универсальным началом.

В мировоззрении различных культур и цивилизаций можно выделить часто исторически сменяющиеся или каким-то образом уживающиеся вместе эволюционистскую (эволюционную) и креационистскую (креативную) модели мира, основное различие которых заключается в несовместимых принципах космогенеза — саморазвитие или тварность. Что касается китайцев, то они во все века своей истории и без компромиссов отдавали предпочтение первой — эволюционистской. По их мнению, все в мире развивается от простого к сложному. Вначале возникает природный мир, а затем — человеческое общество. “Сюй гуа чжуань” описывает это следующим образом:

Появились Небо и Земля, а затем появились многочисленные вещи.

Появились многочисленные вещи, а затем появились мужчины и женщины.

Появились мужчины и женщины, а затем появились мужья и жены.

Появились мужья и жены, а затем появились отцы и дети.

Появились отцы и дети, а затем появились правители и слуги.

Появились правители и слуги, а затем появились высшие и низшие.

Появились высшие и низшие, а затем появилось то, что сплетает правила поведения и долг (Сюй гуа, II).

Космос рассматривался древнекитайскими мыслителями не как сотворенный каким-то сверхъестественным существом, а как развивающийся естественным образом из некоего первичного начала. Для сравнения можно отметить, что если древнегреческие модели мира были по большей части также эволюционистскими (была также популярна стационарная модель мира), то с приходом христианства в Европе надолго утвердилась креационистская модель.

Структура живого мира-организма мыслилась китайцами как фрактальная, т.е. наделенная принципом масштабного самоподобия, при котором, с одной стороны, некая отдельная вещь должна состоять из частей, подобных ей как целому, причем эти части также должны состоять из более мелких, подобных целому и дальше дробимых таким же образом частей, а с другой стороны, сама эта вещь является одной из частей целостного мира и подобна ему структурно. Разновидностью такого принципа являются представления о сходстве микро- и макрокосмоса, существовавшие в древности во многих цивилизациях. Понятие фрактальности на новом теоретическом уровне осваивается в европейской науке только в последнее время и в применении прежде всего к геометрическим структурам. Китайцы же делали акцент на структурах времени, выделяя в нем различные фрактальные ритмы.

Китайской картине мира можно еще приписать континуальность, исходя из того, что пневма-*ци*, составляющая субстратную основу китайского космоса, — непрерывна и однородна. Дискретное видение мира может проявляться, например, в представлениях об атомах. В древности такие представления развивались греческими атомистами и в индийской школе вайшешиков. Ничего подобного не было в традиционном Китае и не привилось там после знакомства китайцев с индийской философией во II в. н.э.

Категория *ци* (“пневма”, “эфир”) встречается в “Крыльях” всего пять раз — в “Вэнь янь чжуани” (гексаграмма [далее гекс.] № 1) во фразах “Одинаковые пневмы взаимодопомогают” и “Не действуй, когда янская пневма глубоко сокрыта”; в “Туань чжуани” (гекс. № 31) во фразе “Две пневмы резонируют (*гань-ин*) и тем самым взаимосвязываются”; в “Си цы чжуани” (I, 4) во фразе “Осеменная (*цзин*) пневма создает вещи (*у*)” и в “Шо гуа чжуани” (3) во фразе “Горы и Водоемы соединяются пневмой”. Такое невнимание к *ци* не случайно, поскольку в “Крыльях” говорится о структурно-динамических сторонах мира, нежели о субстратных. Однако в других документах арифмосемиотики это понятие употребляется достаточно часто. Самое раннее из сохранившихся упоминаний термина *ци* имеется в “Го юй”, в речи сановника Бо Янфу, жившего в VIII в. до н.э. в царстве Чжоу (Го юй 1987: 32). Происходящие в мире явления сановник объяснял взаимодействием пневм Неба и Земли. В философских сочинениях IV в. до н.э. данное понятие рассматривается как бескачественная энергодинамическая субстанция, из которой состоит Вселенная. В своем непроявленном аспекте пневма-*ци* называется “изначальной пневмой” (*юань ци*). *Юань ци* — это состояние космоса до образования Неба и Земли, состояние, которое отождествляется с “первичным хаосом” (*хунь дунь*). В проявленном состоянии пневма-*ци* дифференцируется на *инь ци* и *ян ци* и еще на ряд принципов, участвующих в мировых трансформациях и образующих те или иные аспекты вещественных форм-*син*.

В своем неприятии дискретности китайские мудрецы предпочитали мыслить, по сути, в терминах полевой теории, согласно которой энергия системы распространяется по всей системе, а не локализована в отдельных ее элементах. Более того, исходя из убеждения, что не существует никаких абсолютно автономных сущностей, а есть только сгустки космических сил, они полагали, что познанию подлежат только силы взаимодействия между временно образованными центрами сгущений. Иначе говоря, гносеологический акцент был перенесен с взаимодействующих тел на силовое пространство между ними. Тела, по сути, устранялись, и оставалась только сеть пространственно организованных сил. Эта идея связывала китайский космос в единство, в котором все силы корреспондировали друг с другом таким образом, что Вселенная уподоблялась космическому организму.

Обобщая вышесказанное, можно утверждать, что категории “отношение”, “связь”, “движение”, “перемены”, обслуживающие процессуальное описание действительности, были более значимы для китайской мысли, чем категория “субстанция”, понимаемая как некое неизменное основание всего. В этом основное мировоззренческое отличие Китая от Запада, которому по преимуществу свойственна субстанциональная модель мира.

Перемены, дао и дэ

Категория “перемены” (*и*) — наиважнейшая в арифмосемиотике и, в частности, в “Книге перемен”, о чем говорит само название этого сочинения. В “Крыльях” иероглиф *и* используется в двух значениях — как название книги и как обозначение реальных перемен в природе, обществе и человеке.

“Перемены” как книга рассматриваются в качестве образца деяний прежних совершенномудрых людей:

Разве Перемены не совершенны?

Перемены — это то, благодаря чему совершенномудрые люди возвеличивали свою добродетель (*дэ*) и распространяли свои деяния, познавали высшее и благопристойно (*ли*) относились к низшему (Си цы, I, 5).

По мнению комментаторов, эта книга ценна именно ее всеохватностью:

Перемены широки и велики.

Говоря о далеком, они не имеют ограничений.

Говоря о близком, они спокойны и прямы.

Говоря о промежутке между Небом и Землей, они все в себе заключают (Си цы, I, 5).

В “Си цы чжуани” Конфуцию приписываются рассуждения о выверенности слов и их значений в “Книге перемен”, что и является основанием для ее эффективного использования:

Данные в них [в Переменах] имена (*мин*) разнообразны, но не превышают исчисление родов (*лэй*) и не искажают мысли даже в век упадка.

Вот [для чего] Перемены: изучать прошлое, чтобы понимать будущее, скрытое проявлять, явное прикрывать.

Открытие приводит к установлению имен (*мин*).

Различение вещей исправляет (*чжэн*) слова (*янь*).

Определение изречений (*цы*) соотнобразует с полнотой.

Данные в них [в Переменах] имена выражают малое, а выбранные рода выражают большое.

Их смыслы (*чжи*) значительны, а речения (*цы*) сплетаются в узоры.

Их слова (*янь*) гибки и выдержаны, а деяния упорядочены и обдуманы (Си цы, II, 5).

В данном пассаже имеется выражение “исправление слов” (*чжэн янь*), которое созвучно конфуцианской доктрине “исправление имен” (*чжэн мин*), зафиксированной в “Лунь юе” (XIII, 3) — когда ученик Конфуция Цзы-лу спросил его, что бы он сделал прежде всего, если бы ему было суждено заняться управлением государства, то учитель ответил: “Первое, что следует сделать, — исправить имена”. По вышеприведенному пассажиру из “Си цы чжуани” получается, что Конфуций вполне мог считать необходимым для решения этой задачи использовать “Книгу перемен”.

При том, что вербализация совершенномудрыми людьми своих взглядов на феномен перемен была произведена, как казалось во времена Конфуция, вполне “исправно” (*чжэн*), сами эти переменны “не имеют формы (*ти*)” (Си цы, I, 4) и, следовательно, являют собой принцип неопределенности. Перемены познаются не непосредственно, а через динамику различий в образах мира. Но эти образы — переменчивы, а поэтому познание перемен не лишено некоторого релятивизма:

Верх и низ не имеют постоянства.

Твердое и мягкое взаимопреобразуются.

И невозможно [для них] установить неизменный образец.

Только изменения (*бянь*) — то, что происходит повсеместно (Си цы, II, 7).

Что такое переменны? В “Си цы чжуани” дается следующий ответ:

Порождение порождений называется переменами (Си цы, I, 5).

Нечто, что порождает другое нечто, является переменчивым и передает эту переменчивость своему порождению. Вся Вселенная сплетается из цепочек порождений и представляет собой тотальность перемен. В этом океане переменчивости появляются и островки неизменности, но только на некоторое время, сменяясь другими временными неизменностями.

Еще одно определение перемен в “Си цы чжуани”:

Перемены — это отсутствие мышления (*сы*), отсутствие деяния (*вэй*).

Они спокойны и неподвижны.

Только откликаются (*гань*) и тем самым следуют причинам (*гу*) Поднебесной (Си цы, I, 9).

Получается, что сами перемены не активны и имеют причины. Казалось бы, причинами перемен должно быть нечто неизменное. Но о таких причинах “Крылья” ничего не говорят и, напротив, выстраивают ряды причин, являющихся переменчивыми и замкнутыми в круг. Это становится очевидным, если сопоставить друг с другом разные высказывания, разбросанные в “Си цы чжуани” и “Вэнь янь чжуани”.

Вот, например, перемены ставятся в зависимость от Неба и Земли:

Перемены следуют мерам-правилам (*чжунь*) Неба и Земли (Си цы, I, 3);

Небо и Земля устанавливаются по позициям, и перемены движутся между ними (Си цы, I, 5).

Небо и Земля изображаются здесь двумя мировыми полюсами, между которыми возникает некое взаимодействие, переменчивое по своему характеру. По отношению к этим переменам Небо и Земля могут определяться в качестве причин и неких неизменностей. По отношению друг к другу они не равнозначны. Небо доминирует над Землей, их функции соответственно — господство и подчинение. Таким образом, Небо становится в причинную позицию по отношению к Земле. Но, согласно “Вэнь янь чжуани”, на Землю еще оказывает действие время:

Она подчиняется Небу и движению времени (*ши*) (Вэнь янь).

Время также является управляющим началом для Неба:

Время (*ши*) запрягло шесть драконов и по этой причине правит (*юй*) Небом (Вэнь янь).

При этом время находится в зависимости от явлений, имеющих такую же природу, что и “перемены” (*и*), а именно от “изменений” (*бянь*) и “цикличности” (*тун*):

Изменения (*бянь*) и цикличность (*тун*) — это то, что понуждает время (*ши*) (Си цы, II, 1).

Получается, что время управляет Небом и Землей, последние управляют переменами, а перемены управляют временем. Но и этого мало. Оказывается, что на Небо может воздействовать “великий человек” (*да жэнь*):

[Великий человек] предшествует Небу, и Небо не может послушаться; последует Небу и принимает от Неба время (*ши*).

Небу нельзя послушаться его, а тем более людям, тем более демонам и духам (Вэнь янь).

Упомянутые в этом пассаже “духи” (*шэнь*) также занимают не последнее место в создании перемен. В разговоре о причинах (*гу*) перемен авторы “Си цы чжуани” замечают:

Если не совершенные духи-шэнь Поднебесной, то что в состоянии предоставить подобное? (Си цы, I, 9).

Способность создавать изменения также приписывается душам-хунь, являющимся духовными сущностями рангом чуть ниже духов-шэнь:

Странствующие души-хунь создают изменения (бянь) (Си цы, I, 4).

Из всего этого следует, что универсальный источник перемен найти невозможно. Те или иные аспекты мира и содержащиеся в нем сущности выступают в определенных случаях в качестве генераторов изменчивости, встраиваясь при этом в тотальную круговерть перемен. При этом, разумеется, есть и более или менее постоянные управляющие начала — Небо и Земля, души-хунь и духи-шэнь. Последние в гадательной практике по стеблям тысячелистника были теми самыми инстанциями, которым задавался вопрос о будущем. Картина мира “Книги перемен” в достаточной степени спиритуализирована. Духи-шэнь — это и духи умерших совершенномудрых предков, и различные высокопоставленные духи природы. Первые обитают в небесных дворцах, а вторые выбирают свое местопребывание вблизи тех природных реалий, которыми заведуют. В зависимости от характера мантического вопроса следовало обращаться к специализирующимся по данной теме духам. Если мантический обряд совершен правильно, то результат гарантирован:

Духами шэнь выявляется путь (дао) и показываются начала добродетельных (дэ) действий. Поэтому на вопрос у них можно получить ответ (Си цы, I, 8).

В данном пассаже приводятся два понятия, имеющих исключительное значение в китайской культуре, — дао и дэ.

В Раннем Чжоу понятие дао (букв. “путь”) употреблялось в значениях “путь”, “стезя”, “поведение”, “порядок действий”. Это такой “порядок действий”, который должен вести к гармонии с собой и миром. Понятие дэ имеет значения “добродетель”, “дарование”, “благодать”, “качество” и проч. Это нечто, определенным образом характеризующее существо или предмет в его взаимодействии с миром. Иероглифы дао и дэ, встречающиеся в основной части “Книги перемен” соответственно четыре и пять раз, используются там в подобных значениях. В эпоху Позднего Чжоу они наполняются дополнительными смыслами.

Судя по “Лунь юю”, для Конфуция дао — это осознанное предназначение, праведный порядок действий “благородного человека” (цзюнь-цзы), который зависит от самой личности и от воли Неба. В “Си цы чжуани” Конфуцию приписываются слова о “дао Поднебесной” и “дао изменений и превращений”:

Учитель сказал:

— В чем предназначение Перемен? Посредством них познаются вещи, выполняются дела, охватывается дао Поднебесной. Вот для чего они (Си цы, I, 10);

Учитель сказал:

— Тот, кто знает дао изменений (бянь) и превращений (хуа), может знать, что сделано духами-шэнь (Си цы, I, 9).

“Си цы чжуани” вообще свойственно говорить о *дао* разных реалий — Неба, Земли, Поднебесной, Солнца и Луны, дня и ночи, перемен, *цзюнь-цзы*, справедливости (*и*) и т.д. При этом переменны часто выступают как более фундаментальное понятие, чем *дао*:

[Перемены] способны полностью сплести *дао* Неба и Земли (Си цы, I, 3).

Будучи порядком или законом действия тех или иных реалий, *дао* приобретает некие конкретные очертания, насколько это возможно для того, что не имеет формы:

Надформенное называется *дао*, подформенное называется орудием (*ци*) (Си цы, I, 12).

Напротив, в даосском учении утвердилось понимание *дао* как непостижимого, всеохватного и таинственного источника и принципа движения всего сущего. Например, в “Дао дэ цзин” (“Книга о *дао* и *дэ*”), являющемся основополагающим сочинением даосизма, говорится следующее:

Человек следует Земле. Земля следует Небу. Небо следует *дао*, а *дао* следует самому себе (Дао дэ цзин, 25).

Дао даосов “пустое”, “неясное” и “туманное”, “постоянное” и “безымянное” (Дао дэ цзин, 4, 21, 32) и т.д. *Дао* не является вещью среди вещей. Оно порождает числа 1, 2, 3, из которых и возникают вещи:

Дао порождает единое, единое порождает двоицу, двоица порождает троицу, а троица порождает все множество вещей (Дао дэ цзин, 42).

Вряд ли в этой фразе числа понимаются как некие надмирные сущности. Скорее всего, они выступают здесь в качестве как принципов арифмосемиотического членения однородности на полярности (*инь* и *ян*) и их среднее (*чжун*), так и символов космологических реалий, традиционных для древнекитайской космологии: единое — изначальная пневма (*юань ци*), двоица — Земля (*ди*), троица — Небо (*тянь*).

В “Дао дэ цзин” *дэ* рассматривается в качестве манифестации *дао*. Если *дао* “рождает” (*шэн*) вещи, то *дэ* их “вскармливает” (*сюй*), “взрашивает” (*чжан*), “воспитывает” (*юй*), “совершенствует” (*тин*), “упорядочивает” (*ду*), “поддерживает” (*ян*) и “оберегает” (*фу*) (Дао дэ цзин, 51). Рассматривая *дэ* в качестве посредника между *дао* и вещами, можно полагать, что указанные семь понятий как-то коррелируют с числами 1, 2 и 3.

В “Си цы чжуани” происхождение *дэ*, хотя и не обозначается прямо, в целом видится как результат соединения многих факторов — это особые качества вещей и явлений, которые позволяют им взаимодействовать с окружающей взаимообусловленной средой, превращаться или производить превращения:

Инь и *ян* соединяются посредством *дэ*, и твердое и мягкое обретают телесность (*ти*) (Си цы, II, 5).

Дао также лежит в основании превращений *инь* и *ян*. В этом мнении сходятся авторы как “Си цы чжуани”, так “Дао дэ цзин”:

То *инь*, то *ян* — это называется *дао* (Си цы, I, 4);

Превращение в противоположное — в этом действие *дао* (Дао дэ цзин, 40).

Но эта и другие закономерности затем выражаются в “Книге перемен” в символике, аналога которой нет в “Дао дэ цзине” и других исходных сочинениях даосизма. Также и все категории ицзинистики, так или иначе, сопряжены с этой символикой и поэтому приобретают определенную формализацию, при которой их можно рассматривать не только в качестве метафизической, но и специализированной терминологии.

1.2. Символы *гуа*

Деление Великого предела

В “Си цы чжуани” порождение символики “Книги перемен” описывается как последовательное дихотомическое деление Великого предела (*тай цзи*) — космической проявленной единичности — на взаимодополнительные полярности *инь* и *ян*:

В Переменах есть Великий предел (*тай цзи*).

Он рождает двоицу образов (*и*).

Двоица образов рождает четыре символа (*сян*).

Четыре символа рождают восемь триграмм (*гуа*).

Восемь триграмм определяют счастье и несчастье.

Счастье и несчастье рождают великое деяние (Си цы, I, 11).

В качестве графических символов принципов *инь* и *ян* в китайской арифмосемиотике используются знаки-*и* (“образы”) — соответственно прерывистая, “сломанная” (*чжэ*) и сплошная, “одинарная” (*дань*) черты (*яо*) (рис. 1.2.1).



Рис. 1.2.1

Точно не известно, когда появилась такая символика, но к ханьскому времени она уже имеет широкое распространение. Также неизвестно, каким способом обозначались полярные принципы в “Книге перемен” при ее возникновении. Возможно, это были числовые обозначения, о которых будет сказано ниже.

Инь и *ян* могут рассматриваться как относительно отдельные единичности (своего рода “локальные” Великие пределы). Они, в свою очередь, также разделяются на противоположности. Получаются уже четыре принципа, которые символизируются знаками, представляющими собой различные сочетания прерывистых и сплошных черт по две. Эти диграммы называются *сян* (“символы”). Диграммы, одна из которых состоит только из прерывистых черт, а другая — из сплошных, именуются соответственно “большими” (*тай*) *инь* и *ян*. Два других символа, состоящие из разных черт, — это “малые” (*шао*) *инь* и *ян*. В первом случае в верхней позиции находится прерывистая черта, а во втором — сплошная (рис. 1.2.2).

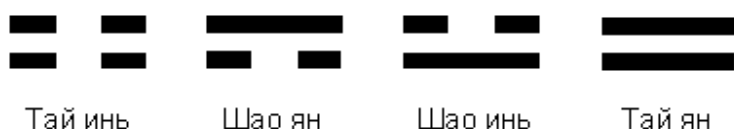


Рис. 1.2.2

Следующий шаг развертки приводит к образованию восьми знаков *гуа*, составленных из комбинирующихся черт, которые находятся в трех позициях. В китаеведении эти знаки принято называть “триграммами” (рис. 1.2.3).



Рис. 1.2.3

Триграммы наделяются теми или иными корреляциями, из которых только часть зафиксирована в “Крыльях”, а именно в “Шо гуа чжуани”. Среди них очень важными являются корреляции с природными “феноменами” — “образами”, которые в китайских текстах часто используются в качестве замены названий триграмм. Для примера можно еще указать на корреляции триграмм с разновидностями животных, частями человеческого тела и направлениями в пространстве (табл. 1.2.1).

Название	Цянь	Дуй	Ли	Чжэнь	Сюнь	Кань	Гэнь	Кунь
Природные “феномены”	Небо	Низина	Огонь	Гром	Ветер	Вода	Гора	Земля
Животные	конь	овца	фазан	дракон	курица	свинья	собака	корова
Части тела	голова	рот	глаза	ноги	бедра	уши	руки	живот
Направления по Вэнь-вану	СЗ	З	Ю	В	ЮВ	С	СВ	ЮЗ

Другая часть корреляций триграмм, гораздо более обширная, разбросана по различным текстам, написанным в более поздние времена. Среди них имеется несколько интересных образцов, о которых еще будет сказано в подходящем месте.

Надо отметить, что триграммы представляют собой не просто символы, а определенного типа кодовые знаки, значения которых определяются наличием в них янских или иньских черт и их расположением в позициях. Позиции (*вэй*) в ицзинистике принято считать снизу вверх и соотносить с “тремя способностями” (*сань цай*) — Земля (*ди*), Человек (*жэнь*) и Небо (*тянь*) (рис. 1.2.4).

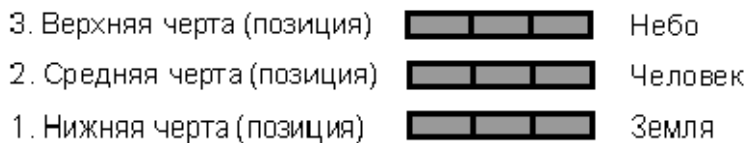


Рис. 1.2.4

Триграммы, имеющие во всех позициях одинаковые знаки, называются “старшими”. В “семейной” символике три янских черты — это “отец” (триграмма [далее — тр.] *Цянь*), а три иньских — “мать” (тр. *Кунь*). Они рассматриваются как принципы, порождающие остальные триграммы, подобно тому, как космические *ян* и *инь* — Небо и Земля — порождают Человека.

Восемь триграмм раскачивают друг друга, возбуждаясь громовыми раскатами и оплодотворяясь ветром и дождем.

Круговращаются Солнце и Луна — то холод, то жара.

Дао Цянь доводит до зрелости мужское.

Дао Кунь доводит до зрелости женское.

Цянь знает великое начало.

Кунь обеспечивает созревание вещей (Си цы, I, 1).

Остальные триграммы называются “младшими”, или “детьми”. Они также подразделяются на янские и иньские, что определяется их структурой. Во всех “младших” триграммах одна черта по знаку противостоит двум другим. Эта черта и будет определять полярность всего символа, как об этом пишется в “Си цы чжуани”:

В янских *гуа* больше *инь*.

В иньских *гуа* больше *ян*.

В чем причина этого?

Янские *гуа* — нечетные.

Иньские *gua* — четные.

Как действует их *дэ*?

В янских [*gua*] единица — государь, а двойки — подчиненные.

Это *дао* благородного человека.

В иньских [*gua*] двойка — государь, а единицы — подчиненные.

Это *дао* маленького человека (Си цы, II, 3).

В данном отрывке *gua* подразделяются на нечетные (*цзи*) и четные (*оу*), что является просто свойством принципов *ян* и *инь*. Учитывая, что *ян* символизируется единицей, а *инь* — двойкой, “младшие” триграммы будут состоять либо из одной единицы и двух двоек, либо из одной двойки и двух единиц. Поскольку, по ицзинистской теории, малочисленное главенствует над многочисленным, первые будут янскими, а вторые — иньскими. Суммарное символическое число для янских триграмм — $1 + 2 + 2 = 5$, а для иньских — $2 + 1 + 1 = 4$. Поэтому янские триграммы — нечетные, а иньские — четные. С другой стороны, можно предположить, что имеется в виду какой-то конкретный порядок триграмм, в котором соответствующие триграммы стоят на четных и нечетных позициях.

Итак, “сыновьями” будут три триграммы, имеющие только одну сплошную черту, а остальные — прерывистые. Сплошная черта в первой позиции — “старший сын” (тр. *Чжэнь*), во второй — “средний сын” (тр. *Кань*), в третьей — “младший сын” (тр. *Гэнь*). “Дочери” имеют только одну прерывистую черту и две — сплошных. Прерывистая черта в первой позиции — “старшая дочь” (тр. *Сунь*); во второй — “средняя дочь” (тр. *Ли*); в третьей — “младшая дочь” (тр. *Дуй*). Подробным образом это правило излагается в “Шо гуа чжуани”:

Цянь — это Небо, поэтому символизирует отца.

Кунь — это Земля, поэтому символизирует мать.

Чжэнь — это предпочтение в первой [черте], являющейся мужской, поэтому символизирует старшего сына.

Сунь — это предпочтение в первой [черте], являющейся женской, поэтому символизирует старшую дочь.

Кань — это предпочтение во второй [черте], являющейся мужской, поэтому символизирует среднего сына.

Ли — это предпочтение во второй [черте], являющейся женской, поэтому символизирует среднюю дочь.

Гэнь — это предпочтение в третьей [черте], являющейся мужской, поэтому символизирует младшего сына.

Дуй — это предпочтение в третьей [черте], являющейся женской, поэтому символизирует младшую дочь (Шо гуа, 9).

Видимо, именно этот порядок и имелся в виду, когда говорилось о четности и нечетности триграмм. В нем янские и иньские триграммы чередуются при последовательном расположении “по старшинству”: взрослые, а затем старшие, средние и младшие дети. Наиболее значимые порядки восьми триграмм, о которых будет сказано в дальнейшем, не имеют непрерывного чередования по принципу *ян-инь*. В “Шо гуа чжуани” приводятся еще три полных порядка и один без “старших” триграмм, но только в двух из них чередуются янские и иньские триграммы, причем более ясной закономерности, чем распределение “по старшинству”, в этих порядках не наблюдается (табл. 1.2.2).

Таблица 1.2.2

№	§ 3	§ 4	§ 4	§ 5	§ 6-17
1	Цянь	Чжэнь	Чжэнь	Чжэнь	Цянь
2	Кунь	Сюнь	Сюнь	Сюнь	Кунь
3	Гэнь	Кань	Ли	Ли	Чжэнь
4	Дуй	Ли	Кунь	Дуй	Сюнь
5	Чжэнь	Гэнь	Дуй	Кань	Кань
6	Сюнь	Дуй	Цянь	Гэнь	Ли
7	Кань	Цянь	Кань	—	Гэнь
8	Ли	Кунь	Гэнь	—	Дуй

Триграммы, противоположные по “полу” и одного “возраста”, можно рассматривать как “дополнительные”. У них в одних и тех же позициях имеются различные черты, и эти триграммы можно преобразовывать друг в друга при помощи инверсии черт, или “противоположности” (*дуй*). Есть еще триграммы, которые образуются одна из другой при помощи “переворачивания” (*фань*). Это “старшие” и “младшие” триграммы одного “пола” (тр. *Чжэнь* — *Гэнь*; *Сунь* — *Дуй*). Остальные триграммы при этой операции не модифицируются, так как у них в нижней и верхней позициях имеются одинаковые черты, иначе говоря, они симметричны относительно средней позиции (рис. 1.2.5).

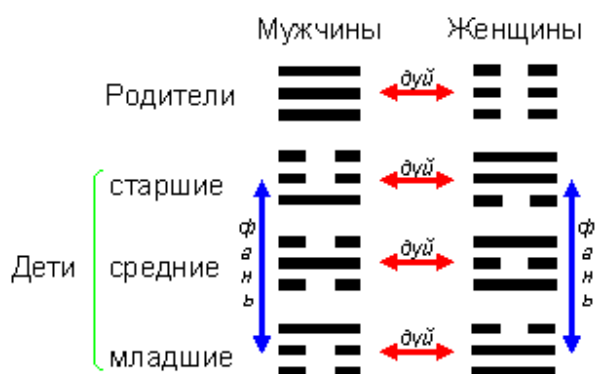


Рис. 1.2.5

Две полярности *инь* и *ян* символизируются, как уже говорилось, прерывистыми и сплошными чертами. Но реальные мировые полярности переходят друг в друга. Значит, и черты также должны преобразовываться одна в другую. Чтобы обозначить это их свойство, в китайской арифмосемиотике вводятся еще два дополнительных символа. Один из них должен обозначать прерывистую черту, превращающуюся в свою противоположность, т.е. в черту, у которой две половинки соединяются ($\textcircled{\neg}$), — “сплетающуюся” (*цзяо*). А другой обозначает сплошную черту, разрывающуюся на две половинки ($\neg\textcircled{\text{R}}$), — “раздваивающуюся” (*чун*). Эти два символа называются “старыми” (*лао*), в отличие от предыдущих, называемых “молодыми” (*шао*). “Старый *ян*” может обозначаться кружочком и числом 9, а “старая *инь*” — диагональным крестиком и числом 6 (рис. 1.2.6). “Молодые” *ян* и *инь* имеют числовую символику 7 и 8. Динамика взаимодействий всех четырех принципов выражается следующим образом: “молодые” черты “стареют”, т.е. превращаются в “старые” черты, не меняя знака, а “старые” уже его меняют, “умирая” и превращаясь в противоположные “молодые” черты, которые вновь “стареют”, и т.д.

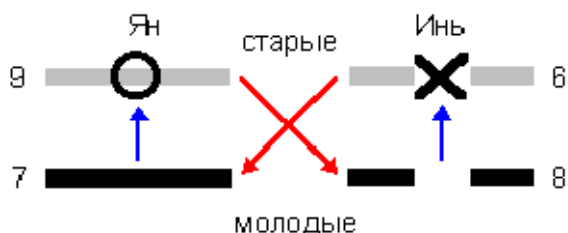


Рис. 1.2.6

То же самое можно сказать о символизации космической динамики с помощью диграмм (рис. 1.2.7). “Малые” *инь* и *ян*, “вырастая”, становятся соответственно “большими” *инь* и *ян*, а те, “умирая”, “возрождаются” в качестве “малых” *ян* и *инь*.



Рис. 1.2.7

Для триграмм ситуация немного усложняется, поскольку “младшие” триграммы, прежде чем “постареть”, должны последовательно пройти три “возрастных” состояния — “младшее”, “среднее” и “старшее” (рис. 1.2.8).

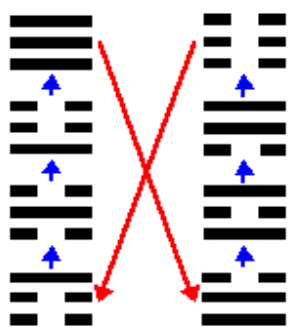


Рис. 1.2.8

Числовые символы черт — 6, 7, 8, 9 — используются при гадании. Эти числа получаются при пересчете специальных палочек, изготовленных из стеблей тысячелистника, или при подсчете суммы чисел, являющихся символами лицевой и оборотной сторон монет, с помощью которых производится гадание. Те же числовые символы можно соотнести с триграммами, учитывая, что входящие в них иньские черты обозначаются числом 2, а янские — 3. Таким образом, 6 и 9 символизируют “старшие” триграммы, а 7 и 8 — “младшие”, причем нечетные из этих чисел символизируют “мужские” триграммы, а четные — “женские” (рис. 1.2.9).

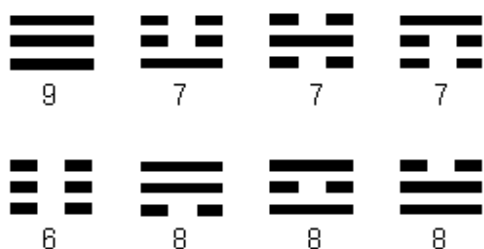


Рис. 1.2.9

Все рассмотренные символы, т.е. *и*, *сян* и *гуа*, можно представить на одном общем чертеже, выражающем собой процесс развертки Великого предела (рис. 1.2.10).

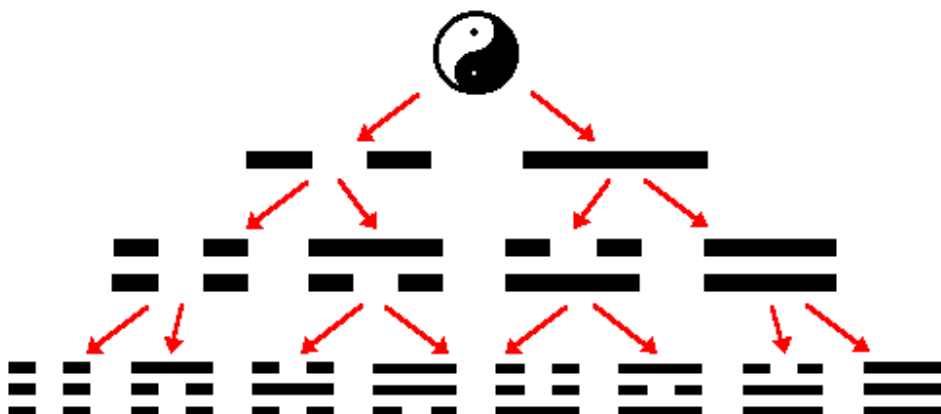


Рис. 1.2.10

Получается нечто вроде “дерева”, при ветвлении которого в символах каждого следующего уровня добавляется новая верхняя позиция с той или иной чертой. Можно составить более простую схему, в которой Великий предел находится внизу, и новый ряд символов получается при добавлении верхней позиции к символам предыдущего ряда (рис. 1.2.11).

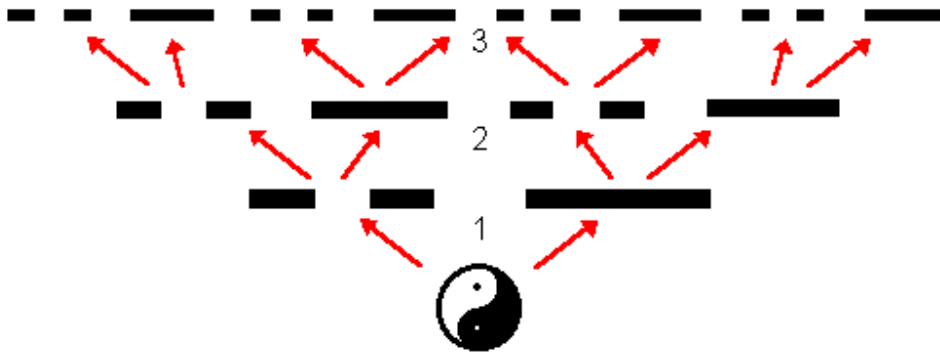


Рис. 1.2.11

Подобным образом строится чертеж “Тай цзи”, в котором янские и иньские силы изображаются светлой и темной полосами (рис. 1.2.12).



Рис. 1.2.12

Триграммы в данном случае покоятся на основании “Великого предела” (*тай цзи*), который символизируется янской, светлой полосой. Таким образом, они, по сути, являются тетраграммами, что становится очевидным, если к данному набору символов добавить сходный набор, но имеющий в основании “Беспредельное” (*у цзи*), которое будет символизироваться темной полосой.

В принципе, наращивать позиции символов в таких схемах можно до бесконечности, но древние китайцы остановились на 6-ти позициях. Символика с 4-мя и 5-ю позициями не употреблялась, а шестеричные символы занимали очень важное место в древнекитайской науке, поскольку они составляли символическую основу “Книги перемен”. Их называли так же, как и триграммы, — *гуа* (в китаеведении используется термин “гексаграммы”). Всего таких символов 64, т.е. полное число вариантов, получаемых при комбинировании двух типов черт в 6-ти позициях или при сочетании по две всех триграмм, составляющих верхние и нижние части гексаграммы.

Несмотря на то, что структура вышеприведенного чертежа Великого предела основывается на тексте из “Си цы чжуани”, этот чертеж стал известен в Китае только в XI в., когда его обнаружил неоконфуцианский философ Шао Юн (1011—1077). Он ссылаясь на “Си цы чжуань” как на идейный источник и, кроме того, утверждал, что эта схема принадлежала Фуси. В связи с этим зафиксированный в схеме порядок триграмм стал называться “порядком Фуси”.

Нетрудно заметить, что этот порядок отражает некоторые закономерности двоичного счисления, т.е. способа выражения чисел с помощью двух цифр — “0” и “1”, открытого известнейшим немецким философом и математиком Готфридом Лейбницем (1646—1716) в конце XVII в. Действительно, если обозначить прерывистую черту как “0”, а сплошную — как “1”, то окажется, что получившиеся трехразрядные двоичные символы располагаются на схеме в порядке чисел от 0 до 7 (рис. 1.2.13). Однако такое совпадение, конечно, не означает, что древние китайцы знали двоичный счет. Для построения порядка Фуси достаточно логики схемы, которую предложил Шао Юн. В ней же зафиксирован прежде всего строгий метод двоичной комбинаторики.

Триграммы								
Двоичные числа	000	001	010	011	100	101	110	111
Десятичные числа	0	1	2	3	4	5	6	7

Рис. 1.2.13

Интересно, что Лейбниц через несколько лет после своего открытия, а именно в 1701 г., получил письмо от своего друга, миссионера в Китае патера Иоахима Буве, из которого узнал о существовании древней системы символов “Книги перемен”, сходной с его двоичным счетом. Это возбудило в нем чрезвычайный интерес к данной книге. Он даже делал попытки объяснить содержащуюся в ней символику с помощью двоичной арифметики (см.: Лейбниц 1999: 108—110; Швырев 1987: 145—147).

Следует отметить, что Шао Юн — не первый, кто использовал порядок Фуси. Этот неоконфуцианец только указал на один из способов его построения. В начале X в. круговую схему с порядком Фуси составил даос Чэнь Туань, дав ей название “преднебесный чертеж” (*сянь тянь ту*) и также приписав ее Фуси. Чэнь Туаню принадлежит и ориентация этой схемы по странам света (рис. 1.2.14; по китайским канонам “юг” было принято изображать сверху).

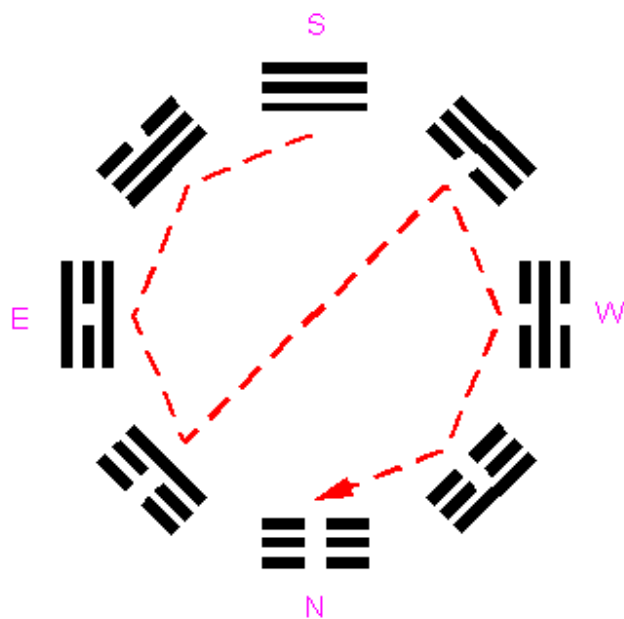


Рис. 1.2.14

В этой схеме порядок Фуся образуется из двух последовательностей по четыре триграммы, которые соединяются через центр круга (отмечено пунктиром; триграммы основанием обращены к центру круга, который с космологической точки зрения ассоциировался с Землей).

Существовала еще одна круговая схема с триграммами, более древняя, чем предыдущая (рис. 1.2.15). В виде орнамента ее можно увидеть уже на ханьских бронзовых зеркалах. Эта схема основывалась на корреляциях триграмм со странами света, зафиксированных в “Шо гуа чжуани”. Схема приписывалась Вэнь-вану и имела название “посленебесный чертеж” (*хоу тянь ту*).

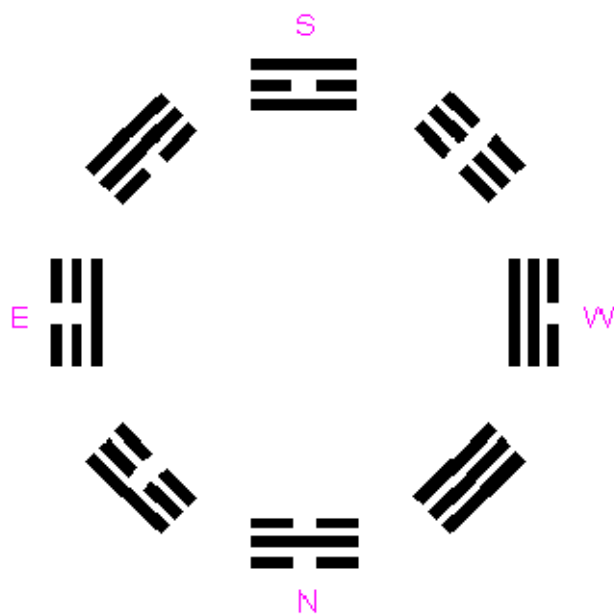


Рис. 1.2.15

Наборы гексаграмм

Гексаграммы также имеют канонизированные порядки расположения, связанные с именами Фуси и Вэнь-вана. В первом случае порядок гексаграмм образуется при комбинировании в составе гексаграмм верхних и нижних триграмм, располагающихся в порядке Фуси. Существуют табличная, или “квадратная” (*фан ту фан вэй*), и круговая (*юань ту фан вэй*) записи этого порядка гексаграмм. Квадратная запись достаточно наглядно отражает принцип комбинирования триграмм (рис. 1.2.16).

64 Кунь	63 Бо	62 Би	61 Гуань	60 Юй	59 Цзинь	58 Цуй	57 Пи
56 Цянь	55 Гань	54 Цзянь	53 Цзянь	52 Сяо го	51 Люй	50 Сянь	49 Дунь
48 Ши	47 Мэн	46 Кань	45 Хуань	44 Цзе	43 Вэй цзи	42 Кунь	41 Сун
40 Шэн	39 Гу	38 Цзин	37 Сюнь	36 Хэн	35 Дун	34 Да го	33 Гоу
32 Фу	31 И	30 Чжунь	29 И	28 Чжэнь	27 Ши хо	26 Суй	25 У ван
24 Мини	23 Би	22 Цзи цзи	21 Цзя жэнь	20 Фэн	19 Ли	18 Гэ	17 Тун жэнь
16 Линь	15 Сунь	14 Цзе	13 Чжун фу	12 Гуй мэи	11 Куй	10 Дуй	09 Ли
08 Тай	07 Да чу	06 Сюй	05 Сяо чу	04 Да чжуан	03 Да ю	02 Гуай	01 Цянь

Рис. 1.2.16

При круговой записи, которая подобна круговому расположению триграмм в порядке Фуси, первая половина всего набора гексаграмм располагается на круге против часовой стрелки, а вторая — по часовой стрелке.

В случае гексаграммного порядка Вэнь-вана, имеющего также табличную (рис. 1.2.17) и круговую записи, общую закономерность расположения гексаграмм синологам пока найти не удалось, хотя и совершалось немало попыток. Ничего общего с триграммным круговым порядком Вэнь-вана этот порядок не имеет, за исключением того, что оба приведены в “Чжоу и”. Именно в порядке под этим названием гексаграммы располагаются в основной части данного текста. Единственный и достаточно очевидный принцип связи гексаграмм, обнаруженный пока в этом порядке, заключается в том, что они группируются в пары по принципу переворачивания (*фань*), а там, где переворачивание приводит к исходной гексаграмме, — по принципу дополнительности (*дуй*).

08 	07 	06 	05 	04 	03 	02 	01
Би	Ши	Сун	Суй	Мэн	Чжунь	Кунь	Цянь
16 	15 	14 	13 	12 	11 	10 	09
Юй	Цянь	Да ю	Тун жэнь	Пи	Тай	Ли	Сяо чу
24 	23 	22 	21 	20 	19 	18 	17
Фу	Бо	Би	Ши хэ	Гуань	Линь	Гу	Суй
32 	31 	30 	29 	28 	27 	26 	25
Хэ	Сянь	Ли	Кань	Да го	И	Да чу	У ван
40 	39 	38 	37 	36 	35 	34 	33
Цзе	Цзянь	Куй	Цзя жэнь	Мин и	Цзинь	Да чжуань	Дунь
48 	47 	46 	45 	44 	43 	42 	41
Цзин	Кунь	Шэн	Цуй	Гоу	Гуай	И	Сунь
56 	55 	54 	53 	52 	51 	50 	49
Люй	Фэн	Гуй мэй	Цзянь	Гэнь	Чжэнь	Дин	Гэ
64 	63 	62 	61 	60 	59 	58 	57
Вэй цзи	Цзи цзи	Сяо го	Чжун фу	Цзе	Хуань	Дуй	Сюнь

Рис. 1.2.17

При археологических раскопках, проводившихся в 1973 г. в местечке Мавандуй (рядом с г. Чанша в пров. Хунань), был обнаружен самый древний экземпляр “Книги перемен”, датируемый 180—170 гг. до н.э. (см.: Вэнь у 1984: 1—8). В этом тексте гексаграммы

располагаются в порядке, который у синологов получил название “мавандуйский” (рис. 1.2.18).

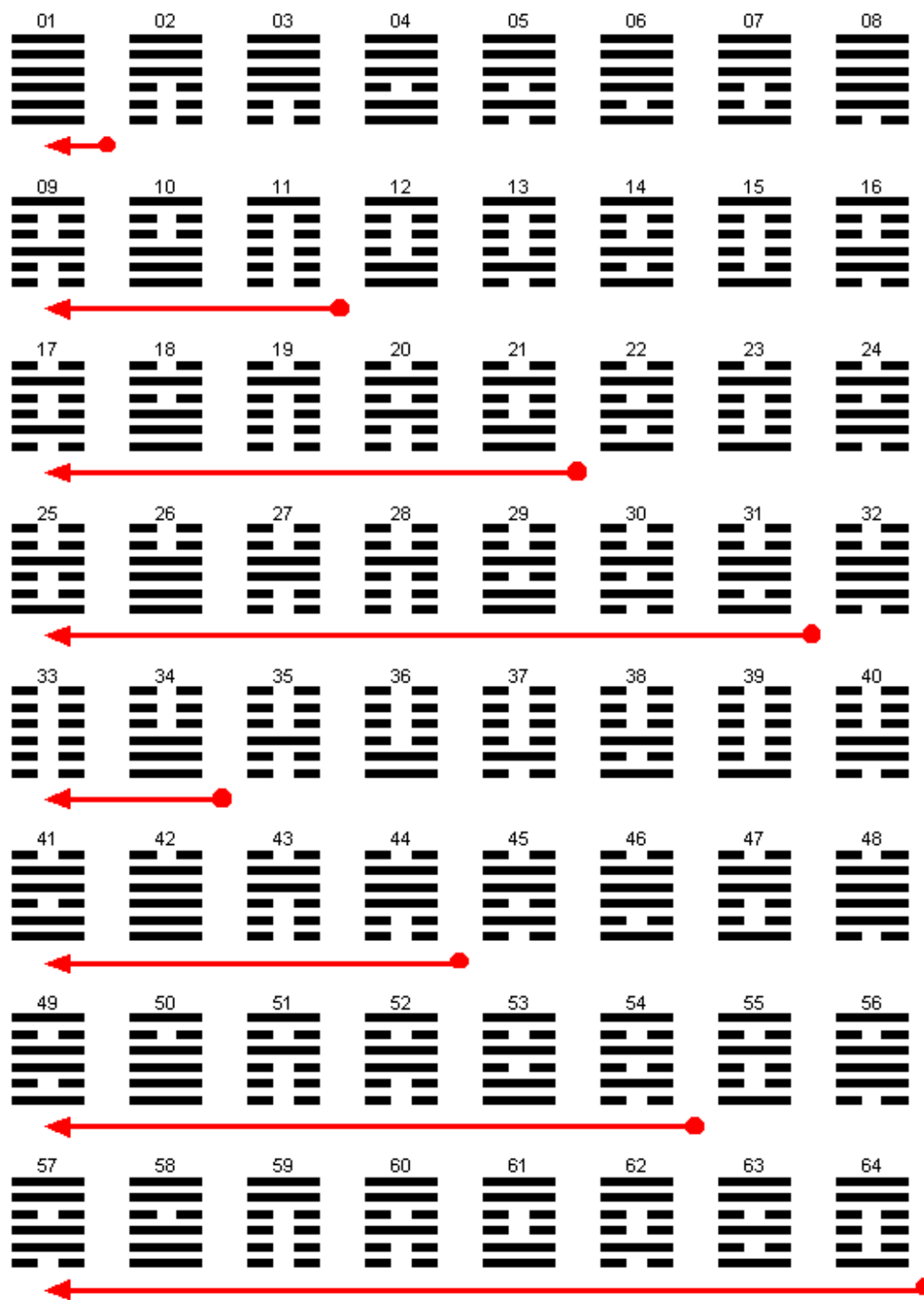


Рис. 1.2.18

Алгоритм данного порядка достаточно прост. Весь набор гексаграмм подразделяется на восемь серий, в которых имеются одинаковые верхние триграммы. Последовательность смены серий с данными триграммами соответствует их ранжированию по “семейным” характеристикам: отец, младший, средний и старший сыновья, мать, младшая, средняя и старшая дочери. Последовательность нижних триграмм построена по принципу дополнительности, совмещаемому со старшинством: отец и мать, младшие, средние и старшие сыновья и дочери (рис. 1.2.19).



Рис. 1.2.19

Сочетания верхних и нижних триграмм в данных последовательностях приводят к образованию восьми серий гексаграмм, в которых затем осуществляется перестановка определенных гексаграмм в начало серии. Для перестановки берутся “чистые” (*чунь*) гексаграммы, т.е. составленные из одинаковых триграмм и имеющие их названия. В первой серии данная перестановка не требуется или может считаться чисто номинальной, поскольку в ее начале стоит как раз такая гексаграмма.

Еще один способ группировки гексаграмм — по “дворцам” — зафиксирован в сочинении раннеханьского ицзиниста Цзин Фана (77—33) “Цзин-ши и чжуань” (“Комментарий г-на Цзина к [Книге] перемен”). В основе построения системы “дворцов” лежит принцип поочередного изменения черт в позициях. Каждый дворец задается “чистой” гексаграммой. Поскольку таких гексаграмм восемь, то и дворцов тоже восемь (рис. 1.2.20).

Дворец Цянь								
	01. Цянь	44. Гоу	33. Дунь	12. Пи	20. Туань	23. Бо	35. Цзинь	14. Да ю
Дворец Дуй								
	58. Дуй	47. Кунь	45. Цуй	31. Сянь	39. Цзянь	15. Цянь	62. Сяо го	54. Гуй мэи
Дворец Ли								
	30. Ли	56. Люй	50. Дин	64. Вэй цзи	04. Мэн	59. Хуань	06. Сун	13. Тун жэнь
Дворец Чжэнь								
	51. Чжэнь	16. Юй	40. Цзе	32. Хэн	46. Шэн	48. Цзин	28. Да го	17. Суй
Дворец Сюнь								
	57. Сюнь	09. Сяо чу	37. Цзя жэнь	42. И	25. У ван	21. Ши хэ	27. И	18. Гу
Дворец Кань								
	29. Кань	60. Цзе	03. Чжунь	63. Цзи цзи	49. Гэ	55. Фэн	36. Мин и	07. Ши
Дворец Гэнь								
	44. Гоу	22. Би	26. Да чу	41. Сунь	38. Куй	10. Ли	61. Чжун фу	53. Цзянь
Дворец Кунь								
	02. Кунь	24. Фу	19. Линь	11. Тай	34. Да чжуан	43. Гуай	05. Сюй	08. Би

Рис. 1.2.20

В каждом “дворце” каждая из пяти гексаграмм, находящихся после “чистой”, отличается от предыдущей только одной чертой, причем изменение черт происходит снизу вверх. Последняя в этом списке гексаграмма совпадает с “чистой” только верхней чертой. Ее изменение привело бы к переходу в другой дворец. Такими сцепленными дворцами,

охватывающими в сумме 48 гексаграмм, являются дворцы *Цянь* и *Кунь*, *Дуй* и *Гэнь*, *Ли* и *Кань*, *Чжэнь* и *Сюнь*. В них в соответствующих местах стоят инвертные гексаграммы.

Оставшиеся 16 гексаграмм не подчиняются указанным закономерностям. Эти гексаграммы невозможно связать между собой посредством последовательного изменения одной черты. К первым шести гексаграммам в каждом дворце они подстраиваются за счет смены одной черты, но при этом нарушается предыдущий порядок переходов от позиции к позиции. При переходе в каждом дворце от шестой к седьмой гексаграмме изменяется четвертая снизу черта. Восьмые гексаграммы отличаются от первых пятой позицией. Между седьмой и восьмой гексаграммами различие образуется за счет инвертирования нижней триграммы.

Седьмые и восьмые гексаграммы в каждом дворце имеют особые названия. Они называются соответственно гексаграммами “странствующей души” (*ю хунь*) и “возвращающими душу” (*гуй хунь*). Как указывает Чжоу Цзунхуа, когда эти гексаграммы выпадают при гадании, это считается плохим предзнаменованием (Чжоу Цзунхуа 1996: 118). Судя по названиям и сопутствующим текстам, половина из них имеет положительные, а другая половина — отрицательные значения. Поэтому следует сделать уточнение. Негативный смысл все они, вероятно, приобретают в определенных случаях гадания, когда получаются две гексаграммы за счет изменения “подвижных” (*бянь*) черт. Исходная гексаграмма называется *гуй хунь*, если у нее изменяется только пятая черта, что приводит к образованию “чистой” гексаграммы. Если первая — *гуй хунь*, а вторая образуется за счет инверсии нижней триграммы, то она оказывается *ю хунь*.

Структура гексаграмм

Счет позиций в гексаграммах начинается снизу. Первая позиция (*вэй*) или черта (*яо*) в гексаграммах называется “начальной” (*чу*), а шестая — “верхней” (*шан*) (табл. 1.2.3).

Таблица 1.2.3

№	Названия черт	Пол
VI	верхнее <i>яо</i>	<i>инь</i>
V	пятое <i>яо</i>	<i>ян</i>
IV	четвертое <i>яо</i>	<i>инь</i>
III	третье <i>яо</i>	<i>ян</i>
II	второе <i>яо</i>	<i>инь</i>
I	начальное <i>яо</i>	<i>ян</i>

Полагалось, что позиции гексаграмм символизируют фазы развития любого целостного процесса, выбранного для кодирования соответствующей гексаграммой, а прерванные или сплошные черты в них — характер этого развития. Нечетные позиции (“начальная”, 3-я и 5-я) считаются “янскими”, четные (2-я, 4-я и “верхняя”) — “иньскими”. Если сплошная (ее еще называют “световая” или “сильная”) черта оказывается на “янской” позиции, а прерванная (“тенивая” или “слабая”) — на “иньской”, это называется “уместностью” черт, а в противном случае — “неуместностью”. Таким образом, гексаграммы с полной “уместностью” и “неуместностью” — это гексаграммы с № 63 и 64 в порядке Вэнь-вана (рис. 1.2.21).

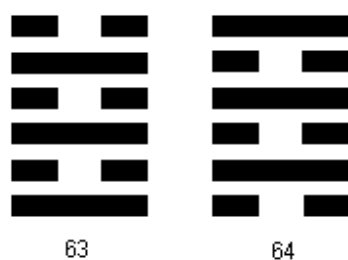


Рис. 1.2.21

Каждая гексаграмма может рассматриваться как сочетание либо трех диграмм, либо двух триграмм. С помощью исследования их взаимоотношений древнекитайские гадатели определяли характер самой гексаграммы. Этим искусством обладали немногие. Большинство из них прибегали к “поясняющим словам” (*ци*) совершенномудрых, т.е. к текстам при гексаграммах.

Для определения взаимоотношений диграмм или триграмм, составляющих гексаграммы, применяется специальная маркировка их позиций общеметодологическими категориями Небо (*тянь*), Земля (*ди*), Человек (*жэнь*) (рис. 1.2.22).

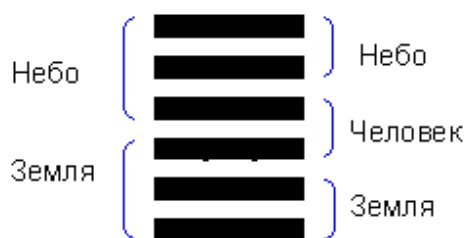


Рис. 1.2.22

По данным Ю.К. Щуцкого, Небо символизирует внешнее развитие процесса, характеризующееся как “отступающее, разрушающееся”, а Земля — внутреннее развитие процесса, характеризующееся как “наступающее, созидаемое”. Существует также разнообразная символика отдельных позиций *гуа*. Так, например, как указывал Ю.К. Щуцкий (Щуцкий 1993: 87), они обозначают части тела человека и животного (табл. 1.2.4).

№	Человек	Животное
VI	голова	голова
V	плечи	передние ноги
IV	туловище	передняя часть туловища
III	бедра	задняя часть туловища
II	голени	задние ноги
I	стопы	хвост

Как отмечает современный китайский исследователь Лю Дацзюнь, начиная с эпохи Хань ицзинисты учитывали при анализе структуры гексаграмм шесть типов отношений между позициями: *ин*, *чжун*, *би*, *цзюй*, *чэн*, *шэн* (И цзин 1992: 54—63). Считалось, что начальная, средняя и верхняя черты нижней триграммы связаны по принципу “резонанса” (*ин*) с начальной, средней и верхней чертами верхней триграммы, т.е. резонирующими чертами гексаграммы являются 1-я (начальная) и 4-я, 2-я и 5-я, 3-я и 6-я (верхняя). Если резонансные черты являлись противоположными, то считалось, что они соответствуют друг другу.

Средние позиции в верхней и нижней триграммах, т.е. 5-я и 2-я позиции гексаграмм, рассматривались еще связанными по принципу “срединности” (*чжун*) и определялись соответственно как “правитель” и “подчиненный”, “муж” и “жена”. “Резонанс” черт в этих позициях был особенно значим для ицзинистов.

Для определения значения конкретной гексаграммы анализировалась еще “близость” (*би*) черт, т.е. соседство 1-й и 2-й, 2-й и 3-й и т.д. При этом выяснялось, “опирается” (*цзюй*) или нет исследуемая янская черта на иньскую черту (или сразу на несколько иньских черт), т.е. имеет или не имеет янская черта соседнюю иньскую черту (или несколько таких черт), находящуюся ниже ее. Такая иньская черта (или несколько черт) называется “принимающей” (*чэн*). Если иньская черта (черты) стоит над янской чертой, то такая их связь называлась “оседланием” (*шэн*). В целом полагалось, что 2-я и 5-я черты — гармоничные по близости, 6-я и 1-я — слишком расходящиеся, а 3-я и 4-я — слишком сблизившиеся.

Следует отметить, что применение гексаграмм не ограничивалось в древнем Китае гадательной практикой, из которой они возникли. Чтобы гадания имели успех, древние мантики должны были совершенствовать свое искусство. На этом пути они могли испробовать множество гадательных методов и средств. Видимо, в конце концов они поняли, что эффективность гадания резко возрастет, если уподобить систему гадания исследуемым объектам и явлениям, как бы “смоделировать” их в общем, универсальном смысле, пригодном на все случаи жизни. Все это оказалось возможным при использовании гексаграмм. По сути, они представляют собой своеобразные классификаторы и отражают тонкую структуру космоса в тех ее аспектах, которые были выделены древними китайцами. Поэтому гексаграммы нашли широкое применение в разнообразных традиционных китайских науках.

Гадание по “Книге перемен”

Один из самых древних способов гадания в древнем Китае — это гадания на панцирях черепах и на лопаточных костях рогатого скота. Техника гаданий заключалась в том, что на одной стороне панциря или лопатки высверливались отверстия, в которые затем вставлялся раскаленный бронзовый стержень. В результате на обратной стороне панциря или лопатки получались трещины, форма и взаимное положение которых интерпретировались гадателями. Иногда их толкование осуществлялось самим правителем-ваном. При таких гаданиях интересовались погодой, здоровьем, успехом или неуспехом в тех или иных намеченных действиях — военном походе, женитьбе, жертвоприношении и проч. Со временем выработались стандартные формы вопросов и ответов. Результаты гадания записывались на самой кости или черепашьем панцире. Последние могли использоваться несколько раз (подробнее см.: Кожин 1985: 3—7; Васильев 2001: 65—70).

Постепенно основным мантическим способом в Китае стало гадание на основе “Книги перемен” с помощью стеблей тысячелистника или монет. Но и гадание на панцирях черепахи долго не выходило из употребления. Применялись и комбинированные методы. В “Шу цзине” (“Книга истории”) говорится о практике гадания на панцирях и на стеблях, к которой привлекаются три гадателя, для того, чтобы по двум схожим результатам можно было принять окончательное решение.

[Необходимо] отобрать и назначить гадателей на черепаших щитах и гадателей на стеблях тысячелистника и приказать им гадать.

[Трещины на щите черепахи образуют символы] дождя или проясняющегося после дождя неба, или ясной погоды, или мрачного тумана, или зловещих облаков, бегущих и перекрещивающихся [на небе]. [Стебли тысячелистника укладываются в форму, символизирующую либо] *чжэнь* и означающую благоприятную стойкость — счастливое предзнаменование, [либо] *хуэй* и означающую грядущее раскаяние — плохое предзнаменование. В общем существует семь [указаний]: пять, [получаемых при помощи] гадания на черепаших щитах, и два, [получаемых при помощи] гадания на стеблях тысячелистника, — [это позволяет] заранее узнать ошибки [и избежать их].

[Следует] назначить этих гадателей, чтобы они гадали на черепаших щитах и стеблях тысячелистника. Гадать [должно] трое человек, а следовать [необходимо] словам двух из них, [ответы которых совпадают].

Если у Вас, государь, возникнут большие сомнения, то обдумайте их сначала в своем сердце, затем обсудите их со своими сановниками и чиновниками, посоветуйтесь со своим многочисленным народом и спросите ответа у гадателей на черепаших щитах и стеблях тысячелистника. Если Ваше решение, и решение, [полученное путем гадания] на черепаших [щитах], и решение, [полученное путем] гадания на стеблях тысячелистника, и решение сановников и чиновников, и решение многочисленного народа будут положительными, то это называется великим согласием. Тогда благополучие и могущество будут Вашим уделом, а счастье будет сопутствовать Вашим сыновьям и внукам (Шу цзин 1994: 108—109).

Как уже отмечалось, в символике чисел “Книги перемен” прерывистые черты обозначаются числами 6 или 8, а целые — 9 или 7, в зависимости от того, являются ли они “старыми” или “молодыми”. Эти числа получаются при гадании на тысячелистнике или монетах.

Вероятности получения чисел, символизирующих *инь* и *ян*, в обоих способах гадания одинаковы и равны 1/2. Однако, как было подсчитано Ван дер Ближем (Blij 1966: 47—48), различаются вероятности получения чисел “старых” и “молодых” *инь* и *ян*.

Вероятности для стеблей: 6 — 1/16, 7 — 5/16, 8 — 7/16, 9 — 3/16.

Вероятности для монет: 6 — 1/8, 7 — 3/8, 8 — 3/8, 9 — 1/8.

Гадание на монетах много проще, чем гадание на тысячелистнике, и было разработано позже — в ханское время. Для гадания используются три монеты. Лицевой стороне монет приписывается числовое значение Неба — 3, обратной стороне — числовое значение Земли — 2. Таким образом, различные комбинации трех монет составляют следующие числа:

$$2 + 2 + 2 = 6$$

$$2 + 2 + 3 = 7$$

$$2 + 3 + 3 = 8$$

$$3 + 3 + 3 = 9$$

Процесс гадания происходит следующим образом. После определенных ритуальных действий производится одновременное бросание трех монет. Подсчитывается и записывается результат. Затем вновь бросаются монеты. И так шесть раз — по числу позиций в гексаграммах (см.: Зинин 1982: 70; Щуцкий 1993: 522—523; Yi Jing 1991: 45—46).

Результаты процесса гадания записываются снизу вверх, соответственно счету позиций гексаграмм. В записи получается гексаграмма, закодированная числами 6, 7, 8, 9. “Молодые” числа “старятся”, т.е. 7 меняется на 9, а 8 на 6. Такая числовая запись гексаграмм аналогична зафиксированной в “Книге перемен”. Это первая гексаграмма, используемая при гадании. Ее называют *бэнь гуа* (“корневая гексаграмма”). Затем те “старые” числа, которые возникли при гадании, “умирают”, превращаясь при этом в свои противоположности, т.е. 6 в 7, а 9 в 8, которые тут же снова “старятся”. Это вторая гексаграмма, называемая *чжи гуа* (“переходная гексаграмма”).

После того как гексаграммы составлены, следует найти их в “Книге перемен” и обратиться к толкованиям. “Решение” гадания основывается на анализе как каждой из получившихся гексаграмм, так и их взаимоотношений.

Для гадания на тысячелистнике берется 50 стеблей длиной 40—50 см. Согласно описанию процесса гадания в “Си цы чжуани”, данное число называется “Великим распространением”:

Число Великого распространения составляет 50 [стеблей]. Из них используются 49. Разделяем их на две кучи, что символизирует двойку. Подвешиваем [между пальцами] один [стебель], что символизирует тройку. Считаем четверками, что символизирует четыре сезона. Затем откладывается остаток, что символизирует добавочный месяц. За пять лет совершается два добавления. Поэтому два раза откладывается и после подвешивается.

Чисел Неба — пять, Земли — пять. Пятерки по позициям соответствуют друг другу, и каждая имеет свою сумму. Небесные числа составляют 25. Земные числа составляют 30. Числа Неба и Земли вместе составляют 55. Они производят изменения и превращения и движут духами *гуй* и *шэнь*.

Числа *Цянь* составляют 216. Числа *Кунь* составляют 144. Вместе — 360, что соответствует дням года. Число этих двух частей составляет 11520, что соответствует числу всех вещей. Поэтому посредством этих четырех действий завершаются перемены.

Требуется 18 изменений, чтобы сформировать гексаграмму. Восемь триграмм составляют малое свершение. Если продолжать действия, классифицировать и расширять, то все события в Поднебесной могли бы исчерпаться.

Духами *шэнь* выявляется путь (*дао*) и показываются начала добродетельных (*дэ*) действий. Поэтому на вопрос можно получить от них ответ. Можно также получить помощь от духов *шэнь* (Си цы, I, 8).

Стебли тысячелистника, когда они не используются, хранятся в специальном коробе вместе с “Книгой перемен”, обернутой в шелк. Перед гаданием шелк расстилается на маленьком столике. На шелк кладутся стебли и “Книга перемен”. Зажигается курильница. Гадальщик садится лицом к югу и трижды совершает земной поклон.

Затем пучок стеблей берется правой рукой и трижды круговыми движениями по часовой стрелке проносится сквозь дым курильницы. Один стебель откладывается в короб и больше оттуда не вынимается. Остальные 49 стеблей пучком кладут на шелк, и начинается сам процесс определения черт гексаграммы, состоящий в целом из 18-ти этапов, называемых в “Си цы чжуани” “изменениями” (*бянь*).

Прежде всего пучок правой рукой резко рассекается на две кучки. После этого берется один стебель из правой кучки и зажимается между мизинцем и безымянным пальцем левой руки. Затем стебли из левой кучки откладываются по четыре. При этом может получиться остаток из 1, 2, 3 или 4 стеблей, которые зажимаются между безымянным и средним пальцами левой руки. Затем откладываются по четыре стебля из правой кучки, а остаток из 3, 2, 1 или 4 стеблей зажимается между средним и указательным пальцами левой руки. Нетрудно подсчитать, что всего в левой руке может оказаться 5 или 9 стеблей, сгруппированных в следующих комбинациях: 1 + 1 + 3; 1 + 2 + 2; 1 + 3 + 1; 1 + 4 + 4. Они откладываются в сторону, а остальные стебли, которых может быть по числу 40 или 44, снова собираются в пучок. На этом заканчивается первый этап.

Следующие два этапа осуществляются аналогично. На каждом из них остаток может быть равен 4 или 8 стеблям, которые сгруппированы в следующих комбинациях: 1 + 1 + 2; 1 + 2 + 1; 1 + 3 + 4; 1 + 4 + 3. Фактически, результаты гадания не изменились бы, если на данных двух этапах один стебель не изымать предварительно из правой кучки, а сразу начинать пересчет стеблей по четыре из левой кучки, а затем из правой. При этом получится тот же самый остаток, но в иных комбинациях: 1 + 3; 2 + 2; 3 + 1; 4 + 4.

В конце всех этих процедур в пучке может оказаться 24, 28, 32 или 36 стеблей. Их снова пересчитывают по четыре, раскладывая на кучки, которых будет соответственно 6, 7, 8 или 9. Полученное таким образом число задает тип черты, находящейся в нижней (первой) позиции гексаграммы.

Затем стебли, лежащие кучками на шелке, собирают в пучок, и все трехэтапное действие повторяется еще пять раз с целью определить черты, принадлежащие остальным позициям. Таким образом, для построения гексаграммы требуется, как и говорилось выше, 18 однотипных этапов.

После того как гексаграмма получена, приступают к ее толкованию. Когда процесс гадания заканчивается, гадальщик совершает три поклона и укладывает стебли вместе с “Книгой перемен” и шелком в короб.

Числа *Цянь* и *Кунь*, упомянутые в процитированном выше отрывке, никоим образом не используются в самой процедуре гадания на стеблях тысячелистника, но могут быть

выведены из нее. Они образуются путем умножения количества черт в гексаграмме (6) на числа 36 и 24, которые равны количеству стеблей в определяющих соответствующую черту (*ян* — 9; *инь* — 6) пучках, собранных на каждом третьем этапе гадания. Таким образом: $6 \cdot 36 = 216$; $6 \cdot 24 = 144$. Сумма чисел *Цянь* и *Кунь* следующая: $216 + 144 = 360$ (число дней года). Весь набор из 64-х гексаграмм можно разделить на 32 пары дополнительных гексаграмм, у которых сумма черт, выраженных в “стеблевых” числах, будет аналогичной. Поэтому сумма черт всех гексаграмм, выраженная в этих же числах и называемая в “Си цы чжуани” “числом всех вещей”, будет равна: $360 \cdot 32 = 11520$.

Это же числовое значение можно подсчитать другим способом, например, учитывая, как предлагалось М. Гранэ, что количество всех черт в наборе 64 гексаграмм равно: $64 \cdot 6 = 384$. Из них — 192 янские и 192 иньские черты. Следует умножить эти числа на 36 и 24 и сложить то, что получилось: $192 \cdot 36 = 6912$; $192 \cdot 24 = 4608$; $6912 + 4608 = 11520$ (Granet 1934: 196).

Как говорится во втором абзаце (разбивка условная) цитировавшегося выше отрывка из “Си цы”, чисел Неба и Земли по пять. Почему это так, можно узнать из другой фразы данного сочинения. Она часто помещается перед данным отрывком, в котором первый и второй абзацы меняются местами (что в целом оказывается более логичным). В издании, взятом для перевода, эта фраза находится в начале десятого чжана верхнего раздела:

Небо — 1; Земля — 2; Небо — 3; Земля — 4; Небо — 5; Земля — 6; Небо — 7; Земля — 8; Небо — 9; Земля — 10 (Си цы, I, 10).

Таким образом, речь идет о нечетных и четных числах в пределах десяти. Сумма первых: $1 + 3 + 5 + 7 + 9 = 25$. Сумма вторых: $2 + 4 + 6 + 8 + 10 = 30$. Общая сумма: $25 + 30 = 55$.

1.3. Стихии

Происхождение теории стихий

Систематического изложения учения о пяти “стихиях” (*син*), под которыми подразумеваются *шуй* (“вода”), *хо* (“огонь”), *му* (“дерево, древесина”), *цзинь* (“металл”), *ту* (“земля, почва”), не найти во всей древнекитайской литературе. Более или менее определенно о них пишут, начиная с ханьской эпохи. В остальных случаях при изучении данного учения приходится иметь дело с фрагментами, разбросанными по разным текстам. В “Книге перемен” оно не упоминается.

Согласно традиционным представлениям (см. “Гуань-цзы, гл. 41), учение о стихиях было создано во времена правления совершенномудрого Хуан-ди (2698—2598). Если не брать во внимание эти сведения, то самым ранним упоминанием о стихиях можно считать “Хун фань” (“Великий план”), включенный в “Шу цзин” (“Книга истории”). “Шу цзин” был уничтожен при императоре Цинь и восстановлен при династии Хань. Многие синологи полагают, что при этом он подвергся значительной переработке конфуцианскими учеными, и поэтому учение о стихиях гораздо моложе, нежели следует из “Хун фаня”. Во вводной части последнего отмечается, что он был изложен чжоускому У-вану (прав. в 1121—1116 гг. до

н.э.) министром покоренной им иньской династии Цзи-цзы. Тем самым данный текст отсылается к концу II тысячелетия до н.э. В свою очередь Цзи-цзы характеризует изложенный им “Великий план” как ниспосланный Небом Юю, родоначальнику династии Ся, жившему в XXIII—XXII вв. до н.э.

“Великий план” состоит из девяти разделов, и в первом перечисляются стихии и их характеристики:

Первая — вода, вторая — огонь, третья — дерево, четвертая — металл, пятая — почва. Вода смачивает и стекает; огонь горит и поднимается; дерево сгибается и выпрямляется; металл подвержен отливке и ковке; почва принимает посев и дает урожай (Шу цзин 1950: 29).

На основании данных характеристик видно, что каждая из стихий представляет собой некое движение или действие, и можно полагать, что речь идет о неких динамических началах, а не о неизменных первосубстанциях, в качестве которых мыслились древнегреческие стихии. Поэтому перевод иероглифа *син* как “стихия” следует считать условным. Среди словарных значений этого иероглифа есть следующие: “идти”, “двигаться”, “действовать” и т.п. Поэтому у *син* можно было бы перевести как “пять движений”. Это кажется уместным, кроме того, и потому, что вода, огонь, дерево, металл и почва генетически связаны с “превращениями” (*бянь*) и “переменами” (*и*) и потому являются как бы разновидностями “мирового движения”. Однако имеется еще один блок словарных значений этого иероглифа, связанный с фонемой *хан*, — “ряд, строка, [классификационный] столбец”, который намекает на идею классификации. Поэтому китайские стихии можно понимать как набор неких первопринципов, посредством “резонирования” с которыми организуются вещи “того же рода”. Не случайно самые обширные древнекитайские классификации строились именно на основе стихий. С некоторыми наборами понятий из них можно познакомиться из нижеследующей таблицы (табл. 1.3.1; см.: Granet 1934: 376; Nei Ching 1949: 21; Graham 1986: 48; Saso 1990: 3—4; Нидэм 1998: 234—235).

Таблица 1.3.1

Стихия	Дерево (<i>му</i>)	Огонь (<i>хо</i>)	Почва (<i>ту</i>)	Металл (<i>цзинь</i>)	Вода (<i>шуй</i>)
Вкус	кислый	горький	сладкий	острый	соленый
Диграммы	<i>Шао ян</i>	<i>Тай ян</i>	—	<i>Шао инь</i>	<i>Тай инь</i>
Домашние животные	курица	овца	вол	лошадь	свинья
Запахи	прогорклый	паленый	ароматный	гнилой	вонючий
Измерительные приборы	циркуль	весы	отвес	угольник	гиря
Культурные растения	пшеница	метельчатое просо	просо	рис	бобы
Направления	восток	юг	центр	запад	север
“Небесные стволы”	I, II	III, IV	V, VI	VII, VIII	IX, X
Ноты	<i>цзюе (цзяо)</i>	<i>чжи</i>	<i>гун</i>	<i>шан</i>	<i>юй</i>
Органы чувств	глаз	язык	рот	нос	уши

Органы-фу (полые)	желчный пузырь	тонкий кишечник, “три очага”	желудок	толстый кишечник	мочевой пузырь
Органы-цзан (полные)	печень	сердце	селезенка	легкие	почки
Первопредки	Тайхао	Янь-ди	Хуан-ди	Шаохао	Чжуаньсюй
Планеты	Юпитер (Суй син)	Марс (Ин хо)	Сатурн (Чжэнь син)	Венера (Тай бо)	Меркурий (Чэнь син)
Погодные влияния	ветер	жара	влажность	сухость	холод
Помощники первопредка	Гоуман	Чжумин	Хоуту	Жушоу	Сюаньмин
“Пять устоев” (у чан)	милосердие (жэнь)	приличие (ли)	искренность (синь)	справедливость (и)	мудрость (чжи)
Роды живых существ	чешуйчатые (дракон)	пернатые (павлин)	гладкокожие (человек)	мохнатые (тигр)	панцирные (черепаша)
Сезоны	весна	лето	конец лета	осень	зима
Секрет	слезы	пот	слюна	мокрота	моча
Триграммы	Сюнь, Чжэнь	Ли	Гэнь, Кунь	Дуй, Цянь	Кань
Фаза развития	рождение	рост	кульминация	увядание	упадок
Цвета	зеленый	красный	желтый	белый	черный
Части психики	“высшая душа” (хунь)	дух (шэнь)	мышление (и)	“низшая душа” (по)	страсти (чжи)
Числа	3, 8	2, 7	5, 10	4, 9	1, 6
Чувства	зрение	осознание	вкус	обоняние	слух
Эмоции	гнев (ну)	веселье (си)	желание (сы)	печаль (ю)	страх (кун)

Каждый столбец данной таблицы содержит понятия, связанные между собой по принципам, не всегда понятным современному человеку, но так или иначе истолковывавшимся древними китайцами. Присущая их мышлению ассоциативность часто позволяла подмечать очень важные мировые закономерности и столь же часто уводила далеко от сути явлений. Не случайно подобные коррелятивные списки для стихий и других классификационных комплексов имеют разночтения. Что касается данной таблицы, то в ней собраны наиболее распространенные корреляции, из которых, правда, только часть может потребоваться для проводимой в настоящей книге реконструкции арифмосемиотики, прочие же служат просто иллюстрацией “космического резонанса” на китайский манер.

Видимо, сам принцип “резонирования” был заимствован из музыкальной практики, а стихии оказались удобными понятиями для классификационных операций. Во всяком случае, для

объяснения этого принципа древние китайцы часто прибегали к музыкальным терминам, как, например, в сочинении III в. до н.э. “Люйши чунью” (“Весны и осени господина Люя”):

Все классы [предметов и явлений] по существу связаны друг с другом: соединяется то, что по духу одинаково, отзывается то, что сходно звучит. Так, если [из инструмента] извлекать тон *гун*, то все сходные звуки откликнутся; если извлечь тон *цзюе*, то в ответ зазвучат все сходные звуки. Если на равнинную местность пустить воду, она устремится в низины; если разложить дрова и пустить огонь, разгорится пламя (Люйши чунью 1994: 300—301).

Кроме иероглифа *син* для обозначения стихий использовались и другие иероглифы. Например, они могли называться *юань* (“начала”), что указывает на их структурообразующую функцию в системе мирового “резонанса”. Имеются обозначения их как *фу* (“склады, хранилища”), *цзе* (“подразделения”), *вэй* (“позиции”), в которых делается акцент на присущий им классификационный характер. Стихии называют еще *юнь* (“вращения”), имея в виду участие их в циклах различных космических движений. Они также назывались *цай* (“материалы”), что указывает на их применение в практически-хозяйственной деятельности человека. И этими наименованиями список не ограничивается.

В китаеведении распространено мнение, что учение о пяти стихиях возникло на основе развития типичной для архаических обществ горизонтальной модели мира, которая подразумевает выделение четырех стран света и центра. Такая пятичленная модель отражена в традиционных пространственных корреляциях стихий, которые могли сформироваться в Китае еще во второй половине II тысячелетия до н.э. Также считается, что основа философского учения о пяти стихиях была заложена в V—IV вв. до н.э. Затем Цзоу Янь (305—240), видный деятель академии Цзися в царстве Ци, придал этому учению заверченный вид. В эпоху Хань оно было воспринято официальной идеологией, переработано и, как считается, соединено с учением о триграммах. По формам, которые учение о пяти стихиях приобрело в то время, мы, собственно, и можем судить о его содержании.

Касательно корреляций стихий и стран света можно сказать, что они действительно в какой-то мере отражают пространственные реалии иньской эпохи. Центральной зоной расселения иньцев был бассейн реки Хуанхэ с лёссовыми почвами, желтый цвет которых был перенесен на стихию “почва”, коррелирующую с центром. К востоку от центральной зоны простирались девственные леса, и поэтому стихия востока — дерево, а цвет — зеленый. На западе от бассейна реки Хуанхэ находятся горные массивы, где, возможно, добывали металл. Белый цвет запада мог ассоциироваться со снегом на вершинах горных хребтов. Красный цвет стихии “огонь” соотносился с югом, откуда светило солнце, которому “огненность” и “красность” присуща больше, чем всему остальному.

Чтобы установить корреляцию севера с водой, необходимо было находиться к югу от реки Хуанхэ, поскольку никаких других крупных водных объектов в северных пределах распространения древнекитайской цивилизации нет. Название “Хуанхэ” переводится как “Желтая река”, а на востоке Китай омывается водами Желтого моря, входящего в бассейн Тихого океана. Тем не менее, вода у китайцев коррелировала не с желтым, а с черным цветом, который, видимо, ассоциировался с темными водными глубинами. При этом, возможно, море добавляло к символике востока синий цвет и образ Дракона как повелителя воды.

Династия Шан-Инь много раз переносила свою столицу, причем все ее местоположения и даты переноса точно не известны. Археологи обнаружили относящиеся к шанской эпохе остатки крупных поселений как на северном, так и на южном берегах Хуанхэ. Однако их идентификация в качестве столичных городов династии Шан-Инь крайне затруднительна. Последняя локализация столицы иньцев находилась как будто в районе современного Аньяна, где были найдены руины крупного гадательного центра. Это место китайцы издревле называли “Развалинами Инь”. Но находится оно на северном берегу Хуанхэ. С другой стороны, Чэнчжоу, вторая столица последующей династии Чжоу, располагается на ее южном берегу (около Лояна, в Хэнани). Из этого следует сделать вывод, что пространственная символика стихий (или стихийная символика пространства) была создана либо до аньянского периода иньцев, либо при династии Чжоу.

Пространственные плоскостные отношения стихий предполагают, что их должно быть ровно пять. Тем не менее, встречаются и шестеричные списки стихий. Так, в “Шу цзине” (“Книга истории”) и в “Цзо чжуани” (“Комментарий Цзо”) список *фу* помимо воды, огня, металла, дерева и почвы включает еще “зерно” (*цзя*). В традиционной медицине к пяти стихиям добавляется вторичный огонь — “огонь-министр” (*сян хо*), который по одним своим функциям рассматривался в качестве составной части огня (первичного) — “огня-правителя” (*цзюнь хо*), а по другим — в качестве самостоятельной стихии.

Все это указывает на то, что хотя плоскостная модель и повлияла на формирование представлений о стихиях, их нельзя понимать в качестве производных от нее. К тому же стихии как динамические начала более пристало рассматривать в категориях времени, для которого имеются свои членения.

Пятичленная модель мира, символизируемая стихиями, являла собой установленный Небом порядок, которому человек должен следовать, чтобы упрочить свою связь с мировым целым. Поэтому наиболее правильной деятельностью считалась деятельность ритуализированная, в каждой своей фазе соотносящаяся с определенной фазой космических циклов, наиболее важным из которых считался годовой. С другой стороны, годовой цикл сам рассматривался как космический ритуал, в ходе которого совершают свое движение небесные светила, возрождается и умирает природа.

В годовом цикле дерево символизирует весну, когда пробуждается вся растительность; огонь — лето, время максимальной солнечной активности, тепла и света; металл — осень, время увядания природы, пору сбора урожая (может быть, имеются в виду металлические орудия для сбора урожая); вода — зиму, когда в отдельных районах Китая льют обильные дожди.

Стихии могут также обозначать время суток: дерево — утро, огонь — день, металл — вечер, вода — ночь.

В обобщенной временной модели четверка стихий отражает фазы любого циклического явления: дерево — рождение, огонь — максимальную активность, кульминацию, металл — упадок, регресс, вода — минимальную активность, конец, смерть. Почва из такого цикла выпадает. В схемах, совмещающих в себе пространственные и временные характеристики стихий, почва часто ставится в центре, а остальные стихии — по своим пространственным направлениям (рис. 1.3.1; стихии обозначаются буквами: дерево — Д, огонь — О, почва — П, металл — М, вода — В; юг в китайских схемах помещается сверху).

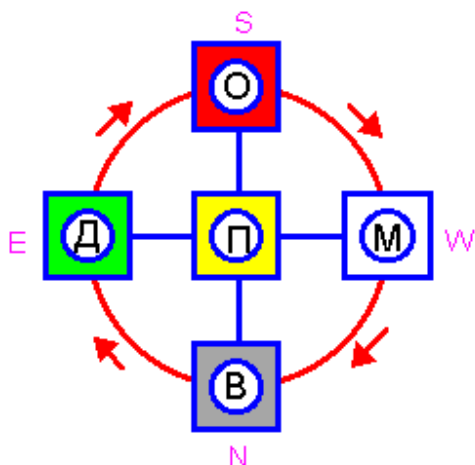


Рис. 1.3.1

Кроме центрального положения, на китайских пространственно-временных схемах почва, разделенная на четыре части, может располагаться между всеми остальными стихиями (рис. 1.3.2). В таком случае стихии возникают как бы не непосредственно из предыдущих, а проходят через промежуточное состояние — почву.

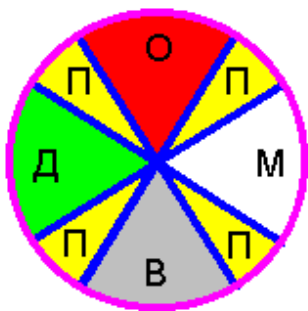


Рис. 1.3.2

Более сложные пространственно-временные отношения возникают тогда, когда почва ставится между огнем и металлом, а пятиричная последовательность стихий — дерево, огонь, почва, металл, вода — начинается с точки цикла, приуроченной к северо-востоку (рис. 1.3.3). В этом случае почва означает кульминацию роста, происходившего в предыдущей стадии, и его остановку, после которой начинается увядание, связанное уже со следующей стадией.

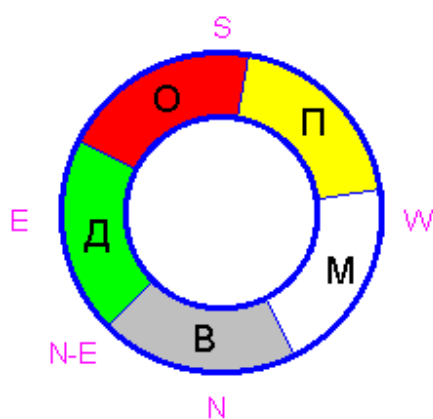


Рис. 1.3.3

Порядки стихий

Древние китайцы придавали большое значение порядкам перечисления стихий. Считалось, что те или иные их порядки отражают различные мировые процессы. Порядок, отмеченный выше (Д, О, П, М, В), называется порядком “взаимопорождения” (*сян шэн*). Стихии в нем находятся во взаимоотношении “отец—сын”. Образно-символическое традиционное объяснение этого порядка следующее: дерево “рождает” огонь при горении, огонь “порождает” почву, образуя пепел, почва “производит” металл, поскольку его или металлическую руду находят в ней, металл “превращается” в воду, когда плавиться, вода “рождает” дерево, питая его влагой. Стихии в обратном направлении имеют отношения “взаимородственности” (*сян цинь*).

Ученый-конфуцианец ханьского времени Дун Чжуншу (190/179—120/104), прославившийся как систематизатор арифмосемиотических идей, в своем сочинении “Чуньцю фань-лу” (“Обильная роса на летописи “Чуньцю””) выразил эти и другие закономерности порядка “взаимопорождения” стихий (элементов) следующим образом:

Небо обладает пятью элементами.

Первый называется дерево, второй — огонь, третий — земля, четвертый — металл, пятый — вода. Дерево — начало пяти элементов, вода — конец пяти элементов. Земля — центр пяти элементов. Таков их порядок, определенный Небом. Дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает воду, вода порождает дерево. Это [их отношения, подобные отношениям] отца и сына. Дерево расположено слева, металл — справа, огонь расположен спереди, вода — сзади, земля расположена в центре. Так распространяется их последовательность отношений “отец—сын”. Поэтому дерево получает воду, а огонь получает дерево, земля получает огонь, металл получает землю, а вода получает металл. [Те элементы, которые] отдают, — это отцы, а которые принимают — это сыновья. [Те элементы, которые занимают позицию отцов], в силу своего положения понуждают [элементы, занимающие позицию сыновей]. Это — Путь Неба. Поэтому когда дерево растет, то огонь питает его. Когда металл умирает, то вода хранит его. Огонь доставляет радость дереву, питая его с помощью светлого начала, вода побеждает металл, но соблюдает по нему траур с помощью темного начала. Земля же, [так же как сын или подданный], служит Небу, исчерпывая всю свою верность. Таким образом, пять элементов — это пять положений

почтительных сыновей и верных подданных. [Но то, что] называется пятью элементами (*у син*), не является ли [в то же время и] пятью поступками (*у син*)? Оттого они и получили такое название (Дун Чжушу 1990: 125—126).

Следующий важный порядок стихий называется “взаимопреодолением” (*сян шэн*), или “взаимопокорением” (*сян кэ*): вода, огонь, металл, дерево, почва (В, О, М, Д, П). Он тоже замкнутый. Стихии здесь находятся во взаимоотношении “дед—внук”. Обратное отношение рассматривалось как “взаимобоязнь” (*сян цзюй*). Объяснялся этот порядок так: дерево “подрывает корнями” почву, почва “впитывает” воду, вода “гасит” огонь, огонь “плавит” металл, металл “рубит” дерево и т. д. Это объяснение, фрагментарно разбросанное по многим древнекитайским текстам, отгалкивается от наглядной вещественности стихий. Более “сущностный” взгляд на природу их отношений по принципу “взаимопреодоления” представлен у позднеханьского ученого Бань Гу в его труде “Бо ху тун” (“Исчерпывающий отчет [о дискуссии в Зале] Белого тигра”), представляющем запись дискуссии по конфуцианским канонам, организованной в 79 г. властвовавшим в то время монархом Чжанди:

Взаимный вред, который наносится пятью первоэлементами друг другу, заложен в природе неба и земли. Множество побеждает немногое, поэтому вода побеждает огонь. Тонкое побеждает крепкое, поэтому огонь побеждает металл. Твердое побеждает мягкое, поэтому металл побеждает дерево, плотность побеждает рыхлость, поэтому дерево побеждает землю. Наполнение побеждает пустоту, поэтому земля побеждает воду (Бань Гу 1990: 234).

Порядки “взаимопорождения” и “взаимопреодоления” особым образом связаны, что выражается в виде известной схемы, имевшей самое широкое применение в китайской культуре (рис. 1.3.4). Первый порядок представляет собой расположение стихий по кругу (по часовой стрелке), а второй — по линиям, составляющим внутреннюю пентаграмму. Как указывает А.И. Кобзев, эти соотношения называются соответственно “связывание” (*цзун*) и “перекрещивание” (*цзо*) (Кобзев 1993: 91).

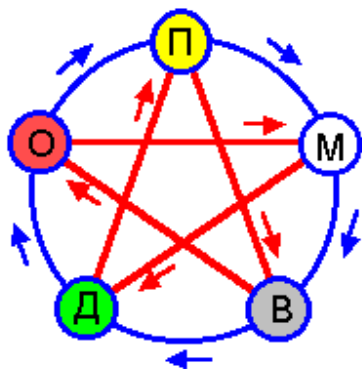


Рис. 1.3.4

В теории стихий учитываются два вторичных принципа — “управление” и “маскировка” (см.: Ропан 1978: 152). Принцип управления подразумевает, что процесс “взаимопокорения” управляется стихией, которая покоряет покорителя. Например, огонь побеждает металл, но вода управляет процессом, металл побеждает дерево, но огонь управляет процессом и т. д.

Принцип маскировки зависит и от порядка “взаимопорождения” и “взаимопокорения”. На его основе происходит регулирование процесса изменения некоторым другим процессом, который создает большее количество энергии, чем растрачивается, или делает это быстрее. Например, металл уничтожает дерево, но вода маскирует процесс, так как вода порождает дерево в большем количестве, чем металл может уничтожить.

Таким образом, порядки “взаимопорождения” и “взаимопокорения” рассматриваются как дополнительные, и каждая стихия в зависимости от фазы того или иного цикла вступает в разные отношения с другими стихиями. Согласно записям в “Бо ху тун”, та стихия, которая в некий данный момент “порождает”, определяется как “царствующая”; та стихия, которую она “порождает”, — “помогающая”; та, что ее “породила”, — “отдыхающая”; та, которую она “победила”, — “мертвая”; та, которая должна ее “победить”, но пока бездействует, — “находящаяся в заключении” (Бань Гу 1990: 233). Например, для “царствующего” дерева это будут соответственно огонь, вода, почва и металл.

При всей своей значимости порядок, приводимый в главе “Хун фань” (“Великий план”) из “Шу цзина” (“Книга истории”), в китайской традиции не получил названия. Этот порядок следующий: вода, огонь, дерево, металл, почва (В, О, Д, М, П). Дж. Нидэм назвал его “космогоническим”, полагая, что в этом порядке китайцы описывали возникновение стихий (Needham 1956: 253; Нидэм 1998: 229).

“Космогонический” порядок определяет числовую символику стихий (табл. 1.3.2; см.: Granet 1934: 170), каждая из которых связана с “порождающим” и “формирующим” числом.

Стихии	Вода	Огонь	Дерево	Металл	Почва
Порождающие (<i>шэн</i>) числа	1 (<i>ян</i>)	2 (<i>инь</i>)	3 (<i>ян</i>)	4 (<i>инь</i>)	5 (<i>ян</i>)
Формирующие (<i>чэн</i>) числа	6 (<i>инь</i>)	7 (<i>ян</i>)	8 (<i>инь</i>)	9 (<i>ян</i>)	10 (<i>инь</i>)

Янскость и иньскость “порождающих” чисел совпадает с полярностью стихий только в двух случаях, а “формирующих” — в трех. Дерево и металл являются янской и иньской стихиями, причем в меньшей степени, чем огонь и вода. Почва считалась либо нейтральной стихией, в которой силы *инь* и *ян* уравнивали друг друга, либо иньской. В последнем случае почва противопоставлялась Небу как янскому принципу, подобно тому, как это представлено в сочинении “Бо ху тун”:

Почему по своей природе пять первоэлементов разделяются на стоящих или вверху, или внизу? “Огонь” относится к силе *ян*, он почитаем и поэтому находится наверху. “Вода” принадлежит к силе *инь*, она презираема и поэтому находится внизу. “Дерево” относится к слабой силе *ян* (*шао ян*), “металл” относится к слабой силе *инь* (*шао инь*), оба они обладают природным свойством достигать равновесия и гармонии, поэтому их можно сгибать и выпрямлять, подчинять и изменять. Что касается “земли”, то она наиобширнее; она вмещает в себя все вещи. То, что должно родиться, выходит [из ее лона], то, что должно умереть, возвращается [в нее]. Не разбирая чистого и грязного, [она] рождает всю тьму вещей...

Почему среди пяти первоэлементов два [“дерево” и “огонь”] относятся к силе *ян*, а три [остальные] относятся к силе *инь*? [Земля, относящаяся к силе *инь*], будучи почитаемой

превыше всех, сочетается с небом, [относящимся к силе *ян*]. Что касается “металла”, “дерева”, “воды” и “огня”, то здесь силы *инь* и *ян* соединяются попарно (Бань Гу 1990: 228).

Осталось упомянуть еще один важный порядок, запись которого следующая: металл, дерево, вода, огонь, почва (М, Д, В, О, П). Немецкий синолог А. Форке назвал его “трансформационный порядок” (Forke 1925: 286—291), что кажется не очень удачным, поскольку все порядки стихий — это последовательности их различных взаимотрансформаций. Дж. Нидэм дал этому порядку наименование “современный” (Needham 1956: 253—254; Нидэм 1998: 230), прижившееся затем в синологии, но никак не отражающее его функции. При этом лишь имелось в виду, что в современном китайском языке указанный порядок используется в мнемонической формуле для заучивания названий стихий (Цзин му шуй хо ту). Назначение же этого порядка ему было не ясно.

“Современный” порядок является циклическим. Этот вывод можно сделать, по крайней мере, на основании упоминания данного порядка в “Го юй” (“Речи царств”), где он начинается с почвы (земли), а не с металла. Как повествуется в этом тексте, о стихиях зашла речь в связи с рассуждениями о гармонии (*хэ*), которые историограф Бо из царства Чжэн изложил сановнику Хуань-гуну. Это могло произойти ориентировочно в 776—775 гг. до н.э.:

Уравнение одного с помощью другого называется гармонией, благодаря гармонии все бурно растет, и все живое подчиняется ей. Если же к вещам одного рода добавлять вещи того же рода, то когда вещь исчерпывается, от нее приходится отказываться.

Именно поэтому покойные ваны, создавая все, смешивали землю с металлом, деревом, водой и огнем. Именно поэтому они комбинировали пять вкусовых ощущений, чтобы удовлетворить вкус; укрепляли четыре конечности, чтобы защитить тело; добивались гармонии между шестью мужскими нотами, чтобы усилить слух; приводили в соответствие органы чувств, представленные семью отверстиями, чтобы они служили сердцу; связывали между собой восемь частей тела, которые составляют человека; укрепляли девять внутренних органов, чтобы утвердиться в чистой добродетели; устанавливали десять рангов, чтобы наставлять сотни чиновников; определяли тысячи должностей и ставили десять тысяч чиновников; обсуждали сотни тысяч дел; принимали решения, касающиеся миллионов существ; получали регулярные поступления, размер которых доходил до бесконечности (Го юй 1987: 241).

Обратный “современный” порядок, начинающийся с металла и дополненный вторичным огнем (М, П, О, В, О*, Д), играет важную роль в традиционной китайской медицине, где обозначает суточную циркуляцию внутренней энергии (*ци*) по меридианам.

Данными четырьмя порядками стихий весь их перечень не ограничивается. Немецко-американский синолог В. Эберхард, рассмотрев около тридцати древнекитайских текстов, обнаружил в целом 16 порядков (Eberhard 1933: 45—46). А.И. Кобзев выявил еще четыре порядка (Кобзев 1993: 310). В сумме получается 20 из возможных 120-ти (данное число соответствует полному набору перестановок пяти элементов: $5! = 1 \cdot 2 \cdot 3 \cdot 4 \cdot 5$). Однако не все из них несут смысловую нагрузку, и основными порядками стихий большинством сиологов считаются рассмотренные выше порядки “взаимопорождения”, “взаимопреодоления”, “космологический” и “современный” (рис. 1.3.5).

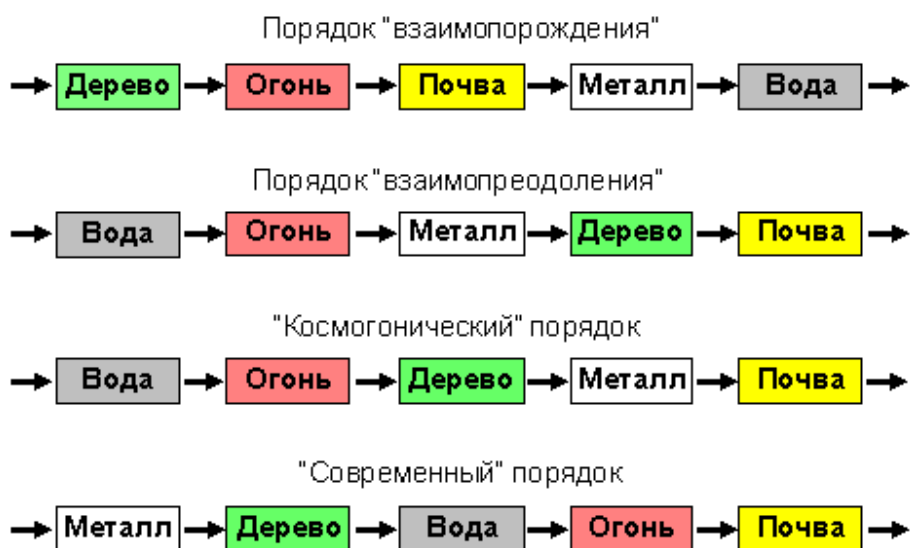


Рис. 1.3.5

1.4. Музыкальная система

Значение музыки в китайской культуре

Древним китайцам было свойственно космологическое и социально-политическое понимание музыки. Считалось, что музыкальные тона соответствуют различным элементам мироздания, и все вещи взаимодействуют между собой по принципу связи, подобной музыкальным созвучиям. Поэтому музыка полагалась важнейшим средством управления государством и достижения природной и социальной гармонии, о чем, например, повествуется в “Книге обрядов” (“Ли цзи”):

Все музыкальные звуки рождаются в сердце человека. Чувства зарождаются внутри человека и воплощаются в виде звуков; когда же эти звуки приобретают законченность, их называют музыкальными тонами. Вот почему в хорошо управляемом обществе музыкальные звуки мирные и тем доставляют людям радость, а управление там гармонично; в неупорядоченном обществе музыкальные звуки злобны и тем вызывают гнев людей, а управление там извращенное; в гибнущем государстве музыкальные звуки печальны и тем вызывают тоску, а его народ в трудном положении. Пути [развития] музыки имеют много общего с управлением страной. Музыкальная нота *гун* символизирует правителя, музыкальная нота *шан* символизирует чиновников, музыкальная нота *цзюэ* символизирует народ, музыкальная нота *чжи* символизирует дела государства, музыкальная нота *юй* символизирует окружающие предметы. Если эти пять нот гаммы не перепутаны, то нет и негармоничных, фальшивых звуков. Если тон *гун* расстроен, то звуки беспорядочны, [а это значит, что] правитель высокомерен; если тон *шан* расстроен, то звуки грубы, [а это значит, что] чиновники испорчены; если тон *цзюэ* расстроен, то звуки тревожны, [а это значит, что] народ недоволен; если тон *чжи* расстроен, то звуки печальны, [а это значит, что] народ в делах изнурен; если

тон *юй* расстроен, то звуки обрывисты, [а это значит, что] богатства государства оскудели. Когда же все пять тонов гаммы расстроены, они мешают друг другу, и это называется распушенностью. При таком положении дни гибели государства близки (Ли цзи 1994: 116—117).

Как следствие такой установки, в эпоху раннего Чжоу формируется разработанная система придворных церемониалов, важным компонентом которых была музыка, исполняемая оркестрами, насчитывавшими большое количество исполнителей. В поздний период эпохи Чжоу было создано особое учреждение — Дасыюэ, ведавшее церемониями и музыкой. В эпоху Хань учреждается музыкальное ведомство Юэфу, занимавшееся определением эталонных звуковысотных отношений и сбором народных песен и музыкальных произведений. На протяжении всей последующей истории традиционного Китая правительство, так или иначе, контролировало музыкальную практику и принимало меры для поддержания музыкальной науки на должном уровне.

Достаточно рано в древнем Китае начали проводиться исследования математических основ музыки. Была определена взаимосвязь высоты, громкости, тембра звука и устройства музыкальных инструментов. Были выявлены основные структурные единицы музыки — ступени звукоряда, определены их математические отношения, мелодический и гармонический смысл. Все это имело огромное значение в развитии древнекитайского музыкального искусства в целом.

Приверженность древних музыкальных теоретиков к точным числовым оценкам звукоряда была лишь в некоторой степени обусловлена стремлением к наиболее адекватному описанию музыкально-акустических закономерностей, необходимых для музыкального исполнительства. В немалой степени они ориентировались еще и на выявление таких музыкально-математических отношений, которые должны, по их пониманию, отражать некие общие закономерности, лежащие в основе мироздания. Например, в сочинении “Вёсны и осени господина Люя” (“Люйши чуньцю”) музыкальные ритмы отождествляются с ритмами развертки космоса из “великого начала”:

Далек исток музыки. Она создавалась по определенным ритмам, а ее основание находится в великом начале.

Великое начало породило небо и землю, а последние — *инь* и *ян*. [Постоянно] изменяющиеся *инь* и *ян*, то взлетая вверх, то опускаясь вниз, соединяются между собой, образуя явления.

[Все они], находясь в хаотическом взаимосплетении, расходятся между собой, чтобы снова соединиться, и соединяются между собой, чтобы вновь разойтись, — это и есть постоянный [путь] неба. Небо и земля [напоминают] колесо колесницы, которое в своем вращении, завершив один круг, начинает снова, и так без конца. [Причем это круговращение] всегда и повсюду соответствует [своему назначению]. Звезды, солнце и луна [в своем движении] одни идут быстрее, а другие — медленнее. Различие между солнцем и луной состоит в том, что [каждое из них] движется по своему пути.

Происходит смена четырех времен [года]. Приходит то жаркое [лето], то холодная [зима], то нежная [весна], то суровая [осень], [дни бывают] то короткие, то длинные. Все вещи появляются оттого, что они имеют свой источник в великом начале и изменяются [под влиянием] *инь* и *ян*. В период весенних восходов они бурно развиваются, а в период осенней

стужи увядают. [Все] тела занимают [определенные] места, и [каждое из них] имеет свой звук. Звук порождается гармонией, а гармония происходит от соответствия [середине противоположных начал]. Гармония и соответствие [середине] — это то, исходя из чего совершенномудрые правители прошлого создали музыку (Люйши чуньцю 1994: 297).

Полагалось, что музыка, присущая космосу, конечно, отличается от той, которую может исполнить человек. Но между ними все же есть и много общего. Поэтому Вселенную можно уподобить некоему музыкальному инструменту, например, свирели, о чем говорится в “Чжуан-цзы”:

— Как хорошо [ты] спросил, Странник! — сказал Владеющий Своими Чувствами. — Понял ли ты, что сегодня я отрешился от самого себя? [Когда] ты услышал свирель человека, не знал еще, что такое свирель земли; [когда] услышишь свирель земли, еще не будешь знать, что такое свирель вселенной.

— Дозвольте спросить, как это узнать? — продолжал Странник.

— Вздохнет земля и говорят, что [подул] ветер. Сейчас он стих. А заиграет — яростно завоюет сквозь тьму [земных] отверстий. Разве тебе не [случалось] слышать [подобные] голоса? Ущелья гор, массивы лесов, ямы от вывороченных с корнями деревьев-гигантов в сто обхватов подобны носу, рту, ушам; подобны перекладинам, оградкам, ступкам, подобны то стремительному потоку, то стоячей воде. Одни — бурлят, как поток, другие — свистят, как стрела, у одних — шумный выдох, у других — тихий вдох, [голоса] высокие, низкие, [звуки] протяжные, отрывистые. Одни запевают, другие подхватывают. Прохладный ветерок — малый хор, а вихрь — хор огромный. Утихнет буйный ветер, и все отверстия опустеют. Разве не слышал последних вздохов затихающего ветра?

— Свирель земли создается всеми ее отверстиями, [как] свирель человека — дырочками в бамбуке. Осмелюсь ли спросить, что такое свирель вселенной? — сказал Странник.

— [В ней] звучит тьма ладов и каждый сам по себе, — ответил Владеющий Своими Чувствами. — Все [вещи] звучат сами по себе, разве кто-нибудь на них воздействует?! (Чжуан-цзы 1994: 128—129).

Понимание древними китайцами природы звука было тесно связано с концепцией пневмы-*ци*. Посредством привлечения этой категории истолковывались различные характеристики звука. Громкость (*лян*) звучания связывалась с количеством вибрирующей *ци*, а его высотность (*ду*) рассматривалась по шкале “мутности” (*чжо*) или “чистоты” (*цин*) пневмы-*ци*, ее иньскости или янскости, что в нашем понимании соответствует низкому или высокому звуковому диапазону.

Особое внимание уделялось явлению резонанса. Резонанс — это “возбуждение-отклик” (*гань-ин*) подобных друг другу вещей, осуществляемый посредством *ци*. Из музыкальной практики было известно, что одинаково натянутые струны резонируют друг с другом. Подобным образом резонанс возникает между любыми явлениями или объектами, которые обладают тем или иным общим свойством или, как указывается в “Люйши чуньцю” (“Весны и осени господина Люя”), “функционально близки”:

То, что функционально близко — стремится к сближению; если у вещи общая *ци* — они сливаются воедино; если у них сравнимые голоса — они откликаются друг другу. По этой причине — когда берешь ноту *гун*, и отзывается *гун*; когда берешь ноту *цзюэ*, и отвечает *цзюэ* (Люйши чуньцю 2001: 341).

Явление резонанса тщательно исследовалось. Например, в “Чжуан-цзы” описывается эксперимент с резонирующими цитрами *сэ* (*шэ*), проведенный неким Лу Цзюем:

Его ученик сказал: “Я овладел [Вашим] учением, наставник. Я способен зимой без огня приготовить кушанье в треножнике, а летом сделать лед”. Лу Цзюй ответил: “Это просто призыв жары с помощью жары, призыв холода с помощью холода, а не то, что я называю учением. Я покажу тебе свое учение”. И тут [он] настроил [два инструмента] *шэ*, один положил в зале, другой — в боковой комнате. Тронул [тон] *гун* [одного инструмента], и откликнулся *гун* [другого], тронул [тон] *цзио* [одного инструмента], и откликнулся *цзио* [другого], они прозвучали в унисон. Но можно ли изменить строй одной струны и без соответствия пяти тонам, чтобы, тронув ее, вызвать отклик всех двадцати пяти струн? Вот такой звук был бы государем (ведущим). А такова ли твоя истина? (Чжуан-цзы 1994: 289—290).

Рассуждения о резонансе “без соответствия пяти тонам” могли опираться на представления об обертонах, которые всегда присутствуют в вибрациях струны. Чтобы “ведущая” струна “вызвала отклик всех двадцати пяти струн”, необходимо их настроить в соответствии с ее обертонным составом. То, что древние китайцы были знакомы с этой закономерностью, может следовать из их практики игры на *цине*, о чем будет сказано несколько ниже.

Явление резонанса часто использовалось и в немзыкальной практике. К IV в. до н.э. относится упоминание использования полых сосудов как резонаторов для обнаружения подкопов, делавшихся вражескими солдатами, осаждающими город. Для этого около городской стены рыли колодцы глубиной около 4,5 м, в которые помещались большие глиняные кувшины с горловиной, закрытой мембраной из кожи. Если под землей делался подкоп, то шум непременно был слышен стоявшему у колодца часовому.

Осознавая, что звук является колебаниями *ци*, китайцы трактовали слуховые ощущения как возникающие за счет воздействия на ухо вибраций, передаваемых посредством “пневмосодержащей” среды, воздуха, например. При этом орган слуха китайцами рассматривался подобным барабану. Непосредственно воздействующие на ухо вибрации сравнивались с ударами барабанных палочек. Эта концепция бытовала уже в эпоху Тан.

Согласно древнекитайской натурфилософии, организм человека понимался как наполненный различными циркуляциями *ци*. Состояние *ци* определяло его здоровье. Также и общество рассматривалось зависящим от присутствующего ему *ци*. Поэтому контроль всех видов *ци* считался наиважнейшим делом в целях достижения благополучия, а осуществление этого контроля могло производиться с привлечением музыки. Чтобы определить, например, свойство *ци* готовящейся к бою армии, музыкальный “эксперт” дул в специальную трубу и по характеру окончания звука делал свое заключение. Если концовка звучала ослабленно и не имела достаточной тембровой насыщенности, то и воинский дух армии рассматривался как слабый и нерешительный, что предсказывало поражение в бою. Дело доходило до того, что армия получала приказ не начинать сражение и отступить.

Музыкальные инструменты

Древнейшие музыкальные инструменты, найденные на территории Китая, датируются радиоуглеродным методом V—IV тысячелетиями до н.э. Это разного рода свистульки и костяные дудочки. Самые ранние надписи на гадательных костях эпохи Шан-Инь содержат иероглифы ряда музыкальных инструментов (*юэци*). При археологических раскопках были обнаружены относящиеся к этому времени шаровидные глиняные окарины (*сюнь*), литофоны (*цин*), бронзовые колокола (*чжун*) и другие музыкальные инструменты.

Имеются текстуальные подтверждения значительного увеличения количества музыкальных инструментов в эпоху Чжоу. Упомянуты различные трещотки, скребки, струнные инструменты, флейты, язычковые губные органы и др. В этот период возникает классификация *ба инь* (“восемь звуков”) — традиционное подразделение инструментов по восьми категориям, в зависимости от материала, из которого они изготовлены целиком или по большей части (табл. 1.4.1). Эта классификация была связана с системой *ба фэн*, т.е. “восьми ветров”, соотносимых с направлениями в пространстве.

Таблица 1.4.1

	Название ветра	Материал	Важнейшие инструменты
1	западный (<i>чанхэфэн</i>)	металл	колокола <i>чжун</i> , <i>до</i>
2	северо-западный (<i>бучжоуфэн</i>)	камень	литофоны <i>цин</i>
3	северный (<i>гуанмофэн</i>)	кожа	барабаны <i>я</i> , <i>сян</i>
4	северо-восточный (<i>тяофэн</i>)	тыква	губной орган <i>шэн</i>
5	восточный (<i>миншуйфэн</i>)	бамбук	флейты <i>сяо</i> , <i>чи</i>
6	юго-восточный (<i>цинминфэн</i>)	дерево	трещотка-тигр <i>юй</i>
7	южный (<i>цзинфэн</i>)	шелк	цитры <i>цин</i> , <i>сэ</i> , <i>чжэн</i>
8	юго-западный (<i>лянфэн</i>)	глина	окарины <i>сюнь</i>

Во времена Чжоу самыми почитаемыми музыкальными инструментами считались колокол *чжун* и цитра *цин*.

Самые старые колокола из обнаруженных археологами в Китае датируются XIV в. до н.э. Как показывают раскопки, до VI в. до н.э. в Китае изготавливались колокола высотой до 60 см. К V в. до н.э. относится колокол высотой около 180 см. В это же время в других цивилизациях не делали колоколов высотой больше 20 см. Железный колокол, изготовленный в 1079 г. и находящийся ныне в Пиндине в Шаньси, имеет высоту более 2,5 м, что в четыре раза больше, чем высота колоколов, изготавливавшихся в Европе в то же время.

Первые колокола не имели языков. Звук извлекался из них посредством ударов деревянной колотушкой. Вероятно, колокола произошли из металлических совков для зерна или зерновых мер. Было два вида колоколов — *чжун*, имеющий обычное положение с открытым концом вниз, и *до* — опрокинутый. *Чжун* впоследствии стал основанием системы китайских мер и весов.

Китайцы умели изготавливать настроенные колокола уже в VI в. до н.э. Это намного раньше, чем в других цивилизациях. Одной из удивительных особенностей некоторых древних колоколов была их двойная настройка. При ударе в центре или у края такие колокола звучали

на разных нотах, интервалы между которыми могли составлять большие и малые секунды, терции, кварты и малые сексты.

В 1978 г. во время раскопок гробницы удельного князя И, похороненного примерно в 433 г. до н.э. недалеко от Лэйгудуня (пров. Хубэй), был обнаружен комплект из 64-х колоколов, находящихся в отличном состоянии. В соответствии с размерами и высотой звучания весь комплект был разделен на восемь групп с неодинаковым количеством колоколов. Каждый колокол имел двойную настройку. На многих колоколах были иероглифы, указывающие, на какие ноты они настроены. Настройка была достаточно точной, что свидетельствует о высоком уровне развития как музыкальной теории, так и бронзового литья. Все колокола были укреплены на раме в форме буквы “Г”, состоящей из продольных деревянных брусьев, поддерживаемых шестью подставками в виде бронзовых фигур с мечами.

Известно, что колокола применялись в качестве настроечных инструментов — своего рода камертонов. Перед исполнением какого-либо оркестрового музыкального произведения древнекитайские музыканты ударяли в колокол, чтобы задать тональность звучанию всего оркестра. Также колокола звучали в концовке музыкального произведения. Неясно, использовались ли колокола как самостоятельные музыкальные инструменты. Препятствием для этого могло служить то обстоятельство, что звук колоколов имеет длинный период затухания, и при исполнении на них какой-либо мелодии звуки ближайших нот будут накладываться друг на друга.

Велико было значение колоколов в ритуальной практике. Как обмечает В.М. Крюков, одним из способов коммуникации с духами “прежних (*сянь*) ванов” и других предков (*цзу*) в чжоуском обществе было их “вызывание” при помощи бронзовых колоколов (Крюков 1997: 196). Свидетельством этого является надпись на колоколе “Цзунчжоу чжун” (№ 344), отлитого во времена чжоуского Ли-вана (прав. в 878—841 гг. до н.э.):

Ван, дабы соответствовать величественным небесным ванам, изготовил драгоценный колокол Цзунчжоу. Ван воспользуется колоколом, чтобы вызывать и принимать своих необычайно проявивших себя предков — прежних ванов. Прежние ваны, в строгом [величии] находясь наверху, ниспосллют мне много счастья (там же).

Производство колоколов требовало высокоразвитой технологии. Даже в наше время изготовление колоколов с нужной настройкой считается весьма трудным делом. Для этого следует учесть пропорции металлов в сплаве, его необходимое количество, температуру и способ закалки. При отливке в форму надо правильно рассчитать все размеры и пропорции — диаметр колокола в различных точках, контуры кривых и проч. Даже когда все это соблюдается, изготовленный колокол не обязательно дает требуемую высоту звука. Поэтому после отлива колоколов производится их доводка за счет подпилов в определенных местах. Что касается сохранившихся китайских колоколов, то лишь на немногих из них имеются признаки подпиливания, что свидетельствует о том, что они, как правило, имели правильную настройку сразу после выемки из формы.

Китайская цитра *гу цинь*, или просто *цинь*, имела деревянный корпус длиной от 1 до 1,6 м без ладовой разбивки и содержала первоначально пять струн, натягиваемых с помощью колков, а позже — семь. Струны изготавливались из шелка и были достаточно прочными. Количество нитей, из которых они сплетались, доходило порой до сакрального числа 81.

Искусство игры на *цине* заключалось в извлечении различных тембров звучания каждой струны без изменения ее собственной высоты звучания. При этом бедность мелодической линии компенсировалась богатством тонких тембровых изменений. В западной музыке не было ничего подобного на протяжении всей ее истории.

Для изменения тембра звучания струны использовалось от 13 до 26 способов извлечения звука типа щипания, поглаживания или касания струны в разных местах. Утонченность этого искусства была такова, что предполагалось даже контролировать пульсацию крови в кончике пальца, чтобы его нажим на струну был должной степени.

Развитая техника игры на *цине* в древнем Китае показывает высокое понимание китайцами природы звука как вибрации. В настоящее время известно, что при колебании струны возбуждаются различные гармоники, и на струне имеются пункты, в которых вибрации этих гармоник отсутствуют, и пункты, в которых амплитуда вибраций максимальна. Похоже, что игроки на *цине* знали об этом и использовали данный эффект при выборе точек касания струн, приглушая или, наоборот, акцентируя те или иные гармоники, что, собственно, и вело к изменению тембра.

Цитра *цинь* использовалась и для голосового сопровождения. При этом изменения интонации голоса должны были согласоваться с изменениями в тембре звучания инструмента. *Цинь* была единственным музыкальным инструментом, который благородный муж считал достойным своего внимания. Умение играть на нем полагалось правилом хорошего тона.

Система 12-ти *люй*

В музыкальной теории древнего Китая важное место занимало учение о системе 12-ти *люй*, представляющей собой звукоряд из 12-ти ступеней в пределах октавы. Без понимания устройства этой системы невозможно составить полное представление о древнекитайской музыкальной теории. На ее основе строятся все традиционные ладотональности. Однако система 12-ти *люй* — это нечто большее, чем совокупность музыкальных тонов. Она имела общекультурное значение как теоретическая основа для социального регулирования в стране и достижения психической гармонии человека. Ее математические закономерности были положены в основание системы мер и весов, учитывались при составлении календарей.

Об удивительных качествах 12-ти *люй* создано немало преданий. К месту сказать, во всех древних цивилизациях смотрели на музыку как на нечто способное оказывать преобразующее влияние на природу. Так же было и в Китае. Легенды сообщают, что знаменитые музыканты своей игрой умирляли ветры и обуздывали жар Солнца, под влиянием их музыки за короткое время прорастали зерна, фантастическими темпами развивались живые организмы. Например, в “*Ле-цзы*” пишется о некоем чжэнском Вэне, который овладел искусством игры на *цине*, способным влиять на сезонные явления:

Была весна, а [он] ударил по [осенней] второй струне, вызвал полутон восьмой луны. И тут повеял прохладный ветерок, созрели злаки, плоды на деревьях. Когда наступила осень, [он] ударил по [весенней] третьей струне, вызвал полутон второй луны. И тут возвратился теплый ветер, расцвели травы и деревья. Когда наступило лето, [он] ударил по [зимней] пятой струне, вызвал полутон одиннадцатой луны. И тут стал падать снег с инеем, замерзли реки и пруды. Когда наступила зима, [он] ударил по летней [четвертой] струне, вызвал полутон пятой луны. И тут запылали лучи солнца, растаял снег. Под конец же тронул первую вместе с

четырьмя остальными. И тут поднялся счастливый ветер, поплыли радостные облака, выпала сладкая роса, забили источники изобилия (Ле-цзы 1994: 68—69).

Согласно преданию, зафиксированному в “Люйши чуньцю” (Люйши чуньцю 2001: 115), 12 *люй* возникли во времена императора Хуан-ди, который приказал своему музыкальному министру Лин Луню изготовить бамбуковые флейты (*люй*). Когда тот взялся за дело, перед ним вдруг появились две божественные птицы — самка и самец Фениксы, которые спели по 6 нот — 6 “иньских” и 6 “янских”, находящихся в определенных отношениях. Постигнув таким образом устройство звукоряда, Лин Лунь изготовил 12 бамбуковых флейт, которые и составили основу музыкальной системы. Затем Хуан-ди приказал отлить 12 колоколов с такими же тонами. Первый был назван *хуан чжун* (“желтый колокол”), так как желтый цвет был символом императорской власти.

В XX в. были обнаружены литофоны эпохи Шан, судя по настройке которых можно сделать заключение, что система 12-ти *люй* могла быть столь же древней. Первое литературное упоминание о ней встречается в “Го юй”, в разделе, относящемся к 522 г. до н.э. В этом сочинении система 12-ти *люй* представлена в уже достаточно сложившемся виде и подается в качестве изобретения древних музыкантов:

Музыкальные ноты — это то, с помощью чего устанавливается равновесие [между звуками музыкальных инструментов] и выводятся [их] размеры. Божественные музыканты древности исследовали средний звук и измерили его, чтобы выработать систему музыки. [На основе среднего звука] они установили длину трубок [для остальных нот], определили объем [трубки, издающей средний звук] (все чиновники взяли это в качестве образца [в делах управления]), записали остальные звуки с помощью тройки и установили среди них мир с помощью шестерки, в результате чего получилось двенадцать нот, каковое число — путь Неба (Го юй 1987: 74).

В компендиуме “Люйши чуньцю” (“Весны и осени господина Люя”), написанном во второй половине III в. до н.э., также упоминается система 12-ти *люй* и дается способ ее построения с помощью увеличения и уменьшения длин трубок на одну треть (Люйши чуньцю 2001: 119). Более обстоятельно о структуре данного звукоряда говорит Сыма Цянь в части “Люй шу” (“Трактат о музыкальных звуках и трубках”) из обширного сочинения “Ши цзи” (“Исторические записки”), законченного им около 100 г. до н.э. (Сыма Цянь 1986: 97—106). Эти тексты послужили основой для дальнейших математических исследований музыки, и, надо сказать, древние китайцы в этом весьма преуспели. В своих математических оценках музыкальных пропорций китайцы не уступали грекам. Эта стройная теория очаровывала не только самих китайских музыкантов и ученых, но и миссионеров-иезуитов, в самом конце XVI в. вступивших в контакт со Средним царством.

Все 12 *люй* укладываются в октавный диапазон, но октавное отношение не фиксируется посредством ступеней системы *люй*. Оно лишь подразумевается как некий неявный ограничитель. Ему должен был бы соответствовать добавочный, тринадцатый “*люй*”, фактическое построение которого в данной системе не предусматривается. Кроме того, его наличие не является необходимым. Ведь система 12-ти *люй* — это, прежде всего, система камертонов, и октавное отношение можно получить очень просто при настройке любых инструментов как удвоение частоты колебаний эталонной ноты.

В теории построения системы 12-ти *люй* полагалось, что после установления высоты основной ноты, *хуан-чжуна* (“желтый колокол”), остальные ноты определяются чисто математическими отношениями, фиксируемыми методом квинтового хода с периодической октавной транспозицией ступеней.

Числа, входящие в квинтовое отношение, имели традиционную символику: 3 — число Неба, а 2 — число Земли. Простое квинтовое построение ступени рассматривалось как “движение вниз” (от основного тона), а квинтовое построение с октавной транспозицией — как “движение вверх” (к основному тону). Это также движение соответственно к янским нотам, “чистым” (*цин*), и к иньским, “мутным” (*чжю*). Янские ноты являются более высокими, а иньские — низкими; первым соответствуют короткие трубки *люй*, а вторым — длинные (рис. 1.4.1; см.: Needham 1962: 174, fig. 316).

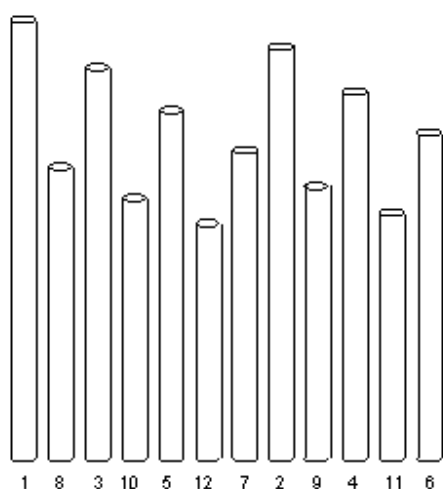


Рис. 1.4.1

Порядок следования ступеней при построении звукоряда квинтовым ходом с периодическим октавным транспонированием назывался порядком “взаимопорождения” (табл. 1.4.2). Это октавное транспонирование означало, что помимо квинтового коэффициента $2/3$, на который следует умножить величину предыдущего тона, чтобы получить последующий, используется коэффициент $4/3$, который восходящую квинту возвращает в исходную октаву и который можно рассматривать как нисходящую кварту. Начиная с 8-й ступени, порядок чередования этих коэффициентов меняется, поскольку в данном месте требуется добавочное транспонирование. Получившийся набор численных величин рассматривался древнекитайскими теоретиками как математическая основа построения системы 12 *люй*. При этом в качестве числового значения основного тона *хуан-чжун* использовались не только число 1, но и другие, в частности, 81 — произведение двух девяток, особо чтимых с арифмологических позиций.

Таблица 1.4.2				
№	Люй	Коэф.	Числа (а)	Числа (б)
1	<i>хуан чжун</i> (с)	1	1	81
2	<i>линь чжун</i> (g)	$2/3$	$2/3$	54
3	<i>тай цу</i> (d)	$4/3$	$8/9$	72

4	нань люй (a)	2/3	16/27	48
5	гу сянь (e)	4/3	64/81	64
6	ин чжун (h)	2/3	128/243	42 ² /3
7	жуй бинь (fis)	4/3	512/729	56 ⁸ /9
8	да люй (cis)	4/3	2048/2148	75 ²³ /27
9	и цзэ (gis)	2/3	4096/6561	50 ⁴⁶ /81
10	цзя чжун (dis)	4/3	16384/19683	67 ¹⁰³ /243
11	у и (b)	2/3	32768/59049	44 ⁶⁹² /729
12	чжун люй (f)	4/3	131072/177147	59 ²⁰³⁹ /2187

Получившиеся при своем “взаимопорождении” ступени после ранжирования их величин выстраиваются в порядок “по высоте” (табл. 1.4.3). В порядках “взаимопорождение” и “по высоте” нечетные тона являются “янскими”, четные — “иньскими”. При смене порядка четные тона меняют свое местоположение, а нечетные — нет.

Таблица 1.4.3

№	Люй	Произв. коэфф.	Числа (б)
1	хуан чжун (c)	1	81
2(8)	да люй (cis)	$(2/3)^3 \cdot (4/3)^4$	75 ²³ /27
3	тай цу (d)	2/3 · 4/3	72
4(10)	цзя чжун (dis)	$(2/3)^4 \cdot (4/3)^5$	67 ¹⁰³ /243
5	гу сянь (e)	$(2/3)^2 \cdot (4/3)^2$	64
6(12)	чжун люй (f)	$(2/3)^5 \cdot (4/3)^6$	59 ²⁰³⁹ /2187
7	жуй бинь (fis)	$(2/3)^3 \cdot (4/3)^3$	56 ⁸ /9
8(2)	линь чжун (g)	2/3	54
9	и цзэ (gis)	$(2/3)^4 \cdot (4/3)^4$	50 ⁴⁶ /81
10(4)	нань люй (a)	$(2/3)^2 \cdot 4/3$	48
11	у и (b)	$(2/3)^5 \cdot (4/3)^5$	44 ⁶⁹² /729
12(6)	ин чжун (h)	$(2/3)^3 \cdot (4/3)^2$	42 ² /3

Можно составить две схемы, позволяющие сделать принцип построения звукоряда с помощью квинтового хода более наглядным (рис. 1.4.2).

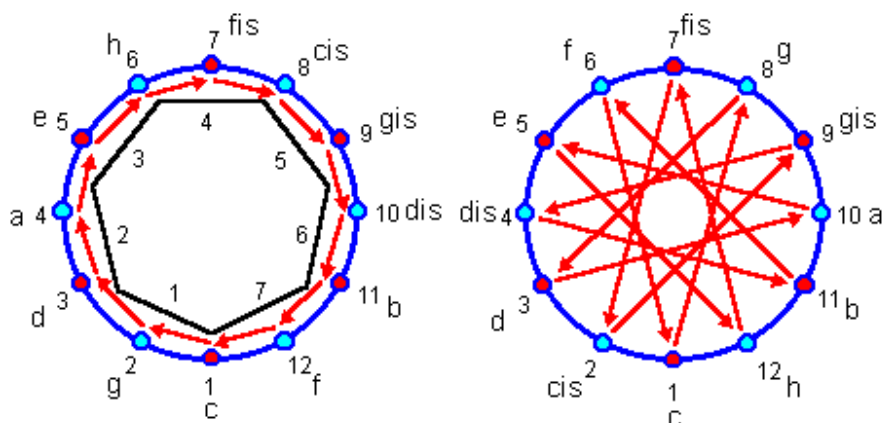


Рис. 1.4.2

На первой схеме представлен звукоряд 12 *люй* в порядке “вазимопорождения”, а на второй — в порядке “по высоте”. Переход от порядка “вазимопорождения” к порядку “по высоте” и наоборот осуществляется на схемах за счет диаметральной переборки “иньских” *люй*. “Янские” *люй* при этом остаются на своих местах. Квинтовый ход, который в первом случае изображается на окружности, в другом случае образует фигуру “звезды”. На первом рисунке видно, что если не учитывать коэффициенты транспонирования, то 12-ричный квинтовый ход охватит приблизительно 7 октав. На втором рисунке эти 7 октав как бы “свернуты” в одну.

Расчет математических значений тонов системы 12 *люй* давал возможность точно изготовить бамбуковые флейты-камертоны. В зависимости от выбранной системы единиц измерений брались те или иные из этих значений (табл. 1.4.4). Конкретная длина флейт *люй* в разные периоды истории Китая варьировалась вместе со сменой единиц измерений. По одной из современных реконструкций, например, флейта *хуан-чжун* имела длину 23,09 см (Ян Инь-лю 1955: 78).

№	Люй	Дл. в цунь	Дл. в см
1	хуан чжун (c)	9	23,09
2	да люй (cis)	8,43	21,62
3	тай цу (d)	8	20,52
4	цзя чжун (dis)	7,49	19,22
5	гу сянь (e)	7,11	18,24
6	чжун люй (f)	6,66	17,08
7	жуй бинь (fis)	6,32	16,22
8	линь чжун (g)	6	15,39
9	и цзэ (gis)	5,62	14,41
10	нань люй (a)	5,33	13,68
11	у и (b)	4,99	12,81
12	ин чжун (h)	4,74	12,16

Звукоряд 12 *люй* является незамкнутым. Если продолжить квинтовый ход от последней, 12-й ступени, то следующая ступень не сольется с октавой, и только для простоты их можно считать приблизительно совпадающими. Китайцы это вполне осознавали, поэтому 13-й тон мыслился как октавное повторение первого. Незамкнутость системы *люй* давала основание строить музыкальным теоретикам древнего Китая более дробные системы тонов из 60-ти и 360-ти элементов. Но они не получили широкого распространения.

Хотя 12 ступеней системы *люй* имели определенные названия, они, как полагают историки, не использовались для записи музыкальных мелодий. Самая ранняя из известных китайских нотаций для цитры представлена на дощечке, датируемой VI в. н.э. Это, по сути, аппликатура, т.е. указание на то, как должны быть размещены пальцы для извлечения конкретных звуков. Последнее определялось конструкцией и настройкой инструмента. Во время династии Тан подобные дощечки часто упоминаются в текстах. Множество подобных дощечек сохранилось с эпохи Сун.

Музыка и система мер и весов

Никакая другая цивилизация, кроме китайской, не связывала свою систему мер и весов с музыкальными инструментами. Китайские легенды приписывали Хуан-ди и его подчиненному Лин Луню определение единиц измерения длины, площади, объема и веса, базировавшихся на эталонных колоколах. Известно, что подобная система существовала в эпоху Чжоу. В дальнейшем единицы измерения определялись на основе расчетов флейт *люй*. Эта практика стимулировала в Китае развитие и совершенствование музыкальной теории и музыкальных инструментов. Власть считала своим долгом поддерживать в порядке систему мер и весов, поскольку полагалось, что иначе все пришло бы в хаос, и безопасность страны могла оказаться под угрозой.

В эпоху Чжоу для распространения в стране единой системы единиц измерения в столице изготавливались специальные эталонные колокола. Их было 12, по количеству 12-ти ступеней системы *люй*. Эти колокола перевозились на время в провинциальные города, где по высоте их звучания настраивался специальный 12-струнный прибор (цитра *чжунь*). Это делалось за счет передвижения порожков под одинаково натянутыми струнами. Длина каждой струны до порожка давала определенную меру длины. Кроме того, по получившимся высотам звучания струн в провинциальном городе могли отлить собственный набор эталонных колоколов.

Эталонные флейты *люй* выполняли сходные с колоколами функции и со временем их вытеснили, поскольку были проще в изготовлении. При выборе длины и объема эталонных флейт использовали зерна черного проса *цзюй* (*Sorghum rubrum*), удобные для этой цели, так как они незначительно различаются по величине. Эти зерна имеют слегка продолговатую форму. Полагалось, что длина флейты *хуан-чжун* должна была равняться 81-му зерну, если все их уложить друг за другом по длине, или 100 зернам, уложенным по толщине. По другим данным, во втором случае необходимо всего 90 зерен. Длина такой флейты полагалась равной 9-ти *цуням* (см. табл. 1.4.4), а средняя толщина зерен — 1 *фэнь* (10 *фэнь* = 1 *цунь*, 10 *цунь* = 1 *чи*, 10 *чи* = 1 *чжан*). В флейту должно помещаться 1200 зерен, суммарный вес которых принимался равным 12 *чжу* (24 *чжу* = 1 *лян*, 16 *лян* = 1 *цзинь*, 100 *цзинь* = 1 *дань*). Объем такой флейты принимался равным 1 *юэ* (2 *юэ* = 1 *гэ*, 10 *гэ* = 1 *шэн*, 10 *шэн* = 1 *доу*).

Наблюдение сезонных изменений *ци*

В древнем Китае считалось, что музыка может служить камертоном природных явлений, в том числе календарных перемен *ци* (*ци хоу*). При этом китайцы исходили из убеждения, что *ци*, поднимающаяся с Земли, и *ци*, опускающаяся с Неба, при своем соединении образовывали различные типы атмосферных явлений, находящихся в зависимости от сезонов года. Полагалось также, что *ци*, находящаяся в воздухе, звучала подобно нотам 12-ти флейт *люй*. Это давало основание соотнести 12 флейт с 12-ю месяцами в году. Каждая флейта должна была резонировать с *ци* воздуха в соответствующий ей месяц, и тогда правильность порядка звучания *люй* свидетельствовала бы о гармоничном развитии годового цикла.

Для процедуры сезонного наблюдения *ци* китайцы, начиная с I в. до н.э., помещали эталонные флейты *люй* в специальные звукоизолированные помещения. Согласно описанию II в. н.э., эти помещения содержали три ряда стен, не имеющих никаких отверстий кроме дверных (рис. 1.4.3; реконструкция Д. Бодде, см.: Temple 1987: 204, fig. 7). Между стенами были узкие проходы. Двери внешней и внутренней стен ориентировались по южному направлению, а дверь средней стены — по северному. В помещении устанавливали тент из оранжевого шелка, а уже под тентом ставили на специальных подставках флейты *люй*. Флейты устанавливались по кругу и под углом таким образом, что обращенные к центру круга концы флейт находились ниже, чем внешние концы. С помощью компаса уточнялись направления сторон света, и каждая из 12-ти флейт *люй* ориентировалась на принадлежавшее ей направление. Верхние концы флейт наполнялись пеплом тростника. Предполагалось, что пепел должен выдуваться из флейт поочередно в то время, которое связывалось с действием соответствующей *ци*.

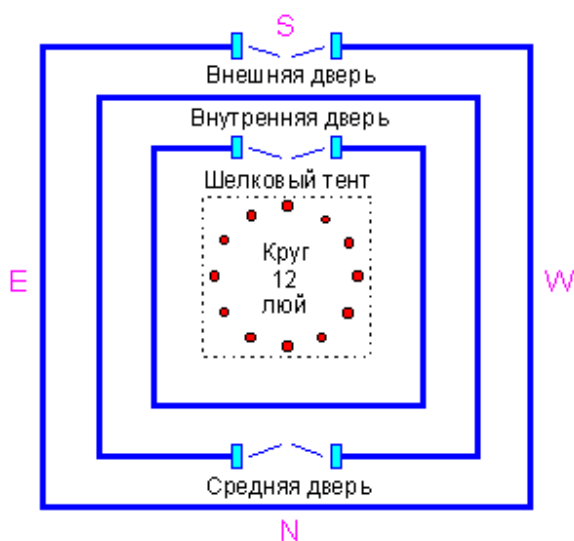


Рис. 1.4.3

Подобные “исследовательские лаборатории” использовались вплоть до XVI в. При этом несколько варьировались детали их устройства. Так, в частности, использовался пепел не тростника, а перепонки бамбука. Он помещался в нижний конец трубок, который прикрывался тонкой газовой тканью.

Трудно себе представить причины, приводившие к выходу пепла из флейт в соответствующее время года. Современному физическому объяснению этот опыт не

поддается, и не исключено, что в описании не хватает какой-то детали, проясняющей суть дела. Возможно, имелось в виду не синхронное, помесячное, а спонтанное “срабатывание” флейт, и, таким образом, этот прибор мог использоваться в гадательных целях. Ведь не зря же существовала кодировка тонов системы 12 *люй* с помощью гексаграмм “Книги перемен” (см. гл. 2.11).

Пентатоника

Наиболее типичная музыкальная шкала в Китае — пентатоника, шкала, состоящая из пяти нот (*у шэн* — “пять звуков”) — *гун, шан, цзюе, чжи, юй*. Первое упоминание о пентатонике имеется в “Цзо-чжуани” (IV в. до н.э.). Способ ее настройки в этом тексте не указывается, однако можно предположить, что пять нот определялись так же, как это делалось китайцами и в последующие времена. Эти пять нот представляли собой обычную пентатонику, которая применялась у многих других народов — до, ре, ми, соль, ля.

В эпоху Чжоу в музыкальной практике использовалась также гептатоника, шкала с семью нотами. Две дополнительные ноты назывались *бянь* (“становящиеся”) и связывались со ступенями си (*бянь гун*) и фа (*бянь чжи*).

Традиционная китайская пентатоника строится на основе системы 12 *люй*. Для ее построения следует просто взять подряд 5 ступеней 12-ти *люй* в порядке “взаимопорождения” (табл. 1.4.5). Если при этом начальная нота имеет численное выражение 81, то вся пентатоника складывается из целых чисел, имеющих особую значимость в китайской арифмологии. Для построения гептатоники следует дополнительно взять две следующие ступени. Два дополнительных числа получаются при этом уже дробными.

Таблица 1.4.5

№	Люй	Ноты	Числа
1	хуан чжун (<i>c</i>)	гун	81
2	лин чжун (<i>g</i>)	чжи	54
3	тай цу (<i>d</i>)	шан	72
4	нань люй (<i>a</i>)	юй	48
5	гу сянь (<i>e</i>)	цзюе	64
6	ин чжун (<i>h</i>)	(бянь гун)	$(42 \frac{2}{3})$
7	жуй бинь (<i>fis</i>)	(бянь чжи)	$(56 \frac{8}{9})$

По принципам, заложенным в системе 12 *люй*, пентатонику и гептатонику в порядке “взаимопорождения” легко перевести в порядок “по высоте” (табл. 1.4.6).

Таблица 1.4.6

№	Люй	Ноты	Ступени
1	хуан чжун (<i>c</i>)	гун	тоника
2	да люй (<i>cis</i>)		
3	тай цу (<i>d</i>)	шан	секунда
4	цзя чжун (<i>dis</i>)		
5	гу сянь (<i>e</i>)	цзюе	терция

6	чжун люй (f)		
7	жуй бинь (fis)	(бянь чжи)	(ув. кварта)
8	линь чжун (g)	чжи	квинта
9	и цзэ (gis)		
10	нань люй (a)	юй	секста
11	у и (b)		
12	ин чжун (h)	(бянь гун)	(септима)

В музыкальной практике древнего Китая настройка пентатоники осуществлялась в зависимости от выбранного лада и тональности. Тональность определяет входящий в систему 12-ти *люй* звук, с которого строится пентатоника. Таким образом, существовало 12 тональностей. Лад образуется за счет того, что в качестве тоники берется одна из ступеней пентатоники. Таким образом, получается 5 ладов. Всё вместе составит $5 \cdot 12 = 60$ ладотональностей, на которых основывалась вся традиционная китайская музыка (табл. 1.4.7).

Таблица 1.4.7

№	Люй	Ладотональности										
1	хуан чжун (c)	гун			юй		чжи			цзюе		шан
2	да люй (cis)		гун		юй		чжи			цзюе		шан
3	тай цу (d)	шан		гун		юй		чжи			цзюе	
4	цзя чжун (dis)		шан		гун		юй		чжи			цзюе
5	гу сянь (e)	цзюе		шан		гун		юй		чжи		
6	чжун люй (f)		цзюе		шан		гун		юй		чжи	
7	жуй бинь (fis)			цзюе		шан		гун		юй		чжи
8	линь чжун (g)	чжи			цзюе		шан		гун			юй
9	и цзэ (gis)		чжи			цзюе		шан		гун		юй
10	нань люй (a)	юй		чжи			цзюе		шан		гун	
11	у и (b)		юй		чжи			цзюе		шан		гун
12	ин чжун (h)			юй		чжи			цзюе		шан	гун

Структура традиционного китайского звукоряда в какой-то мере совпадает с представлением древних китайцев о структуре космоса. 5 тонов китайской гаммы символизировались 5-ю стихиями и таким образом были связаны со всеми их коррелятами (табл. 1.4.8).

Таблица 1.4.8

№	Ноты	Стихии	Числа
1	гун	почва	10
2	шан	металл	8,89 @ 9
3	цзюе	дерево	7,90 @ 8
4	чжи	огонь	6,67 @ 7
5	юй	вода	5,93 @ 6

Дошедшее до нас соотнесение ступеней пентатоники со стихиями было, видимо, отчасти обусловлено численными значениями стихий, которые приблизительно равны расчетным значениям ступеней. Числа 6, 7, 8, 9, 10 мыслились как “порожденные” числами 1, 2, 3, 4, 5 и вместе с ними коррелировали с “космогоническим” порядком стихий — вода, огонь, дерево, металл, почва (см. табл. 1.3.2). Эта корреляция пентатоники со стихиями довольно-таки часто используется в различных отделах традиционной китайской науки. Например, в медицине на ее основе составляются диагнозы заболеваний; пентатоника учитывалась в астрологии, психологии, политике и т.д.

Равномерная темперация

Хотя еще в древней Греции Аристоксен (354—300) проводил расчеты равномерной темперации музыкальных интервалов, исторической преемственности между его исследованиями и современным равномерно темперированным строем не существует. Кроме того, сами формы этих темпераций различны. Аристоксен предлагал произвести равномерную темперацию полутоновых интервалов внутри ступеней тетрахорда, построенного по принципам пифагорова строя. Современная темперация подразумевает построение равномерной шкалы всех полутоновых интервалов 12-ступенного музыкального звукоряда. Подлинным изобретателем подобной темперации следует признать китайца Чжу Цзай Юя (р. 1536), принца династии Мин, имевшего страсть к занятиям музыкой, математикой и астрономией. После приблизительно тридцати лет тщательного изучения и экспериментирования им была разработана математическая основа построения равномерно темперированного музыкального строя. Для членения длин струны и флейты он предлагал ряд ступеней, строящихся на величине, равной корню двенадцатой степени из двух (см.: Needham 1962: 223).

После того как Чжу Цзай Юй опубликовал в 1584 г. описание своего изобретения, первыми на него обратили внимание не китайцы, а европейцы. Это было время, когда налаживался контакт между Китаем и Европой, и, видимо, каким-то образом идея равномерной темперации проникла на Запад. Согласно изысканиям Дж. Нидэма, самое первое упоминание о ней появилось в неопубликованных бумагах великого нидерландского математика и инженера Симона Стевина (1548—1620). В 1636 г. выходит в свет “Всеобщая гармония” (“*Harmonie Universelle*”), написанная французским монахом-миноритом, теологом, физиком и музыкальным теоретиком Мареном Мерсенном (1588—1648). В этой книге автор также приводит сведения о равномерной темперации (Needham 1962: 216, 227). К концу века темперированный строй исследовал немецкий музыкальный теоретик и акустик Андреас Веркмейстер (1645—1706), которому часто и приписывают это изобретение, а в 1722 г. публикуется эпохальная работа И.С. Баха “Хорошо темперированный клавир” (“*Das Wohltemperierte Klavier*”), в которой были представлены первые музыкальные произведения (прелюдии и фуги) в темперированном строе.

Это сочинение положило начало распространению равномерной темперации в мире. Равномерный темперированный строй был с воодушевлением принят теми, кто понимал его практические преимущества. Ведь равномерная темперация позволяет легко совершать переход из тональности в тональность. С другой стороны, были и ее противники, считавшие главным чистоту тона. Тем не менее равномерная темперация одержала победу в XVIII—XIX вв., и теперь на ней основывается вся современная музыка.

1.5. Астрономия

Статус астрономии в Китае

О месте астрономии среди других традиционных китайских наук красноречиво говорится в следующем отрывке из “Си цы чжуани”:

Перемены следуют мерам-правилам Неба и Земли.

Поэтому они способны полностью сплести *дао* Неба и Земли.

Глядя вверх, будешь наблюдать небесные узоры.

Глядя вниз, узришь земные построения.

По ним познаются причины мрака и света (Си цы, I, 3).

Таким образом, астрономия — “небесные узоры-знаки” (*тянь вэнь*) — рассматривалась в Китае в неотделимой связи с науками о Земле — “земными построениями” (*ди ли*), и эта связь виделась сквозь призму теории перемен, занимающих промежуточное между Небом и Землей положение, традиционно соотносимое с Человеком, под которым мыслилось все общество во главе с правителем. Поэтому традиционная китайская астрономия служила прежде всего для составления календаря и для предсказаний, касающихся погоды и ведения государственных дел.

Китайцы, можно сказать, имели “социо-политико-космологическую” религию. Они мыслили Вселенную как целостный организм, в котором объединены человек и природа. По традиционным верованиям, Небо вручало правителю “мандат Неба” (*тянь мин*), благодаря которому он наделялся правом выполнять функции посредника при распределении небесной благодати силы *дэ* в Поднебесной. Знание воли Неба входило в обязанности власти, а познать эту волю можно было, прежде всего, на основе изучения небесных явлений. Поэтому власть поддерживала развитие астрономии. Неспособность правительства предсказывать наступление важных небесных явлений считалась указанием на то, что добродетель государя недостаточно высока, чтобы соответствовать небесному предопределению.

В Китае астрономией не занимались частным образом ради удовлетворения собственного интереса. Если в Греции астрономию изучали “любители мудрости”, то в Китае с незапамятных времен она была в ведении астрономов, находящихся на государственной службе, и считалась ортодоксальной наукой. Правительственная администрация относилась с подозрением к независимым астрономическим исследованиям и поддерживала лишь лояльных ученых, опасаясь создания каких-либо новых неортодоксальных астрономических теорий, которые могли быть использованы мятежниками для свержения правящей династии. Такой подход тормозил развитие астрономии как науки, но исправно служил политическим целям, поскольку опасения правительства были не безосновательны. Действительно, как указывает В. Эберхард, в Китае время от времени появлялись тайные школы, занимавшиеся вычислением длительности правления династий с той целью, чтобы определить время

падения правящей династии, характер и даже личность основателя новой династии (Eberhard 1973: 67).

Китайская астрономия никогда не строила геометрические модели планетарных движений. Для китайских астрономов не казалось важным выразить астрономические явления в геометрической форме, поскольку этого не требовалось для решения их практических задач. Они также считали, что вещи в едином космосе следовали закону *дао*, который в большей степени поддается описанию во временных категориях, чем в пространственных. Поэтому изучение планетарного движения в китайской математической астрономии (*ли фа*) было только алгебраически-числовым. Теряя ту наглядность, какой обладает геометрия, китайская астрономия была свободна от некоторых ошибочных идей европейцев, связанных с геометризацией астрономии. Китайцы не считали, что планеты должны двигаться по кругу по причине того, что последний является “совершенной фигурой”, не выдумывали хрустальных сфер, окружавших Землю, не были склонны к вере в неизменность небес и проч.

Краткая история древнекитайской астрономии

Проследить развитие астрономии на территории Китая можно с достаточно древних времен. Так, археологами было установлено, что на крашеной керамике неолитической культуры Яншао (V—III тысячелетия до н.э.) присутствуют лунарные и солярные символы, а также орнаменты, имеющие характерные числовые закономерности, которые связаны с лунным календарем. На гадательных костях и черепаших панцирях эпохи Шан-Инь встречаются названия некоторых созвездий и календарные знаки. Упоминаются также отдельные затмения Солнца, которые уже в то время рассматривались как предзнаменования. Начавшаяся в эпоху Шан-Инь практика вести записи небесных явлений не прекращалась во все периоды истории традиционного Китая, образуя непрерывный ряд астрономических записей, который, как полагают историки науки (см., например: Vuchanan et al. 1981: 448), является самым длинным по сравнению с имевшимися в любой другой цивилизации. Подобные записи оказываются неоценимыми для современных астрономических исследований, поскольку дают возможность анализировать на большом промежутке времени такие, например, циклические явления, как затмения Солнца и появления комет.

В период Чжоу астрономическим наблюдениям также уделялось большое внимание. В начале эпохи Чжоу правитель У-ван (прав. в 1121—1115 гг. до н.э.) приказал воздвигнуть астрономическую башню в Гаочэнчжэне (совр. пров. Хэнань, г. Гаочэн), находящемся рядом с будущей столицей чжоусцев Чэнчжоу, которая станет затем рассматриваться ими как центр Поднебесной. Это была первая из известных нам обсерваторий в Китае (см.: Старцев 1961: 55—56). Впоследствии она была названа “чжоугунской обсерваторией” в честь младшего брата У-вана, Чжоу-гуна, принимавшего активное участие в ее строительстве.

Было бы логичным предположить, что с местоположением данной астрономической башни чжоусцами были скоординированы все главнейшие пространственные корреляции арифмосемиотической символики. Поэтому упоминавшийся выше (гл. 1.3) вопрос о происхождении пространственной ориентации стихий следует решить в пользу западночжоуской версии. Не исключено, что соседство этой башни с рекой Ло поспособствовало в выборе названия пространственно-числовой схемы *Ло шу* (“Писание [из реки] Ло”), о которой пойдет речь в гл. 2.5.

В эпоху Чжоу возникло большинство основных традиционных астрономических концепций и были определены все необходимые для точных календарных расчетов числовые отношения и константы. Уже в это время китайская астрономия переплеталась с математической теорией музыки и арифмосемиотикой, что давало взгляд на астрономические явления как на части мирового целого, гармонически сочетающиеся со всеми остальными его частями.

Начиная с эпохи “Чуньцю” встречаются письменные регистрации появления комет, называвшихся в Китае “звездами-мётлами” (*хуэй син*) и испокон веков считавшихся предвестниками несчастий. Позднее появились их подробные описания и зарисовки. Было подмечено, что хвост кометы всегда находится в удалении от Солнца.

В летописи “Чуньцю”, охватывающей период с 722 по 479 г. до н.э., зарегистрировано 37 солнечных затмений, наблюдавшихся в течение 242-х лет. 33 солнечных затмения подтверждены современными учеными. Самое раннее из них относится к 22 февраля 720 г. до н.э. (см.: Старцев 1961: 58).

В эпоху “Сражающихся царств” были составлены три звездных каталога тремя различными астрономами. В это время Гань Гун из государства Чу написал восьмитомное сочинение “Предсказания по звездам” (“Син чжань”), а Ши Шэнь из государства Вэй создал восьмитомный труд “Небесные знаки” (“Тянь вэнь”). На основе этих работ был составлен сводный каталог “Звездный канон Ганя и Ши” (“Гань ши син цзин”), куда были внесены 800 звезд, из которых у 120-ти были отмечены в градусах их расстояния от Северного небесного полюса. Был еще третий астроном, чье имя неизвестно и чья работа приписана У Сяню, легендарному министру династии Шан. Его каталог содержал 1464 звезды, сгруппированные в 284 созвездия, что существенно больше, чем в античных западных звездных каталогах более позднего времени. Оригиналы этих трех каталогов не сохранились, но собранные в них данные оставались в употреблении в течение следующего тысячелетия. Судя по этим данным, наблюдения проводились в середине IV в. до н.э. На основе всех трех звездных каталогов в конце IV в. до н.э. была составлена обобщенная звездная карта.

Одним из составителей упомянутых каталогов, Гань Гуном, была сделана запись, которую можно интерпретировать как описание солнечных пятен. Он писал о неких “солнечных затмениях”, которые якобы начинаются от центра Солнца. И хотя объяснение Ганя Гуна неверно, все же ценно то, что отмеченное затемнение Солнца характеризовалось им в качестве феномена на солнечной поверхности.

Следующая фиксация древними китайцами солнечных пятен датируется эпохой Хань. В энциклопедии “Океан нефрита” сообщается, что в 165 г. до н.э. на Солнце появилось изображение иероглифа *ван*. Таким образом, это могло быть солнечное пятно некруглой формы.

Начиная с эпохи Хань астрономические явления отмечаются достаточно регулярно. При дворе была учреждена должность “великого историографа-астролога” (*тайшигун*), в обязанности которого входило ведение исторической хроники, составление астрологических прогнозов и уточнение календаря с учетом календарных констант, нумерологических значений чисел, данных теории стихий, традиций предшествующих династий, музыкальных тонов и географического положения столицы.

Во II в. до н.э. было установлено совпадение между временем приливов и фазами Луны. Исходя из традиционной общемировоззренческой концепции о связи Неба и Земли, китайцы через три столетия сформулировали теорию причинной зависимости между этими феноменами.

В 1973 г. в мавандуйском могильнике был обнаружен самый древний из сохранившихся в Китае астрономический трактат “Предсказания по пяти светилам” (“У син чжань”), датируемый приблизительно 180—170 гг. до н.э. Его содержание показывает, что ханьская астрономия достигла высокого уровня.

О прогрессе китайской планетарной астрономии эпохи Хань можно судить по возрастанию точности в вычислениях синодических периодов (точнее, периодов между гелиакическими восходами) пяти планет и сидерических периодов трех планет, приведенных в трех разнесенных по времени источниках: “Исторические записки” (“Ши цзи”) Сыма Цяня (составлены ок. 100 г. до н.э.), “Ханьская история” (“Хань шу”) Бань Гу (ок. 80 г. н.э.) и “Поздняя ханьская история” (“Хоу хань шу”) Фань Е (ок. 440 г. н.э.) (табл. 1.5.1; 1.5.2; см.: Чжу Кэчжэн 1953: 70).

Таблица 1.5.1

Синодические периоды пяти планет (в днях)				
Планета	Ши цзи	Хань шу	Хоу Хань шу	Действительная величина
Меркурий	—	115,9	115,88	115,88
Венера	626	584,1	584,02	583,92
Марс	—	730,5	779,53	779,94
Юпитер	395,7	398,7	398,85	398,88
Сатурн	360	377,6	378,06	378,09

Таблица 1.5.2

Сидерические периоды внешних планет (в годах)				
Планета	Ши цзи	Хань шу	Хоу Хань шу	Действительная величина
Марс	—	1,88	1,88	1,88
Юпитер	12	11,92	11,87	11,86
Сатурн	28	29,79	29,51	29,46

Как можно заметить из таблиц, числовые значения периодов планет, зафиксированные в хронике позднеханьской династии, являются достаточно точными. На Западе подобной точности не удавалось достигнуть вплоть до XVI в.

В эпоху поздней Хань в Китае жил старший современник Клавдия Птолемея (90/100—165/168) выдающийся ученый Чжан Хэн (78—139), который внес огромный вклад не только в астрономию, но и географию, механику и сейсмологию. Полные тексты его сочинений были утрачены, но отрывки из них сохранились в книгах других китайских авторов. В сочинении Чжан Хэна “Лин сянь” (“Законы [действия] животворных сил”) приводится следующая классификация звезд:

Звезд постоянного свечения, которые представляют чиновников при дворе и на местах, насчитывается 124, звезд, получивших наименования, насчитывается 320, всего же звезд на небе 2500, причем в это число не включены звезды, по которым мореходы [в дальних местах] гадают и определяются. Число слабых звезд примерно 11520. Вся кишащая на земле масса живых существ связана с волей неба. Если бы не так, разве удалось бы их собрать вместе и упорядочить? (Чжан Хэн 1990: 332).

Во время правления императора Хэ-ди (89—106 гг.) астроном Цзя Куй установил, что Луна имеет неравномерное движение по орбите. Несколько позже Лю Хун нашел, что Луна, выйдя из точки наибольшего удаления, в которой она имеет самое медленное движение, возвращается в эту точку через 27,55336 суток (по современным данным, величина этого периода, т.н. аномалистического месяца, составляет 27,55455 суток).

Живший в III в. астроном Ян Вэй определил, что Луна при своем циклическом движении пересекает каждый раз эклиптику не ровно через месяц, а несколько раньше, иначе говоря, ему была известна продолжительность т.н. “драконического” месяца.

Около 330 г. астроном Юй Си открыл явление прецессии, заметив разницу между реальным положением звезд и зафиксированным в старых хрониках. Им была определена величина смещения точки весеннего равноденствия по эклиптике, которая составляла один китайский градус за 50 лет. Прецессионный сдвиг, рассчитанный на 450—460 лет раньше Гиппархом, — один градус в 100 лет.

В V в. Чзу Чунчжи (429—500) вычислил, что длительность “драконического” месяца равна 27,21223 суток (по современным данным — 27,21222 солнечных суток).

В VI в. Чжан Цзысинь, проживая в течение 30-ти лет в уединении на острове, при помощи армиллярной сферы производил наблюдения за Солнцем, Луной и пятью планетами. В результате он обнаружил неравномерность видимого движения Солнца по эклиптике. Им было определено, что Солнце имеет наиболее медленное движение во время летнего солнцестояния, а наиболее быстрое — во время зимнего солнцестояния. В моменты весеннего и осеннего равноденствий Солнце движется со средней скоростью.

В эпоху Тан при дворе императора было создано специальное ведомство “Тайшицзюй”, которому предписывалось наблюдать небесные светила, предсказывать солнечные и лунные затмения, уточнять календарь и рассчитывать благоприятные дни для государственных дел и церемоний. Для работы в “Тайшицзюй” были приглашены индийские и арабо-мусульманские астрономы. Их знания обогатили китайскую астрономию, особенно в вычислении затмений и планетарных позиций. С этого времени значительная часть вычислительной работы производилась в Китае иностранцами, вооруженными более совершенной методикой количественной астрономии.

Одним из привнесений иностранных астрономов в китайскую культуру была гороскопная астрология, возникшая на Западе в эпоху эллинизма. Переход китайцев от веры в космический порядок к астрологической вере в прямое влияние звезд на человеческие дела был медленен. Во времена династии Юань западная гороскопная астрология была объединена с китайскими астрологическими представлениями в единый астрологический корпус. В более поздние времена в имперском Китае было уже обычной практикой

составлять гороскоп для каждого новорожденного ребенка и перед каждым решающим событием в жизни.

Во время “Пяти династий” (У дай) неизвестным астрономом из Дуньхуана (провинция Ганьсу) была составлена звездная карта, сохранившаяся до наших дней. Эта карта вычерчена в двух вариантах проекции небесной сферы на плоский лист бумаги. Околополюсные звезды показываются на ней в полярной проекции на круговой диаграмме, а оставшаяся часть видимого неба изображена методом, который сегодня называется “цилиндрической проекцией” или “проекцией Меркатора”. Линии, обозначающие в отдаленных от полюса областях границы 28 секций “лунных стоянок” (*сю*), на которые древние китайцы подразделяли звездное небо, представлены на этой карте параллельными, тогда как на самом деле они должны сходиться в точке, совпадающей с Полярной звездой.

Ученый-энциклопедист сунской эпохи Шэнь Ко (1030—1093), сравнивая время, измеренное с помощью клепсидры, с показаниями солнечных часов, установил, что зимой и летом сутки не одинаковы по длительности. Согласно его теории, так как Солнце движется быстрее, находясь ближе к зимнему солнцестоянию, то сутки в это время становятся длиннее, а находясь ближе к летнему солнцестоянию, Солнце движется медленнее, поэтому продолжительность дня короче. Объясняя причины изменений скорости видимого годового движения Солнца, Шэнь Ко, в рамках геоцентрической системы предвосхитив на пятьсот лет И. Кеплера, пришел к выводу, что эклиптика, хотя и близка по форме к окружности, все же является не окружностью, а “овальностью” (*то*), т.е. эллипсом.

В 1154 г. по распоряжению ведомства “Тайшицзюй” в Пекине была создана обсерватория, которую при династии Мин называли “Баоцзихэ”. В 1190 г. здание обсерватории было разрушено сильнейшим ураганом, а большинство астрономических инструментов было повреждено. Только в 1279 г. обсерватория была отстроена заново.

В период Юань усилились связи китайцев с арабо-мусульманскими астрономами. В это время не только иностранные астрономы работали в Китае, но и китайцы выезжали из страны для обмена научными достижениями. Так, например, китайские астрономы работали в Марагской обсерватории (г. Марага близ Тавриза), созданной Насирэдином ат-Туси (1201—1274). Однако основные астрономические концепции в Китае остались китайскими, и не осуществлялось никаких попыток принять арабо-мусульманскую математическую и теоретическую астрономию.

На рубеже XIII—XIV вв. по проекту астронома Го Шоу-цзина (1231—1316) было построено новое здание Чжоугунской обсерватории, и на ее территории был установлен гномон высотой около 13 м, который сохранился до наших дней. В эпоху Мин в 1384 г. была построена обсерватория на Пурпурной горе (Цзыцзиньшань) близ Нанкина.

В конце XVI в., когда традиционная китайская наука была в упадке, в Китай прибывают миссионеры-иезуиты, принося с собой незнакомую китайцам теорию геометрического анализа планетарных движений, которая значительно превосходила по точности традиционные китайские методы предсказания затмений. В 1618 г. отец-иезуит Террентиус (Иоанн Шрек) привез в Китай телескоп, который китайцы называли “далекосмотрящим глазом” (*юань цзин*). В 1679 г. было совершено переоборудование Пекинской обсерватории под руководством ученого иезуита Фердинанда Вербиста (1623—1688), ставшего влиятельным должностным лицом в правительстве Китая. Астрономические инструменты

эпох Юань и Мин были сняты и разобраны, а взамен был установлен комплект инструментов, разработанных на основе идей европейской науки. По предложению Вербиста большая часть старых астрономических инструментов была переплавлена на металл, что, по сути, ознаменовало прекращение существования традиционной китайской астрономии.

Астрономические модели мира

Начиная с эпохи Чжоу в Китае существовало множество предположений относительно устройства Вселенной, однако, по мнению Дж. Нидэма, среди них можно выделить только три преобладающих астрономические модели — *гайтянь*, *хуньтянь* и *сюанье* (см.: Needham 1959: 210—224). Самой ранней являлась модель *гайтянь* (“куполообразного неба”), согласно которой небо представляло собой полусферический купол, находящийся на расстоянии 80 тыс. *ли* (около 46 тыс. км) над Землей. Поверхность Земли полагалась выпуклой, а сама она мыслилась как плавающий в океане остров с квадратными берегами. Этот океан отделял “края” Земли от неба на горизонте. Центр неба, находящийся в созвездии Большой Медведицы, являлся и центром его вращения. Солнце и Луна вращались независимо от вращения неба, их заходы и восходы, как и других небесных тел, считались иллюзией, так как предполагалось, что никакое тело не могло перемещаться внизу Земли. Данная концепция схожа с вавилонскими астрономическими представлениями, за исключением квадратности берегов Земли.

В модели *хуньтянь* (“круговращающегося неба”), существовавшей уже в IV в. до н.э., небеса мыслились не куполообразными, а сферичными. Диаметр небесной сферы полагался равным около 2 млн. *ли* (около 1,15 млн. км). В центре сферы неба находится также сферичная Земля; небо вращалось, а Земля была неподвижна. При всем при том Земля считалась плавающей в мировом океане. Впоследствии идея о мировом океане вышла из употребления. Теория “*хуньтянь*” являлась достаточно эффективной в вычислительной астрономии, поскольку на ее основании было удобно строить измерительные астрономические инструменты.

Эта теория поддерживалась поздниханьским ученым Чжан Хэном и была подробно описана им в одноименном сочинении “Хуньтянь”. Исходя из того, что Чжан Хэн называл небо “беспредельно круглым”, можно сделать заключение, что данная теория дополнялась у него представлением о бесконечности Вселенной:

Небеса подобны яйцу курицы. Небо, круглое по форме, подобно ядру [белку] яйца, а Земля словно желток в нем, одиноко находящийся внутри яйца. Небо огромно, Земля мала. В небесах и внутри и снаружи находится вода; небо обнимает Землю, подобно тому, как скорлупа окружает желток. И Небо и Земля оформлены на основе своей субстанции *ци*, они плавают, погруженные в воду. Окружность неба составляет 365 с четвертью градуса, если ее разделить посередине, то получится 182 и 5/8 градуса, покрывающих Землю сверху, и 182 и 5/8 градуса, окружающих Землю снизу, поэтому из 28 зодиакальных созвездий в одно время половина видна, а половина скрыта.

Две крайние точки [неба] называются Южным и Северным полюсами. Северный полюс расположен в центре неба, он находится прямо на севере в 36 градусах над землей, таким образом, если вокруг Северного полюса провести круг в 72 градуса, то в его пределах звезды всегда видны и не скрываются. Южный полюс тоже является центром неба, он находится прямо на юге, ниже уровня земли на 36 градусов, если вокруг Южного полюса сделать круг в 72 градуса, то в его пределах звезды всегда скрыты и невидимы. Оба полюса отстоят друг от

друга на 182 и $5/8$ градуса. Небо вращается подобно кружению колеса повозки, оно ходит кругом бесконечно. По своей форме небо беспредельно круглое, поэтому его и называют *хунь-тянь* — круглый небесный свод (Чжан Хэн 1990: 326—327).

Третья модель, строящаяся на концепции “бесконечной пустоты” (*сюанье*), обычно связывается с именем Ци Мэна, являвшегося младшим современником Чжан Хэна. Согласно его учению, небеса являлись не имеющей никаких пределов пустотой, в которой плавали Солнце, Луна и звезды, не связанные между собой, не зависящие от других небесных тел и потому обладающие большей свободой в своем движении. В вопросе о причинах этого движения теория обращалась к представлениям о пневме-*ци*, которая, сгущаясь до некоторой плотности и находясь в спонтанной подвижности, могла действовать на небесные тела подобно ветру. Причем этот пневматический ветер не только двигал Солнце, Луну и другие светила, но и поддерживал Землю.

Экваториальная система координат

Традиционная китайская астрономия базировалась на экваториальной системе, в которой в качестве ориентира принимается экваториальный круг с центром, совмещенным с небесным полюсом. Эта система существует в Китае, по меньшей мере, 3 тыс. лет и представляет собой наиболее простой взгляд на структуру неба. Между тем в Европе долгое время отдавали предпочтение эклиптической системе, и только в XVI—XVII вв., благодаря деятельности Тихо Браге, европейцы осознали, что экваториальная система более удобна.

Выбор экваториальной системы был связан с тем, что китайцы придавали большое значение небесному полюсу. Небесный полюс, относительно которого все звезды казались вращающимися, соответствовал правителю на Земле, вокруг которого “вращался” обширный чиновничий аппарат государства. Околополюсные звезды, расположенные всегда выше горизонта, рассматривались как “старшие” и использовались как ключевые звезды, чтобы определить расходящиеся от небесного полюса сектора 28 экваториальных созвездий или “лунных стоянок, станций” (*сю*) (табл. 1.5.3).

Таблица 1.5.3			
№	Иероглиф	Значение	Области на небе
Восточный дворец (<i>Дун гун</i>) — Лазоревый дракон (<i>Цан лун</i>)			
1	Цзюэ	Рог	обл. Девы
2	Ган	Шея	обл. Девы
3	Ди	Корень, основа	обл. Весов
4	Фан	Дом	обл. Скорпиона
5	Синь	Сердце	обл. Скорпиона
6	Вэй	Хвост	обл. Скорпиона
7	Цзи	Корзина	обл. Стрельца
Северный дворец (<i>Бэй гун</i>) — Черная черепаха (<i>Сюань у</i>)			
8	Доу	Ковш	обл. Стрельца
9	Ню	Бык	обл. Козерога
10	Нюй	Дева	обл. Водолея
11	Сюй	Пустота	обл. Водолея

12	Вэй	Кровля	обл. Водолея
13	Ши	Дом	обл. Пегаса
14	Би	Стена	обл. Пегаса
Западный дворец (<i>Си гун</i>) — Белый тигр (<i>Бо ху</i>)			
15	Куй	Всадник, скипетр	обл. Андромеды
16	Лоу	Оковы	обл. Овна
17	Вэй	Желудок	обл. Овна
18	Мао	Гнездо	обл. Плеяды
19	Би	Вилы	обл. Тельца
20	Цзуй	Клюв	обл. Ориона
21	Шэнь	Заслуги, толпа	обл. Ориона
Южный дворец (<i>Нань гун</i>) — Красная птица (<i>Чжу няо</i>)			
22	Цзин	Колодец	обл. Близнецов
23	Гуй	Духи	обл. Рака
24	Лю	Ива	обл. Гидры
25	Син	Светило, звезда	обл. Гидры
26	Чжан	Лук	обл. Гидры
27	И	Крыло	обл. Гидры
28	Чжэнь	Колесница	обл. Ворона

Каждая “стоянка” содержала то или иное выделенное созвездие, дававшее ей название и находившееся в древние времена ближе к экватору, нежели к эклиптике. В некоторых случаях одноименное “стоянке” созвездие не входило в ее сектор полностью, а только пересекалось с ним. Величины 28-ми секторов, измерявшиеся в китайских градусах (*ду*), не одинаковы. Наибольшим является *Цзин* — 33 градуса, а наименьшим — *Цзуй* — 2 градуса (рис. 1.5.1).

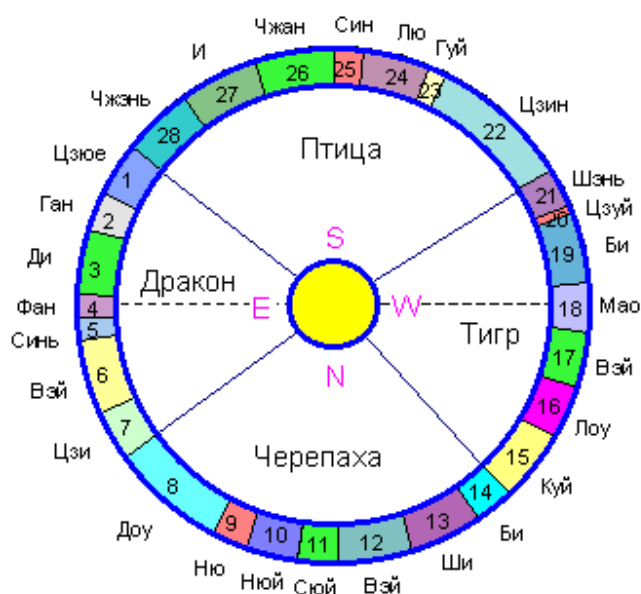


Рис. 1.5.1

Древнейшее изображение 28-ми экваториальных созвездий было найдено в 1978 г. в местечке Лэйгудунь (пров. Хубэй) в захоронении удельного князя И, датированном 433 г. до н.э. (см.: Дебен-Франкфор 2002: 83). Исследователи полагают, что система 28-ти секторов неба могла войти в употребление в конце династии Шан-Инь или в начале династии Чжоу. Схожий принцип подразделения звездного неба имелся и в Индии. Как считает А. Бэшем, уже во времена Ригведы, т.е. в конце II тысячелетия до н.э., индийцы выделяли на небесном куполе 27 “лунных стоянок”, называемых *накшатрами*, а позже была добавлена 28-я “стоянка” (Бэшем 2000: 515—516).

28 секторов неба подразделялись на 4 символизируемых мифическими животными “дворца” (*гун*) по 7 секторов, что соответствовало 4-м странам света: “Восточный дворец” (*Дун гун*) — Лазоревый дракон (*Цан лун*); “Северный дворец” (*Бэй гун*) — Черная черепаха, точнее, Черный воин (*Сюань у*); “Западный дворец” (*Си гун*) — Белый тигр (*Бо ху*); “Южный дворец” (*Нань гун*) — Красная птица (*Чжу няо*).

Еще имелся символизируемый Желтым драконом (*Хуан лун*) центральный “дворец” (*гун*), в который входили часть созвездия Дракона, прилегающая к Большой и Малой Медведицам, и несколько мелких звезд.

Полярная звезда и близлежащие незаходящие созвездия издревле служили для китайцев ориентирами, благодаря которым легко было вычислить местоположение любой звезды. Координаты какой-либо исследуемой звезды, даже если она скрылась за горизонт, можно было точно определить, замечая, где находится в некий момент верхняя, приполюсная часть сегмента неба, в котором эта звезда находится.

Свои астрономические инструменты с самого начала китайцы изготавливали, следуя экваториальной системе. Среди наиболее ранних и примитивных экваториальных астрономических инструментов, существовавших в древнем Китае, следует отметить *сюаньцзи* — шаблон околополюсных созвездий. Согласно Дж. Нидэму, датировка его использования — конец эпохи Шан-Инь и Западное Чжоу. *Сюаньцзи* представляет собой плоский нефритовый диск, имеющий круглое отверстие в центре и зубчатую внешнюю грань. Удерживая этот диск на расстоянии вытянутой руки и совмещая его центр с небесным полюсом, находившимся в то время близко к звезде β Малой Медведицы (*Ursae Minoris*; в настоящее время полюс совпадает с α *Ursae Minoris*), древнекитайский астроном мог наблюдать свечение определенных звезд в соответствующих крошечных вырезках на грани инструмента (см.: Needham 1959: 332—339).

В ханьское время, благодаря высокоразвитой металлургии, китайцы могли уже строить большие и сложные бронзовые и железные приборы с достаточно точной градуировкой. По большей части, они включали в себя визирные трубки и несколько взаимосвязанных металлических колец или сегментов круга, поделенных на градусы. Эти кольца, называемые в Европе “армиллярными” (от лат. *armilla* — “браслет”), устанавливались по экватору, горизонту, эклиптике, меридиану местности и т.д., что позволяло регистрировать в соответствующей системе координат видимый через визирную трубку небесный объект. В современных телескопах вместо визирных трубок используются конструкции, состоящие из различных комбинаций линз и зеркал, но что касается средств наведения, то они, по сути, представляют собой все те же древние армиллярные кольца.

Китайцев издревле волновал вопрос, почему небесный полюс не находится прямо над головой, а смещен к северу. По мифологическим представлениям, так было не всегда. Считалось, что в середине Земли находится горный хребет Куньлунь, который подпирает небо в центральной его части. Однако злой дух Гунгун как-то в приступе гнева стал биться головой о гору Бучжоу, что находится на северо-западе Куньлуны, и обломил ей верхушку. Это привело к тому, что небо покосилось также на северо-запад. Несмотря на то, что в дальнейшем за починку неба взялась мифическая прародительница Нюйва, полностью выправить его положение ей так и не удалось (см.: Юань Кэ 1987: 51—52).

Циклические знаки

К XIII в. до н.э. восходят археологические свидетельства использования для календарных нужд двух числовых комплексов — из 10-ти и 12-ти так называемых в китаеведении “циклических знаков”. В китайской традиции эти знаки именуются соответственно “небесными стволами” (*тянь гань*) и “земными ветвями” (*ди чжи*). Как указывает М.В. Крюков, такое именование они приобрели не ранее эпохи Хань (Крюков 1986: 110).

“Небесные стволы” уже в XIII в. до н.э. подразделялись на “твердые” (*ган*) и “мягкие” (*жоу*), что в дальнейшем стало эквивалентно янским, мужским, нечетным и иньским, женским, четным числам (табл. 1.5.4). Со временем эти десять “циклических знаков” были связаны со стихиями и со всеми их коррелятами, среди которых в календарной символике большое значение имели цвета.

Таблица 1.5.4

№	Знак	Пол	Стихия	Цвет
I	<i>цзя</i>	<i>ян</i>	дерево	синий
II	<i>и</i>	<i>инь</i>	дерево	синий
III	<i>бин</i>	<i>ян</i>	огонь	красный
IV	<i>дин</i>	<i>инь</i>	огонь	красный
V	<i>у</i>	<i>ян</i>	почва	желтый
VI	<i>цзи</i>	<i>инь</i>	почва	желтый
VII	<i>гэн</i>	<i>ян</i>	металл	белый
VIII	<i>синь</i>	<i>инь</i>	металл	белый
IX	<i>жэнь</i>	<i>ян</i>	вода	черный
X	<i>гуй</i>	<i>инь</i>	вода	черный

“Земные ветви” первоначально не имели подразделения по парам полярностей, но при сочетании с “небесными стволами” автоматически наделялись янскими и иньскими характеристиками, которые в дальнейшем за ними закрепились (табл. 1.5.5). В период Чжоу с помощью двенадцати “земных ветвей” стали обозначать лунные месяцы и направления в пространстве. В I в. до н.э. была установлена корреляция между двенадцатью циклическими знаками и циклом животных.

Таблица 1.5.5

№	Знак	Животное	Пол	Направление	Месяц	Сезон
1	<i>цзы</i>	крыса	<i>ян</i>	север	11	зима

2	чоу	бык	инь	ССВ	12	зима
3	инь	тигр	ян	ВСВ	1	весна
4	мао	заяц	инь	восток	2	весна
5	чэнь	дракон	ян	ВЮВ	3	весна
6	сы	змея	инь	ЮЮВ	4	лето
7	у	лошадь	ян	юг	5	лето
8	вэй	овца	инь	ЮЮЗ	6	лето
9	шэнь	обезьяна	ян	ЗЮЗ	7	осень
10	ю	петух	инь	запад	8	осень
11	сюй	собака	ян	ЗЮЗ	9	осень
12	хай	свинья	инь	ССЗ	10	зима

“Небесные стволы” и “земные ветви” сочетаются парами, в которых первым стоит “ствол”, а второй — “ветвь”: *цзя-цзы, и-чоу, бин-инь* и т.д. Таким образом, получается 60 пар, образующих шестидесятичный цикл (*чжоу*), в котором имеются подциклы из 6-ти наборов “небесных стволы” и 5-ти наборов “земных ветвей” (табл. 1.5.6). Шестерка считалась числом силы *инь*, а пятерка — *ян*.

Таблица 1.5.6

	“Небесные стволы”									
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
“Земные ветви”	цзя	и	бин	дин	у	цзи	гэн	синь	жэнь	гуй
1. цзы	1		13		25		37		49	
2. чоу		2		14		26		38		50
3. инь	51		3		15		27		39	
4. мао		52		4		16		28		40
5. чэнь	41		53		5		17		29	
6. сы		42		54		6		18		30
7. у	31		43		55		7		19	
8. вэй		32		44		56		8		20
9. шэнь	21		33		45		57		9	
10. ю		22		34		46		58		10
11. сюй	11		23		35		47		59	
12. хай		12		24		36		48		60

В совокупности циклические знаки как бы образуют “дерево”, растущее корнями вверх, а кроной вниз. Этот образ был связан с традиционными представлениями о живительной силе, распространяющейся с Неба (*тянь*), и о его управляющей роли и в движении времени, и в том, что происходит на Земле (*ди*). Небо и время в китайской науке — корреляты. В свою очередь Земля связывалась с пространством. Символом Неба был круг — как образ циклическости времени, символом Земли — квадрат, обозначающий 4 страны света. Небо — подвижность, Земля — стабильность. Связь Неба и времени пространственно визуализировалась в суточных и годовых движениях небесных тел. Небо, как глобальное

космическое проявление Великого предела, т. е. “янское”, развертывало во времени свое влияние на земные события, представляющие собой “иньские” проявления.

Считается, что в эпоху Шан-Инь в основе системы циклических знаков лежал десятиричный набор, а знаки двенадцатеричного цикла самостоятельно не употреблялись. Сочетаясь со знаками десятиричного цикла, они лишь уточняли позиции последних в пределах образуемого теми и другими 60-ричного набора (Крюков 1986: 110). Вместе оба цикла использовались для счета дней. В дальнейшем помимо счета часов, дней, месяцев и лет они применялись в системах обозначения нот, томов и глав, а также как специальные знаки в различных диаграммах.

Первоначальные значения и этимология циклических знаков все еще не ясны. Было обнаружено, что названия 10 *гань* встречаются в именах предков. Есть мнение, что 10-ти *гань* были наименованиями для жертв, соответствующих каждому дню 10-дневной недели, а названия 12-ти *чжи* происходят от обрядов, надлежащих для каждой смены фаз луны. Некоторые синологи считают, что десятиричный цикл возник как попытка древних китайцев выработать систему счисления дней, приближенную к солнечному календарю, а двенадцатеричный набор служил лишь средством для систематизации календарных записей.

Циклические знаки могли иметь связь с сидерическими циклами Юпитера и Сатурна, о которых китайцы эпохи Шан уже знали. Цикл Юпитера составляет приблизительно 12 лет, а Сатурна — 30 лет. Это означает, что за год видимое движение этих планет составит приблизительно 30 и 12 градусов, что на годовом круге будет эквивалентно такому же числу дней. Наименьшим общим кратным этих величин является число 60, которое при умножении на 6 будет равно числу дней в 360-дневном году, а при делении — десятидневке.

Шестидесятиричный цикл был достаточно удобен для счета дней при предположении, что шесть таких циклов (360 дней) составляют приблизительно один тропический год. Сами шестидесятиричные циклы подразделяются на шесть периодов по 10 дней. Шестидесятиричный цикл приблизительно состоит из двух синодических месяцев по 29,5 дней. При этом десятиричный цикл можно рассматривать как треть месяца. 10-дневные периоды присутствовали во всех традиционных календарях Китая до введения там европейской системы счета времени. Они используются поныне в сельских местностях и при составлении гороскопов. Семидневная неделя была привнесена в Китай персидскими и согдианскими торговцами не ранее чем в эпоху Сун. Имеются, однако, некоторые свидетельства, что в раннежоуском календаре помимо подразделения времени на десятидневки существовала практика считать дни в соответствии с четырьмя фазами луны, что приблизительно соответствует семидневной неделе (см.: Старцев 1961: 20). Счет дней в Китае велся также по пятидневкам, шестидневкам, девятидневкам, двенадцатидневкам и пятнадцатидневкам. Но характерным способом членения времени у китайцев были все же декады (*сюнь*).

Со временем циклические знаки стали все больше рассматриваться древними китайцами как обозначения неких абстрактных циклических процессов, имеющих то или иное конкретное выражение и подразделяемых на определенное количество фаз и подциклов. В качестве таких обозначений десятиричный и двенадцатеричный наборы явно неравноценны. У числа 10 имеется всего два делителя (не считая единицы и его самого) — 2 и 5, а у числа 12 — четыре — 2, 3, 4 и 6, причем последние два делителя еще делятся соответственно на 2 и на 2 и 3. Поэтому двенадцатеричный набор может собрать вокруг себя большее количество

мироописательных категорий и схем, координирующихся некоторым образом с временными ритмами.

Правило на цзя

Имеется несколько способов соотнесения циклических знаков с символами “Книги перемен”. Среди них можно выделить по замысловатости так называемый *на цзя*, что буквально означает “принятие *цзя*”, где *цзя* — первый знак десятиричного цикла “небесных стволов”. Однако и двенадцатеричный цикл “земных ветвей” также учитывается в данном алгоритме установления соответствия между циклическими знаками и гексаграммами.

В рассматриваемом случае используется эталонное соответствие позиций “чистых” (*чунь*) гексаграмм со знаками шестидесятиричного цикла. В материалах, опубликованных В.А. Сазоновым, указывается, что позиции “мужских” гексаграмм соответствуют нечетным “стволам” (рис. 1.5.2; обозн. римскими цифрами) и “ветвям” (обозн. арабскими цифрами), а позиции “женских” гексаграмм — четным. В сумме все позиции восемь гексаграмм имеют связи с 48-ю сочетаниями “стволов” и “ветвей” (Сазонов 1985: 68—72).

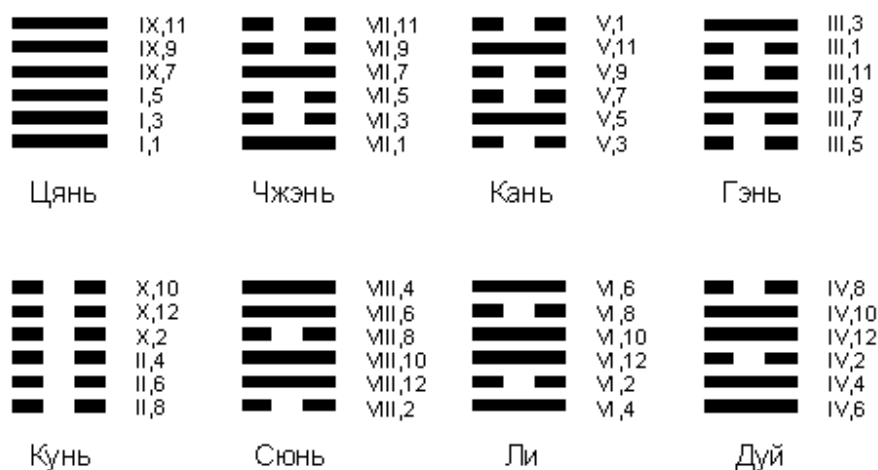


Рис. 1.5.2

Если в соответствии с этими связями “чистые” гексаграммы расположить на круге с шестидесятиричным циклом, то можно увидеть, что “женские” “младшие” гексаграммы считаются по позициям от нижней к верхней в соответствии с направлением времени (по часовой стрелке), а “мужские” — наоборот (рис. 1.5.3). “Старшие” гексаграммы разбиваются на триграммы, для которых также справедливо данное правило.

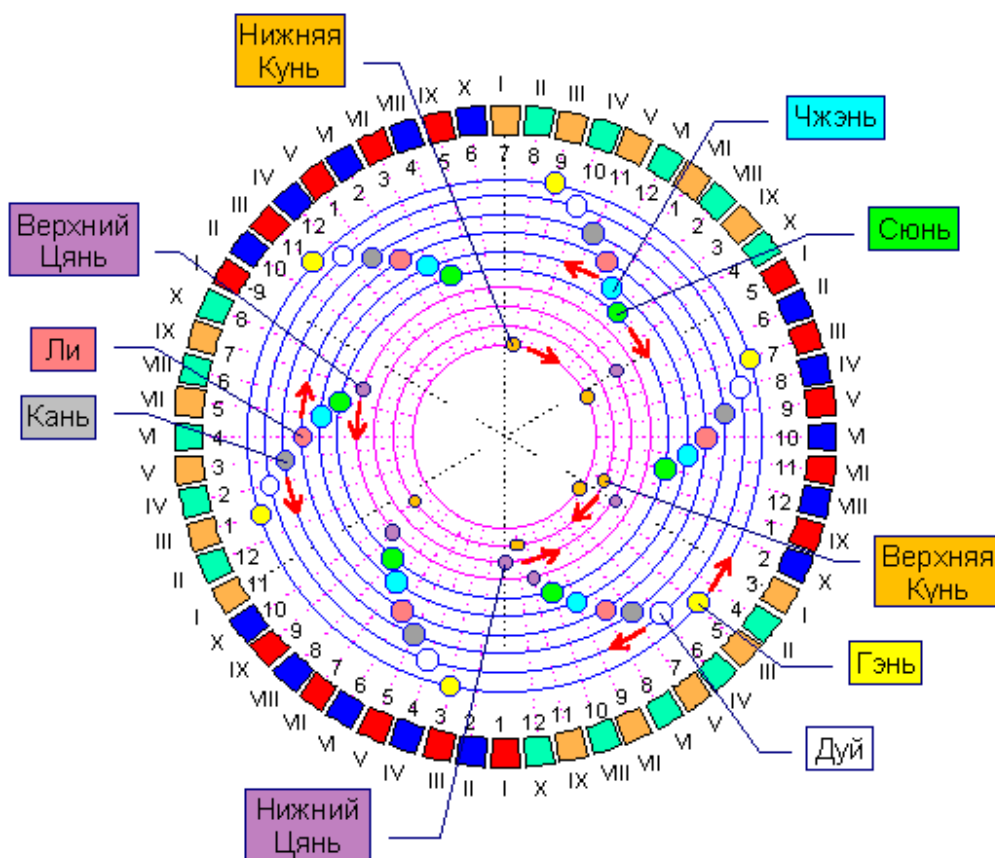


Рис. 1.5.3

Шестидесятичный набор сочетаний “стволов” и “ветвей” обычно символизирует как циклы из шестидесяти лет, так и из двух месяцев. В алгоритме *на цзя* речь идет о последнем случае. Весь цикл подразделяется на шесть десятидневок, и каждая позиция “младших” триграмм соответствует одной из них. У “старших” гексаграмм в двух случаях две позиции коррелируют с одной десятидневкой.

Во вторую систему корреляций алгоритма *на цзя* входят связи гексаграмм в порядке Вэнь-вана с месячным циклом. Как известно, в этом порядке гексаграммы объединены в 32 пары. Из данного набора исключаются пары с гексаграммами *Цян* и *Кунь*, *Ли* и *Кань*, и оставшиеся 30 пар по порядку соотносятся с 30-ю сутками, образующими месяц. При этом двенадцать позиций каждой пары гексаграмм однотипным образом связываются с двенадцатью двойными часами (*ши*) суток.

Процедура вычисления по алгоритму *на цзя* состоит из нескольких шагов. Для выбранных дня месяца и часа по “Книге перемен” определяется соответствующая гексаграмма и черта в ней. В найденной гексаграмме выделяется триграмма, к которой принадлежит данная черта. Такая же триграмма ищется в “чистых” гексаграммах с учетом ее верхнего или нижнего положения в исходной гексаграмме. По черте определяется “ствол” и “ветвь”, на чем и заканчиваются вычисления. Например, первому часу первого дня месяца будет соответствовать янская черта в триграмме *Чжэнь*, являющейся нижней в гексаграмме *Тунь*

(“Стяжательство”). В наборе коррелятов для “чистых” гексаграмм этой черте будет соответствовать “ствол” *гэн* (VII) и “ветвь” *цзы* (1).

Летосчисление

В китайском летосчислении год того или иного события может быть определен двумя способами. Первый способ базируется на последовательности династий и так называемых *манхао* (букв. “эра господства”) — периодов царствований правителей, в течение которых счет лет велся с момента вступления правителя на престол. Так, например, выражение “шестой год правления чжоуского Дин-вана” означает в европейском летосчислении 601 г. до н.э., поскольку этот правитель из династии Чжоу воцарился в 606 г. до н.э.

В соответствии с этой системой, помимо династийного периода в истории Китая выделяются также додинастийный и постдинастийный периоды (табл. 1.5.7). Первоначально эру господства называли только по имени царствующего правителя, а с 163 г. до н.э. возникла традиция принимать для нее девиз, часто имеющий оптимистический или благоприятный характер. Причем император во время своего правления мог иметь по очереди до дюжины различных девизов.

Большинство синологов считает, что полностью надежной является только та часть традиционной китайской хронологии, которая начинается с 841 г. до н.э. (год свержения Ли-вана). В отношении более ранних времен существует множество гипотетических реконструкций. Среди них, например, есть такие, в которых дата прихода к власти династии Чжоу переносится как на 5 лет раньше по сравнению с классической датировкой, приведенной в таблице, так и на разное количество лет позже, вплоть до 1027 г. до н.э. (см. подборку: Крюков 2000: 413). Согласно записям в “Бамбуковой летописи” (“Чжушу цзинянь”), это событие относится к 1050 г. до н.э. Как указывает К.В. Васильев (Васильев 1998: 116—117), дата 1122 г. до н.э. была вычислена ханьским астрономом Лю Синем по положению Юпитера, якобы находившегося во время выступления У-вана против династии Инь в созвездии Чуньхо, о чем упоминается в “Го юй” (“Речи царств”) в тексте, относящемся к 522 г. до н.э. (*чжан* 31).

<i>Таблица 1.5.7</i>	
Хронологическая таблица истории Китая	
Династии и эпохи	Годы
Эпоха легендарных правителей — Фуси, Шэнь-нун, Хуан-ди, Чжуань-сюй, Ку, Яо, Шунь	2852—2205 гг. до н.э.
Династийный период	
Ся (легендарная?)	2205—1766 гг. до н.э.
Шан—Инь	1766—1122 гг. до н.э.
Чжоу	.
Западное Чжоу	1122—771 гг. до н.э.
Восточное Чжоу	770—247 гг. до н.э.
Период с 722 г. до н.э. по 481 г. до н.э. называется	

Чуньцю (“Вёсны и осени”) или Лего (“Разделенные царства”), после — Чжаньго (“Сражающиеся царства”)	
Цинь	246—207 гг. до н.э.
Хань и Синь	.
Западная (старшая) Хань	206 г. до н.э.—8 г.н.э.
Синь	9—25 гг.
Восточная (младшая) Хань	25—220 гг.
“Троецарствие” (Саньго)	220—264 гг.
“Шесть династий” (“Южные и северные династии”)	265—588 гг.
Суй	589—618 гг.
Тан	618—907 гг.
“Пять династий” (Удай)	907—960 гг.
Сун	.
Северная Сун	960—1126 гг.
Южная Сун	1127—1279 гг.
Юань (Монгольская)	1280—1367 гг.
Мин	1368—1644 гг.
Цин (Маньчжурская)	1644—1911 гг.
Постдинастийный период	
Китайская Республика	1912—1949 гг.
Китайская Народная Республика	1949—

Во втором случае используется шестидесятичный цикл, который с начала нашей эры стал использоваться для счета лет. Однако эту систему нельзя назвать летосчислением в прямом смысле, поскольку при ее использовании обращается внимание на положение года внутри шестидесятичного цикла и не учитывается номер цикла. Начальную дату череды шестидесятичных циклов относят к глубокой китайской древности, связывая ее либо с 2697 г. до н.э. — первым годом царствования мифического правителя Хуан-ди, либо с 2397 г. до н.э. — возможно, годом рождения мифического правителя Яо. Можно было также считать началом 4 г. н.э. — год принятия счета лет по шестидесятилетним циклам.

Лунно-солнечные календари

Учреждение древних календарей китайцы приписывают своим культурным героям — первым правителям Китая. Так, по легенде, правитель Яо по вступлении на престол в 2357 г. до н.э. приказал составить календарь четверым своим министрам — двум братьям Си и двум братьям Хэ. Для сбора необходимых астрономических данных они были посланы в разные края страны, расположенные по четырем сторонам света. Измеряя длину тени гномона, братья определили дни равноденствий и солнцестояний, что позволило им установить продолжительность года в 366 дней.

Расшифровка надписей на гадательных костях эпохи Шан показала, что уже в XIV в. до н.э. китайцам были известны солнечный год (*суй*) в 365,25 дня и длина синодического месяца (*юэ*) в 29,5 дня (некоторыми исследователями указывается более точное значение месяца у шанцев — 29,53 дней).

Начиная с эпохи Шан китайские календари строились как сочетание лунного и солнечного ритмов. Это были лунно-солнечные календари (*инь-ян ли*), в которых способ счета по лунным месяцам дополнялся поправкой на солнечный цикл путем введения “вставного месяца” (*жунь юэ*). Начало месяца при этом всегда совпадает с новолунием, а середина — с полнолунием. Двенадцать лунных месяцев образуют обычный год, а тринадцать — високосный.

Основные трудности в составлении лунно-солнечного календаря заключаются в том, что лунный месяц (29,53059 дней) и тропический год (365,24219 дней) не содержат целого числа дней, а целое число лунных месяцев не укладывается в год. Поэтому одной из главных задач составителей лунно-солнечного календаря была синхронизация лунаций и солнечного цикла. К этому в традиционной китайской науке добавлялись расчеты повторяемости затмений и многих других астрономических явлений, а также различные нумерологические согласования.

Задачу синхронизации китайцы решали чередуя длинные и короткие месяцы, состоящие из 29 и 30 суток. Таким образом, средняя длительность месяца была равна 29,5 суток. Периодическая вставка длинного месяца вместо короткого приводила к тому, что средняя длительность становилась ближе к истинной. Поскольку 12 лунных месяцев в сумме не дотягивают около 11 дней до полного года, то каждые несколько лет было необходимо добавлять “вставной месяц”. Сложные правила этих процедур начали складываться при династии Шан. Один из методов, который тогда применялся, состоял в спорадическом добавлении 13-го месяца из 29 или 30 дней к концу 12-месячного года. Другой метод предполагал вставку дополнительного месяца между любыми двумя месяцами года.

В эпоху Шан месяц из 29 дней стал называться *сяо юэ* (“малый месяц”), а из 30 — *да юэ* (“большой месяц”). Имелась еще “диада больших месяцев” (*бинь да юэ*) — 30 + 30 дней.

В “Си цы чжуани” (I, 8) говорится о солнечном годе из 360 дней, и указывается, что тринадцатый добавочный месяц должен вставляться дважды за пять лет. Лунный год равен приблизительно 354 дням. Разница между лунным и солнечным годами — 6 дней. За пять лет разница составит приблизительно один месяц в 30 дней. Таким образом, чтобы можно было вставлять в пять лет два добавочных месяца, следует полагать солнечный год состоящим не из 360, а из 366 дней, если второй добавочный месяц равен 30 дням, или из 365 дней, если второй месяц равен 29 дням. Указанная ошибка в расчете, видимо, определяется тем, что число 360 рассматривается в “Си цы чжуани” нумерологически соответствующим количеству стеблей, выпадавших при гадании по “Канону перемен” (“И цзин”), — 216 янских и 144 иньских стеблей. Эти числа находятся в отношении 3 к 2. Из этого можно сделать вывод, что 360-дневный год подразделялся еще на 5 периодов по 72 дня.

По крайней мере уже в середине периода Чуньцю китайцам было известно, что 19 солнечных лет (т.н. “метонов цикл”) очень близки по продолжительности 235 лунным месяцам. Зафиксировано, что около 600 г. до н.э., т.е. за 160—170 лет до открытия этого цикла греческим астрономом Метонем, в Китае существовало правило прибавления семи вставных

месяцев в каждые 19 лет — цикл *чжан*. В этот цикл входило 12 лет по 12 лунных месяцев и 7 лет по 13 лунных месяцев. Известно, что в эпоху Хань 7 високосных вставных месяцев приходились на 3, 6, 9, 11, 14, 17 и 19 годы цикла *чжан* (см.: Старцев 1961: 39).

К эпохе Хань были известны “шесть древних календарей” (*гу лю ли*): календарь Хуан-ди (мифический первоимператор), Чжуань-сюя (внук Хуанди и его приемник), Сяский, Иньский, Чжоуский и Луский (календарь государства Лу). О календаре Хуан-ди точных сведений не сохранилось. Календари Чжуань-сюя, Сяский и Иньский не имеют ничего общего с Чжуань-сюем, эпохами Ся и Инь и созданы, как считают исследователи, в эпоху “Сражающихся царств”. В них принимались различные дни для начала нового года.

Как считал Сыма Цянь, при династии Ся за начало года бралась первая луна, при Инь — двенадцатая, при Чжоу — одиннадцатая. Тем самым свершался цикл смены начал года (Сыма Цянь 1986: 108). Известно, что в эпоху Чжоу действительно за начало года принималась одиннадцатая луна. При династии Цинь и в начале Хань год начинался с десятой луны. Во время правления императора У-ди год стал вновь начинаться с одиннадцатой луны.

Династия Цинь приняла календарь “Чжуань-суй ли”, а ханьский император У-ди в 104 г. до н.э. ввел календарь “Тайчу”. В момент принятия календаря “Тайчу” совпали день зимнего солнцестояния, первый день одиннадцатого месяца и первый день очередного шестидесятидневного цикла. В период правления Ван Мана астрономом Лю Синем была произведена модификация календаря “Тайчу”. Длина года в новом календаре составляла $365 \frac{385}{1539}$ (@ $365,25016$) дней, а значение синодического месяца — $29 \frac{43}{81}$ (@ $29,53086$) дней. Календарь Лю Синя назывался “саньтунским”, поскольку в нем учитывался цикл *юань* (4617 лет), равный трем (*сань*) циклам *тун* (1539 лет). По истечении цикла *юань* совпадают новолуние, зимнее солнцестояние и начало шестидесятидневки. Цикл *тун* получался как произведение 19-летнего цикла *цан* на сакральное число 81. Максимальным периодом астрономических согласований в “саньтунском” календаре считалась “верховная эра Великого предела” (*тай цзи шан юань*) — 23639040 лет. В течение этого периода, равного 5120 циклам *юань*, должен был произойти 171 “великий парад” пяти известных в древнее время планет (см.: Needham 1959: 406—408; Старцев 1961: 34—38).

В китайских календарях, разрабатывавшихся позднее, можно заметить постепенное увеличение точности различных астрономических констант, что является демонстрацией устремления астрономов Китая к истинному описанию действительности. Так, в эпоху династии Юань астроном Го Шоуцзин (1231—1316) предложил календарь “Шоуши”, согласно которому в году насчитывалось 365,2425 суток, что лишь на 26 секунд меньше тропического года и равно году григорианского календаря.

В 1911 г. в Китае было принято европейское летосчисление — был введен григорианский календарь.

Солнечный календарь

При интенсивном развитии земледелия, которое наблюдалось в Китае, требовались знания закономерностей сезонных изменений погоды и ее влияний на выращиваемые культуры. Исходя из учета сезонных погодных изменений, в период Цинь был составлен солнечный сельскохозяйственный календарь из 24 *цзеци* — “сезонов”, “атмосферных состояний” (табл. 1.5.8).

Таблица 1.5.8

№	Название	Перевод	Начало сезона по григорианскому календарю
1	Ли чунь	Начало весны	4—5 февраля
2	Юй шуй	Дождевая вода	19—20 февраля
3	Цзин чжи	Пробуждение личинок	5—6 марта
4	Чунь фэнь	Весеннее равноденствие	20—21 марта
5	Цин мин	Чистый свет	4—5 апреля
6	Гуй юй	Урожайные дожди	20—21 апреля
7	Ли ся	Начало лета	5—6 мая
8	Сяо мань	Малая полнота	21—22 мая
9	Ман чжун	Колосящиеся всходы	5—6 июня
10	Ся чжи	Летнее солнцестояние	21—22 июня
11	Сяо шу	Малая жара	7—8 июля
12	Да шу	Большая жара	23—24 июля
13	Ли цю	Начало осени	7—8 августа
14	Чу шу	Последняя жара	23—24 августа
15	Бай лу	Белые росы	7—8 сентября
16	Цю фэнь	Осеннее равноденствие	23—24 сентября
17	Хань лу	Холодные росы	8—9 октября
18	Шуан цзян	Появление инея	23—24 октября
19	Ли дун	Начало зимы	7—8 ноября
20	Сяо сюэ	Малый снег	22—23 ноября
21	Да сюэ	Большой снег	7—8 декабря
22	Дун чжи	Зимнее солнцестояние	21—22 декабря
23	Сяо хань	Малый холод	5—6 января
24	Да хань	Большой холод	20—21 января

Начало года в данном календаре приходилось на точку, находящуюся посередине между днями зимнего солнцестояния и весеннего равноденствия. Эти дни также определяли начала соответствующих сезонов. Также выделялись дни летнего солнцестояния и осеннего равноденствия. Все эти характерные моменты движения солнца китайцы хорошо могли вычислять уже в эпоху “Чуньцю”. Данный календарь позволял правильно определять начало весны, а значит, вовремя приступить к сельскохозяйственным работам. Практическим нуждам служило и разбиение всего года на 24 отрезка, соответствующих изменению погодных сезонов в древнем Китае. Некоторые из названий сезонов прямо отражают их сельскохозяйственную значимость в жизни китайцев. С 24-мя сезонами солнечного цикла было связано большинство погодных примет, которые интерпретировались в контексте сельскохозяйственной деятельности. Например, ясная погода в день “Ли чунь” (“Начало весны”) считалась приметой обильного урожая.

Традиционное круговое изображение 24-сезонного календаря показывает его высокую структурированность и продуманность соотношения с направлениями пространства (рис.

1.5.4). С некоторой долей упрощения *цзеци* можно рассматривать как парные подразделения “земных ветвей” из набора циклических знаков (см. табл. 1.5.5). При этом надо учитывать, что когда эти знаки символизируют лунные месяцы, то они могут немного сдвигаться относительно пар *цзеци* вперед или назад. То же самое происходит и с 60-дневными циклами, которые объединяют по два циклических знака.

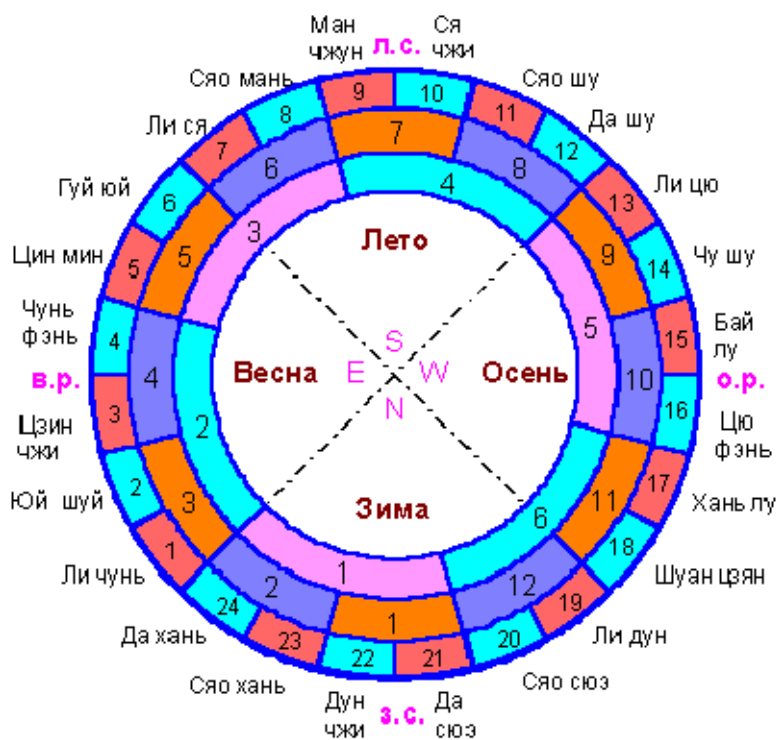


Рис. 1.5.4

Лунный цикл и триграммы

Отталкиваясь от схемы года (см. рис. 1.5.4), в которой шесть подразделений круга символизируют 60-дневные периоды, можно выстроить схему месяца из 30-ти дней (рис. 1.5.5). При этом данные подразделения будут обозначать пятидневки. Их пространственная соотношенность останется прежней.

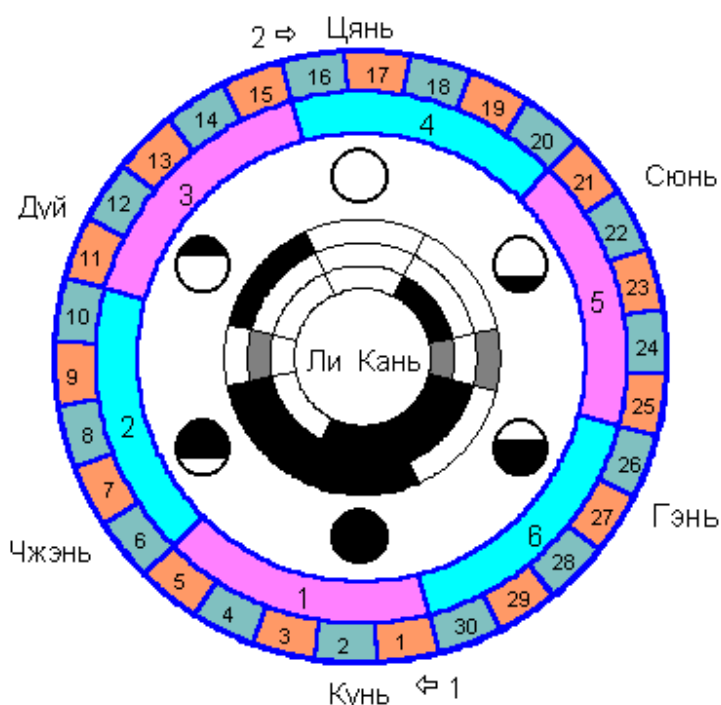


Рис. 1.5.5

При таком структурировании месячного периода удобно выделять шесть лунных фаз, а не четыре, как это делается испокон веков в Европе. Такое выделение и было произведено древними китайцами, причем с символизацией каждой фазы одной триграммой. При этом была использована структурная аналогия, которая не распространяется на триграммы *Ли* и *Кань*. В остальных триграммах чередования янской и иньской черт в позициях напоминают изменение фаз Луны. Новая Луна не видна в первый день, поскольку на нее не падает солнечный свет, а в течение оставшихся дней пятидневки на ней виден очень узкий световой серп. Эта фаза уподобляется триграмме *Кунь*, состоящей из одних иньских черт. Следующая пятидневка начинается со дня, в котором серп охватывает одну треть обращенной к Земле поверхности Луны, а еще через пять дней будут освещены уже ее две трети. Данные фазы символизируются триграммами *Чжэнь* и *Дуй*, которые имеют соответственно одну и две световых черты, находящиеся в нижних позициях. Наконец наступает день, когда вся Луна освещена. Фаза, начинающаяся с этого момента, символизируется триграммой *Цянь*, состоящей из трех световых черт. В этой фазе Луна начинает убывать, причем ее затемнение, не превышающее одну треть, происходит с противоположной стороны по отношению к предыдущему освещению. Последнее обстоятельство отчетливо выражается на следующей фазе, которую символизирует триграмма *Сюнь*, имеющая нижнюю теневую черту. Заключительная фаза начинается с убывания Луны на две трети, что символизирует триграмма *Гэнь* с двумя иньскими чертами. Янская черта этой триграммы на протяжении всей фазы как бы продолжает убывать, и *Гэнь* превращается в *Кунь*. Весь шестеричный цикл смены фаз Луны может быть представлен как пространственный порядок Фуси (см. рис. 1.2.14), из которого изъяты триграммы *Ли* и *Кань* и который рисуется как три округлых полосы, подразделяемые на светлые и темные сегменты, что соответствует янским и иньским принципам (см. рис. 1.5.5).

Измерение времени

Единицей календаря являются сутки. Поэтому проблемы составления календарей и определения времени суток в принципе относятся к разным наукам. Однако для древнего человека календарное и суточное время были связаны с видимым движением небесных объектов, и поэтому их изучение находилось в ведении астрономии.

Как показывают археологические материалы, при династии Шан-Инь использовались достаточно грубые подразделения суточного времени: *мин* — “рассвет”, *дань* — “восход солнца”, *чжао* — “утро”, *чжун жи* — “полдень”, *чжэ* — “время после полудня”, *хунь* — “вечер”, *си* — “ночь” (см.: Крюков, Хуан Шу-ин 1978: 69). Более точные единицы времени древнекитайской хронологии связаны с делением суток на 12 частей — *ши*, соответствующих в европейской номенклатуре двум часам и обозначаемых знаками из набора “земных ветвей” (*ди чжи*). В этой системе в качестве исходного берется знак под номером один (*цзы*), который обозначает время от 23-х часов до 1-го часа, являющееся серединой ночи и по пространственной символике связанное с севером (рис. 1.5.6).

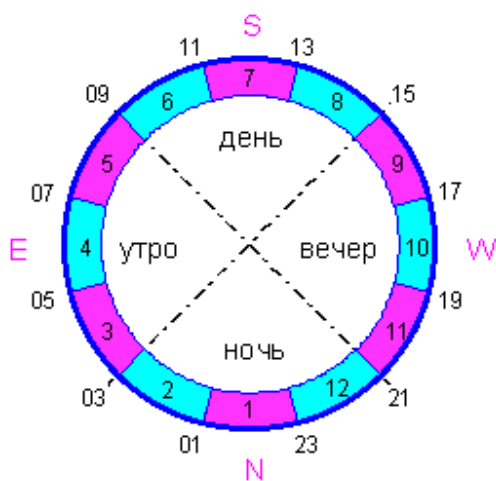


Рис. 1.5.6

Когда было введено такое деление — точно установить невозможно. Как говорилось выше, двенадцать “земных ветвей” составляют часть комплекса циклических знаков, использовавшихся в эпоху Шан-Инь для обозначения дней. Такой вывод был сделан учеными при анализе кратких мантических надписей, подобных следующим: бин инь бу; гуй хай юй (см.: Крюков, Хуан Шу-ин 1978: 16). Буквально они переводятся так: гадание во время, обозначенное третьим знаком из десятичного и третьим знаком из двенадцатеричного цикла; дождь во время, обозначенное десятым знаком из десятичного и двенадцатым знаком из двенадцатеричного цикла. Возможно, помимо обозначения дня в шестидесятеричном цикле такая запись времени могла обозначать сутки декады и время суток (исключением могут быть надписи с описанием действий, которые не могут совершаться в указанное время, например, гадание ночью). С другой стороны, можно предположить, что деление суток на двенадцать частей существовало уже при династии Западное Чжоу, поскольку интенсивное развитие астрономии, наблюдавшееся в эту эпоху, не могло обходиться без достаточно точной градации суточного времени.

Известно, что не позднее VII в. до н.э. в Китае для измерения дневного времени использовались солнечные часы. Первоначально они представляли собой вертикально

установленный шест высотой около 1,5 м с подставкой, на которой были нанесены деления. Более сложная конструкция солнечных часов применялась в эпоху Чжаньго. По описанию П.А. Старцева, эти часы содержали вместо горизонтальной подставки каменный диск, устанавливаемый в плоскости, параллельной плоскости экватора. В центре диска, перпендикулярно пронизывая его насквозь, помещался бронзовый стержень. С обеих сторон диска были нанесены деления и знаки, обозначающие дневные часы. В момент прохождения Солнца через меридиан, на котором находилось место установки часов, тень от стержня точно падала в северном направлении и указывала полдень. В период года от дня весеннего равноденствия до дня осеннего равноденствия наблюдения за временем производились по верхней части диска, а в другое полугодие — по нижней (Старцев 1961: 43—44).

В эпоху Цин китайцы изготавливали портативные переносные солнечные часы. В таких часах вместо стержня могла использоваться натянутая нить, а сами они дополнялись компасом для точной пространственной ориентации (см.: Ronan 1978: 90—91).

В начале эпохи Чуныцю появилась клепсида — водяные часы, называемые по-китайски *лоуху* (букв. “протекающие сосуды”). Использование таких часов, являющихся более точными, чем солнечные, позволило выделить в сутках 96 равных периодов *кэ*, которые делились на 15 *хуби*, соответствующих европейской минуте (таким образом, в каждом *ши* содержалось 8 *кэ* и 120 *хуби*). Помимо точности преимущество клепсиды по сравнению с солнечными часами заключалось в том, что с ее помощью можно было измерять время круглосуточно и вне зависимости от погоды.

За всю историю существования китайской клепсиды ее конструкция в принципе не изменялась и варьировалась только в несущественных деталях. Как правило, водяные часы состояли из трех—четырех бронзовых бачков, поставленных друг над другом. Все бачки, кроме нижнего, имели на стенке около дна отверстие, через которое вода стекала в нижестоящий бачок. На нижнем бачке помещалась линейка с делениями, обозначающими часы суток.

В 725 г. буддийский монах, астроном и математик И Син изготовил прибор, являющийся прообразом всех механических часов. Он представлял собой бронзовый небесный глобус, который приводился в действие водяными часами и делал полный оборот в течение суток. Посредством системы зубчатых передач движение от глобуса периодически передавалось на две деревянные фигурки, одна из которых через каждые четверть часа автоматически ударяла по барабану, а другая — каждый час производила удар в колокол (см.: Temple 1987: 105—106).

Подобные, но более совершенные часовые устройства, сочетающие в себе водяной привод и механическую систему передачи, изготавливались также астрономами Чжан Сысюанем в 976 г., Су Суном в 1088 г., Ван Фу в 1124 г. и Го Шоу-цином в 1276 г. При этом ставились задачи увеличить точность измерения времени. Следующим шагом были часы, которые изобрел в 1360 г. механик Чжань Си-юань. Данное устройство приводилось в действие песком, равномерно сыплющимся на колесо с чашечками. Это колесо через посредство зубчатой системы передачи было связано со стрелкой, указывающей время на циферблате, который подразделялся на 12 *ши* и на более мелкие деления (см.: Старцев 1961: 122).

1.6. Медицинская арифмосемиотика

Этапы развития древнекитайской медицины

Как повествуют древнекитайские легенды, создателем медицины (*и*) является мифический правитель Шэнь Нун (2736—2699), который разослал своих подданных во все концы земли для сбора образцов растений с целью определения их целебных свойств. На основании полученных сведений была создана первая фармакопея.

По археологическим данным, письменная история древнекитайской медицины может быть прослежена, начиная с династии Шан-Инь. На панцирях черепашек и лопаточных костях крупного рогатого скота археологи обнаружили много надписей, которые можно отнести к медицинским. Среди них встречаются знаки, обозначающие целительство с помощью иглокалывания и прижигания моксой.

Лечение заостренными камнями и прижиганием было широко распространено в древности в Азии и Америке, и поэтому применение данного метода в Китае не представляет ничего необычного, если не считать той его изощренности и теоретичности, которую он приобретает со временем. Первоначально использовались костяные и каменные иглы, затем появляются бронзовые, а в эпоху “Сражающихся царств” и железные. Как зарегистрировано в ханьских текстах, в то время имелось девять видов металлических игл, применявшихся в различных случаях и для различных целей. Иглы имели длину приблизительно от 4-х до 22-х см.

Естественно, как и в любом архаическом обществе, у древних китайцев издавна существовали представления, что различные болезни и недомогания можно вылечить естественными средствами типа массажа, прогревания и определенных снадобий. Но, как отмечает немецкий историк медицины П.У. Уншульд, медицинская тематика эпохи Шан-Инь была связана преимущественно с так называемым “родовым” целительством (см.: Unschuld 1982: 139).

Мир, в котором обитали иньцы, представлялся им крайне враждебным. Считалось, что благосостояние первобытного коллектива и отдельных его членов зависит от сонма предков и различных природных духов, во главе которых стоял Шан-ди — “Верховный предок”. Эти существа виделись иньцам как звероподобные монстры, отличающиеся крайне свирепым нравом и переменчивостью в поступках. Чтобы они не насылали на людей свои зловерные силы, их следовало время от времени задабривать посредством обильных жертвоприношений, среди которых видное место занимали принесения в жертву людей и животных. При этом было крайне важно предсказание грядущих бедствий, которое осуществлялось с помощью специальных мантических приемов. Таким образом, медицина эпохи Шан-Инь была в основном в ведении чиновников, выполнявших функции жрецов и предсказателей.

В эпоху Западного Чжоу принцип зависимости людей от предков наполнился положительным этическим смыслом. Предки обрели “человеческое лицо” и выступали в качестве высших устроителей мировой гармонии после Неба, которое заменило у чжоусцев Шан-ди. Считалось, что недостойное поведение правителя или его подчиненных могло вызвать гнев Неба и недовольство предков, вследствие чего можно было ожидать

неурожая, засухи, поражения в сражениях и других подобных бедствий, включая и болезни. Поэтому лечение тех или иных недугов предполагало восстановление дружественного отношения Неба и первопредков к живущим людям, что достигалось посредством молитв, осуществления ритуальных подношений и соблюдения благонравных правил поведения.

В период Восточного Чжоу, который сопровождался сильнейшими социально-экономическими переменами, появилась медицина, характеризующаяся новым пониманием этиологии болезней, профилактических и лечебных методов. С разрушением западночжоуского морального порядка поблекла идея о гармонических отношениях человека и окружающего мира. Стали развиваться представления о злых демонах, постоянно стремящихся напасть на человека. Считалось, что нападения злых демонов могли быть отражены дружественными человеку духами, привлечение которых осуществлялось колдунами и шаманами с помощью разного рода заклинаний, талисманов и амулетов, что вместе составляет средства так называемой “демонической” медицины (см.: Unschuld 1982: 139—140). Такого рода медицина используется в Китае и в настоящее время, главным образом, среди низших слоев населения.

Некоторые отголоски “демонической” медицины сохраняются в традиционной классической китайской медицине на уровне ее теории, в которой, например, полагается, что болезнь является результатом вторжения инородных агентов. Но если в “демонической” медицине этими инородными агентами являются злые демоны, то в классической медицине речь идет о неких формах внешней пневмы-*ци*, не соответствующих гармоническому состоянию организма. Это могут быть разного рода “чрезмерности” погодного толка, таинственные носители тех или иных инфекционных болезней и пр. Здоровье при этом должно рассматриваться как успешная постоянная защита целостного организма или отдельных его частей, например, поверхности кожи, от разного рода вторжений.

В Восточном Чжоу в результате систематизации знаний о различных медикаментах оформляется в качестве особого медицинского направления фармакологическая медицина. Чжоуская фармакология использовала эмпирически составленные рецепты, включавшие медикаменты растительного, животного и минерального происхождения. В VI в. до н.э. были известны пластыри с лечебными снадобьями, водные и спиртовые отвары различных лекарств.

В эпоху “Сражающихся царств” появляется еще одно медицинское направление, которое в дальнейшем стало определять специфику традиционной китайской медицины. Этому направлению был свойствен “натуралистический” подход в объяснении причин болезней. Такой подход определялся мировоззренческими установками эпохи, в которой природа стала мыслиться как самодостаточное начало, а категории рода и духов-демонов отошли на задний план (см.: Unschuld 1982: 140—141).

Основное положение этой медицинской школы заключалось в том, что все природно-космические явления могут быть классифицированы по рубрикам *инь-ян* и пяти стихий. Иначе говоря, все явления одной категории полагались, по сути, проявлениями одного и того же принципа. Набор первопринципов представлял собой сложную систему взаимозависимых элементов. Изменение одного из них влекло за собой изменение остальных. Считалось, что общий космический порядок реализовывался на основе сложных календарных ритмов, проецирующихся на природу, общество и человека. Гармоническое состояние всей системы взаимоотношений на том или ином ее уровне соответствовало здоровью организма, а

нарушение гармонии влекло болезнь. Терапевтическая практика этой формы медицины в большей степени базировалась на иглоукалывании и прижигании моксой (*чжэнь-цзю*). В той форме, которую данная терапия приобрела в ханьское время, она успешно применяется и поныне. Качественно практически ничего не изменилось. Были только добавлены некоторые приемы лечения и найдены новые активные точки на теле человека.

Медицине “натуралистического” направления был присущ некий компонент морали, что контрастировало с сущностью “демонической” и лекарственной медицины и сближало ее с “родовой” западночжоуской медициной. Как отмечает П.У. Уншульд, вера в “демоническую” медицину подразумевает, что приверженность к тем или иным этическим нормам не имеет никакого отношения к здоровью. Точно так же основная идея практической лекарственной медицины освобождает индивидуума от следования высшим нравственным идеалам, подразумевая, что достаточно иметь естественные или искусственно произведенные вещества, которые являются способными предотвращать или вылечивать любую болезнь. Этический момент “натуралистической” медицины опирался на признание связи всего со всем, из которой вытекала зависимость здоровья от нравственности поведения. При всех этих различиях в реальной медицинской практике древнего Китая указанные медицинские направления эклектически соединялись, и найти какую-либо однонаправленную медицинскую школу — задача невыполнимая (см.: Unschuld 1982: 142).

Начиная с эпохи Восточного Чжоу, медициной в Китае стали заниматься не жрецы-чиновники, как это было в шанском и западночжоуском обществе, а маги и светские врачи. Медицина имела промежуточный статус между маргинальными и ортодоксальными науками. Функции мага и врача различались слабо. Врачи, как правило, занимали социальные позиции, близкие к позициям их пациентов, однако добившиеся успехов в своей практике врачи пользовались особым уважением и могли высоко подняться по социальной лестнице. Императоры, стремившиеся к здоровью и долголетию, принимали к себе на службу и всячески поощряли самых знаменитых из них. Культ здоровья и долголетия, всегда существовавший в Китае, способствовал развитию медицинских знаний.

В книге “Чжоу ли” (“Чжоуские ритуалы”), приписываемой традицией Чжоу-гуну (XII—XI вв. до н.э.), упоминается дворцовая медицинская служба, в которой врачи были разделены на лечащих государя и его окружение и лечащих простой народ. По специализации врачи подразделялись на четыре группы: диетологи (*ши и*), терапевты (*цзи и*), травматологи (*ян и*) и ветеринары (*шоу и*). Имелись правила, регламентировавшие число практикующих врачей в провинциальных городах в зависимости от числа постоянно проживающих там семейств.

В данной книге активно используется теория пяти стихий. Например, в ее диетических предписаниях указывается, что кислая пища предпочтительна весной, горькая — летом, острая — осенью, соленая — зимой. Эти рекомендации исходят из связи пяти стихий с пятью видами вкусов, отраженной в главе “Хун фань” (“Великий закон”) из “Шу цзина” (“Книга истории”): вода — соленый, огонь — горький, дерево — кислый, металл — острый, почва — сладкий. Диетологи еще различали 5 главных видов растений, 5 напитков, 5 злаков, 5 животных и прочие пятеричные наборы, которые следовало использовать в меню, согласовывая его с календарем и теорией пяти стихий.

Когда при династии Цинь сжигали книги, то среди немногих сохранились и медицинские. Одной из них является древняя медицинская каноническая книга “Хуан-ди нэй цзин” (“Книга Желтого императора о внутреннем”). Она состоит из двух частей — “Су вэнь” (“Вопросы о

простом”) и “Лин шу” (“Книга акупунктуры”). С III в. “Су вэнь” считался утраченным. В VIII в. он был восстановлен, а может быть, и дополнен Ван Бином, “учителем, открывающим тайны” (Юар, Ван 1963: 183). Содержание “Хуан-ди нэй цзина” гетерогенно и отражает различные традиции медицинской мысли. Эта книга, построенная в виде диалогов мифического императора Хуан-ди (2698—2598) с его медицинскими советниками, главным образом с Ци Бо и Лэй Гуном, обобщила опыт древних врачей и стала для их преемников учебником и настоящей энциклопедией. По значению, которое она имела для развития медицины, ее можно сравнить разве что с “Гиппократовым сборником” (составлен на рубеже VI—III вв. до н.э. из работ известного греческого врача Гиппократы [ок. 460—370] и его последователей) или с “Канонем врачебной науки” среднеазиатского медика Ибн Сины (лат. Авиценна, 980—1037).

К ханьскому времени относится сочинение “Нань цзин” (“Книга о трудном”), в котором содержится доскональная разработка различных методов диагностики. Эта книга является комментариями к трудным местам “Нэй цзина”.

Древнейший фармакологический канонический труд “Шэньнун бэньцао цзин” (“Книга Шэньнуна о деревьях и травах”) был составлен, вероятно, в период Восточной Хань. В нем приводится список из 365-ти лекарств, которые классифицировались по трем группам: “высшие” лекарства, подходящие для продления жизни; “низшие” лекарства, пригодные для лечения болезней; “средняя” группа, объединяющая лекарства обоих этих типов.

Среди знаменитых медицинских книг древнего Китая следует еще отметить написанный приблизительно в 200 г. врачом Чжан Чжунцином (150—219) многотомный труд “Шан хань лунь” (“Рассуждения о вреде холода”). В этой книге приводятся обобщенные сведения о лечении инфекционных и лихорадочных заболеваний, а также много говорится о фармакологии и иглоукальвании. В целом в период имперского правления в Китае было издано более 10-ти тысяч наименований медицинской литературы, из которых до нас дошло около 6-ти тысяч. Многие из них служат современным китайским врачам-традиционалистам в качестве практических руководств.

В эпоху Хань в Китае появляются приюты для разного рода калек, где им оказывалась медицинская помощь. Вслед за распространением в стране буддизма возникает большое число буддистских госпиталей. Затем практику содержать госпитали перенимают даосы. Когда к концу династии Тан конфуцианство восстановило свою силу, правительство стало проводить политику подведения всех медицинских учреждений страны под эгиду конфуцианства.

В VI в. в Китае начали устраиваться колонии для прокаженных мужчин и женщин. Эта практика опиралась на убеждение, что проказа является инфекционной болезнью.

Медицинская профессия получила формальное признание при династии Тан. В этот же период началась специализация врачей. Между 619 и 629 гг. была создана Императорская медицинская школа и возникли подчиненные ей учебные заведения в каждом провинциальном центре. До этого времени медицинские знания передавались по наследству или в кругу посвященных.

Первым китайским врачом, писавшим о врачебной этике, был танский алхимик и врач Сунь Сымо (581—673). Это был ученый-универсал. Его медицинские рекомендации вошли в

сокровищницу китайской науки. Около 655 г. Сунь Сымо опубликовал книгу “Цзянь цзинь фан” (“Тысяча золотых снадобий”), отражающую обобщающие знания из многих областей медицины.

В 1076 г. в столице сунской династии г. Бянь (современный Кайфын) была открыта Высшая медицинская школа (Тай и шу). Позднее было открыто еще несколько подобных школ. Высшая медицинская школа была рассчитана на подготовку около трехсот учащихся. Там изучались анатомия, физиология, патология, диагностика, фармакология и терапия. По окончании школы будущие врачи держали теоретические и практические экзамены. Медицинские школы эпохи Сун готовили врачей для дворцовой службы и для оказания медицинской помощи населению. Помимо официальной медицины в это время процветало врачевание в буддийских и даосских монастырях.

В эпоху Сун в Китае появились первые дипломированные врачи-женщины. Необходимость в них уже давно ощущалась, поскольку, согласно конфуцианскому этикету, врачи-мужчины не допускались к осмотру больных женщин из знатных семейств, и диагноз и назначение лечения могли происходить только через посредниц — служанок или родственниц больной. Часто, чтобы объяснить врачу, что беспокоит больную, им приходилось показывать больное место на специальной фарфоровой статуэтке обнаженной женщины.

В эпоху Мин происходило дальнейшее развитие отдельных медицинских школ. В это время завершается формирование теоретической базы традиционной китайской медицины. Расширение контактов с другими восточными странами привело к существенному пополнению медицинских знаний.

В эпоху Цин в Китай начинает проникать европейская медицина, которая по причине совершенно иных концептуальных оснований практически не пересекалась с традиционной практикой. Традиционная медицина постепенно теряет свой высокий статус на государственном уровне, хотя в среде простого народа ее методы оставались по-прежнему популярными.

Анатомические знания

В древнем Китае условия для изучения внутреннего строения человеческого тела были гораздо менее благоприятными, чем в других современных ему государствах, поскольку, по конфуцианским религиозным нормам, считалось недопустимым вскрытие человеческого тела. Основные анатомические знания китайцев возникли до запрета на вскрытие (*цай бэй*) тел умерших, провозглашенного во II в. до н.э. Так, в “Нэй цзине” рассказывается, что Хуанди приказал своим сановникам Юй Фу, Ци Бо и Лэй Гуну исследовать человеческие внутренности, чтобы пополнить медицинские знания на благо народу. Ван Ман в 16 г. н.э. первый нарушил конфуцианский запрет на вскрытия, поручив главному дворцовому врачу, его помощникам и мяснику вскрыть труп преступника, чтобы взвесить и измерить главные органы. В течение следующего тысячелетия в Китае не было произведено ни одного вскрытия. Анатомия в значительной степени была пополнена знаниями, полученными при рассечении тел заключенных в эпоху Сун. В это время Ян Гай (1068—1140) создал первые китайские анатомические таблицы.

Иногда интерес к анатомии строится не на научных основаниях, а на праздном любопытстве. Так, последний правитель династии Инь, как пишется в “Исторических записках” Сыма

Цяня, велел вскрыть грудную клетку одного из своих министров по имени Би Гань, которого он невзлюбил, чтобы выяснить, сколько в его сердце отверстий. Считалось, что у человека, являющегося мудрецом, их должно было быть семь.

В медицинских текстах, созданных начиная с III в. до н.э., человеческое тело изображается как сложная система анатомических элементов, обладающая множеством взаимосвязей, посредством которых осуществляются те или иные физиологические функции. Собственно анатомические описания главных органов, которые были идентифицированы в соответствии с размером, цветом и весом, зачастую носят совершенно фантастический характер. Древнекитайская остеология развита чрезвычайно слабо. В человеческом теле выделяются некоторые большие кости и видные на поверхности тела костные выступы. Всего в человеческом теле насчитывается около двухсот костей. Считается, что у мужчин кости белее, чем у женщин, и их больше по количеству. В области китайской миологии не существует названий для отдельных мышц. Все мышцы объединены под одним понятием “мясо”.

Неразвитость анатомии в древнем Китае объясняется еще и тем, что, как подметил В.В. Малявин, “китайские врачи видели в теле субстанцию не столько физическую, сколько энергетическую, неразложимую на отдельные части” (Малявин 2000: 345). Поэтому анатомия, по сути, была символической топографией тела, которое состоит из “энергетических” образований, лишь отчасти совпадающих с физическими органами и связанных посредством циркулирующих между ними крови (*сюэ*) и пневмы (*ци*).

Считалось, что по невидимым каналам циркулирует пневма-*ци*, движимая легкими. Сердце же движет кровью, которая циркулирует по артериям (*тин мо*), венам (*ло мо*) и капиллярам (*сун мо*). *Ци* рассматривалась как янская субстанция, а кровь — как иньская. Существует ряд текстовых свидетельств того, что представления о кровообращении сложились в Китае, по меньшей мере, к III в. до н.э. В достаточно разработанном виде эти представления встречаются в “Нэй цзине”. Таким образом, китайцы открыли циркуляцию крови в организме двумя тысячелетиями раньше Вильяма Гарвея.

Древнекитайские медики полагали, что раз в сутки *ци* и кровь встречаются в запястье в одних и тех же фазах своих циркуляций. При этом кровь совершает 50 кругооборотов, а *ци* — 13500, что соответствует числу вдохов-выдохов (Нань цзин 1991: 69). Получается, что один цикл крови совершается за 28 минут 48 секунд. Это, безусловно, ошибочный вывод, поскольку истинное время цикла движения крови — около 30-ти секунд. Кстати, Гарвей также не имел четкого представления о временной величине цикла и полагал, что он может совершаться в течение получаса, часа или дня.

Все тело человека было поделено в древнекитайской медицине на зоны действия янских и иньских сил. Верхняя часть тела — *ян*, нижняя — *инь*, что соответствовало пространственному положению Неба и Земли. Правая сторона тела — *инь*, левая сторона — *ян*, поскольку при расположении человека лицом к югу слева от него находится восток, а справа — запад. Передняя часть тела относилась к силе *инь*, а задняя — к *ян*, и это потому, что последняя считалась внешней и более открытой, а первая — внутренней и более закрытой — она оказывалась внутри, если человек сгибался или сворачивался “калачиком” (поза эмбриона); ее также можно было прикрыть руками. Соответственно по расположению в “пространстве” тела классифицировались и внутренние органы, что получило наиболее полное выражение в “пневматической” теории.

Пневматическая теория

Традиционная китайская медицина базировалась на нескольких общих принципах, одинаковых для всех отраслей древнекитайских знаний. Это была наука, утверждавшая единство всего универсума. Человеческий организм мыслился в ней как неотъемлемая часть природы, как некий космос в миниатюре. С точки зрения этой науки, одни и те же законы действуют и в человеке, и во внешнем мире. Как в природе ночь сменяет день и времена года сменяют друг друга, так и в организме происходят упорядоченные и сбалансированные циркуляции пневмы-ци. Применительно к медицине пневма-ци понималась не только как общемировая субстанция, но и как особая внутренняя энергия, дифференцирующаяся в соответствии со структурой организма.

По местам “возникновения” или “хранения” пневма-ци подразделяется на четыре вида. “Главная, грудная” ци (*цзун ци*) образуется при соединении поступающих извне ци воздуха и ци пищи. “Питательная” ци (*ин ци*) и “защитная” ци (*вэй ци*) образуются из ци пищи. “Родительская, изначальная” ци (*юань ци*) передается человеку родителями при его рождении. Ци воздуха входит в организм через легкие, ци пищи — через желудок. *Цзун ци*, по китайским представлениям, связана с легкими и желудком. *Ин* и *вэй ци* связаны только с желудком. *Юань ци*, по одной из версий, “хранится” в почках. По другой (уточняющей) версии, *юань ци* “хранится” не в обеих почках, а только в правой, которая считается при этом уже не почкой, а “Воротами жизненности, предопределения” (*Мин мэнь*). Согласно комментариям Сюй Дачуаня к “Нань цзину”, не только правая почка, но и глаза являются “Воротами жизненности”, в которых находится “родительская энергия” (Нань цзин 1991: 144).

В соответствии с теорией 5-ти стихий в организме человека выделялось 5 главных органов-цзан (“сокровищницы”) — печень, сердце, селезенка, легкие, почки — и 5 главных органов-фу (“мастерские”) — желчный пузырь, тонкая кишка, желудок, толстая кишка, мочевого пузырь. Назначение органов-цзан — “хранить”, а органов-фу — “перерабатывать” внутреннюю энергию. Первые считались “иньскими” и “сплошными”, а вторые — “янскими” и “полыми”.

Эти органы объединяются попарно в отдельные функциональные системы, которые символизируются своей стихией (табл. 1.6.1) и в которые входят еще и соответствующие меридианы.

№	Стихии	Главные органы цзан	Главные органы фу
1	дерево	печень	желчный пузырь
2	огонь	сердце	тонкая кишка
3	почва	селезенка	желудок
4	вода	почки	мочевого пузырь
5	металл	легкие	толстая кишка

По мнению В.Г. Вогралика и Э.С. Вязьменского, древнекитайское учение о функциональных системах организма имеет параллели с взглядами современной медицины. Опираясь,

главным образом, на представления о функциях органов-цзан эти авторы полагают, что пара “сердце — тонкая кишка” связана со всей сердечно-сосудистой системой организма; “селезенка — желудок” — с пищеварительной системой; “легкие — толстая кишка” — с дыхательной системой; “почки — мочевой пузырь” — с мочеобразовательной, мочевыделительной и гормональной системами; “печень — желчный пузырь” — с центральной, вегетативной и периферической нервными системами (Вогралик, Вязьменский 1961: 65). Эти сопоставления достаточно прозрачны и не вызывают особых возражений за исключением, пожалуй, сопоставлений, связанных с печенью. Не исключено, что центральную нервную систему следовало бы отнести не к ней, а к еще одной функциональной системе, выделяемой древнекитайскими медиками в дополнение к пяти указанным и неучтенной в приводимом В.Г. Вограликом и Э.С. Вязьменским перечне. Эта система также подразделялась на “янскую” и “иньскую” части. К первой относились “три обогревателя” (*сань цзяо*), а к второй — “управитель сердца” (*синь бао*). Таких понятий европейская наука не знает. Следует отметить, что у китайцев не имелось сколько-нибудь ясного и строгого их толкования, что, видимо, связано с принципиальными трудностями описания “трех обогревателей” и “управителя сердца”, т.к. они относятся к более высокому по иерархии уровню в структуре всего организма, нежели вышеперечисленные органы *фу* и *цзан*.

Согласно “Нань цзину”, “три обогревателя” — это внешний орган-*фу*, который является источником жизненной энергии *ци* и который “имеет название, но не обладает формой” (Нань цзин 1991: 125, 147). Надо отметить, что “три обогревателя” (“три очага, огня, тройной обогреватель”) лишь условно называются “органом-*фу*” (в этом случае говорят о 5-ти *цзан* и 6-ти *фу*), но, по сути, представляют собой некую трехчастную систему в организме, выполняющую функции координирования и регулирования деятельности “главных” органов. Кроме того, каждый из “обогревателей” обобщает функции соответствующей группы этих органов, располагающейся в одной из частей тела — верхней (*шан*), средней (*чжун*) и нижней (*ся*), в связи с чем и “обогреватели” различают как *шан*, *чжун* или *ся цзяо*. Верхняя часть находится выше диафрагмы и включает в себя сердце и легкие. Средняя часть находится между диафрагмой и пупком и включает селезенку, желудок, печень, желчный пузырь. Нижняя часть находится ниже пупка и включает почки, мочевой пузырь, толстую и тонкую кишки. Все вместе они соотносились с триадой понятий “Небо, Человек, Земля”.

“Управитель сердца”, с одной стороны, также “имеет название, но не обладает формой”, а с другой — это “сосуд, охраняющий сердце” (Нань цзин 1991: 125), то, что в современной медицинской литературе называется “перикардом”. Основной функцией перикарда является предохранение сердца от чрезмерных растяжений при сокращениях. С его помощью осуществляется рефлекторная регуляция работы сердца и, как следствие, всей системы кровообращения. В некоторых случаях китайские медики считали “управитель сердца” составной частью сердца, в других же — выделяли как условный орган-*цзан*. При таком выделении в сумме получалось 6 органов-*цзан*. Иногда такое же количество органов-*цзан* насчитывали при разделении почек на две (Нань цзин 1991: 147). Таким образом, четкого и однозначного мнения по этому вопросу традиция не имела.

В дополнение к системе “главных” органов в китайской медицине выделяются шесть “необычных” органов, относящихся к категории *фу* и также коррелирующих со стихиями (табл. 1.6.2; желчный пузырь по ряду своих функций рассматривался как обычный и необычный орган).

№	Стихии	Необычные органы <i>фу</i>
1	дерево	желчный пузырь
2	огонь	костный мозг
3	огонь-министр	головной мозг
4	почва	кости
5	вода	сосуды
6	металл	матка

Большинство функций такого “необычного” органа, как мозг, в китайской медицине относится к различным “главным” органам *цзан* и *фу*, прежде всего, к сердцу, печени и почкам. Видимо, у китайцев не было четкого представления о свойствах головного мозга. С одной стороны, согласно теории древнекитайской медицины, имеется корреляция головного мозга как “необычного” органа-*фу* с системами “перикард — три обогревателя” и “сердце — тонкая кишка”. С другой стороны, в “Нэй цзине” приводится список из шести органов, включая пять органов-*цзан* и “голову” (Nei Ching 1949: 155). Это как будто говорит о ней как об органе-*цзан*. Примечательно, что тем самым голове отводится место, обычно занимаемое “управителем сердца”, и на нее переносится и управляющая функция, и символика данного “органа”.

Древние медики считали, что часть энергии, вырабатываемой внутренними органами, направляется к поверхности кожи, где она движется по строго определенным путям. Эти пути называются *цзин* (“каналы”) и *ло* (“сосуды”). На каждом канале и сосуде располагаются в определенном порядке активные точки, воздействие на которые вызывает лечебный эффект (бытовала теория, что через эти точки в организм поступает из пространства некая “тонкая” энергия). Выделяется 12 “основных” или “парных” и 8 “чудесных” каналов, а также 15 “добавочных” сосудов.

Каждому “главному” органу, включая условные органы “три обогревателя” и “управитель сердца”, соответствует определенный “парный” канал (*цзин*). Итого получается 12 пар “парных” каналов. В современной иглорефлексотерапии их называют еще “меридианами”, поскольку они располагаются на теле вертикально. Органы-*цзан* имеют “иньские” меридианы, а органы-*фу* — “янские”. “Главные” органы и их меридианы, составляющие основу 6-ти функциональных систем, определяют, по мнению древних медиков, целостность организма, что и выразилось в учении о замкнутом круге циркулирования по ним внутренней энергии *ци*.

В “Нань цзине” круг меридиан описывается следующим образом:

Каналы берут свое начало в “среднем обогревателе”, вытекая через [канал] Великий Инь [легких] на руке в Светлый Ян. [Канал толстого кишечника] Светлый Ян перетекает [в канал желудка] Светлый Ян на ноге, [а оттуда — в канал селезенки] Великий Инь. [Из канала на ноге] Великий Инь проистекает [канал сердца] Малый Инь на руке, [из которого проистекает канал] Великий Ян [тонкого кишечника] (здесь пропущен канал мочевого пузыря Великий Ян. — В.Е.) в Малый Инь [почек]. [Из канала почек] Малый Инь проистекает [канал “управителя сердца” на руке (перикард) в Малый Ян [“трех обогревателей”]. [Из канала “трех

обогревателей” на руке] Малый Ян проистекает [канал] Малый Инь на ноге (желчный пузырь), [а далее] — Недостаточный Инь (печень). [Канал печени] Недостаточный Инь возвращается назад, входя в [канал легких] Великий Инь на руке” (Нань цзин 1991: 120).

Взаимодействия 12-ти “парных” меридианов (и, разумеется, соответствующих органов) рассматриваются в контексте теории стихий. Если меридианы “управителя сердца” и “трех обогревателей” мыслятся в совокупности с меридианами сердца и тонкой кишки, то они также символизируются стихией “огонь”, а если отдельно от них — вторичным огнем, называемым “огонь-министр” (*сян хо*). При этом первичный огонь приобретает название “огонь-правитель” (*цзюнь хо*). В первом случае меридианы рассматриваются в пятеричной системе взаимоотношений, во втором — в шестеричной.

Суточная циркуляция внутренней энергии *ци* по меридианам описывается в древнекитайской медицине с помощью обратного “современного” порядка стихий с вторичным огнем между водой и деревом. Время суток при этом измеряется двойными часами — *ши*, которые символизируются циклическими знаками из набора 12-ти “земных ветвей” (см. рис. 1.5.6). Для каждого меридиана отводится особое двухчасовое время, в которое он обладает максимальной активностью (табл. 1.6.3; см.: Овечкин 1991: 57, табл. 4; Табеева 1990: 318, табл. 14; Шнорренбергер 1996: 139, табл. 5).

Таблица 1.6.3

№	Ц. зн.	Время	Стихия	Китайские названия меридианов	Перевод китайских названий и европейское буквенное обозначение меридианов
1	3	03—05	М	<i>Шоу тайинь фэй цзин</i>	Ручной канал легких — великой <i>инь</i> (P)
2	4	05—07	М	<i>Шоу янмин дачан цзин</i>	Ручной канал толстой кишки — янского света (GI)
3	5	07—09	П	<i>Цзу янмин вэй цзин</i>	Ножной канал желудка — янского света (E)
4	6	09—11	П	<i>Цзу тайинь пи цзин</i>	Ножной канал селезенки — великой <i>инь</i> (RP)
5	7	11—13	О	<i>Шоу шаоинь синь цзин</i>	Ручной канал сердца — малой <i>инь</i> (C)
6	8	13—15	О	<i>Шоу тайян сяочан цзин</i>	Ручной канал тонкой кишки — великого <i>ян</i> (IG)
7	9	15—17	В	<i>Цзу тайян пангуан цзин</i>	Ножной канал мочевого пузыря — великого <i>ян</i> (V)
8	10	17—19	В	<i>Цзу шаоинь шэнь цзин</i>	Ножной канал почек — малой <i>инь</i> (R)
9	11	19—21	О*	<i>Шоу цзюеинь синь бао цзин</i>	Ручной канал перикарда — конечной <i>инь</i> (MC)
10	12	21—23	О*	<i>Шоу шаоян саныцзяо цзин</i>	Ручной канал трех обогревателей — малого <i>ян</i> (TR)
11	1	23—01	Д	<i>Цзу шаоян дань цзин</i>	Ножной канал желчного пузыря — малого <i>ян</i> (VB)

12	2	01—03	Д	Цзу цзюеинь гань цзин	Пожной канал печени — конечной инь (F)
----	---	-------	---	-----------------------	--

Комплекс 8-ми “чудесных, необычных” (*цзи*) каналов подразделяется на две равные группы, противопоставляемые по янскости и иньскости, и на четыре пары, различаемые по своим функциям. Каждый канал имеет свое символическое число, за исключением *Инь цзяо мо*, у которого есть два таких числа (табл. 1.6.4; см.: Овечкин 1991: 83, табл. 5). В комплексе выделяются два канала — “переднесрединный канал” (*жэнь мо*) и “заднесрединный канал” (*ду мо*). Они вместе с парными каналами (см. табл. 1.6.3) рассматриваются входящими в систему 14-ти каналов. Однако в них происходит своя, особая циркуляция пневмы-ци. В остальных “чудесных” каналах не имеется постоянной циркуляции пневмы-ци. Она образуется в них в особых случаях.

Таблица 1.6.4

№	Название	Парность	Полярность	Число
1	<i>Ду мо</i>	1 пара	Ян	7
2	<i>Ян цзяо мо</i>	—”—	—”—	1
3	<i>Ян вэй мо</i>	2 пара	—”—	3
4	<i>Дай мо</i>	—”—	—”—	4
5	<i>Жэнь мо</i>	3 пара	Инь	9
6	<i>Инь цзяо мо</i>	—”—	—”—	2; 5
7	<i>Инь вэй мо</i>	4 пара	—”—	8
8	<i>Чун мо</i>	—”—	—”—	6

“Добавочные” сосуды представляют собой ответвления от 12-ти “парных” меридианов, каналов *Жэнь мо* и *Ду мо* и еще особое ответвление от селезенки (табл. 1.6.5; см.: Овечкин 1991: 93—95; Шнорренбергер 1996: 170, табл. 8). Они располагаются на поверхности тела и объединяют другие каналы в единую сеть.

Таблица 1.6.5

№	Название	Принадлежность к каналу	Полярность	Место
1	<i>Ле цюе</i>	легкие (<i>фэй</i>)	<i>инь</i>	верх
2	<i>Тун ли</i>	сердце (<i>синь</i>)	—”—	—”—
3	<i>Нэй гуань</i>	перикард (<i>синь бао</i>)	—”—	—”—
4	<i>Пянь ли</i>	толстая кишка (<i>да чан</i>)	<i>ян</i>	верх
5	<i>Чжи чжэн</i>	тонкая кишка (<i>сяо чан</i>)	—”—	—”—
6	<i>Вай гуань</i>	тройной обогреватель (<i>сань цзяо</i>)	—”—	—”—
7	<i>Гунь сунь</i>	селезенка (<i>пи</i>)	<i>инь</i>	низ
8	<i>Да Чжун</i>	почки (<i>шэнь</i>)	—”—	—”—
9	<i>Ли гоу</i>	печень (<i>гань</i>)	—”—	—”—
10	<i>Фэн лун</i>	желудок (<i>вэй</i>)	<i>ян</i>	низ
11	<i>Фэй ян</i>	мочевой пузырь (<i>пан гуан</i>)	—”—	—”—
12	<i>Гуан мин</i>	желчный пузырь (<i>дань</i>)	—”—	—”—
13	<i>Чан цян</i>	заднесрединный (<i>ду мо</i>)	<i>ян</i>	зад

14	Цзю вэй	переднесрединный (<i>жэнь мо</i>)	<i>инь</i>	перед
15	Да бао	селезенка (<i>ли</i>)	<i>инь</i>	низ

К представлениям о каналах и органах добавляются еще представления об активных точках на поверхности кожи. Считается, что каждая такая точка определенным образом связана с той или иной функциональной системой организма и воздействие на нее отражается на состоянии всей системы. В “Нэй цзине” говорится о 365-ти точках, используемых для иглоукалывания. Их число явно указывает на стремление древних медиков соотнести устройство человеческого тела с длиной годового цикла. Эти точки непосредственно связаны с системой каналов и сосудов, по которым циркулирует пневма-*ци*. В китайской литературе описывается еще около 280-ти внеканальных точек. Все они определенным образом классифицируются и символизируются в контексте арифмосемиотического аппарата. Для выработки методов лечения используются соответствующие правила, строящиеся на теориях циклических знаков, стихий и триграмм.

В поздней классической теории *чжэнь-цзю* считается, что через отверстия в “жизненных точках” восстанавливается баланс сил *инь* и *ян*: избыточное *ци* выходит из организма, а недостаточное — входит. Однако в “Нэй цзине” помимо классической версии указывается, что иглоукалывание применялось, чтобы выпустить некоторое количество крови из артерии, находящейся близко к поверхности тела в том месте, где пациент чувствовал боль или дискомфорт. Согласно некоторым другим ранним текстам, техника иглоукалывания служила первоначально с целью открытия выхода для вызывающих болезнь демонов. Из этого следует заключить, что к III в. до н.э. иглоукалывание и прижигание моксой получило новое теоретическое объяснение на основе концепций *инь-ян* и пяти стихий, что придало этим медицинским учениям более систематический и абстрактный характер.

Диагностика

Возможность правильного определения причин болезни китайские врачи видели в целостном диагностическом подходе, а не в выделении отдельных симптомов болезни. Для понимания природы болезней с таких позиций в традиционной китайской медицине существовал ряд способов дифференцирования синдромов, главным из которых является подразделение патологии по “восьми доминантам” (*ба ган*): *инь* и *ян*, наружное (*бяо*) и внутреннее (*ли*), холод (*хань*) и жар (*жэ*), недостаток (*сюй*) и избыток (*ши*). Кроме того, синдромы дифференцировались в соответствии с теориями пневмы и крови, органов *цзан* и *фу*, с учением о каналах и др. Диагностика должна была строиться таким образом, чтобы можно было составить диагноз в соответствующих терминах.

В эпоху “Сражающихся царств” сложился диагностический комплекс, ставший классическим для традиционной китайской медицины. Он состоит из четырех частей (*сы чжэнь*): осмотр, выслушивание, опрос и ощупывание.

В силу определенных культурных традиций в китайской диагностике осмотру подвергаются преимущественно открытые части тела, а остальные осматриваются лишь в особых случаях. При этом прежде всего следует изучить “свидетельства” “окон” тела, среди которых главными были глаза, связанные с деятельностью печени, нос, отражающий состояние легких, уши, указывающие на здоровье или болезнь почек, рот, показывающий состояние селезенки.

В теории древнекитайской медицины полагается, что патологические изменения на поверхности тела отражают болезни внутренних органов, а заболевание части организма сказывается на всем организме. Поскольку весь организм проецируется на ту или иную свою часть, служащую как бы его картой, то причины болезней можно определить практически по любой части тела — лицу, ладони, ушной раковине, радужке глаза и т.д.

Большое значение имеет осмотр состояния кожи, прежде всего, кожи лица. Считалось, например, что зеленоватый цвет лица свидетельствует о болезни печени, красный — сердца, желтый — селезенки, белый — легких, черный — почек. При этом учитывалось, что левая щека отражает состояние печени, лоб — сердца, нос — селезенки, правая щека — легких, подбородок — почек.

При выслушивании следует проанализировать голос и какие-либо звуки, исходящие от пациента. При этом обращается внимание на громкость или тихость голоса, его тональность и ее изменения, на состояние дыхания, наличие кашля, икоты, стон, отрывки и т.д. Существовала классификация различных видов звуков, исходящих от пациента, по связи их с пятью органами: вздохи — печень, речь — сердце, пение — селезенка, плач — легкие, стон — почки.

Вместе с выслушиванием исследуется запах, идущий от тела пациента, запах изо рта, запах выделений. Запахи также связывались с деятельностью определенных органов: тухлый — печень, горелый — сердце, ароматный — селезенка, прогорклый — легкие, гнилой — почки.

Во время опроса врачу следовало узнать об образе жизни пациента, о его диете, о времени возникновения болезни, о перенесенных ранее болезнях, о лекарствах, которые пациент принимал, о состоянии его здоровья в данный момент и т.д.

Ощупывание включает в себя пальпацию поверхности тела и пульсовую диагностику. При пальпации определяются физические изменения в мышцах и мягких частях тела, в органах брюшной полости. Кроме того, исследуется температура отдельных частей тела, определяется влажность или сухость кожи. Результаты диагноза выражались в полярных категориях, подобных *инь* и *ян*. Например, чрезмерная мягкость тех или иных тканей означала доминирование *инь*, а твердость — *ян*. Холодные руки и ноги указывали на недостаточность (иньскость) энергии в организме, а горячие — на ее избыток (янскость). Чрезмерная теплота ладоней свидетельствовала о “внутреннем” (иньском) состоянии болезни, а теплота тыльной стороны кисти — о “внешнем” (янском).

Пульсовая диагностика занимала достаточно важное место в исследовании больного китайским врачом. По преданию, родоначальником пульсологии считается Бянь Цяо. Историчность Бянь Цяо точно не установлена. По одной версии, он жил в 550—470 гг. до н.э., по другой — в 430—350 гг. Современные исследователи предполагают, что пульсология была открыта в V—IV вв. до н.э. школой, связывающей себя с именем Бянь Цяо.

Тщательное исследование пульса должно было помочь врачу понять индивидуальные особенности больного и характер болезни, высказать прогноз и назначить лечение. Пульс полагалось исследовать в разных местах и с различными степенями давления. Вся процедура могла занимать три часа.

Наиболее распространенной является методика прослушивания пульса в трех точках на лучевой артерии — *цунь*, *гуань*, *чи*, соотносимых с космическими силами Небо, Человек, Земля. При диагностировании мужчины врач должен наложить три пальца на пульсовые точки левой руки, одним “слушая” сердце, другим — печень, а третьим — почки, затем также на правой руке — легкие, селезенку, перикард (рис. 1.6.1). Поскольку эти органы считались иньскими, то практиковалось “глубокое” наложение пальцев, а при “поверхностном” можно было исследовать их янские корреляты. Считалось, что у женщин связь органов с запястьями левой и правой рук обратная по сравнению с мужчинами.

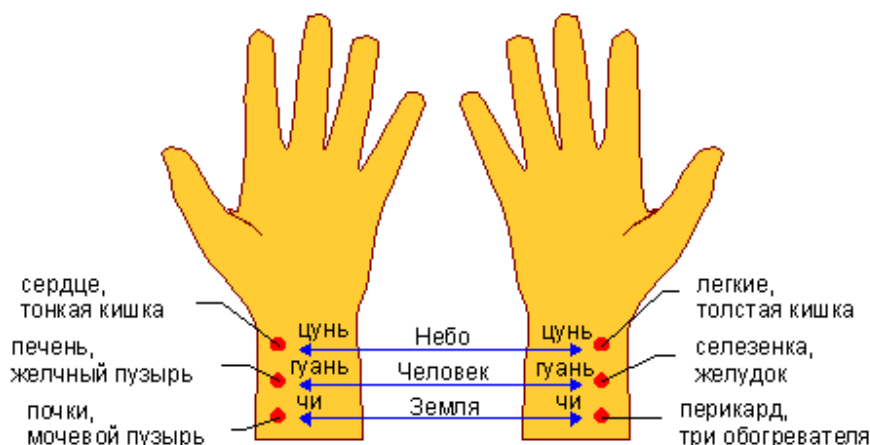


Рис. 1.6.1

Пульсовая диагностика — утонченное, виртуозное искусство, которому учились много лет. По разработанности пульсологии китайцы не имеют себе равных. В начале второго тысячелетия пульсовая диагностика стала доминирующим диагностическим методом.

Лечебные правила

На основании выявленных при диагностике симптомов древнекитайские врачи давали определение болезненному состоянию пациента, выраженное в категориях арифмосемиотики. Соответственно и лечение назначалось в тех же категориях и касалось, прежде всего, изменения функционирования главных органов и их меридианов с целью достижения баланса внутренних сил организма.

Согласно теории древнекитайской медицины, если какой-либо из парных меридианов находится в максимально активном состоянии, то диаметрально противоположный ему на схеме суточной циркуляции пневмы-ци по меридианам — в максимально пассивном состоянии, причем один из них всегда будет “янским”, а другой — “иньским”. В связи с этой закономерностью вводится лечебное правило “полдень—полночь”, согласно которому тонизирование какого-либо меридиана, особенно во время его активности, действует угнетающе на диаметрально ему противоположный (рис. 1.6.2; ср. табл. 1.6.3).

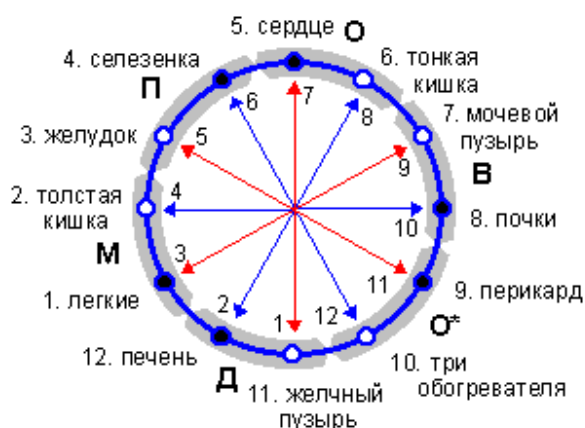


Рис. 1.6.2

В этом правиле отражены общие представления китайцев о циклических процессах, зафиксированные в системе циклических знаков, в которой такое диаметрально противопоставление называется “взаимонаказанием” (*сян чун*).

Другая закономерность системы циклических знаков, переносимая на коррелирующие с ними меридианы, отражена в связи циклических знаков 1—2, 3—12, 4—11, 5—10, 6—9 и 7—8 по принципу “благоприятствования” (*хао*) (рис. 1.6.3).

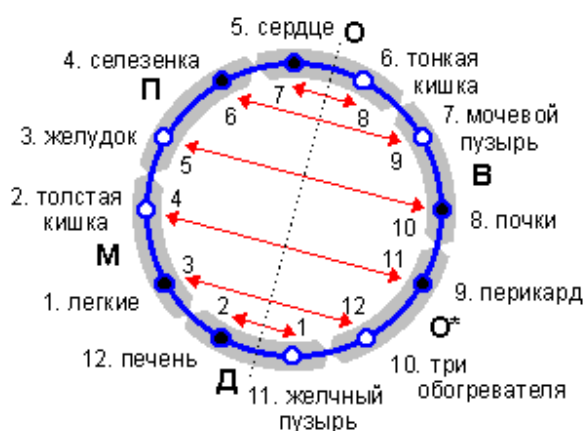


Рис. 1.6.3

Связи циклических знаков 10—11, 9—12, 8—1, 7—2, 6—3 и 5—4 по принципу “вредоносности” (*хай*) также могут быть перенесены на схему циркуляции пневмы по меридианам (рис. 1.6.4). Ось симметрии “вредоносных” меридианов перпендикулярна оси симметрии “благоприятствующих” меридианов. Подобные закономерности должны учитываться при выборе приемов лечения.

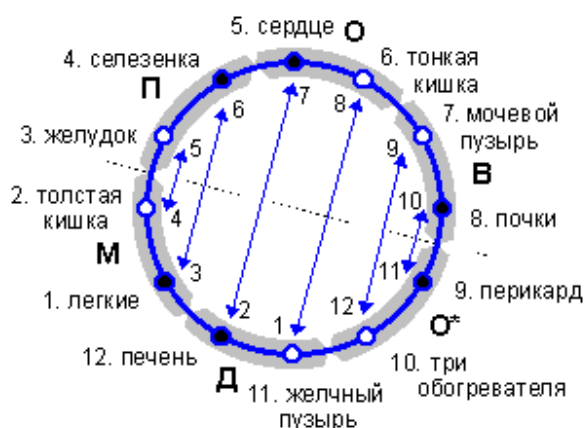


Рис. 1.6.4

Существует еще несколько лечебных правил, основа которых заложена в арифмосемиотических закономерностях отношений между меридианами, а также, естественно, между соответствующими им органами. Для примера можно рассмотреть правила “муж—жена”, “мать—сын”, “дед—внук”.

Правило “муж—жена” выражает отношение между меридианами, проецирующимися на левые и правые пульсовые точки (*цунь*, *гуань*, *чи*) на запястьях. “Янские” меридианы, т. е. те, которые проецируются на левую руку, — это “мужья”; “иньские”, проецирующиеся соответственно на правую руку, — это “жены” (рис. 1.6.5). “Мужья” действуют угнетающе на “жен”. Согласно этому правилу, следует учитывать, что при нарушении в меридиане левой руки возникает угроза для параллельного меридиана правой руки. В связи с этим предписываются определенные методы лечения.



Рис. 1.6.5

На схеме циркуляции пневмы по меридианам данные связи располагаются симметрично, причем ось симметрии подобна имеющейся на предыдущей схеме, а две связи “муж—жена” (9—12, 10—11) совпадают с “вредоносными” (рис. 1.6.6, ср. 1.6.4).



Рис. 1.6.6

Правило “мать—сын”, или, иначе, “отец—сын”, описывает взаимоотношения органов и их меридианов аналогично порядку “взаимопорождения” символизирующих их стихий (рис. 1.6.7). Стихия-мать порождает стихию-сына. Например, для огня “матерью” будет дерево, а “сыном” — почва.

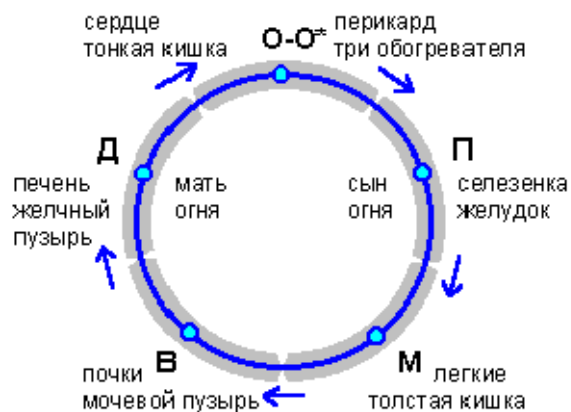


Рис. 1.6.7

Согласно правилу “мать—сын”, при недостаточности энергии в соответствующем органе нужно стимулировать лечебными методами его “мать”, а при избыточности энергии — угнетать его “сына”. Таким способом исключалось непосредственное воздействие на сам больной орган, что способствовало лечебному эффекту.

Правило “дед—внук” основывается на закономерности, которая в теории пяти стихий связана с порядком “взаимопреодоления”. На схеме, где по кругу пять стихий расположены в порядке “взаимопорождения”, последовательность их “взаимопреодоления” выражается в виде пентаграммной фигуры (рис. 1.6.8). Считается, что любая стихия будет “отцом” для следующей по кругу (на котором представлен порядок “взаимопорождения”) и “дедом” для следующей через одну, которая связывается с предыдущей в порядке “взаимопреодоления”. Например, для почвы дедом будет дерево.



Рис. 1.6.8

При лечении по принципам теории пяти стихий учитывались также закономерности, определяемые суточными, месячными и годовыми ритмами. К ним добавлялись числовые характеристики стихий и их корреляции с нотами пентатоники, планетами, сторонами света и т.д. В целом все это представляло сложную систему символов и чисел, в которой нумерологический компонент явно доминировал. Однако в ней имелись и некоторые естественнонаучные соображения (типа необходимости баланса в организме, связи его с внешней средой и т.д.), опираясь на которые и используя практический опыт и интуицию, китайским врачам удавалось довольно-таки успешно проводить лечение своих пациентов. Кроме того, китайская медицина со всем ее символическо-понятийным и процедурным аппаратом представляла собой еще некую форму ритуала, в котором выздоровление обеспечивалось за счет как суггестивных средств, так и посредством приобщения пациентов к неким духовно-энергетическим потокам, которые поддерживались в социоприродном “организме” китайской цивилизации всем комплексом выработанных ею ритуалов.

Часть 2

2.1. Семантика триграмм

О реконструкции

Из краткого очерка о древнекитайской арифмосемиотике и ее приложениях, приводимого в первой части настоящей монографии, можно видеть, что история этого учения не является однородной. Также неоднороден и материал, на основе которого современными исследователями изучается все, что связано с арифмосемиотикой. О первых шагах арифмосемиотики, если не брать во внимание мифологизированную традиционную историографию Китая, можно судить главным образом по относящимся к эпохам Шан-Инь и Западное Чжоу археологическим находкам, которые обладают очень малой репрезентативностью в данном вопросе. Так, за найденными музыкальными и астрономическими инструментами, относящимися к этому времени, можно только угадывать

принципы, на основе которых они были сделаны. Письменные источники крайне скудны. Обнаруженные надписи (на панцирях черепах, лопаточных костях, бронзовых сосудах и проч.) обладают узкой ритуальной функциональностью, не подразумевающей пространных описаний по интересующей нас теме. Из них можно извлечь некоторые представления о мировоззренческих особенностях соответствующей эпохи, что также является необходимым при анализе истории арифмосемиотики, но целостного категориального ряда они не дают.

Существенно иное положение имеют последующие эпохи древней истории Китая — Восточное Чжоу и Хань. Этим временем, главным образом постконфуцианским периодом, современные синологи датируют множество текстов, так или иначе содержащих в себе арифмосемиотические идеи. В этих письменных источниках не исключаются текстовые вкрапления, относящиеся к более ранним временам, но в целом они проникнуты иным духом, нежели предшествующие эпохи.

Династия Шан-Инь обладала мифологизированным мировоззрением, основу которого составляла уверенность в необходимости для собственного благополучия задабривать высшие силы — звероподобных первопредков и духов природы — посредством кровавых жертвоприношений и оргиальных обрядов. В попытках скоординировать свои действия и поступки с текущими намерениями существ высшего мира иньцы развивали астрологию знамений и практику гадания на черепашьих панцирях и лопаточных костях крупного рогатого скота. Астрология, мантика и другие организованные познавательные виды деятельности иньцев представляли собой особый род магии и ритуала, при котором соединяются высший и низший миры, познание и действие, реальное и желаемое, настоящее и будущее. Используя при этом символы и то, что они обозначают, также виделись как нечто единое. Символы нерукотворные — это, по сути, знамения тех или иных потусторонних сил, а созданные человеком — способ установить контакт с этими силами.

При переходе к династии Чжоу ситуация изменилась главным образом в том, что чжоусцы перестали считать высшие силы злонамеренными. Напротив, Небо-*тянь*, занявшее у чжоусцев место божественного начала, изъявляет свою благосклонность к правителю Поднебесной, вручая ему “небесное повеление” (*тянь мин*) на царствование и признавая в нем своего “сына” (*тянь цзы*). Оно также ниспосылает на правителя свою “благую силу” (*дэ*), которая через его посредство может передаваться и всем его подданным, если те будут соблюдать предписанные им ритуальные нормы. Таким образом, в мировоззрении чжоусцев появляются неизвестные ранее этические компоненты. Их принятие происходило не на уровне абстрактных теорий, а как переосмысление в новых формах и категориях ритуальной деятельности. По сути, это был новый ритуал, где акцент перемещался с внешнего действия на внутреннее переживание, а высшее и низшее смыкались в самом человеке. Действия высших сил по мере институционализации этого ритуала виделись все более предсказуемыми. Считалось, что их можно наблюдать, например, в регулярных “знамениях” календарного цикла и предугадать, исходя из нормативности или ненормативности поведения правителя и его подданных. При этом арифмосемиотика не вычленяется из целостного ритуального комплекса в качестве отдельного учения (*сюэ*), а символы ее не порывают связи со “знаменьевым” характером познавательного аппарата западночжоуских хранителей знаний — чиновников, выполнявших функции жрецов, гадателей, министров разных ведомств и т.п.

Западночжоуский период заканчивается поражением Ю-вана в борьбе с племенами цюань-жунов, пришедших, как полагают, к границам Китая из Центральной Азии. Чтобы избежать дальнейших столкновений с ними, новый правитель, Пин-ван, в 771 г. перенес столицу из

Хаоцзина на Восток в Лои (современный Лоян). Восточночжоуский период характеризуется быстрой потерей реальной верховной власти вана, который превращается в чисто номинальную фигуру. При этом рушится институт чжоуского ритуала, а вместе с ним деградирует и арифмосемиотика. Придворные чиновники, в обязанность которых входило поддержание ритуальных знаний на должном уровне, оказались не у дел. Они разбредаются по стране, занимаются учительской практикой, нанимаются на службу к региональным князьям, фактически ставшим полновластными правителями независимых государств.

Согласно теории историка китайской философии Фэн Ю-Ланя (1895—1990), отталкивающегося от исторических разработок ханьского историографа Лю Синя (46 г. до н.э. — 23 г. н.э.), появление в Китае в этот период множества философских направлений было связано с тем, что бывшие чиновники и их последователи имели узкую специализацию, в соответствии с которой и ориентировались создаваемые ими философские школы. Например, последователи школы *инь-ян* произошли от *фан-ши*, практикующих оккультные науки, легисты (*фа цзя*) — от *фан-шу чжи ши* — знатоков методов управления, школа имен (*мин цзя*) — от специалистов по ораторскому искусству (*бянь-чжэ*, букв. “спорщики”) и т.д. (Фэн Ю-Лань 1998: 57). Эта незатейливая модель справедлива только отчасти. Вряд ли можно говорить о прямой связи конкретных философских школ со специализацией чиновников, лишившихся официальных постов. Однако эта их специализация все-таки принесла свои плоды. В эпоху Восточного Чжоу была утеряна целостность западночжоуского ритуально-мировоззренческого комплекса и нарушен институт его поддержания, вследствие чего и арифмосемиотика начинает быстро вырождаться. При этом в Китае появляется новый тип ментальности. Ее представители ценят древность, но знания о ней получают в том осколочном виде, который достался им в наследство от Западного Чжоу. Результатом различных способов осмысления действительности на фоне сложившейся когнитивной ситуации и были известные философские школы.

В сфере частного преподавания заметную роль сыграла школа Конфуция. Его часто считают первым частным учителем (см., например: Фэн Ю-лань 1998: 58). Однако он и сам учился у многих учителей. Например, по жизнеописанию Конфуция, сделанному Сыма Цянем, известно, что он в свое время брал уроки игры на *цине* у учителя музыки Сян-цзы (Сыма Цянь 1992: 138). Но не это сейчас важно. Благодаря деятельности Конфуция в стране была сформирована прослойка интеллектуалов, разделявших определенные идеалы и обладавших достаточной духовной силой, чтобы их проповедовать. Все другие философские школы рождаются как реакция на это движение, находя в нем поводы для критического дискурса, что и является первым признаком появления философской мысли.

Несмотря на то, что целью Конфуция было “передавать, а не создавать” (Лунь юй, VII, 1), и в этом плане он ориентировался на “заветы” Вэнь-вана и Чжоу-гуна, его учение, безусловно, отличалось от раннечжоуского ритуализированного мировоззрения. Мало того, сама попытка возродить древность была весьма проблематична, поскольку мысль о ней могла появиться только в умах такого типа людей, который возникает именно по причине гибели архаического мира. Конфуцианцы мыслили новыми, по сути своей, разделяющими все и вся категориями, строй которых сам по себе служил препятствием для всякого духовного возврата к архаической целостности. Да и все сферы общества изменились таким образом, что могло быть только движение в неизвестное вперед. Поэтому учение Конфуция представляет собой на деле переосмысление легендарных сведений о раннечжоуской идеологии в контексте новых форм мышления и общественных отношений. Соответственно и любое другое постконфуцианское китайское учение, пытавшееся возродить присущий

Раннему Чжоу тип мировоззрения в его первозданности, не имело никакой возможности это осуществить.

В эпоху “Сражающихся царств” изменилось отношение к символу. Он уже не является неотъемлемой частью ритуальной деятельности, а выделяется в самостоятельную когнитивную единицу, служащую для символизации символизируемого. Устанавливается и арифмосемиотика как отдельное учение (хотя, по-настоящему, ничего полностью отдельного в китайской традиции не существовало). Вот с этой формой арифмосемиотики и приходится прежде всего сталкиваться исследователю при обращении к текстам постконфуцианского периода. Попытка отразить эту форму и была представлена в первой части настоящей книги. Однако данные тексты таят в себе и нечто другое. Если приглядеться, то за теми или иными фиксируемыми в них символическими комплексами виднеется более мощная и развитая система. Эти комплексы, подобно осколкам голографической пластинки, сохранили в себе смутные остатки имевшегося на ней целостного изображения; стоит разложить их нужным образом, дополнить недостающие куски, и изображение можно будет восстановить. Собственно говоря, в этой метафоре выражается путь, по которому намечается пройти во второй части настоящей монографии. Однако прежде чем на него вступить, следует попытаться определить, что именно будет реконструироваться. Надо признать, что ситуация оказывается довольно-таки странной. Ведь ставится целью реконструировать такую форму арифмосемиотики, которая, будучи зафиксированной в скрытом виде в текстах, являющихся основополагающими для китайской традиции, тем не менее выпадает из синхронной им и более поздней традиционной культуры. Получается, что реконструируется некое полностью неизвестное в относительно известном. Тут можно предположить, что мы имеем дело либо с секретным учением, отдельные части которого были записаны и определенным образом зашифрованы, либо с остатками более ранней арифмосемиотики, на руинах которой формировалась постконфуцианская китайская мысль.

Секретность всегда существовала в Китае. В эпоху Западного Чжоу и ранее сакральные знания принадлежали элитарным слоям общества, которые и не помышляли об их широком распространении. В последующие времена знания находились в руках специалистов, которые по многим причинам хранили секреты своей профессии и ограничивали круг своих последователей. Врачеватели, астрологи, гадатели и др. делали тайну из своих знаний из-за боязни их профанации, из-за конкуренции, для поднятия своего авторитета и проч.

В конфуцианстве отношение к секретности было сложное. С одной стороны, она не приветствовалась, поскольку полагалось, что для гармоничного сосуществования общества народ должен быть знаком с образцами мудрости, истинное учение должно быть всем известно, правитель должен служить примером для своих подданных, а мудрец — для своих учеников. С другой стороны, имелось убеждение, что “ничтожным людям” (*сяо жэнь*) нельзя доверять тайну. Поэтому, как следует из приписанных самому Конфуцию слов, в определенных случаях секретность полезна и правителю и его подданным:

Порядок порождается тем, что речи и разговоры разделяются по классам.

Если правитель не таят (*ми*), то лишится подданных.

Если подданные не таят, то лишатся сами себя.

Если при начинании дел не таят, то будет нанесен вред их завершению.

Поэтому благородный человек предусмотрительно таится и не выходит наружу (Си цы, I, 7).

У даосов таинственность считалась атрибутом непроявленного бытия. Поэтому и само даосское учение наполнено недосказанностями и намеками. С другой стороны, теоретические и практические знания даосов по алхимии, психотренингу и др. подвергались зашифровке просто из опасения, что они могут попасть в руки профана, врага или конкурента.

Легисты же взяли принцип секретности за основу своего учения об управлении государством. По их мнению, не важно, что засекречивается, истинные или ложные знания, а важно, чтобы была тайна. Народ должен жить в полной неосведомленности, и тогда им легче будет управлять.

Секретность в отношении того или иного знания может сослужить плохую службу. Когда носители эзотерического знания умирают, не оставив себе продолжателей, то умирает и их учение. Высказанные публично те или иные отдельные идеи этого учения, лишенные ключа к пониманию, могут затем перетолковываться несведущими людьми в совершенно иных смыслах, и в результате возникает суррогат, только внешне напоминающий исходную доктрину.

Характер арифмосемиотических фрагментов, встречающихся в древнекитайских текстах, указывает, что для их реконструкции следует порой произвести вставку недостающего элемента в некую систему символов или осуществить перестановку тех или иных ее элементов. Исходя из этого, можно предположить, что мы имеем дело с намеренной шифровкой подобного типа. Тем самым могла достигаться полная непригодность данной системы для несведущего. Напротив, при знании “ключа” систему можно было восстановить. Эти знания мог раскрыть учитель ученику, или последний сам овладевал принципом восстановления системы, что свидетельствовало о постижении им истинного содержания учения. Однако действительность оказывается более прозаической, и вернее предположить непреднамеренные деформации, происходящие при переименовании учения, его упрощении, переписке и проч.

Древний мир не выработал такой системы передачи знаний, которая гарантировала бы его сохранность во времени. Всякие ухищрения в этом вопросе так или иначе давали сбой. Это относится как к устной, так и к письменной системам передачи знаний. При исследовании древнекитайской арифмосемиотики приходится иметь дело с текстами, прошедшими через сотню рук и часто написанными не прямыми продолжателями традиции. Очевидно, что, помимо возможной изначальной зашифрованности и свойственной всей китайской литературе недосказанности, эти тексты характеризуются наличием явных и неявных деформаций, которые внесло в них время. Поэтому анализ арифмосемиотических текстов — это задача со многими неизвестными. Их реконструкция призвана помочь разобраться с символично-смысловыми структурами тех форм арифмосемиотики, которые синхронны времени написания содержащих их текстов, но являются некими протоучениями, представленными в этих текстах латентно и с теми или иными деформациями.

В последнем случае задача осложняется еще тем, что предполагаемое протоучение, относясь к другой эпохе, должно использовать в себе и другой тип дискурса. Взамен постконфуцианского категориального ряда при реконструкции следовало бы перейти к идеологии, в которой царствует ритуализированная нераздельность мысли и действия. Но любые попытки это осуществить будут искусственными и окажутся только “стилизацией”.

Поэтому в данной реконструкции они не предполагаются. С другой стороны, предконфуцианской эпохе присуща определенная рациональность, содержащая в себе некие инварианты, характерные и для постконфуцианского времени. Поэтому кажется вполне допустимой экстраполяция в нее некоторых текстологически более поздних арифмосемиотических данных в том срезе, который выстраивается на этих предполагаемых инвариантах. Охотно можно допустить гипотетичность подобной экстраполяции и не ставить на ней акцент. Ведь сама реконструкция будет происходить по принципу “приведения к системе” — нахождения более целостных, оптимальных, осмысленных и более организованных конструкций среди арифмосемиотических “руин”, разбросанных в древнекитайской литературе. При этом велика вероятность, что можно невольно перейти от реконструкции к конструированию, к созданию того, чего реально в китайском мире не было. Ничего не поделаешь — пока не имеется надежных археологических и других подтверждений, любую реконструкцию можно поставить под сомнение. С другой стороны, в настоящей монографии, исходя из предположения, что вдумчивый читатель отличит, что есть что, иногда допускались и намеренные отходы в сторону, к конструированию некоторых символично-смысловых комплексов, явно не присущих китайцам, и делалось это с целью показать потенциал древнекитайской арифмосемиотики, указать на возможности использования ее в современной науке.

Итак, начинаем. Чтобы упростить дальнейшие реконструктивные процедуры, изменим запись триграмм. Для этого перекодируем их в двоичный код, в котором цифры 0 или 1 при расположении их слева направо (поз. 3, 2, 1 — X, Y, Z) в кодовом знаке (триграммный оператор) соответствуют прерывистой или сплошной чертам в позициях триграмм от верхней до нижней (Небо, Человек, Земля). Триграммы в порядке Фуси при этом примут следующий вид (рис. 2.1.1).

Триграммы								
Двоичный код	000	100	010	110	001	101	011	111
Названия	Кунь	Гэнь	Кань	Сюнь	Чжэнь	Ли	Дуй	Цянь

Рис. 2.1.1

Переводы и интерпретации

Первое, что следует совершить на пути реконструкции древнекитайской арифмосемиотики, — анализ семантики триграмм. Подобный в определенном срезе анализ делался ранее известным исследователем “Книги перемен” Ю.К. Щуцким. В российском китаеведении закрепились и получили широкое распространение его переводы-интерпретации названий триграмм и их свойств (табл. 2.1.1; см.: Щуцкий 1993: 86). Для намеченных здесь целей они в совокупности не представляются удовлетворительными. Ю.К. Щуцкий базировался в своей работе на достаточно поздней китайской и японской комментаторской литературе и на некоторых явных и неявных концептуальных схемах, навеянных, например, антропософским учением, являвшимся для него, как он сам признавал, “системой духовных координат” (Щуцкий 1993: 58). В этих переводах-интерпретациях отразилось стремление представить набор триграмм как описание некоего универсального “процесса возникновения, бытия и исчезновения”.

Код	Иероглиф	Название	Свойство
111	Цянь	творчество	крепость
011	Дуй	разрешение	радостность
101	Ли	сцепление	ясность
001	Чжэнь	возбуждение	подвижность
110	Сюнь	утончение	проникновенность
010	Кань	погружение	опасность
100	Гэнь	пребывание	незыблемость
000	Кунь	исполнение	самоотдача

Вот как, например, Ю.К. Щуцкий интерпретирует “семейную” иерархию триграмм:

Творческий (111 — “отец”. — В.Е.) импульс, погружаясь в среду меона — *исполнения* (000 — “мать”. — В.Е.), действует прежде всего как *возбуждение* (001 — “старший сын”. — В.Е.) последнего. Далее наступает его полное *погружение* (010 — “средний сын”. — В.Е.) в меон, которое приводит к созданию творимого, к его *пребыванию* (100 — “младший сын”. — В.Е.). Но так как мир есть движение, борьба противоположностей, то постепенно творческий импульс отступает, происходит *утончение* (110 — “старшая дочь”. — В.Е.) созидующих сил, и дальше по инерции сохраняется некоторое время лишь *сцепление* (101 — “средняя дочь”. — В.Е.) их, которое приходит в конце концов к распаду всей сложившейся ситуации, к ее *разрешению* (011 — “младшая дочь”. — В.Е.) (Щуцкий 1993: 86).

Адекватность этой интерпретации вызывает сомнения, поскольку если и попытаться найти в китайской мысли что-либо подобное неоплатоническому понятию *меон* (“не-сущее”), то остается не обоснованной необходимость развития творческого процесса в указанной последовательности, а между тем у Ю.К. Щуцкого к этой последовательности и подстраиваются названия триграмм.

В “Книге перемен” есть восемь гексаграмм, которые представляют собой сочетания двух одинаковых триграмм и имеют в качестве названий те же иероглифы, что и слагаемые триграммы. Переводы этих иероглифов у Ю.К. Щуцкого (табл. 2.1.2; см.: Щуцкий 1993: 246—281) несколько отличаются от вышеприведенных и, видимо, отчасти определяются местонахождением данных гексаграмм в порядке Вэнь-вана, который переводчик был склонен рассматривать как череду “ситуаций”, определяющих этапы совершенствования человека.

Код	Иероглиф	Название
111111	Цянь	творчество
011011	Дуй	радость
101101	Ли	сияние
001001	Чжэнь	молния (возбуждение)
110110	Сюнь	проникновение
010010	Кань	бездна (опасность)

100100	Гэнь	сосредоточенность (хребет)
000000	Кунь	исполнение

Работа над “Книгой перемен” осуществлялась Ю.К. Щуцким в середине 30-х годов XX в. С тех пор появилось несколько новых частичных и полных ее переводов на русский язык, в которых представлены иные интерпретации триграмм и их свойств. Для примера можно привести таблицы с различными переводами названий свойств триграмм, содержащихся в “Шо гуа чжуани” (6), и названий гексаграмм (табл. 2.1.3; 2.1.4).

Таблица 2.1.3

Код	Иероглиф свойства	А.М. Карапетьянц (Шо гуа 1982: 64)	А.Е. Лукьянов (Шо гуа 1991: 241)	В.М. Яковлев (И цзин 1998: 116)	Б.Б. Виноградский (И цзин 1999: 400)
111	цзянь	мощь	твердость	неустанность	напряженность
011	шо (юе)	радость (сообщение)	радость	уговор	проводимость (выражение, радостность)
101	ли	парность	упор (сочетание)	красота	сияние (связность)
001	дун	движение	движение	подвижность	движение (импульс, подвижность, толчок)
110	жу	вхождение	вход (введение)	проникновенность	проникновение (плавность)
010	сянь	падение	погружение (падение)	западня	ловушка (опасность)
100	чжи	остановка	остановка	остановка	неподвижность (остановка, сдержанность)
000	шунь	послушность	мягкость	послушность	послушность

Таблица 2.1.4

Код	Иероглиф	А.Е. Лукьянов (Лукьянов 1993: 158—162)	В.М. Яковлев (И цзин 1998: 53—78)	Б.Б. Виноградский (И цзин 1999: 29—368)
111111	Цянь	(без перевода)	созидание	(без перевода)
011011	Дуй	водоем	обмен	проводимость
101101	Ли	разрыв	расставание	связность
001001	Чжэнь	гром	гром	возбуждение
110110	Сюнь	ветер	мягкость	проникновение
010010	Си Кань	яма	двойной ров	ловушка
100100	Гэнь	остановка	крепость	сдержанность

000000	Кунь	(без перевода)	государыня	(без перевода)
--------	------	----------------	------------	----------------

Как можно заметить, в некоторых случаях различия в переводах рассматриваемых иероглифов достаточно значительны. Среди многочисленных работ зарубежных исследователей “И цзина” дела обстоят не лучшим образом (см., например: Wilhelm 1924; Needham 1956; Dhiegh 1973; Riseman 1980; Walker 1992). Это и не должно удивлять, если учитывать известные трудности любой переводческой деятельности. Но главная проблема в том, что семантические поля названий триграмм и их свойств достаточно широки и порой содержат противоречивые смыслы, для селекции которых необходима четкая концептуальная схема. Выяснив, какова эта схема, можно в какой-то мере приблизиться к пониманию сути триграмм и предложить более адекватный перевод их названий и свойств.

Реконструктивная схема

Предлагаемая здесь реконструктивная концептуальная схема базируется на идее взаимодействия как некоего универсального принципа, осмысление которого древними китайцами приобрело специфические для них формы, и на представлении о триграммах как о кодовых знаках, которые призваны обозначать эталонный набор взаимодействий и значения которых образуются на основе суммирования значений их позиций, определяемых традиционной в Китае корреляцией с понятиями “Небо”, “Человек” и “Земля”.

Любое взаимодействие можно подразделить на прямое и обратное действия. Определив с тех или иных позиций два взаимодействующих фактора в качестве субъекта (S) и объекта (O) действия, т.е. того, что (кто) оказывает действие, и того, что (кто) испытывает воздействие, будем полагать, что с других позиций их активность и пассивность могут быть обратными. Иначе говоря, их активность или пассивность являются относительными, и они поочередно могут выступать в роли агенса и пациенса. Таким образом, субъект и объект при прямом действии, т.е. при действии первого на второго, будут рассматриваться как активный субъект (S_A) и пассивный объект (O_P), а при обратном действии, т.е. при действии второго на первого, — как пассивный субъект (S_P) и активный объект (O_A). Указанные взаимоотношения можно выразить следующей формулой:

$$S_A \Leftrightarrow O_P$$

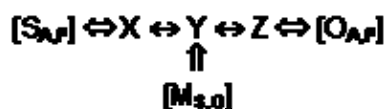
Известно, что вещи познаются не непосредственно, а лишь на основе их действий, их “явлений” для познающего. Таким образом, взаимодействующие субъект и объект сами по себе остаются за пределами познания, и оно вынуждено концентрироваться только на их взаимодействиях. При этом любое взаимодействие может быть рассмотрено как динамическая структура из трех компонентов, которые ранжируются по пути протекания прямого и обратного действий в зависимости от большей или меньшей присущности взаимодействующим факторам. Такая структура взаимодействия может быть соотнесена с позициями триграмм следующим образом:

$$[S_A] \Leftrightarrow X \Leftrightarrow Y \Leftrightarrow Z \Leftrightarrow [O_A]$$

Позиция X при прямом действии (S @ O) будет отражать причинный компонент действия субъекта на объект, Y — процессуальный, Z — результативный. Для обратного действия (S ←

О) ситуация будет соответственно обратная: Z — причинный компонент действия активного объекта на пассивного субъекта, Y — процессуальный, X — результативный. В зависимости от задач описания некоего взаимодействия эти позиции могут получать те или иные конкретные определения.

Любое взаимодействие осуществляется на фоне внешней среды, с помощью тех или иных средств, по тому или иному каналу и проч. Все это может рассматриваться в качестве медиатора (M) взаимодействия, который определяет условия развертывания динамических причинно-результативных связей между субъектом и объектом. Причинные действия каждого из них и действия условий вместе производят один результат, но сами по себе должны быть различимы. Поэтому действия условий следует связать с процессуальным (Y) аспектом взаимодействия между субъектом и объектом. При этом медиатор, так же как субъект и объект, будет находиться вне их действий, и поэтому схему структуры взаимодействия с его участием можно изобразить следующим образом:



Надо отметить, что при использовании данной концептуальной схемы для анализа древнекитайской арифмосемиотики не следует переносить на последнюю европейские представления о субъекте и объекте как о неких неизменных субстанциях, поскольку древнекитайская модель мира подразумевала тотальность перемен ($и$), процессуальность, динамичность всех элементов бытия. Далее, надо учитывать, что целиком эта схема, по всей видимости, не была эксплицирована древними китайцами. Однако ее применение в качестве реконструктивного инструмента оправдано тем, что только таким способом и можно обнаружить внутреннюю логику отдельных арифмосемиотических положений и их взаимосвязи.

Позиции триграмм

Соотнесение вышеуказанной концептуальной схемы с системой триграмм может быть проведено на основе обобщения положений, зафиксированных в разных древнекитайских текстах.

Например, в “Си цы чжуани” имеется следующий пассаж:

Цянь — наисовершеннейшая сила (*цзянь*) Поднебесной.

Движения ее добродетелей (*дэ*) продляют перемены, вследствие чего познаются опасности.

Кунь — наисовершеннейшая уступчивость (*шунь*) Поднебесной.

Движения ее добродетелей (*дэ*) продляют выделенное, вследствие чего познаются преграды (Си цы, II, 9).

Цянь и *Кунь* являются триграммными выражениями понятий “Небо” и “Земля”, коррелирующих с верхней (X) и нижней (Z) позициями триграмм. Поэтому указание на

“силу” (*цзянь*) *Цянь* и предположение о возможности ее градации позволяют соотнести верхнюю позицию триграмм (X) с характеристиками “сила — слабость”, которые могут образовывать как континуальную или дискретную шкалы, так и бинарный определитель состояний описываемых триграммами явлений. Последний случай более гармонирует со структурой триграмм, вследствие чего далее речь будет идти именно о нем. Также указание на “уступчивость, восприимчивость” (*шунь*), которой в той или иной степени обладает *Кунь* при неких воздействиях на нее *Цянь*, с переносом смыслового акцента на причину этих воздействий позволяет соотнести нижнюю позицию триграмм (Z) с характеристиками “результативность — нерезультативность”.

В этом тексте еще пишется:

Цянь знает (*чжи*) великое начало (*ши*).

Кунь обеспечивает оформление (*чэн*) вещей (Си цы, I, 1).

Эта фраза дает возможность связать верхнюю позицию триграмм (X) с характеристиками “знание — незнание”, а нижнюю позицию (Z) с характеристиками “оформленность — неоформленность”.

В “Шо гуа чжуани” говорится следующее:

В древности совершенномудрые создали Перемены, помогающие следовать строю своей природы (*син*) и предопределения (*мин*).

При этом [они] установили *дао* Неба — слабость-незнание (*инь*) и сила-знание (*ян*), установили *дао* Земли — мягкость (*жоу*) и твердость (*ган*), установили *дао* Человека — милосердие (*жэнь*) и справедливость (*и*) (Шо гуа, 2).

Сходные утверждения имеются в “Ле-цзы”:

Небо и земля не всетворящи, мудрецы не всемогущи, тьма вещей не удовлетворяет все нужды. Дело неба порождать и покрывать сверху, дело земли — формировать и поддерживать снизу, дело мудрых — обучать и просвещать, [каждой из] вещей присуще [ее] дело. Однако и у неба есть недостатки там, где у земли — преимущества; и вещи постигают то, в чем мудрецы терпят неудачу. Отчего? Оттого что порождающее и покрывающее [небо] не способно формировать и поддерживать, формирующая и поддерживающая [земля] не способна обучать и просвещать, обучающие и просвещающие [мудрецы] не способны действовать вопреки тому, что присуще [вещам, а вещи] — не способны выйти за пределы того определенного, что им присуще. Поэтому путь природы — либо жар (*ян*. — В.Е.), либо холод (*инь*. — В.Е.), учение мудрых — либо милосердие (*жэнь*. — В.Е.), либо справедливость (*и*. — В.Е.), у тьмы вещей — либо мягкость (*жоу*. — В.Е.), либо твердость (*ган*. — В.Е.). Все они следуют за присущим [им] и не способны выйти за его пределы (Ле-цзы 1994: 6—7).

Л.Д. Позднеева понятия *ян* и *инь* перевела как “жар” и “холод”, что в данном контексте не является удовлетворительным, и лучше использовать переводы “сила-знание” и “слабость-незнание”, как было сделано автором настоящих строк при переводе схожего места в “Шо гуа чжуани”. Тогда на основе традиционной связи позиций триграмм с триадой Небо—

Человек—Земля возможно соотносится с соответствующими позициями триграмм коррелирующие с этой триадой пары понятий:

X. Небо — сила-знание (*ян*) и слабость-незнание (*инь*);

Y. Человек — милосердие (*жэнь*) и справедливость (*и*);

Z. Земля — твердость (*ган*) и мягкость (*жоу*).

Философ поздниханьской эпохи Сюнь Юэ (148—209) в сочинении “Шэнь цзянь” (“Изложение явного”) комментирует цитируемую выше фразу из “Шо гуа чжуани” следующим образом:

Инь и *ян* собирают воедино эссенцию *ци*, мягкость и твердость определяют форму предметов, гуманность и справедливость управляют поступками людей — все это есть *дао* (Сюнь Юэ 1990: 374).

Небо, в котором “собирается воедино эссенция *ци*”, безусловно, будет являться фактором силы. Земля соотносится здесь с формой. Что касается сферы Человека, то гуманность и справедливость связываются с некоего вида деятельностью, а именно с “поступками людей”.

Еще один поздниханьский философ Ван Фу (76—157) в своем труде “Цяньфу лунь” (“Суждения затворника”) пишет:

Путь Неба — созидание, путь Земли — изменения, путь Человека — деяния. Деяния — это то, что направлено на установление связи между *инь* и *ян*, чтобы получить наиболее ценное (Ван Фу 1990: 348).

В данном случае функцией средней космологической позиции называются “деяния”. Человек является проводником сил Неба и Земли, он связывает их, осуществляет между ними взаимодействие. Но в его деятельности, так же как во всем китайском космосе, бывают фазы *ян* и *инь*. Поэтому в самом общем случае следует действие средней позиции (Y) разделить на действие-*ян* и действие-*инь*. Расшифровать данные понятия можно, обратившись, например, к фрагменту из сочинения “Бо ху тун”:

Сила *ян* дает жизнь, сила *инь* убивает (Бань Гу 1990: 235).

Таким образом, янское действие можно рассматривать как “порождающее”, а иньское — “убивающее”. В результате все три космологические категории (Небо, Человек, Земля), связанные с позициями триграмм, получили достаточно простые бинарные определения. Такое соотношение дает возможность рассматривать триграммы в качестве кода, в котором значения триграммных позиций при их комбинировании и суммировании образуют значения самих триграмм.

Целые (1) черты в символике “Книги перемен” обычно называются “световыми, сильными” (*ян*) и “сильными, твердыми” (*ган*), а прерванные (0) — “теньными, слабыми” (*инь*), “слабыми, мягкими” (*жоу*). В данном случае эти названия специализируются: сильные (*ян*) и слабые (*инь*) черты соотносятся с Небом, а твердые (*ган*) и мягкие (*жоу*) — с Землей. Это связано с тем, что Небо рассматривалось как носитель высшей причинности, и было важно,

имеет ли причина “силу” или “слабость”, т.е. выступает ли она реально как действующий фактор или как страдательный. Земля мыслилась как место реализации небесных энергий, как следствие их действий, и здесь правомерна оценка в категориях “оформленности”, т.е. “твердости”, или “неоформленности”, т.е. “мягкости”. Кроме того, Небо и Земля связывались соответственно с принципами духовности и вещественности, ментальности и чувственности, что более подобает оценивать соответственно в категориях “силы-знания — слабости-незнания” и “твердости — мягкости”. Человек же выступает во всех случаях медиатором и ему свойственно в усредненном виде то, что присуще и Небу, и Земле. Но главное — это его деятельностное начало, способствующее или препятствующее взаимодействию Неба и Земли.

Понятия *жэнь* (“милосердие”, “милость”, “человечность”) и *и* (“справедливость”, “долженствование”, “долг”), соотносимые в традиции со средней позицией триграмм, представляют собой полярности, подобные *ян* и *инь*. Однако их следует рассматривать не в качестве простейших смысловых элементов, образующих суммарные значения триграмм, и не в качестве их эквивалентов, а лишь как некоторые аспекты или варианты выражений самих этих значений. Данное утверждение можно подкрепить следующим пассажем из ханьского сочинения “Хуайнань-цзы”:

Порождение (*шэн*) матери сыном называется справедливостью (*и*).

Порождение матерью сына называется покровительством (*бао*) (Хуайнань-цзы 1956: 50).

Здесь понятие “справедливость” (*и*) выводится из понятия “порождение” (*шэн*), которое специализируется тем, что это акт сына, направленный на мать. Обратная направленность “порождения”, когда мать “порождает” сына, определяется понятием *бао* (“покровительство”, “поддержка”), которое близко “милосердию” (*жэнь*). “Матерью” здесь именуется высший принцип, а “сыном” — низший. В “Шо гуа чжуани” и “Ле-цзы” им соответствуют понятия “Небо” и “Земля”, и можно полагать, что в этих текстах отражена только ситуация порождения высшим принципом низшего, что определяется как “милосердие”, и низшим принципом высшего, что определяется как “справедливость”. При этом порождающий принцип должен быть активным, а порождаемый — пассивным.

В “Хуайнань-цзы” взаимоотношения матери и сына рассматриваются еще в статусе “преодоления” (*шэн*):

Преодоление (*шэн*) матерью сына называется управлением (*чжи*).

Преодоление матери сыном называется истощением (*кунь*) (Хуайнань-цзы 1956: 51).

Здесь также преодолевающий принцип должен быть активным, а преодолеваемый — пассивным. Между тем акт порождения или преодоления высшим принципом низшего может происходить как при активности первого и последнего, так и при их пассивности. Таким образом, взаимодействия матери и сына, описываемые в “Хуайнань-цзы”, могут быть представлены как часть возможных вариантов взаимодействий, определяемых тремя позициями триграмм с соотношенными с ними бинарными состояниями матери и сына и актами порождения и преодоления:

Мать: активный субъект (☰) — пассивный субъект (☷);

X. Активность матери (1) — пассивность матери (0);

Y. Порождение (1) — преодоление (0);

Z. Пассивность сына (0) — активность сына (1);

Сын: пассивный объект (⊖) — активный объект (⊕).

В целом существует восемь видов взаимодействий двух принципов при их активности или пассивности, и эти восемь видов взаимодействий можно символизировать с помощью триграмм (табл. 2.1.5).

Код	Варианты взаимодействий	“Хуайнань-цзы”
111	мать и сын порождают друг друга	
110	мать порождает сына	покровительство (бао)
101	мать и сын преодолевают друг друга	
100	мать преодолевает сына	управление (чжи)
011	сын порождает мать	справедливость (и)
010	порождение само по себе	
001	сын преодолевает мать	изнурение (кунь)
000	преодоление само по себе	

А.И. Кобзев рассматривает данные пассажи из “Хуайнань-цзы” как описание взаимодействий стихий в прямой и обратной последовательностях порядков “взаимопорождения” и “взаимопреодоления” (Кобзев 1993: 307—308), что не исключает возможности вышеприведенной интерпретации. Более того, и некоторые другие закономерности теории стихий можно учитывать при реконструкции принципов связей Неба и Земли как символов, соотносимых с триграммами.

“Порождение” (*шэн*) в том случае, когда “порождаемая” стихия уже существует, следует понимать как стимулирование, подкрепление и поддержку. Понятия “преодоление” (*шэн*) и “покорение” (*кэ*), используемое в теории стихий на равных основаниях, означают в ней отношения по принципу сдерживания, подавления и угнетения. Обобщая эти арифмосемиотические представления с вышеприведенными, можно предложить следующие определения позиций триграмм:

Активный субъект (⊕) — пассивный субъект (⊖);

X. Сила-знание (1) — слабость-незнание (0);

Y. Подкрепление (1) — подавление (0);

Z. Оформленность (1) — неоформленность (0);

Пассивный объект (⊖) — активный объект (⊕).

Данные определения достаточно условны и могут быть заменены близкими им по значению. Например, сила-знание и слабость-незнание — это способность и неспособность совершить некое действие, обладание и необладание необходимой для этого информацией, подкрепление и подавление — это, иначе, усиление и ослабление действия, способствование и препятствование ему, а оформленность и неоформленность — это завершенность (результативность) и незавершенность (нерезультативность) как достижение и недостижение внутреннего предела действия.

Комбинации

При наличии сильного или слабого субъекта (активного, действительного или пассивного, страдательного его положения по отношению к объекту) и процессов действий, развертывающихся в ситуации подкрепления (способствования) или подавления (препятствования) реализации результата действия, можно получить различные комбинации оформленности (завершенности) или неоформленности (незавершенности) актов данных действий, которые выражаются посредством восьми триграмм (табл. 2.1.6).

Код	X — Небо	Y — Человек	Z — Земля
111	сила-знание	подкрепление	оформленность
011	слабость-незнание	подкрепление	оформленность
101	сила-знание	подавление	оформленность
001	слабость-незнание	подавление	оформленность
110	сила-знание	подкрепление	неоформленность
010	слабость-незнание	подкрепление	неоформленность
100	сила-знание	подавление	неоформленность
000	слабость-незнание	подавление	неоформленность

Указанные понятия ориентированы на описание прямого действия. Однако их можно рассматривать и как отражающие обратное действие — воздействие объекта на субъекта. Так, в случае слабости (страдательности) субъекта медиативные функции подкрепления или подавления применяются к действиям объекта, который мыслится при этом как агенс. Его оформленность или неоформленность при этом рассматриваются как его активность (действительность) или пассивность (страдательность), а сила-знание или слабость-незнание субъекта, мыслимого теперь как пациенс, будут отражать оформленность или неоформленность результата обратного действия.

Кроме того, данные понятия можно применять в контексте более сложных взаимодействий субъекта и объекта, когда их локальные, сменяющиеся активность или пассивность рассматриваются на фоне более мощного фактора, задающего неизменность их активности или пассивности и определяемого последовательностью развития триграмм. Так, в случае порядка Фуси, который строится снизу вверх, такая тотальная активность принадлежит объектной нижней позиции. Поэтому триграммы *Дуй* (011) и *Чжэнь* (001) будут резонировать с ее действиями полностью, *Цянь* (111) и *Ли* (101) — частично, *Гэнь* (100) и *Сюнь* (110) находятся с нею в диссонансе, а *Кунь* (000) и *Кань* (010) — индифферентны (табл. 2.1.7).

Локальная активность	—	Ⓜ	—	Ⓜ	┐	Ⓜ ┐	┐	Ⓜ ┐
Порядок Фуси	000	100	010	110	001	101	011	111
Тотальная активность	┐	┐	┐	┐	┐	┐	┐	┐

Таким образом, вариантов субъект-объектных взаимоотношений оказывается уже больше, чем 8, и добавочным вариантам также должны быть поставлены в соответствие 8 триграмм. Налицо избыточность предлагаемой концептуальной схемы. С другой стороны, когда будут рассмотрены древнекитайские модели стихий, этических отношений, базовых эмоций и арифмосемиотическая теория познания, то выяснится, что и указанных принципов классификации недостаточно, и необходимо вводить дополнительные классификационные подразделения, которые, правда, не заполняются полностью, поскольку используемые древними китайцами понятийные наборы почти всегда даются фрагментарно.

Названия триграмм и их свойств

Предлагаемая концептуальная схема позволяет вычлениить из семантических полей иероглифов, обозначающих названия триграмм и их свойств, некоторые ориентировочные значения, из которых одни являются прямой копией этой схемы, а другие — теми или иными ассоциативными понятиями, достаточно близкими ей по содержанию (табл. 2.1.8).

Код	Иероглиф триграммы	Перевод названия триграммы	Иероглиф свойства	Перевод названия свойства
111	<i>Цянь</i>	энергичность, господство	<i>цзянь</i>	могущество
011	<i>Дуй</i>	отдавание, благодарность	<i>шо</i>	благодарение
101	<i>Ли</i>	расхождение, разделение	<i>ли</i>	процветание
001	<i>Чжэнь</i>	беспокойство, волнение	<i>дун</i>	возбуждение
110	<i>Сюнь</i>	мягкость, милость	<i>жу</i>	одаривание
010	<i>Кань</i>	падение, яма, схождение	<i>сянь</i>	упадок
100	<i>Гэнь</i>	спокойствие, непоколебимость	<i>чжи</i>	сдерживание
000	<i>Кунь</i>	податливость, покорность	<i>шунь</i>	послушность

Следует указать, что названия триграмм и их свойств должны отражать закономерности, которые присущи триграммам как символам, структурно связанным в единую систему. Если какие-либо две триграммы находятся, например, в отношении инвертности (*дуй*) или перевернутости (*фань*), т.е. в отношениях различных типов противоположности, то и их названия и названия свойств должны быть антонимичны. Инвертными являются триграммы *Цянь* (111) и *Кунь* (000), *Кань* (010) и *Ли* (101), *Гэнь* (100) и *Дуй* (011), *Чжэнь* (001) и *Сюнь* (110), а перевернутыми — *Гэнь* (100) и *Чжэнь* (001), *Дуй* (011) и *Сюнь* (110). Однако противоположность их значений не во всех случаях очевидна. Это объясняется тем, что древние китайцы, как и любой другой народ древнего мира, не обладали четким понятийным мышлением и тяготели к образности и ассоциативности.

Неплохо согласуются по своим свойствам триграммы *Цянь* и *Кунь* — это “могущество” (*цзянь*) и “послушность” (*шунь*). Словарные статьи иероглифов названий этих триграмм

также несут дополняющие друг друга значения — “Небо” и “Земля”, “мужчина” и “женщина”, “господство” и “покорность”, “энергичность” и “податливость” и т.п. Причем триграммный контекст допускает возможность нескольких интерпретаций этих значений.

Знаменитый немецкий переводчик “И цзина” Рихард Вильгельм дал для *Цянь* и *Кунь* переводы-интерпретации “Созидание” (The Creative) и “Восприимчивость” (The Receptive) (Wilhelm 1981; Wilhelm 1995: 159), которые как бы указывают, что эти триграммы представляют собой связку из созидательной силы и того пластического начала, в котором она может реализоваться. Ю.К. Щуцкий, видимо, отчасти последовал примеру Вильгельма, переводя *Цянь* и *Кунь* как “Творчество” и “Исполнение” (см. табл. 2.1.1). Вильгельмовское влияние можно также наблюдать в переводах Р. Г. Сю (см.: Sic 1968: 11, 17), А.К. Диега (см.: Dhiagh 1973: 58), Т. Райсмэна (см.: Riseman 1980: 11,12), Б.Б. Уокера (см.: Walker 1992: 5, 7) и др. Интерпретация Дж. Нидэма существенно иная: *Цянь* — “Даритель” (Donator); *Кунь* — “Получатель” (Receptor) (Needham 1956: 313, tab. 13). Здесь ставится акцент на идее дара, весьма уместной, если учитывать, что вообще все триграммы, как будет показано ниже, можно интерпретировать как символы коммуникативных архетипов, среди которых способности к одариванию и получению даров играют решающую роль.

Как говорилось, *Цянь* и *Кунь* вступают только в отношения инвертности. Триграмма *Цянь*, имеющая во всех позициях янские черты, представляет собой как бы бурление всех сил, готовых проявиться в творческом акте. Средняя черта указывает на способствование как Небу, так и Земле. В “Шо гуа чжуани” (4) пишется, что посредством триграммы *Цянь* “побеждают” (*чжань*). *Кунь* имеет в крайних позициях иньские черты, что указывает на пассивность субъекта и объекта, а средняя черта, означая “подавление”, только усиливает их пассивные качества. Об этой триграмме в “Шо гуа чжуани” (4) говорится, что “тьма вещей вскармливается (*ян*) посредством нее”, поскольку она всегда “готова услужить (*чжи и*)”.

Две другие триграммы, находящиеся тоже только в отношении инвертности, — *Ли* и *Кань* — согласуются в своих названиях ничуть не хуже предыдущих. Если смысл иероглифа *Ли* — “расхождение”, то противоположностью ему должно быть “схождение”. Сами символы данных триграмм указывают на это: *Ли* имеет две янские черты, разделенные средней позицией, а *Кань* аккумулирует янские силы в янской черте в середине триграммы.

Расхождение как разделение прежде неразделенного приводит к установлению порядка (космоса) и к возможности различения как фундаментального познавательного акта, что дало возможность авторам “Шо гуа чжуани” (4) утверждать, что “под *Ли* подразумевается просветление (*мин*); тьма вещей становится видимой сама себе”.

Расхождение того, что было объединенным, приводит к “росту”, “приумножению”, “процветанию”, т.е. к тем понятиям, которые входят в словарное значение иероглифа *ли*, обозначающего свойство триграммы *Ли*. Свойством триграммы *Кань* тогда должны быть “увядание”, “убыль”, “упадок”, что согласуется с частью словарных значений иероглифа *сянь*, обозначающего свойство триграммы *Кань*.

Словарные значения иероглифа *Кань* — “яма”, “рытвина”, “пещера”, “опасное место”. Эти значения вполне могут служить образом “схождения”. Свойство триграммы *Кань* также связано с идеей ямы и замкнутого пространства. “*Сянь*”, помимо вышеуказанного, означает “упасть в яму”, “погрузиться”, “занять место”, “попасть в западню”. В “Шо гуа чжуани” (3) данной триграмме в качестве ее природной манифестации соответствует вода. Она течет вниз

и имеет свойство скапливаться в ямах, а рытвины — это углубления, промытые водой. Вода за счет своей текучести также может символизировать идею процессуальности как таковой. Средняя черта триграмм при наличии янской черты в нижней или верхней позициях тоже связана с процессом. Но в триграмме *Кань*, имеющей иньские черты в нижней и верхней позициях, причина и результат процесса отсутствуют, процесс оказывается замкнутым сам в себе и поему вырожденным — динамика превращается в стационарность. Данная замкнутость созвучна “схождению”. К этому можно добавить, что в “Шо гуа чжуани” (4) свойством воды объявляется не текучесть, а *жунь* — “смачивание”, “склеивание”, а о триграмме *Кань* говорится, что это “триграмма деятельности (*лао*), местоположение (*со*), к которому сводится (*гуй*) тьма вещей”.

Оставшаяся четверка триграмм образует замкнутую систему взаимоотношений инвертности (и) и перевернутости (п) (рис. 2.1.2), которые должны отразиться в смысловом содержании данных триграмм.

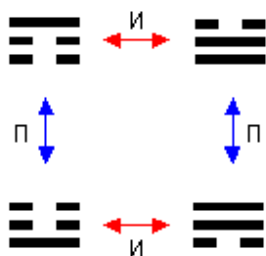


Рис. 2.1.2

Триграммы *Гэнь* и *Чжэнь* противоположны по принципу перевернутости и имеют словарные значения: первая — “остановка”, “ограничение”, “крепкий”, “упрямый”, “прямой”; вторая — “раскат грома”, “сотрясение”, “вздрагивание”, “трепет”, “возбуждение”. С учетом отношений данных триграмм их семантические поля можно свести к паре: “спокойствие” (“непоколебимость”) и “беспокойство” (“волнение”). Свойства триграмм *Гэнь* и *Чжэнь* выражаются иероглифами *чжи* (“остановка”, “пребывание”, “прекращение”, “сдерживание”) и *дун* (“движение”, “подвижность”, “действие”, “возбуждение”, “волнение”). Последний иероглиф в китайской традиции составляет оппозицию иероглифу *цзин* (“покой”), и, видимо, триграммы *Чжэнь* и *Гэнь* образуют сходную оппозицию, структурно отмеченную тем, что средняя позиция в них отдана процессу “подавления”, который в *Чжэнь* направлен снизу вверх, а в *Гэнь* — наоборот. Это означает, что триграмма *Чжэнь* описывает ситуацию с пассивным субъектом (Небо) и активным объектом (Земля), который, при “подавлении” реализационных сил субъекта, сам по себе находясь в деятельном “возбуждении”, “беспокоит”, “волнует” и “возбуждает” субъекта, а также, согласно формулировке “Хуайнань-цзы”, представляющей данный акт в крайне негативном свете, “допекая” и “изводя” его, приводит к “изнурению” (*кунь*). С другой стороны, полный сил субъект, описываемый триграммой *Гэнь*, не подвергаясь воздействию объекта и как бы “отрешившись” от необходимости какой-либо реализации при препятствовании ее осуществлению, находится в состоянии “спокойствия”, “непоколебимости” и “сдерживания”.

Согласно традиционной китайской мысли, “покой” (*цзин*) не является полной неподвижностью — его степень изменчива. Доходя до предела, “покой” превращается в

“движение” (*дун*). В свою очередь, “движение”, доходя до предела, преобразуется в “покой”. Они, как говорится в “Тай цзи ту шо”, являются “корнями друг друга” (Чжоу Дуньши 1936: 2).

“Движение” и “покой” — это своеобразное выражение принципов *ян* и *инь*, приложимое для описания развития как янских явлений, так и иньских. Так, в “Си цы чжуани” говорится:

Небо, его покой — свертывание (*чжуань*), его движение — выпрямление (*чжи*).

Высокое рождает оно.

Земля, ее покой — закрытие (*си*), ее движение — открытие (*ни*).

Широкое рождает она (Си цы, I, 5).

Тот факт, что *Чжэнь* и *Гэнь* характеризуются соответственно через движение-*дун* и спокойствие-*чжи*, близкое понятию покоя-*цзин*, означает, что янская черта в земной позиции триграммы *Чжэнь* наделяется дополнительно свойством “открытия”, а янская черта в небесной позиции триграммы *Гэнь* — “свертывания”. Указанные свойства переносятся и на сами эти триграммы, о чем свидетельствуют следующие слова из “Шо гуа чжуани”:

Первопредки появляются (*чу*) в *Чжэнь*... завершают (*чэн*) речь (*янь*) в *Гэнь* (Шо гуа, 4).

Вслед за данным описанием действий “первопредков” (*ди*), которое в первоисточнике включает все триграммы, идет схожее, но более развернутое описание действий “вещей” (*у*). Это позволяет предположить, что первоначально характеристики триграмм рассматривались в трех или двух космологических ипостасях: Небо связывалось с действием первопредков, а Человек — с действием вещей. Поэтому при всей схожести характеристики триграмм того и другого уровня существенно различаются, а именно: “вещественные” триграммы выступают в качестве неких производных от “первопредковых”. Выражение данной модификации характеристик всех триграмм на основании используемой здесь модели достаточно трудоемко и требует дополнительных усложнений последней. Но это и не столь важно, поскольку сфера действия указанного правила существенно ограничивается в триграммной иерархической модели космоса, которая имела особое значение в древнекитайской арифмосемиотике и о которой речь пойдет в других главах. В этой модели первопредкам отводятся не все триграммы. В частности, *Чжэнь* принадлежит их миру, а *Гэнь* — нет. При этом “возникновение, появление” (*чу*) первопредков в *Чжэнь* означает одновременно и рождение космоса. Происходит это за счет собирания янских и иньских сил всех других триграмм, незримо существующих до этого момента в недрах космической непроявленности. Вещам же остается “появляться” (*чу*) в качестве манифестации первопредков в производной триграмме *Чжэнь* и уже в окружении проявленного космоса. Первопредки “возбуждают” (*дун*) вещи, а те “возбуждаются” ими.

Триграмму *Чжэнь* в указанных двух статусах можно интерпретировать также в телеологическом смысле, что в отношении древнекитайской картины мира является вполне допустимым, учитывая гилозоистскую организмичность последней. *Чжэнь*, принадлежащая миру первопредков, будет обозначать модель-свертку будущей реализации или, иначе, имплицитную целевую установку, которая “побуждает” субъекта к действиям. При этом данные действия обретают определенную направленность на конечный результат, который будет уже символизироваться *Чжэнь*, принадлежащей миру вещей. В обоих случаях *Чжэнь*

выступает в качестве своеобразного аттрактора (от лат. *attractum* — притягивать, привлекать, побуждать), функции которого не являются жестко предустановленными, а регулируются за счет обратной связи с источником действий.

Если *Гэнь* и *Чжэнь* находятся в отношении, подобном отношению “покоя” (*цзин*) и “движения” (*дун*) и возникающем при “подавлении” деятелем реализации своего действия, что сказывается на существовании стороны, на которую направлено воздействие, то инвертные им триграммы, *Дуй* и *Сюнь*, должны находиться в отношении, противопоставленном первому по двум параметрам, т.е. в отношении “движения” и “покоя”, во-первых, являющемся противоположным первому и, во-вторых, рассматриваемом в статусе “подкрепления”. Таким образом, можно полагать, что триграмма *Дуй* не несет в себе вредоносного начала, как *Чжэнь*, но не менее динамична, а *Сюнь* не является отрешенной и безучастной, как *Гэнь*, но не менее стабильна. Эти их качества можно было бы выразить рассмотренной выше (см. табл. 2.1.5) парой понятий из “Хуайнань-цзы” — “справедливость” (*и*) и “покровительство” (*бао*) — или понятиями “пожертвование” (*сян*), “подношение” (*сянь*) и “ниспослание [даров]” (*цзян*), “одаривание” (*цы*), игравшими важную роль в системе религиозных верований и социальных коммуникаций древних китайцев, что достаточно подробно было раскрыто В.М. Крюковым в ряде его работ (Крюков 1983; 1987; 1988; 1997; 2000).

Подобных понятий, как указывает В.М. Крюков, в лексиконе иньской и, прежде всего, чжоуской эпиграфики (исследовались, главным образом, надписи на бронзовых ритуальных сосудах) насчитывается около полутора десятка, но они далеко не равноценны по частоте употребления. Наиболее распространенный иероглиф — *цы* (“одаривание”), написание которого было аналогично иероглифу *и* (“перемены, обмен”), т.е. отличалось от классического отсутствием смыслового детерминатива *бэй* (“раковина”) (Крюков 1997: 79; 2000: 124). По проводимой в настоящей книге реконструкции, термин *и* в значении “перемены” соотносится не только с триграммой *Сюнь*, с которой следует связать функцию “одаривания”, но и со всеми взаимодействующими триграммами. Однако его генетическая связь с дарственной системой древних китайцев весьма показательна и косвенно подтверждает правильность выбора модели субъект-объектных взаимодействий для интерпретации семантики триграмм.

В.М. Крюков выстраивает обобщенную схему ритуальных вертикальных коммуникаций (рис. 2.1.3), согласно которой “единство верхов и низов обеспечивается посредством двух типов связи — “подношением” (действия Б и Г) и “пожалованием” (А и В)” (Крюков 1988: 59). В рамках “круговорота земных даров” эта схема может дополняться развернутой социальной иерархической шкалой и “горизонтальными” коммуникациями между контрагентами одного ранга, вершащими партнерско-дружеские дарообмены *бинь*, которые по символическому значению отличаются от меновых сделок *чжу*, имеющих исключительно экономическую природу (Крюков 1997: 86—87, 166, рис. 11).

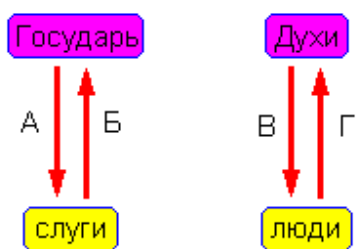


Рис. 2.1.3

В коммуникативной схеме, построенной на триграммах, взаимосвязь верхов и низов оказывается более сложной (рис. 2.1.4), поскольку помимо актов “пожалования” (А, В) и “подношения” (Б, Г) в ней учитываются еще несколько факторов, не являющихся непосредственно прямым ритуальным действием, но подразумевающихся в качестве необходимых для него оснований. Только частично и косвенно о них можно узнать из дарственной раннежюуской эпиграфики по причине ее определенного функционального предназначения. Например, в ней говорится о просветлении-*мин*, которого достиг какой-нибудь предок одариваемого (сосуды “Да Кэ дин”, № 288 и “Ши Ван дин”, № 252; там же, с. 120) или также ждут от него самого (сосуд “Ши Сюнь гуй”, № 271; там же, с. 145) и т.д., а это понятие, наполненное, разумеется, несколько иным смыслом, связывается в “Шо гуа чжуани” (4), как говорилось выше, с триграммой *Ли* (101).

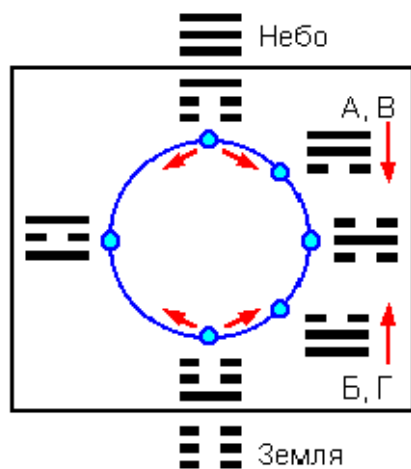


Рис. 2.1.4

Данная схема имеет несколько структурно-смысловых преломлений, о которых пойдет речь в следующих главах. Она строится по принципу связи “младших” триграмм по двум схожим чертам и одной различной. Триграммы *Гэнь* (100) и *Чжэнь* (001) фиксируют полюса вертикальной коммуникативной оси, т.к. соответственно верхняя и нижняя позиции в них — янские. *Ли* (101) и *Кань* (010) имеют срединное положение на вертикали вследствие их центрированной внутренней структуры. *Сюнь* (110) и *Дуй* (011) имеют такие внутренние смещения, из-за которых и вся схема оказывается смещенной. Обозначаемые ими разнонаправленные коммуникативные акты (↕) представляют собой частный случай циркуляций по замкнутому кольцу “младших” триграмм. “Старшие” триграммы в данном

случае выносятся из коммуникативной динамики, обозначая некие атрибуты самих взаимодействующих факторов.

В триграмме *Сюнь* (110) активна верхняя позиция, принадлежащая Небу, а в *Дуй* (011) — нижняя позиция, принадлежащая Земле. Таким образом, эти триграммы иерархизируются, и акты коммуникации, описываемые ими, следует рассматривать как взаимодействия между высшим и низшим, между духами или первопредками, обитающими на Небе, и людьми, живущими на Земле, между начальствующим и подчиненными. В двух рассматриваемых триграммах средняя позиция занята янской чертой, указывающей, согласно проведенной выше реконструкции, на процесс “подкрепления” и, в терминологии “Хуайнань-цзы”, “порождения”. Таким образом, данные взаимодействия можно рассматривать в категориях передачи тех или иных благ, обмена реальными или символическими ценностями между высшей и низшей инстанциями.

Ниспослание даров духами и первопредками людям или те или иные дарственные пожалования государем своим подчиненным рассматривались западночжоускими китайцами как проявление “милости” (*сю*). В.М. Крюков отмечает, что в иньской эпиграфике этот термин не употреблялся, поскольку в Инь дар еще не рассматривался как “милость” и вообще не получил этического осмысления (Крюков 1988: 62; 2000: 138). Среди словарных значений иероглифа *Сюнь*, который является названием триграммы 110 и описывает акт “одаривания”, имеется значение “мягкость” — его можно трактовать в данном контексте как синоним подобной “милостивости”. Свойством триграммы *Сюнь* является *жу*, что означает “входить”, “проникать”, “достигать”, “доход”, “поступления”, “ввоз”. Семантика этого иероглифа, по-видимому, группируется вокруг двух идей: перемещение субъекта во что-то или к чему-то и передача-получение субъектом чего-то. Сконструированное суммарное значение может означать передачу субъектом объекту чего-то присущего самому передающему. Иначе говоря, первый является донором, а второй — реципиентом. Данное значение, если толковать его в возвышенном ключе, подобающем анализируемой ситуации, могло бы указывать на то, что в процессе “одаривания” благодатные живительные силы высшей инстанции как бы передаются низшей.

Такое одаривание рассматривалось древними китайцами как мироустроительный акт. Жизнь в Поднебесной ими мыслилась находящейся в зависимости от милости Неба и небожителей. Благосклонность государя к своим подданным, выражаемая в каких-либо реальных или символических пожалованиях, виделась как источник счастья, радости, долголетия, материального благополучия. Пожалования играли важную социальную роль, поскольку величина и частота пожалований определяли место подданного в социальной иерархии. Также иерархизировали мир и небесные ниспослания даров. В качестве природной манифестации триграммы *Сюнь* в “Шо гуа чжуани” (4) выступает ветер, функцией которого является “распределение (развеивание, *сань*) тьмы вещей”, а о самой триграмме говорится, что посредством нее “упорядочивается” (*ци*) тьма вещей.

В.М. Крюков отмечает, что в западночжоуской эпиграфике часто говорится о пожалованиях (*цы*, *шан*, *мин*, *сю* и т.д.) и гораздо реже — о подношениях (*сянь* и др.) Это вполне понятно, ведь подношения и жертвоприношения воспринимались как должное действие, а дар свыше — “это всегда ожидаемая неожиданность, закономерная необычайность, что буквально соответствует характеризующему дарение выражению “*сю и*” (“милостивая необычайность”)” (Крюков 1988: 63). Идею “долженствования, справедливости” в классической китайской литературе выражает иероглиф *и*, который в Западном Чжоу, по

мнению В.М. Крюкова, имел значение “приносить жертвы” — “чжоусцы не знали иного способа демонстрации своей приверженности “долгу”, как в форме жертвоприношений предкам” (Крюков 2000: 292). Эта нерасчлененность этического знания и конкретного действия несколько не мешает соотнести идею должного подношения с триграммой *Дуй*, с которой выше уже связывалось понятие “справедливость” (*и*) (см. табл. 2.1.5), поскольку триграммы в целом являются такого рода символикаой, которая сопутствовала в китайской истории переходу от архаических форм мышления к понятийному, вбирая в себя наиболее универсальные их черты.

Для иероглифа *Дуй* в словаре даются следующие значения: “менять”, “обменивать”, “разменивать”, “доводить”, “доставлять”, “отдавать”, “платить”, “вносить”. Идея обмена и, в частности, уплаты, отдачи здесь представлена довольно ясно. Однако данная триграмма символизирует не просто уплату, отдачу, а “подношение” низшего высшему в ответ на его дары. Иероглиф *Дуй* имеет фонему *юе*, при которой его значение — “радоваться”, “подчиняться”, “охотно следовать”. В контексте ритуального обмена он может означать признательную радость, благодарность в ответ на полученные дары. Свойство данной триграммы обозначается этим же иероглифом *юе*, имеющим фонему *шо* — “говорить”, “излагать”, “объяснять”, “толковать”, “выговаривать”, “бранить”. Ядерным значением данного набора является “произносить вслух” что-либо, будь то нейтральная в этико-эмоциональном смысле информация, хвала или хула. Но в случае ответа на одаривание, несомненно, *шо* должно означать “словесное благодарение”, а при ожидании возможного одаривания — “выпрашивание”, “просьбу”, “вопрошание”, наполненные благоговением и подкрепленные “подношением”.

Вступая в систему подобных обменных отношений, индивид, находящийся на той или иной некрайней ступени социокосмической иерархии, является, с одной стороны, низшим по отношению к высшим, одаривается ими и проявляет соответствующую благодарность, а с другой — высшим по отношению к низшим и поэтому одаривает сам, и к нему устремляется ответная благодарность. Следуя высшему долгу, отдавая должное высшей инстанции, такой индивид неминуемо должен сдерживать свою милость к подчиненному. Однако эта милость в свете ритуальной коммуникации, в силу ее символичности, реально может видеться вовсе не уменьшенной и даже имеющей бо́льшую ценность, поскольку проявляющий милость оказывается более приближенным к высшей инстанции. Напротив, обильными одариваниями индивид не только демонстрирует свою щедрость, но и способствует укреплению своего статуса, делая более значимыми свои воздаяния высшему. Такова скрытая диалектика отношений триграмм *Сюн* и *Дуй*, проецирующаяся и на созвучную им и выделяемую в традиции пару понятий “милосердие” (*жэнь*) и “справедливость” (*и*), о которых пойдет речь в гл. 2.7.

Итак, все триграммы рассмотрены. Значения их названий и свойств, выявленные на основе анализа структуры символов триграмм и тех или иных сочетаний смыслов отдельных позиций, не теряют, как будет показано далее, своей актуальности и при рассмотрении взаимоотношений самих триграмм, образующих те или иные последовательности, как эксплицитированные в китайской традиции и сохранившиеся до наших дней, так и реконструируемые, а также при рассмотрении корреляций триграмм с другими комплексами понятий арифмосемиотики.

2.2. Триграммы и стихии

Комбинации триграмм и стихий

Триграммный порядок Фуси традиционно связывается с фразой из “Си цы чжуани” (I, 11), в которой говорится о дихотомическом делении Великого предела. Однако в этом тексте указывается только сам принцип образования триграмм, а не его конкретное воплощение, в действительности могущее иметь несколько вариантов. Таким образом, если порядок Фуси — не единственный порядок триграмм, который можно построить по принципу дихотомии, то следует предположить, что, во-первых, должны были быть какие-то основания для его выбора среди других порядков, а во-вторых, эти другие тоже могли как-то применяться в арифмосемиотике.

Как указывалось ранее (см. гл. 1.2), порядок Фуси строится посредством разбиения позиций триграмм на полярности, которое осуществляется в последовательности снизу вверх, от Земли к Небу (рис. 2.2.1, ср. рис. 1.2.10—12; читается справа налево).

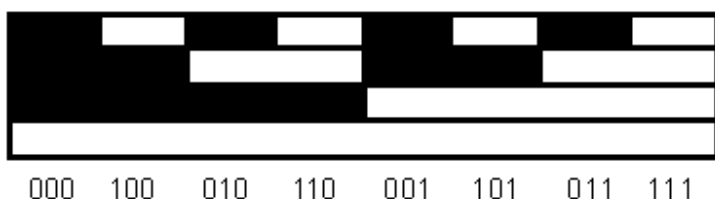


Рис. 2.2.1

Однако разбиение позиций на полярности возможно и в других последовательностях. Например, при прохождении позиций сверху вниз, от Неба к Земле, получится порядок триграмм, являющийся зеркальным отражением порядка Фуси (рис. 2.2.2). В обоих случаях позиционное формирование триграмм имеет своим истоком Великий предел. Но в первом случае триграммы как бы “стоят” на нем, а во втором — “висят” под ним.



Рис. 2.2.2

Помимо различия в направлении построения позиций (сверху вниз или снизу вверх) существуют еще различия в исходной позиции (1-я, 2-я или 3-я). Таким образом, чередуя последовательность прохождения позиций, можно получить в общей сложности шесть порядков триграмм, которые образуют две серии (А и В), зеркальные друг другу (табл. 2.2.1).

Таблица 2.2.1					
Серия А			Серия В		
А3	А2	А1	В3	В2	В1
Поз. 3-2-1	Поз. 1-3-2	Поз. 2-1-3	Поз. 3-1-2	Поз. 2-3-1	Поз. 1-2-3
<i>111 — М</i>	<i>111 — М</i>	<i>111 — М</i>	<i>111 — М</i>	<i>111 — М</i>	<i>111 — М</i>
<i>110 — Д</i>	<i>011 — М</i>	<i>101 — О</i>	<i>101 — О</i>	<i>110 — Д</i>	<i>011 — М</i>
<i>101 — О</i>	<i>110 — Д</i>	<i>011 — М</i>	<i>110 — Д</i>	<i>011 — М</i>	<i>101 — О</i>
<i>100 — П</i>	<i>010 — В</i>	<i>001 — Д*</i>	<i>100 — П</i>	<i>010 — В</i>	<i>001 — Д*</i>
<i>011 — М</i>	<i>101 — О</i>	<i>110 — Д</i>	<i>011 — М</i>	<i>101 — О</i>	<i>110 — Д</i>
<i>010 — В</i>	<i>001 — Д*</i>	<i>100 — П</i>	<i>001 — Д*</i>	<i>100 — П</i>	<i>010 — В</i>
<i>001 — Д*</i>	<i>100 — П</i>	<i>010 — В</i>	<i>010 — В</i>	<i>001 — Д*</i>	<i>100 — П</i>
<i>000 — П</i>	<i>000 — П</i>	<i>000 — П</i>	<i>000 — П</i>	<i>000 — П</i>	<i>000 — П</i>

Из этих шести порядков только один непосредственно зафиксирован в традиции — порядок Фуси (В1). Остальные же присутствуют в ней латентно и могут быть выявлены через различные связи триграмм с другими символически-смысловыми комплексами арифмосемиотики, прежде всего, со стихиями и с пневмами-ци. Все эти связи требуют тщательного анализа.

В табл. 2.2.1 также приведена корреляция триграмм и стихий: *Цянь* и *Дуй* — металл; *Кунь* и *Гэнь* — почва; *Сюнь* и *Чжэнь* — дерево (по связям с этими триграммами будем условно различать “первичное” и “вторичное” дерево — Д и Д*); *Кань* — вода; *Ли* — огонь. В синологии не установлено время возникновения данной корреляции. Известно, что она встречается в сохранившихся письменных источниках, относящихся к сунской эпохе. Так, например, эта корреляция приводится в сочинении неоконфуцианца Шао Юна (1011—1077) “Мэй хуа и шу” (“Числа перемен цветов сливы”) (см.: Числа 1993: 23). Несмотря на такую позднюю датировку, можно с уверенностью сказать, что происхождение данной корреляции триграмм и стихий значительно более раннее, поскольку в ней отражены основные закономерности арифмосемиотики, в частности, закономерности оперирования со стихиями, известные с доханьского времени.

В “Си цы чжуани” говорится:

Высокое — подражание (*сяо*) Небу.

Низкое — способ (*фа*) [действия] Земли.

Небо и Земля устанавливаются по позициям (*вэй*).

Перемены (*и*) движутся (*син*) между ними (Си цы, I, 5).

На основании данной фразы можно сделать вывод, что “старшие” триграммы *Цянь* и *Кунь*, имеющие в качестве природных манифестаций (образов) Небо и Землю, выступают в качестве неких полюсов, между которыми происходят преобразования, описываемые шестью “младшими” триграммами. Порядки этих шести триграмм можно сопоставить с пятеричными порядками стихий, которые также были призваны описывать различные трансформации.

Примечательно, что движение, о котором говорится в “Си цы чжуани”, выражается тем же иероглифом, что и понятие “стихия” — *син*.

Еще одна цитата из “Си цы чжуани”:

Цянь и *Кунь* — это тайные силы (*юнь*) перемен (*и*).

Цянь и *Кунь* разделились, и перемены установились между ними.

Если разрушить *Цянь* и *Кунь*, то не будут проявляться перемены.

Если не будут проявляться перемены, то *Цянь* и *Кунь* совсем истощатся (Си цы, I, 12).

В этом пассаже *Цянь* и *Кунь* представлены не просто границами, между которыми совершаются перемены, а одновременно и источниками силы, приводящими в действие перемены, и получателями неких энергий, исходящих от проявлений перемен.

Таким образом, модель субъект-объектного взаимодействия, рассмотренную ранее (гл. 2.1), можно применить для интерпретации триграмм в новом качестве — соотнося развертку этого взаимодействия, подразделяемого на прямое и обратное действия, не с позициями триграмм, а с наборами “младших” триграмм, в той или иной комбинации выстраивающихся между “старшими” *Цянь* и *Кунь*, которые, подобно субъекту и объекту, находятся вне самих этих действий.

Данный подход позволяет вдобавок уточнить функциональное значение корреляций “старших” триграмм со стихиями. Такие корреляции должны отражать не сходство триграмм и стихий, а “место” подключения “старших” триграмм к набору “младших”; они просто фиксируют стихию прилегающей триграммы. Поэтому эти корреляции должны быть различными, устанавливаемыми в зависимости от порядка стихий. Однако в китайской традиции имеется представление только о вышеуказанном варианте корреляций (других либо не было вовсе, либо они забылись), и правомерен он только для триграммных порядков А2, В1 и производных от них.

О семантической связи “младших” триграмм и стихий свидетельствует сходство природных манифестаций (образов) некоторых из триграмм с коррелирующими с ними стихиями (табл. 2.2.2).

Код	Название	Образ	Свойство образа	Стихия
111	Цянь	Небо	господствует (<i>цзюнь</i>)	металл
011	Дуй	Водоем	благодарит (<i>шо</i>)	металл
101	Ли	Солнце (Огонь)	согревает (<i>сюань</i>)	огонь
001	Чжэнь	Гром (Молния)	возбуждает (<i>дун</i>)	дерево*
110	Сюнь	Ветер, Дерево	распределяет (<i>сань</i>)	дерево
010	Кань	Дождь (Вода)	смачивает (<i>жунь</i>)	вода
100	Гэнь	Гора	сдерживает (<i>чжи</i>)	почва
000	Кунь	Земля	хранит (<i>цан</i>)	почва

Это образы: Огонь (101), Вода (010) и Дерево (110). Правда, в качестве коррелята триграммы *Сюнь* образ Дерева менее употребим, чем Ветер, но о связи данной триграммы со стихией “дерево” намекает еще традиционная корреляция последней с пневмой “ветер” в списке пяти пневм (*у ци*) (табл. 2.2.3).

Таблица 2.2.3

Дерево	Огонь	Почва	Металл	Вода
ветер (<i>фэн</i>)	тепло (<i>шу</i>)	влажность (<i>ши</i>)	сухость (<i>цзао</i>)	холод (<i>хань</i>)

Образы триграмм *Дуй* и *Гэнь*, возможно, были взаимно переставлены, поскольку для стихии “почва”, которую в арифмосемиотике связывали с пневмой “влажность”, а Дун Чжушу в “Чуньцю фань-лу” (“Обильная роса на летописи “Чуньцю””) назвал “сыростью Неба” (Дун чжушу 1990: 126), более уместна связь с Водоемом (Болотом, Низиной — *цзэ*), а для металла, который коррелирует с пневмой “сухость” и ассоциировался с горами, где он, вероятно, когда-то добывался, более уместна связь с образом Горы. К тому же по корреляциям, опосредованным стихиями, триграммы *Дуй* (металл) и *Гэнь* (почва) связаны соответственно с западом и центром Китая, где расположены горы и низменность.

Можно также предположить, что первоначально вместо дерева с триграммой *Чжэнь*, образ которой — Гром (Молния), а одно из значений — “забеременеть”, коррелировала какая-то другая стихия, “громо-молние-подобная” или “семенная”, “жизнепроизводящая”, поскольку, по реконструкции, на этом месте в одних случаях (в схеме суточной циркуляции пневмы-*ци* по меридианам) стоит вторичный огонь (О*) — “огонь-министр” (*сян хо*), а в других (в “Цзо чжуани”) — “зерно” (*цзя*). Последнее более вероятно, поскольку, во-первых, не требует повторов стихий (Д-Д* или О-О*), а во-вторых, делает их список более содержательным. Зерно — это потенция жизни, динамическая “живая стихия” (тут можно провести параллели с “живым веществом” В.И. Вернадского) среди других стихий, жизнь принимающих и поддерживающих. Стихия “дерево”, если оттенить ее понимание в качестве простого материала (древесины), также обладает некой степенью “жизненности”, что и позволило, по всей видимости, при упрощении теории поставить ее на место зерна.

Схемы циклов

Для более удобного анализа древнекитайских мироописательных схем с арифмосемиотической символикой (триграммы, стихии, пневмы, циклические знаки и т.д.) в дальнейшем будет использоваться специальная схема описания — “базис-схема”, представляющая собой круг (символ циклически развивающихся процессов), который имеет несколько вариантов членения — простое двенадцатеричное членение, с объединением двенадцати частей круга по парам и шестеричное, при котором более дробные величины не существенны (рис. 2.2.3; северные циклические знаки здесь размещаются по китайскому образцу — внизу схемы).

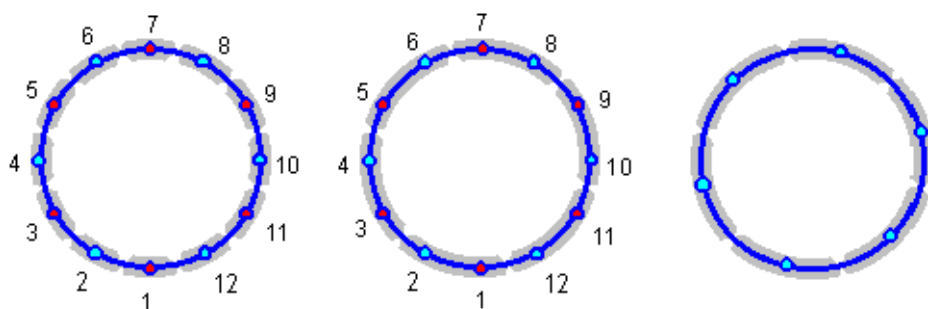


Рис. 2.2.3

Если расположить порядки триграмм А-серии на базис-схеме, связав “младшие” триграммы с ее шестью элементами, то можно увидеть, что они преобразуются один в другой за счет сдвига триграмм по некоей внутренней фигуре, причем порядки триграмм размещаются как в по часовой стрелке, так и против нее (рис. 2.2.4).

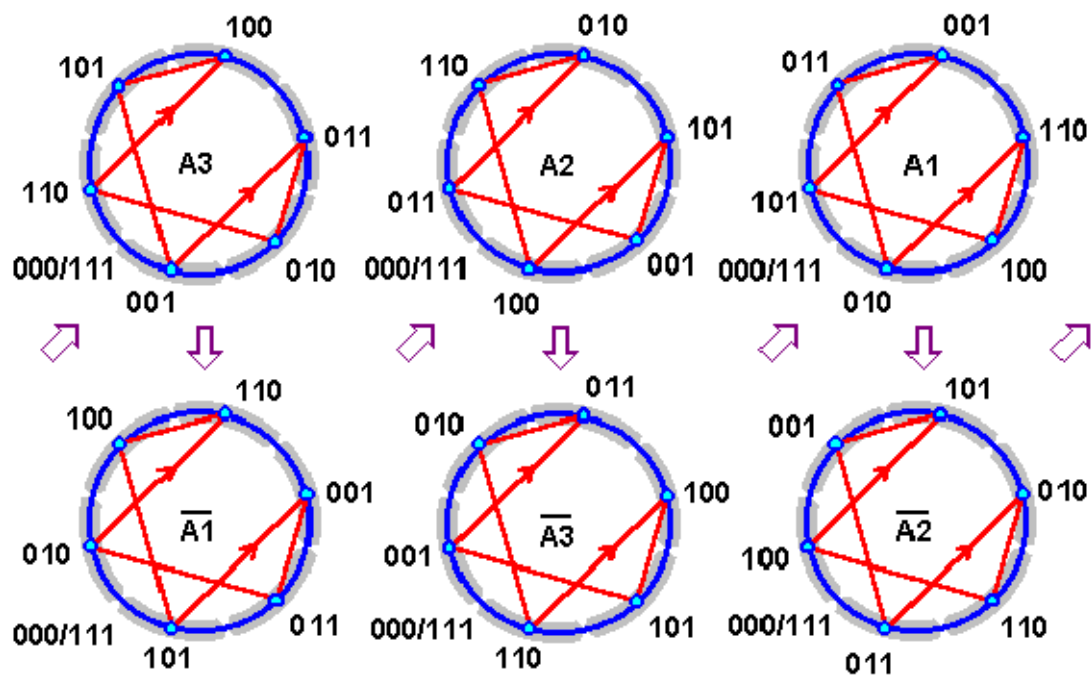


Рис. 2.2.4

Эта внутренняя фигура, которая далее будет называться “гексанемой” (гр. *hex* шесть + *meta* нить), интересна тем, что она не только часто встречается в тех или иных подвергшихся реконструкции древнекитайских арифмосемиотических схемах, отражая их инвариантные закономерности, но и является компонентом “эннеаграммы” (от гр. *ennea* — 9), предьявленной Г.И. Гюрджиевым (иное написание — Гурджиев; 1877—1949) на его лекциях в Европе и Америке и опубликованной, в частности, его последователем П.Д. Успенским в середине прошлого века (см.: Успенский 1999: 384, 393). По сведениям Г.И. Гюрджиева, схема эннеаграммы применялась в древнем мире для записи тайных знаний. К сожалению, более определенно о ее истоках он не высказывался. Однако на основании нижеприводимого

комплекса исследований можно предположить, что эта схема в некоей своей первоначальной форме, отдельные стороны которой проступают в арифмосемиотике, была создана в Китае в западножоускую эпоху. Можно также предположить, что со временем эннеаграмма проникла на Запад, где чудом сохранилась в одном из эзотерических учений, из которого и была заимствована Г.И. Гюрджиевым.

В самых общих чертах эннеаграмма представляет собой круг, на котором размещен ряд натуральных чисел от 1 до 9 (рис. 2.2.5). Эти числа играют в данной схеме роль специфической символики явлений, происходящих в определенных целостных образованиях, и подразделяются на два набора. Числа 1, 2, 4, 5, 7, 8 связаны друг с другом внутри круга линиями (которые и составляют гексанему) в следующем порядке: 1, 4, 2, 8, 5, 7... Остальные три числа — 3, 6, 9 — образуют треугольник. Набор из шести чисел в двух указанных порядках символизирует некие циркуляции “энергий” внутри взятых для символизирования целостностей, а троичный набор обозначает силы, приводящие в действие эти самые “энергии”.

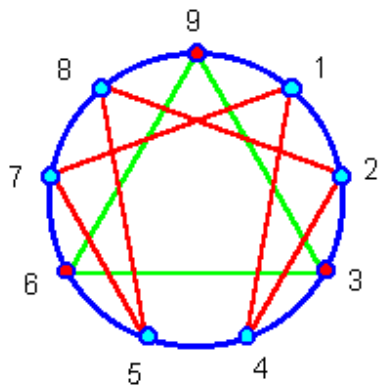


Рис. 2.2.5

Гексанема является наиболее характерной деталью эннеаграммы. Она задается циклической дробью $1/7 = 0,142857$. Следует отметить, что аналогичная циклическая последовательность образуется при делении на 7 любого целого числа (если, конечно, оно не кратно числу 7). При другом числителе начало периода просто сместится (например, $3/7 = 0,428571$). Однако для получения данного периода необходимо, чтобы деление производилось в десятичном счислении, и неизвестно, использовалось ли оно при создании эннеаграммы. С другой стороны, составляющую этот период последовательность чисел можно получить при делении на 7 круга, который при этом делится еще на десять частей, каждая из которых также делится на десять частей, делимых, в свою очередь, на десять частей и т.д. (рис. 2.2.6). Такое построение кажется более правдоподобным, учитывая общий уровень знаний в древности, но в этом случае “эннеаграмму” вернее было бы называть “декаграммой” (от гр. *deka* — 10).

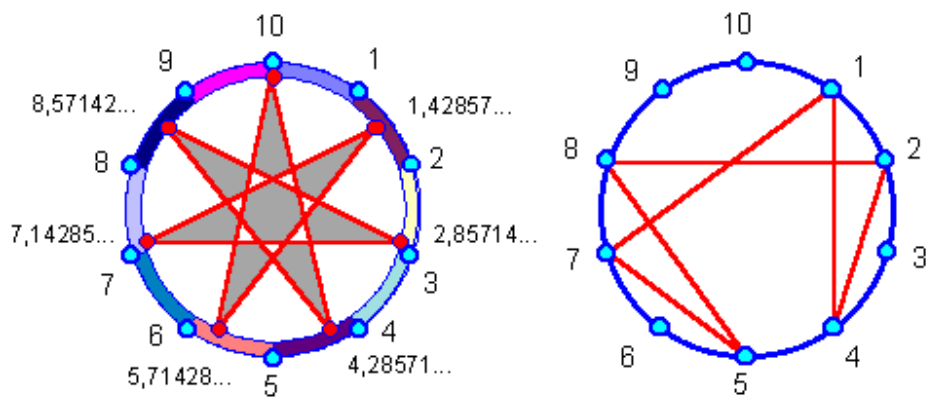


Рис. 2.2.6

Следует отметить, что гексанему можно получить посредством деления круга на 7 не только в системе счисления с основанием 10. Основанием системы счисления, в которой образуется гексанема, является любое число $n = (13 + 7i)/2$, если $i = 1, 3, 5, 7, \dots$, или $n = (10 + 7i)/2$, если $i = 2, 4, 6, 8, \dots$. Например, если $i = 2$, то $n = 12$.

Деление круга на двенадцать частей используется в календаре и поэтому является особо интересным. При построении гексанемы на двенадцатеричном основании круг сначала делится на 12 частей, они также делятся на 12 частей и так до бесконечности. При последующем делении круга на 7 частей их величины можно будет выразить с любой точностью с помощью образовавшейся двенадцатеричной шкалы. Далее следует соединить линиями цифры, входящие в периодическую дробь $12/7 = 1, [8|6|10|3|5|1]$ и обозначающие либо границы соответствующих частей, получаемых при делении круга на 12, либо сами эти части (рис. 2.2.7). Образовавшуюся схему следует назвать “додекаграммой” (от гр. *d`odeka* — 12). Конкретным ее выражением в китайской арифмосемиотике может быть схема года, которая подразделялась китайцами как на 12 месяцев по 29 или 30 дней, так и на 28 периодов по числу лунных стоянок *сю* (см. табл. 1.5.3; рис. 1.5.1), которые можно разбить на 7 групп с 4-мя *сю* в каждой.

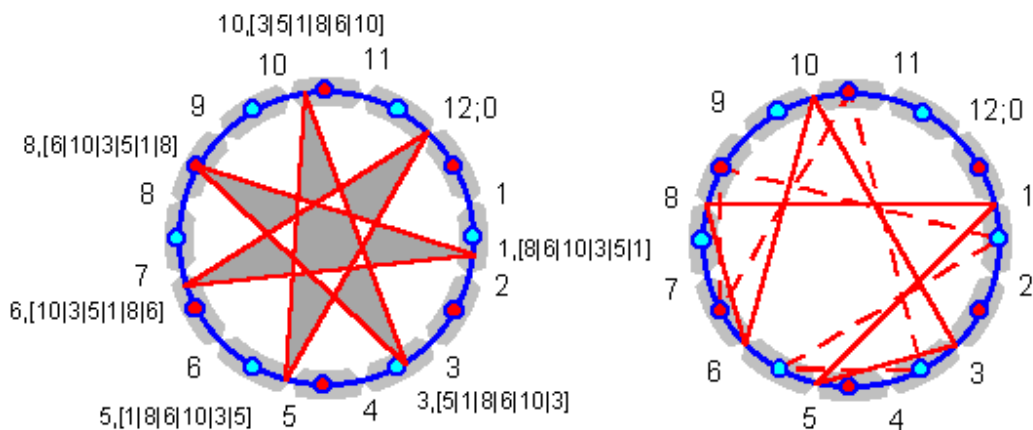


Рис. 2.2.7

Если не брать во внимание различия в символике, ракурс схемы и некоторые не отмеченные здесь несущественные подробности, то следует признать, что гексанема в гюрджиевской эннеграмме, в реконструированных декаграмме и додекаграмме и гексанема, образуемая на круге “младших” триграмм, достаточно схожи по строению и функциям.

Триграммы можно представить в виде чисел от 0 до 7, и тогда сходство эннеграммы и триграммных схем будет еще большим. Для этого надо поставить в соответствие янским знакам в позициях триграмм X, Y, Z числа 4, 2, 1, суммы которых в каждой триграмме определяют соответствующее ей число (табл. 2.2.4).

Таблица 2.2.4

	111	110	101	100	011	010	001	000
X	4	4	4	4	0	0	0	0
Y	2	2	0	0	2	2	0	0
Z	1	0	1	0	1	0	1	0
S	7	6	5	4	3	2	1	0

Несмотря на то, что шестеричная базис-схема с триграммами призвана иллюстрировать преобразования порядков шести “младших триграмм”, в ней латентно заложено представление о семеричности. “Старшие” триграммы, начинающие и заканчивающие эти порядки, можно рассматривать как смыкающиеся, и тогда все триграммы обозначат семь частей, на которые делится круг базис-схемы (рис. 2.2.8). Смычка *Кунь/Цянь*, не участвующая в преобразованиях, будет соответствовать тому лучу семилучевой звезды, с которого начинается деление. “Младшие” триграммы в соответствии со своими численными выражениями будут коррелировать с остальными лучами. Эти оставшиеся лучи попадают в зоны, на которые подразделяется круг при его шестеричном делении. Поэтому условно можно считать, что гексанема связывает именно эти шесть зон, а не пункты разбивки круга на семь частей.

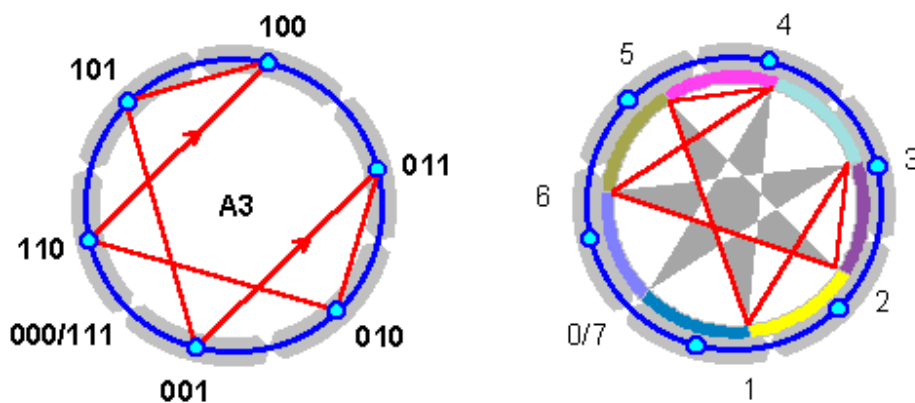


Рис. 2.2.8

“Младшие” триграммы, выстраивающиеся по гексанеме на рассмотренных базис-схемах, образуют следующий замкнутый порядок: 100—110—010—011—001—101 (см. рис. 2.2.4,

2.2.8, ср. рис. 2.1.4). Его характерной особенностью является то, что он последовательно связывает триграммы, имеющие только одну позицию с различающимися знаками. В современной информатике связи двоичных кодов по принципу изменения знака только в одной позиции считаются наиболее энергетически выгодными, а сама операция по преобразованию кода подобным образом называется “шагом Хемминга”. Надо отметить, что для шести “младших” триграмм возможна только одна подобная связь, зафиксированная как раз в гексанеме. Образующийся на основе этой связи порядок триграмм далее будет называться “ротационным” или “ротатором” (R), исходя из того, что одной из его функций является участие в циклических сдвигах при преобразованиях других порядков триграмм.

Порядки триграмм В-серии также преобразуются друг в друга посредством сдвигов “ротатора” по гексанеме, но только этот сдвиг осуществляется в противоположном направлении (рис. 2.2.9).

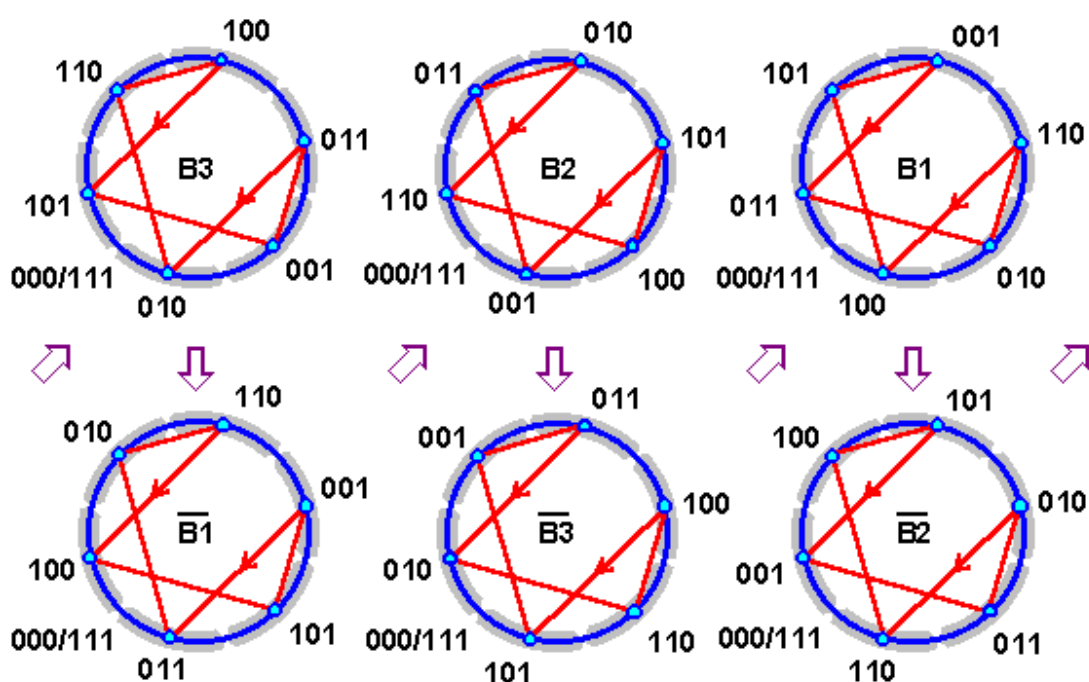


Рис. 2.2.9

Перекодировка триграмм В-серии в числа должна иметь обратную корреляцию чисел 1, 2, 4 с позициями триграмм (табл. 2.2.5).

Таблица 2.2.5

	111	011	101	001	110	010	100	000
X	1	0	1	0	1	0	0	0
Y	2	2	0	0	2	2	0	0
Z	4	4	4	4	0	0	1	0
S	7	6	5	4	3	2	1	0

В-серия, в которой находится порядок Фуси (В1), не включает в себя известные порядки стихий, представленные в корреляции с “младшими” триграммами (см. табл. 2.2.1). Эта серия проявляет себя в закономерностях взаимодействий шести пневм-ци, коррелирующих с триграммами (см. следующую главу). Напротив, в А-серии имеется два важнейших порядка стихий — “заимопорождение” (А3) и “заимопреодоление” (А1). Для удобства далее соответствующие порядки триграмм будут именоваться аналогично.

То, что при корреляции стихий с шестью “младшими” триграммами образуются также шестеричные порядки стихий, вовсе не мешает соотнести последние с пятеричными. Стихии коррелируют с триграммами так, что две “младшие” триграммы (001 и 110) оказываются связанными с деревом. Однако в рассматриваемых порядках триграмм они стоят рядом и при этом взаимодействуют одновременно по принципам “заимопорождения” и “заимопреодоления”, которые нейтрализуют друг друга, приводя к уменьшению различий между взаимодействующими триграммами. Поэтому эти триграммы и могут быть связаны с одной стихией, а шестеричный порядок стихий может быть преобразован в пятеричный. При таком преобразовании получится классическая пентаграмма, в которой по кругу стихии располагаются в порядке “заимопорождения”, а по звезде — в порядке “заимопреодоления” (рис. 2.2.10; ср. рис. 1.3.4).

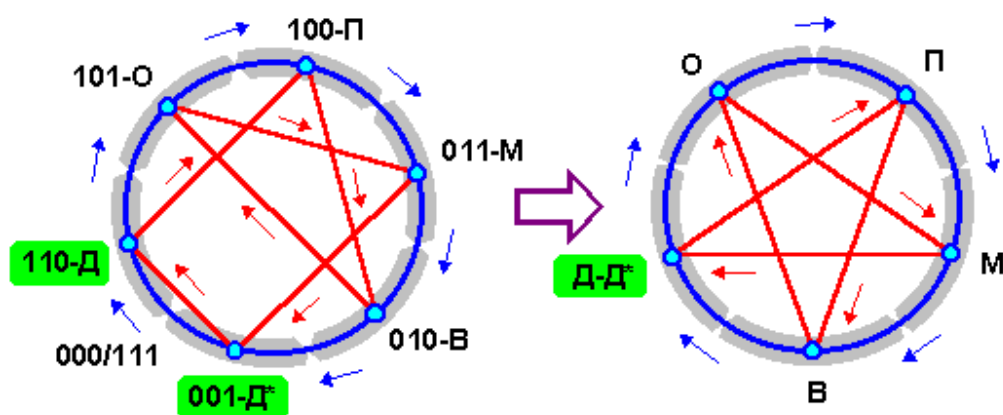


Рис. 2.2.10

Таким образом, в учении о стихиях зафиксированы частные закономерности взаимодействия триграмм. По всей видимости, пятеричный набор стихий в порядке “заимопорождения” может отражать тот же самый процесс развития неких реалий, что и триграммный порядок А3, но только с учетом запаздывания. Если началом процесса полагать стихию “дерево”, а полные периоды развития пятеричного и шестеричного наборов стихий принять одинаковыми по времени, то получится, что каждая другая стихия доходит до кульминации своего развития в пятеричном порядке несколько позже, чем в шестеричном. С другой стороны, если считать фазы развития отдельных стихий в шестеричном и пятеричном наборах одинаковыми, пятеричный цикл будет заканчиваться раньше, чем шестеричный, и новый пятеричный цикл также будет начинаться раньше предыдущего со сдвигом на одну стихию, как это происходит в китайском календаре (ср. табл. 1.5.4—6).

Такое свойство шестеричного порядка обусловлено, видимо, тем, что он, выделенный из целостной системы триграмм, мыслится сам по себе, без соотнесения с другими порядками, которые через множество взаимосвязей могут препятствовать или способствовать как его

развитию в целом, так и смыканию триграмм 001 и 110, коррелирующих с одной и той же стихией. Кроме того, рассматривая шестеричный порядок в контексте восьмеричного набора триграмм, следует учитывать, что триграмма *Цянь* обозначает некий источник энергии, который осуществляет подпитку процесса, символизируемого “младшими” триграммами. Пятеричный же набор стихий, согласно традиционной теории, не имеет дополнительного источника энергии, поэтому символизируемый им процесс затухает быстрее.

Аналогичные рассуждения справедливы и для порядков В1 и В3, которые имеют структурные отношения, подобные отношениям порядков А3 и А1.

Фазы развития

Известно, что четверка стихий “дерево”, “огонь”, “металл”, “вода”, представляющая собой фрагмент порядка “взаимопорождения”, обозначает четыре фазы развития растений в годовом цикле: рождение, рост, созревание, увядание (см. рис. 1.3.1). Стихия “почва”, помещаемая между огнем и металлом, обозначает приостановку роста и переход к процессу созревания (см. рис. 1.3.3). Коррелирующие с этими стихиями триграммы символизируют те же самые фазы развития, но рассматриваемые с позиции небесно-земных отношений.

Как ни странно, забытый китайцами триграммный шестеричный порядок “взаимопорождения” является по сравнению с пятеричным порядком стихий не только более удобным для описания временных циклов по правилам, принятым в древнем Китае, но и более согласующимся с этими правилами по структуре. Так, китайцы подразделяли год на две половины — янскую (“весна” — *чунь*) и иньскую (“осень” — *цю*) — и на шесть 60- или 59-дневных периодов. Подобную структуру задают верхняя и начальная черты триграмм в порядке А3 (рис. 2.2.11).

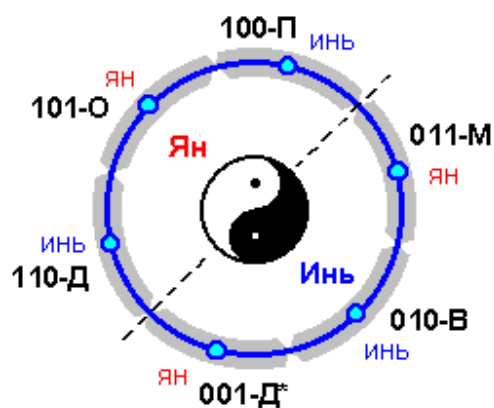


Рис. 2.2.11

Следует отметить, что триграммные порядки можно рассматривать как дискретное описание сцепки трех колебательных процессов, в которых периоды колебаний определяются расположением триграмм. Так, в случае полного, восьмитриграммного порядка “взаимопорождения”, который задается верхней позицией, описывающей колебательный процесс с некоторым заданным периодом, нижестоящие позиции будут символизировать колебательные процессы, имеющие периоды в 2 и 4 раза меньше, а при сокращении этого порядка до шести “младших” триграмм все эти колебательные процессы можно

рассматривать находящимися в отношении 1, 1/2 и 1/3 (рис. 2.2.12). При этом в шестеричном порядке “взаимопорождения” средний колебательный процесс приобретет несколько смещенную форму. Если попытаться “выправить” его ритм, то сместится ритм в первой позиции триграмм. Вероятно, имеет смысл говорить о каком-то их обоюдном динамическом урегулировании, значительно усложняющем всю ритмическую триграммную конструкцию и выводящем ее за пределы банальной модели сложения трех синусоидальных колебаний. С другой стороны, надо учитывать, что произведенное здесь сокращение “старших” триграмм является упрощением, и при анализе любого шестеричного цикла, построенного на “младших” триграммах, следует подразумевать, что за ним стоят *Цянь* и *Кунь*, которые играют роль его инициаторов, обладающих некими специфическими формами колебаний и энергий.

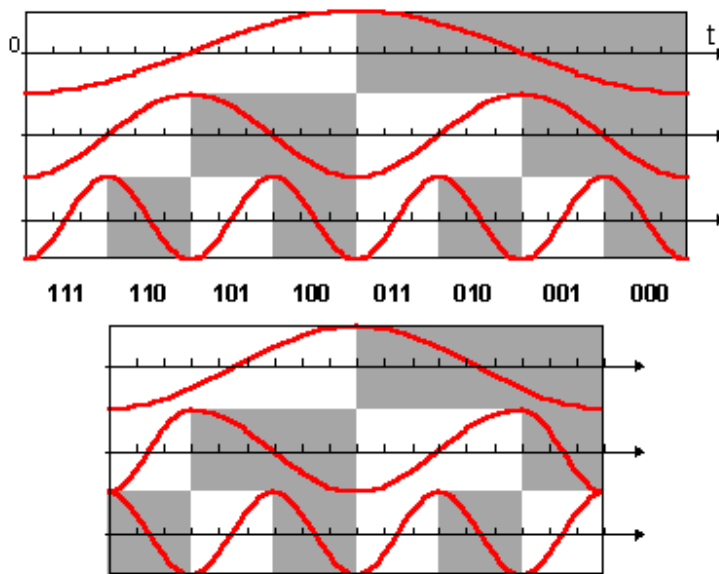


Рис. 2.2.12

Благодаря незримо присутствию “небесной энергии” “старшей” триграммы *Цянь*, процесс годового развития, описываемый шестеричным триграммным циклом, начинается с небесного “одаривания” (110) растений живительными силами, потом происходит “процветание” (101) и “сдерживание” (100) этого “процветания” в момент его кульминации. На этом заканчивается первый полупериод развития. Затем наступает пора “благодарения” (011) — созревание растений, сбор урожая и подношения Небу. После этого природа вступает в фазу “упадка” (010), когда важно сохранить урожай. Здесь исчерпывается аналогия в символизации фаз развития посредством стихий и триграмм, но порядок триграмм еще не заканчивается. После фазы упадка вступает в действие триграмма *Чжэнь* (001), значение которой связано с понятием “возбуждение”. В системе стихий символ этой фазы отсутствует, но в отношении циклов взаимодействия сил *ян* и *инь* как таковых китайцы держались мнения, что в конце каждого полуцикла наступает парадоксальная фаза, являющаяся “зародышем” нового полуцикла. Это символизируется черной и светлой точками на противоположных по цвету частях монады *Тай цзи* (см. рис. 2.2.11). В данном случае такими “зародышами” будут триграммы *Гэнь* (100) и *Чжэнь* (001). Поэтому “возбуждение”, связанное с последней “младшей” триграммой, — это то, что приводит к появлению нового рождения, символизируемого следующей по кругу триграммой *Сюнь* (110) из другого

триграммного цикла, который дополнительно подкрепляется связанной с ним триграммой *Цянь*. С другой стороны, энергия триграммы *Чжэнь* уходит еще в следующую за ней “старшую” *Кунь*, так же как и *Цянь*, незримо управляющую годовым шестеричным циклом.

Процесс развития триграмм в порядке “взаимопорождения” происходит по позициям сверху вниз, поэтому тотальная активность в этом порядке связана с верхней, субъектной позицией (табл. 2.2.6; ср. с табл. 2.1.7). Это главным образом означает, что активность нижней позиции в триграммах *Дуй* (011) и *Чжэнь* (001) несколько меньшая по сравнению с той, что могла бы быть при отсутствии тотальной активности — именно к такому случаю относились вышеприведенные (см. гл. 2.1) интерпретации названий триграмм и их свойств. Таким образом, объектное действие имеет меньшую возможность достигнуть верхней позиции. Поэтому янский знак (1) в нижней позиции данных триграмм указывает в большей степени на оформленность (результативность) действия высших сил, чем на противодействие им, будь оно подкреплением или подавлением.

Таблица 2.2.6

Локальная активность	☰	☱	☲	☳	☴	☵	☶	☷
Порядок “взаимопорождения”	111	110	101	100	011	010	001	000
Тотальная активность	☰	☱	☲	☳	☴	☵	☶	☷

При условном исключении “старших” триграмм из порядка “взаимопорождения” он разделится на два полупериода, в которых будут доминировать соответственно действия субъекта и объекта (см. табл. 2.2.6). В случае с порядком *Фуси* субъектные и объектные действия поменяются местами (см. табл. 2.1.7). Если эти действия рассматривать в динамике, то можно снова прийти к колебательной модели. Таким образом, зеркальные триграммные порядки “взаимопорождения” (A3) и *Фуси* (B1) будут интерпретироваться как описания любых циклических процессов развития, стимулируемых соответственно “небесной” (субъект) и “земной” (объект) энергиями. При этом основная позиция триграмм в этих порядках — та, с которой начинается дихотомическое деление (для A3 — верхняя, а для B1 — нижняя), — будет символизировать периоды подъема и спада процесса развития (рис. 2.2.13), а остальные позиции — более мелкие фазы, придающие ему специфичность (на рис. 2.2.13 не указаны). Баланс активности субъекта и объекта, вынесенных из самого процесса, будет находиться в обратной зависимости по отношению к этим периодам подъема и спада: при развитии процесса, символизируемого порядком “взаимопорождения”, будет угасать активность субъекта и латентно возрастать активность объекта, а при спаде — наоборот; полностью зеркальной будет ситуация с порядком *Фуси*; в обоих случаях имеется субъект-объектная уравновешенность в центрах фаз с триграммами *Ли* (101) и *Кань* (010).

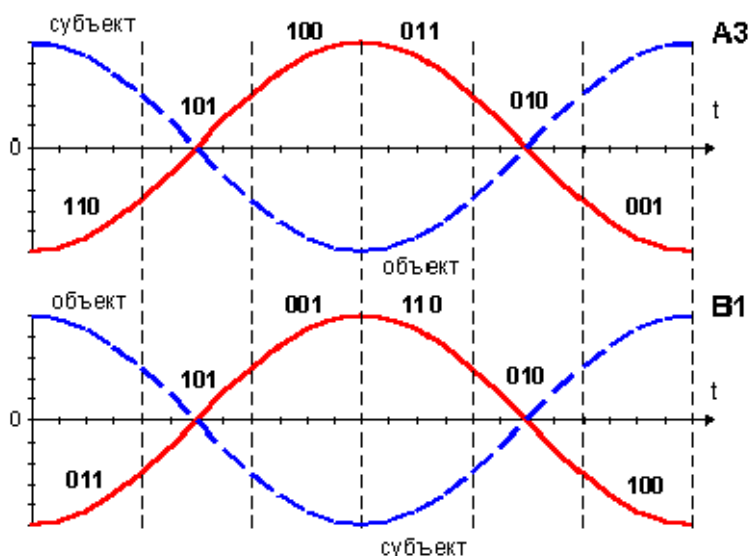


Рис. 2.2.13

Для каждого из этих порядков триграммы *Ли* (101) и *Кань* (010) обозначают наиболее характерные фазы полупериодов — соответственно “процветание” и “упадок”; триграммы *Сюнь* (110) и *Дуй* (011) символизируют начала полупериодов — “одаривание” и “подношение”; триграммы *Чжэнь* (001) и *Гэнь* (100) символизируют окончание полупериодов, их кульминацию — “возбуждение, движение” и “сдерживание, покой”. В порядке В1 последние триграммы находятся соответственно в янском и иньском полупериодах, что согласуется с их свойствами, т.к. движение-*дун* — это янский принцип, а покой-*цзин* — иньский. В порядке А3 эти триграммы находятся в противоположных им по знаку полупериодах, что ведет к инверсности их свойств — иньское “движение” является теперь “покоем”, а янский “покой” — “движением”.

Остальные порядки, взятые из набора порядков триграмм, которые получаются путем простого дихотомического деления (см. табл. 2.2.1), занимают в каждой серии подчиненное положение по отношению к порядкам А3 и В1, определяемое по позиции триграмм, с которой начинается деление. Вместе все эти порядки образуют сложную конструкцию субъект-объектного взаимодействия:

Небо — $A3^- B3$

Человек — $A2^- B2$

Земля — $A1^- B1$

“Космогонический” и “современный” порядки

Два из четырех наиболее известных в китайской традиции порядков стихий — “взаимопорождение” и “взаимопреодоление” — выводятся, как было показано выше, из триграммных порядков А3 и А1. Оставшиеся “космогонический” и “современный” порядки также можно построить на основе их корреляций с триграммами. Для этого надо особым способом, который можно условно обозначить как “симметрично-дихотомическое” деление,

преобразовать порядки А3 (“взаимопорождение”) и В1 (Фуси), точнее, только выделенные из них порядки “младших” триграмм. В принципе, все порядки серий А и В могут быть преобразованы этим способом, образуя две производные серии С и D (табл. 2.2.7, ср. табл. 2.2.1), в которых, возможно, найдутся еще какие-нибудь корреляты второстепенных традиционных порядков стихий. Однако для простоты изложения следует ограничиться рассмотрением преобразований А3 и В1 в С3 и D1. Именно последние два порядка задают структуру коррелирующих с ними “космогонического” и “современного” порядков стихий. Эти триграммные порядки далее будут именоваться аналогично.

Таблица 2.2.7

Серия А			Серия В		
А3	А2	А1	В3	В2	В1
Серия С			Серия D		
С3	С2	С1	D3	D2	D1
110 — Д	011 — М	101 — О	101 — О	110 — Д	011 — М
001 — Д*	100 — П	010 — В	010 — В	001 — Д*	100 — П
101 — О	110 — Д	011 — М	110 — Д	011 — М	101 — О
010 — В	001 — Д*	100 — П	001 — Д*	100 — П	010 — В
100 — П	010 — В	001 — Д*	100 — П	010 — В	001 — Д*
011 — М	101 — О	110 — Д	011 — М	101 — О	110 — Д

Метод “симметрично-дихотомического” деления основывается на том, что полупериоды подъема и спада как порядка А3, так и В1 симметричны подобно половинкам круга или полупериодам косинусоиды (см. рис. 2.2.13). Эти полупериоды делятся на три фазы, символизируемые соответственно тремя триграммами. Но их можно разделить на шесть фаз, связанных со всеми шестью “младшими” триграммами, половина из которых проецируется в каждый полупериод из противоположного полупериода. В дальнейшем данные полупериоды можно рассматривать как самостоятельные циклы, несущие в себе тенденции только подъема или только спада, что определяется направлением порядка триграмм.

Триграммный порядок А3 (“взаимопорождение”) после подобного преобразования трансформируется в “космогонический” порядок (рис. 2.2.14). Классический “космогонический” порядок стихий является пятеричным и начинается с воды: В, О, Д, М, П. Получившийся порядок шестеричен, но триграммы *Сюнь* и *Чжэнь*, коррелирующие с деревом, стоят в нем рядом, и поэтому эта стихия не разделяется на два вида. Данный порядок начинается с дерева или металла, в зависимости от направления чтения (обратный “космогонический” — Д, Д*, О, В, П, М или прямой “космогонический” — М, П, В, О, Д*, Д). Подобно порядку “взаимопорождения”, его можно рассматривать замкнутым, кольцевым. При расположении “космогонического” порядка на круге исходный для него порядок “взаимопорождения” образует фигуру гексанемы.

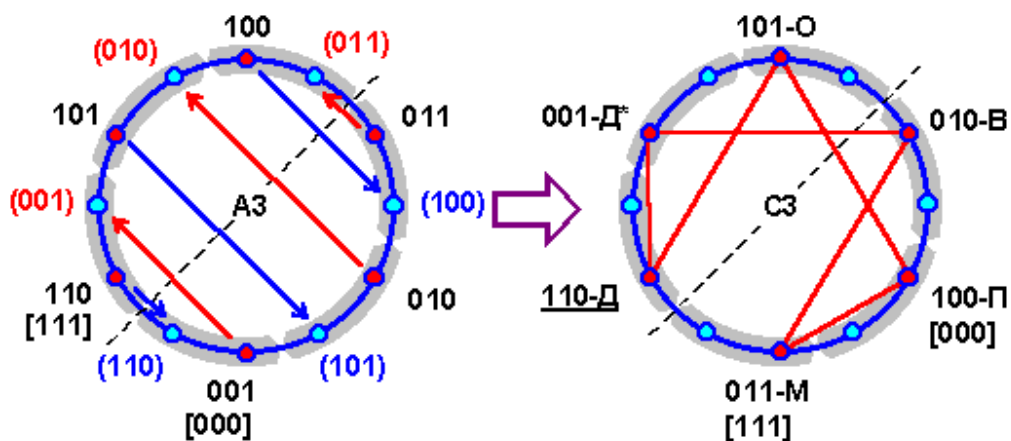


Рис. 2.2.14

“Современный” порядок (М, Д, В, О, П) просматривается в преобразовании порядка Фуси (В1) (рис. 2.2.15). Здесь также дерево не разделяется, а полученный порядок может прочитываться в различных направлениях: обратный “современный” — М, П, О, В, Д*, Д и прямой “современный” — Д, Д*, В, О, П, М. При круговом расположении “современного” порядка исходный для него порядок Фуси образует, как и в предыдущем случае, фигуру гексанемы.

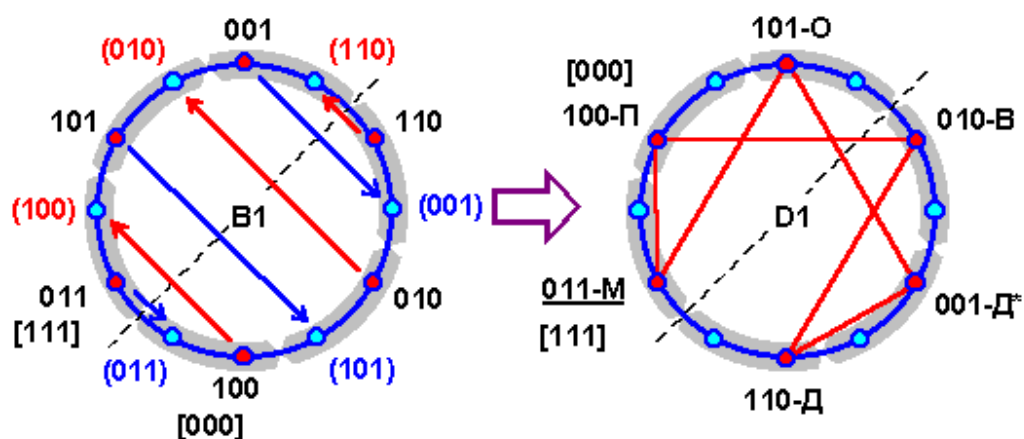


Рис. 2.2.15

Полученные порядки стихий — “космогонический” (С3) и “современный” (В1) — различаются между собой местоположениями огня и воды. Главным же их отличием от “классических” вариантов является не то, что они начинаются с иных элементов — в кольцевой структуре это оказывается несущественным, а то, что в них имеется дополнительная связь с триграммами *Цянь* и *Кунь*, благодаря которой они обретают новые функциональные характеристики.

Таким образом, четыре порядка стихий, наиболее известные в китайской традиции, основываются на системе триграмм. Эта система обладает более высокой степенью организованности, чем набор стихий. В учении о триграммах содержится дополнительная

информация, придающая ему большую логичность и концептуальную подкрепленность по сравнению с учением о стихиях. Рассмотрение последнего учения сквозь призму знаний о триграммах делает его более понятным. Традиционно триграммам приписывается более раннее происхождение, чем учению о стихиях. Учитывая вышесказанное, можно сделать вывод, что учение о стихиях является упрощением более древнего учения о триграммах.

“Ротатор”

Стержневым порядком триграмм в этом учении является “ротационный” (R): 100—110—010—011—001—101. Он не только необходимым образом присутствует в преобразованиях порядков А-, В-, С- и D-серии, но и может служить источником для получения всех рассматривавшихся здесь порядков. Если расположить его на базис-схеме, а затем с учетом различных осей симметрии выстраивать новые порядки по принципу “симметрично-дихотомического” деления, то на первом этапе получатся все порядки А- и В-серии, а на втором — С- и D-серии.

При всех этих преобразованиях важно правильно выбирать ракурс исходной схемы и совершать развертку новообразованных порядков на базис-схеме. Так, чтобы получить порядок А1 (“взаимопреодоление”), необходимо выбрать такой ракурс базис-схемы с “ротатором”, при котором можно было бы начать развертку с правой ее части и с триграммы 110 (рис. 2.2.16; данная триграмма выделена подчеркиванием).

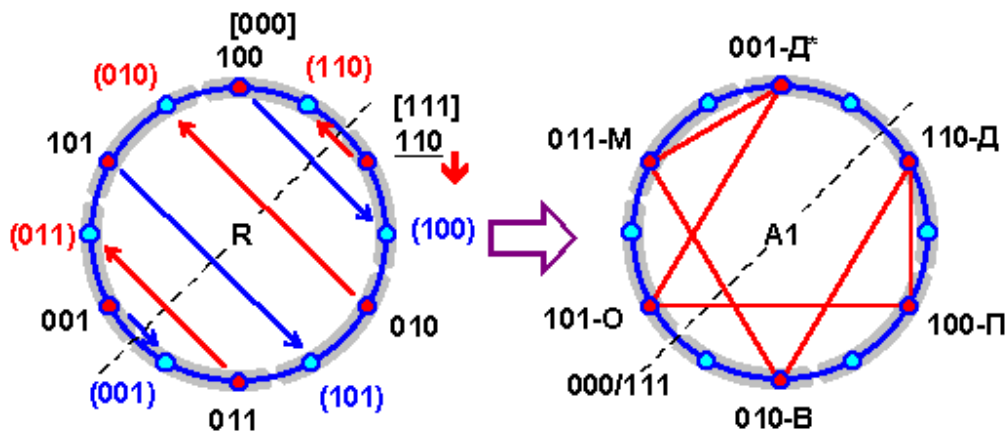


Рис. 2.2.16

Для получения порядков А3 (“взаимопорождение”) и В1 (Фуси) необходимо выбрать другие ракурсы базис-схемы с “ротатором”, и хотя развертка новообразованного порядка здесь также производится с правой части схемы, но начинается она с той же триграммы 110 только во втором случае, а для первого берется триграмма 011 (рис. 2.2.17). Аналогичным образом варьируются условия получения всех остальных порядков А- и В-серии.

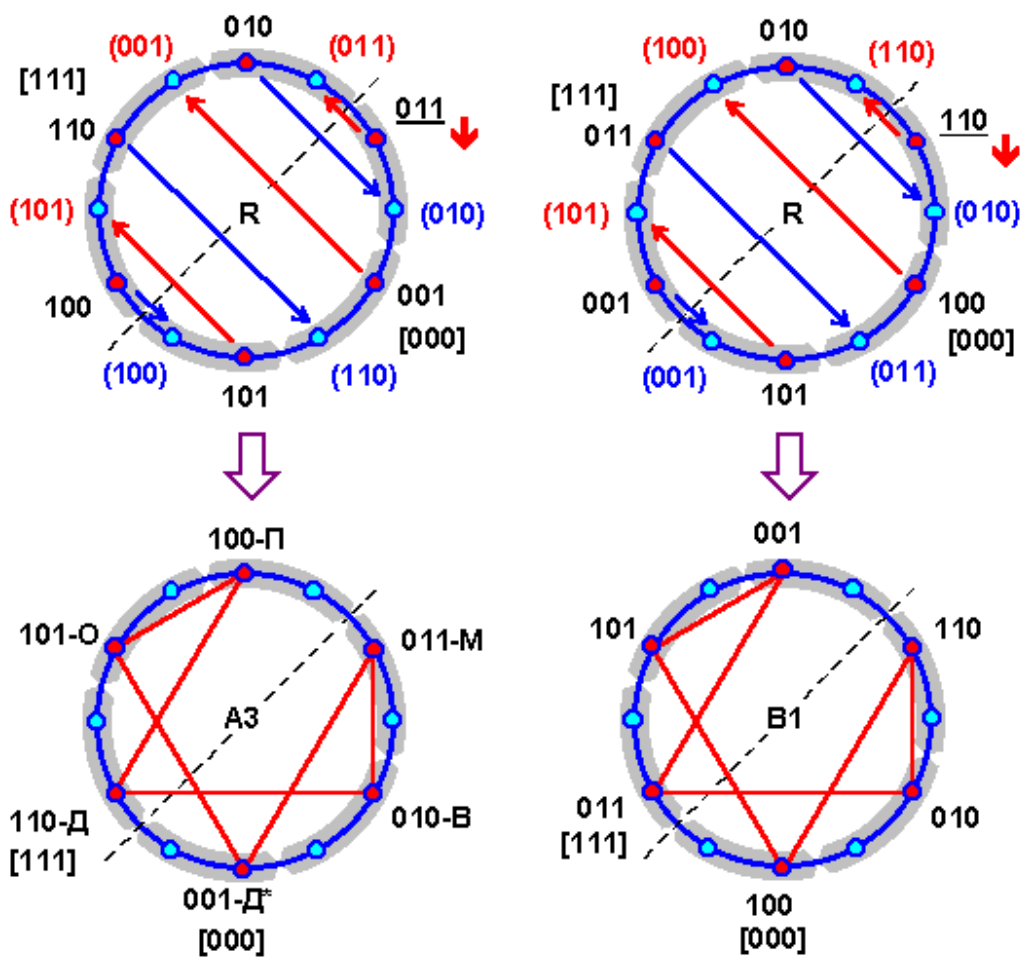


Рис. 2.2.17

Чтобы получить из триграммных порядков A_3 и B_1 соответственно “космогонический” (C_3) и “современный” (D_1), необходимо осуществить их развертку уже с левой части базис-схемы, от триграмм 110 и 011 (рис. 2.2.18).

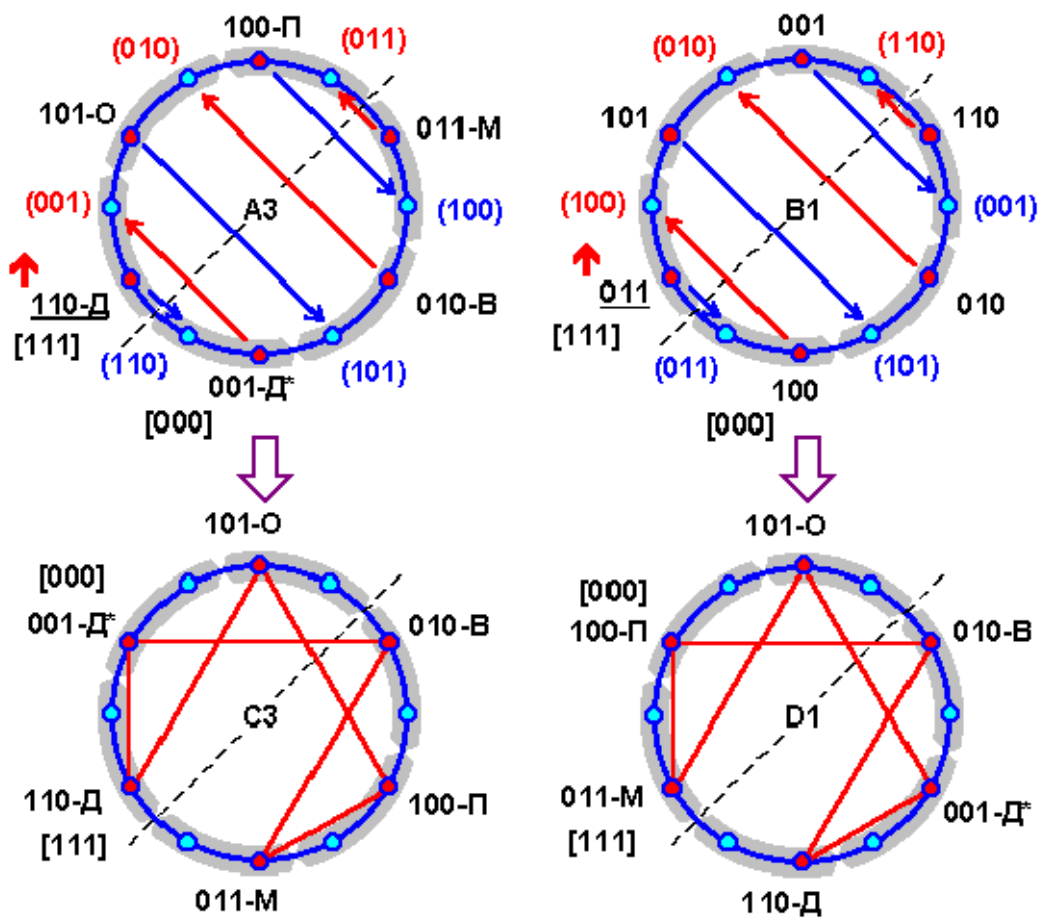


Рис. 2.2.18

В принципе, можно не останавливаться на этом шаге и продолжать преобразования, чередуя начальные условия развертки новообразуемых порядков. Правда, открытый каких-либо дополнительных аналогов древнекитайским порядкам триграмм при этом ожидать не следует. Во всяком случае, сохранившиеся в китайской культуре порядки триграмм с получаемыми таким образом новыми порядками не сопоставимы. Но это и не важно. Значение данной процедуры заключается в другом: на шестом ее шаге образуется исходный порядок.

Если преобразования начинаются с какого-либо порядка (например, А3 или В1), то на шестом шаге произойдет возвращение к нему же, но находящемуся в ином масштабе времени, — ведь при каждом преобразовании происходило деление исходного порядка на две части. Если длительность некоего процесса, описываемого исходной триграммной схемой, принимается за единицу, то после полного шестеричного цикла преобразований получится такая же последовательность триграмм, что и в исходной схеме, но развертка данной последовательности будет осуществляться за время, меньшее в 64 раза по сравнению с исходной последовательностью. Иными словами, исходная последовательность триграмм складывается из 64-х себе подобных последовательностей. Но это только часть общей картины, поскольку исходная последовательность триграмм складывается еще из 2-х, 4-х, 8-ми, 16-ти и 32-х последовательностей триграмм, которые получают из нее в

промежуточных преобразованиях. Таким образом, порядки триграмм по своей сути являются сложноорганизованными структурами с масштабированным самоподобием содержащихся в них временных ритмов.

Такое масштабированное самоподобие в современной науке называется “фрактальным”, а получаемые сходным способом схемы — “фракталами”. Наука о фракталах еще очень молода, и многое в ней пока не обрело окончательной формы. Первоначально в качестве фракталов исследовались разнообразные геометрические фигуры. Однако в дальнейшем стало ясно, что фрактальная методология более универсальна. Например, в качестве фракталов стали пониматься некоторые сложные коммуникативные схемы. С помощью фрактальной методологии ученые также пытаются подойти к исследованию времени, тем самым наводя мосты с древнекитайской арифмосемиотикой.

Арифмосемиотические принципы самоорганизации

Арифмосемиотическую систему триграмм можно проинтерпретировать с точки зрения синергетики. Эта новая, еще только становящаяся наука полагает своей целью выявить принципы самоорганизации открытых диссипативных систем (т.е. образующихся за счет рассеяния энергии). При всем отличии подходов, используемых в разных направлениях синергетики, в ней уже сформировался ряд понятий, которым приписывается междисциплинарная значимость, — диссипация, неравновесность, нелинейность, когерентность, бифуркация, автоколебания и проч. Ничего подобного, разумеется, древние китайцы не знали. И все же китайскую арифмосемиотику можно рассматривать как высокоразвитую синергетическую теорию, поскольку в ней отражены оригинальные принципы самоорганизации, имеющие определенное философско-космологическое обоснование и достаточно четкую формализацию.

Древнекитайская космология носит эволюционный характер, не предполагающий существование Бога-творца. Космос, согласно этой космологии, никем не создавался, а возник путем самоорганизации из некоего первичного начала, о причинах и форме существования которого затруднительно говорить, поскольку оно по своей сути является непроявленным, неопределенным и хаотичным. Рождение такого космоса не обусловлено актом “божественной воли” или каким-либо детерминистическим законом, а происходит спонтанно. Он возникает как некая гигантская флуктуация (т.е. случайное отклонение от равновесия) в глубинах первоначала и остается погруженным в него при всем своем дальнейшем развитии. Будучи “открытой” самоорганизующейся системой, китайский космос постоянно вбирает в себя из первоначала элементы спонтанности, что позволяет ему прогрессивно эволюционировать и не превращаться в заиндевевшую конструкцию, подверженную законам энтропии.

Как описывается во многих древнекитайских источниках, фаза самоорганизации космоса начинается с разделения первоначала на два полюса — Неба и Земли или, в триграммной символике, *Цянь* и *Кунь*. В том, что прежде было хаотичным, возникают первые формы космической упорядоченности — поляризация. Следует отметить, что поляризация на элементарные силы *ян* и *инь* существовала и в хаотическом исходном состоянии, и разделение на *Цянь* и *Кунь* — это лишь перенесение ее на масштаб некой выделенной системы данных сил.

В синергетике И. Пригожина и И. Стенгерс различаются два вида хаоса — “динамический” и “диссипативный”. Первый “лежит у самого основания микроскопической физики, он включает в себя нарушение симметрии во времени”. Второй относится к “макроскопическим явлениям, управляемым вторым началом термодинамики, в число которых входят приближение к равновесию, а также диссипативные структуры”. Динамический хаос служит фундаментом всем диссипативным явлениям, которые “представляют собой макроскопические реализации хаотической динамики” (Пригожин, Стенгерс 1994: 256—257).

В китайской космологии этим двум синергетическим видам хаоса можно поставить в соответствие исходное первоначало и выделенную в нем область для самоорганизации космоса. Терминологически они не различаются и выражаются в словосочетании *хунь дунь*, которое можно перевести двояко: “смешанная мутность” и “беспорядочный поток”. В первом случае *хунь дунь* выражает идею изначальной всеохватывающей безраздельности, а во втором — расходящиеся энергии начавшейся поляризации.

Следствием данной поляризации является установление двух встречных потоков — от *Цянь* к *Кунь* и от *Кунь* к *Цянь*. Продукт встречи этих потоков — это уже новая реальность, из которой путем увеличения организованности образуется весь видимый космос. Таким образом, для самоорганизации необходимы три составляющих: *Цянь*, *Кунь* и срединная структура. Видимо, сходная мысль выражается в следующем пассаже из “Дао дэ цзина”:

Дао порождает Единое, Единое порождает двоицу, двоица порождает троицу, а троица порождает все множество вещей (Дао дэ цзин, 42).

Троичность образовавшейся структуры приводит к тому, что ее компоненты для более эффективного взаимодействия также подразделяются на три составляющих. Только после этого можно говорить о том, что первый этап самоорганизации сопровождался не просто разделением единого на два полюса, а на *Цянь* и *Кунь* — на троичные структуры с противопоставлением на янские и иньские силы в каждой позиции (111—000). Установившиеся между ними сочетания потоков также троются, что выражается в появлении “младших” триграмм. Эти триграммы образуют систему, для которой *Цянь* и *Кунь* являются чем-то внешним, источниками энергии, входом и выходом, внешней средой, всем одновременно. Данная нечеткость в определении “старших” триграмм дает возможность широкому применению образовавшегося конструкта, делает его “междисциплинарным”. От космологической тематики с ним можно перейти к описанию самоорганизации самых разнообразных открытых систем в уже сложившемся космосе. Обоснованием этому может быть утверждение китайской арифмосемиотики, что часть имеет схожую структуру с целым. Космос, изучавшийся китайцами, не являлся абсолютной единичностью, которой ничего не противостоит. Иначе уподобление структур космоса и его частей было бы неправомочным. В “Дао дэ цзине” говорится, что Единое рождается из *Дао*, в “Си цы чжуани” Великий предел возникает из Перемен, а у Чжоу Дуньи — из Беспредельного. Все это названия непроявленной реалии, в недрах которой и образуются отдельные упорядоченности, системы с проточным равновесием, одной из которых и является наш мир.

Итак, на стыке потоков между *Цянь* и *Кунь* возникают “младшие” триграммы. Можно предполагать, что первоначально появляются небольшие области потоков, отличающиеся своими свойствами от окружения. Эти домены группируются, и все пространство между энергетическими полюсами делится на шесть частей — по числу возможных комбинаций янских и иньских сил по три при условии их разнородности (2 *ян* и 1 *инь* — 110, 101, 011; 2

инь и 1 ян — 001, 010, 100). Эта же разнородность определяет неустойчивость данных образований, что приводит к их взаимодействию и взаимопереходу. И то, и другое при наиболее экономном режиме, требующем минимальных затрат энергии, будет происходить по циклу “ротатора” (100—110—010—011—001—101), поскольку в этом цикле достаточно изменения только в одной позиции между соседними триграммами.

По этому же правилу могут образовываться и разнообразные циклы, включающие в себя “старшие” триграммы. Их полная классификация не имеет в данном случае значения, что позволяет ограничиться только примерами: четверичный — 000—100—101—001; шестеричный — 000—100—101—111—011—010 восьмеричный — 000—100—101—111—110—010—011—001. В совокупности они могут рассматриваться как образующие микромасштабную структуру хаоса, в которую входит также и “ротационный” цикл. Выделение его из ряда других как основы для самоорганизации связано с противопоставленностью “старших” триграмм “младшим” как устойчивых и неустойчивых комплексов позиционных сил.

В цикле “ротатора” различие между позициями у триграмм выражено очень слабо. Это первая степень упорядоченности. Различаются только фазы позиционных циклов — они сдвинуты на 120° относительно друг друга. В сумме эти циклы, если их представить как синусоидальные колебания, дают нулевую амплитуду, а если рассматривать в дискретном виде, то образуют равномерные чередования янских и иньских сил (рис. 2.2.19).

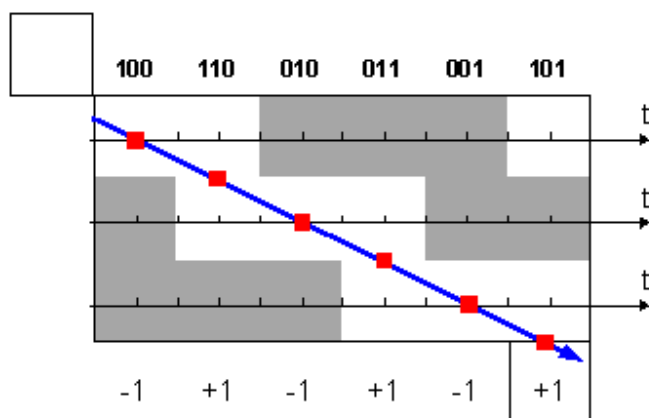


Рис. 2.2.19

Переход янской доминанты от позиции к позиции в “ротационном” цикле является линейным. Этот вывод опирается на правило, согласно которому для триграмм с одной янской чертой доминанта будет соответствовать позиции нахождения данной черты, а в триграммах с двумя янскими чертами доминанта окажется между ними. При равноправности позиций триграмма Ли (101) может быть графически представлена как переход на следующий виток, в котором она примет (за счет перемещения верхней позиции под нижнюю) следующий трансформированный вид — 011*, что позволяет продолжать линию смещения доминанты за пределы одного цикла.

Равноправность позиций “младших” триграмм еще означает, что взаимодействия с ними “старших” триграмм не имеют смещений. По принципу изменения только одной черты Цянь

(111) будет равноправно взаимодействовать с “женскими” триграммами (110, 011, 101), а *Кунь* (000) — с “мужскими” (100, 010, 010). Но это все только при минимальных энергетических затратах, соответствующих элементарной форме упорядоченности системы. При увеличении энергии, идущей от *Цянь* и *Кунь*, равноправие нарушается, и срединная система обретает вторую степень упорядоченности.

Для дальнейшего разговора об арифмосемиотических принципах самоорганизации будет небесполезным обратиться к представленному в “Дао дэ цзине” образу этой системы как пространства (*цзянь*, букв. “промежуток”) между Небом и Землей:

Разве пространство между Небом и Землей не такое же, как в кузнечных мехах или во флейте? Опустошаешь, а не истощается. Приводишь в движение, и изливается вовне (Дао дэ цзин, 5).

Не ясно, о каких конкретно мехах (*мо*) идет здесь речь — о примитивном устройстве с растягивающимися кожаными складчатыми стенками или о достаточно эффективных поршневых мехах двойного действия, которые китайцы имели уже в IV в. до н.э. (если было бы известно доподлинно, что эти строки из “Дао дэ цзина” написаны ранее указанного времени, то вторая версия, разумеется, сразу бы отпала). Возможно, в данном пассаже имеются в виду не кузнечные мехи, а музыкальный инструмент, состоящий из мехов и короткой флейты (*юе*). Но все это не столь важно, поскольку во всех указанных случаях производится периодическое нагнетание воздуха за счет некоей внешней силы. По аналогии Небо и Земля также периодически должны воздействовать на срединное пространство. Но тогда будут ли происходящие в нем циклические процессы рассматриваться как самоорганизующиеся?

В современной теории самоорганизации помимо свободных затухающих колебаний различаются вынужденные колебания, которые совершаются с частотой и амплитудой, навязываемыми внешним воздействием, и автоколебания — незатухающие колебания в диссипативной системе, которые поддерживаются внешним непериодическим источником энергии. Внешний источник энергии может быть и периодическим, но параметры его колебаний не должны прямым образом отражаться на характере циклических процессов, происходящих в системе. Автоколебания определяются свойствами самой системы, которая преобразует внешние воздействия в колебания за счет специфических взаимодействий своих элементов. При таком условии только и можно говорить о чистой самоорганизации, примеров которой не так уж много по сравнению с примерами совмещения различных видов колебаний.

Пожалуй, китайцы, не производя строгую дефиницию, отразили в своем учении представления обо всех трех видах колебаний. Опустим свободные колебания, которые не характерны для таких устройств как кузнечные мехи и флейта и которые древние ученые изучали на примере вибраций струны. Периодическое сжатие и растягивание мехов приводит к периодическому выходу воздуха из них. Китайская научно-техническая мысль не поднималась до вопроса, что происходит внутри мехов. Поэтому проблема действия мехов целиком принадлежала к области знаний о вынужденных колебаниях. В случае с флейтой периодичность или непериодичность вдувания в нее воздуха не имеет влияния на высоту ее звучания. Здесь уже наличествуют автоколебания, которые относятся к элементарной форме самоорганизации.

Мехи и флейта — это только образы. В действительности же китайцы по преимуществу интересовались периодическими процессами, связанными с календарными циклами, которые понимались как результат взаимодействия между Небом и Землей, определяемого на основе видимого движения Солнца, Луны и звезд вокруг Земли. В сфере их внимания также были и некалендарные периодические процессы. Например, упомянутые музыкальные звуки, смены династий, функциональные циклы в живом организме, имеющем помимо суточного множество других ритмов, о которых знали древние медики.

Разграничивание вынужденных колебаний и автоколебаний для китайских мыслителей было не столь актуально. Они имели тенденцию видеть связь всего со всем, поэтому для них не имело особого значения отделять источник колебаний от колебательной системы. Для описания вынужденных колебаний и автоколебаний в арифмосемиотике использовался один и тот же триграммный аппарат. А в нем вынесение *Цянь* и *Кунь* из колебательной системы является достаточно условным. Все восемь триграмм, безусловно, представляют собой систему. Поэтому, если даже “старшие” триграммы являются не только поставщиками энергии, но и задают определенную частоту колебаний для остальных триграмм, то, все равно, в целом систему триграмм можно рассматривать как самоорганизующуюся систему.

Если вернуться к рассмотрению изолированного цикла “ротатора”, то можно констатировать, что в нем также проглядывают свойства самоорганизующейся системы. В этом цикле шесть “младших” триграмм выстраиваются в замкнутую цепочку по принципу наименьшей траты энергии. Энергия “старших” триграмм распределяется в этом цикле равномерно, что определяется стремлением к сбалансированности всех его составляющих, т.е. сбалансированности не только триграмм между собой, но и позиций внутри каждой из них. Это же стремление может задавать частоту цикла “ротатора”.

“Ротационный” цикл лежит в основе других циклов, которые могут возникнуть в системе “младших” триграмм. Появляются эти циклы, как уже говорилось, при увеличении поступающей в систему энергии, и тут снова уместна аналогия с флейтой. Увеличение энергетического воздействия в случае флейты выражается в более интенсивном вдувании в нее воздуха. При этом наступает так называемый эффект “передувания” (Тэйлор 1976: 156), когда звучание флейты может соскочить с первой гармоники на более высокую, например, на вторую. Вот так и колебательная система “младших” триграмм перестраивается с первой гармоники на вторую.

Формальная операция симметризирования, рассмотренная выше (см. рис 2.2.14—18), — это описание установления следующей по счету гармоники, отличающейся от предыдущей удвоенной частотой колебаний. С энергетической точки зрения, этот процесс соответствует перестройке структуры системы “младших” триграмм за счет “передувания”. Из “ротационного” цикла в таком случае может образоваться любой из циклов серий А и В (см. табл. 2.2.1).

Выбор конкретного цикла может определяться внутренними флуктуациями системы. Но в конечном итоге этот выбор окажет влияние и на состояние “старших” триграмм, поскольку позиции в триграммах станут неравнозначными, а это будет означать, что *Цянь* и *Кунь* будут связаны по преимуществу с одной из пар дополнительных “младших” триграмм. С парой 110—001 *Цянь* и *Кунь* будут коррелировать в циклах А3 и В2, с парой 011—100 — в А2 и В1, с парой 101—010 — в А1 и В3. Если перестройка системы будет определяться “старшими” триграммами за счет выбора изменяемой позиции, что автоматически приведет к

налаживанию связи с конкретной парой “младших” триграмм, то установление одного из двух циклов, соответствующих этой паре, будет определяться начальными условиями данной перестройки, а именно, направлением циркуляции по “ротатору”, которое “старшими” триграммами, в принципе, не задается.

Установление в системе триграмм циклов из серий А и В будет соответствовать второй степени упорядоченности. Она требует больших энергетических затрат и связана с функциональным разграничением каждого из циклов. Ведущую роль здесь играют циклы “взамопорождения” (А3) и Фуси (В1) (см. рис. 2.2.17), а остальные циклы в данных сериях могут рассматриваться как зависимые от них. Поэтому арифмосемиотическая теория рассматривает переход к третьей степени упорядоченности, также связанной с повышением энергетических затрат, только по отношению к этим ведущим циклам, выводя их них “космогонический” (С3) и “современный” (D1) циклы (см. рис. 2.2.18) и на этом останавливаясь, поскольку данный аппарат оказывается вполне достаточным для описания тех явлений самоорганизации, которые были в сфере интересов древнекитайских мыслителей.

2.3. Пневмы и меридианы

Триграммы и пневмы

В древнекитайской космологии исходное состояние Вселенной мыслилось как “изначальная пневма” (*юань ци*) и уподоблялось “хаосу” (*хунь дунь*), “Великому единому” (*тай и*), “Великому пределу” (*тай цзи*) и т.д. В ходе эволюции “изначальная пневма” делится на пневмы *инь* и *ян*, из которых затем возникают первичные субстратно-динамические образования, являющиеся фундаментом для формирования вещей-у и подразделяющиеся на “земные” и “небесные”. К первым относятся пять или шесть стихий (*син*), а ко вторым — пневмы (*ци*), которых также насчитывается пять или шесть и которые имеют варьирующиеся названия.

Например, в “Шу цзине” приводится следующий пятеричный список: “дождь” (*юй*), “солнечное сияние” (*ян*), “жара” (*юй ао*), “холод” (*хань*), “ветер” (*фэнь*). В “Нэй цзине” говорится о пяти таких пневмах: “влажность” (*ши*), “сухость” (*цзао*), “тепло” (*шу*), “холод” (*хань*), “ветер” (*фэн*). Иногда к подобным спискам добавляется еще шестая пневма, одноименная стихии “огонь-министр” (*сян хо*). В названиях всех этих видов пневм отражено представление о них как о метеорологических явлениях. В “Нэй цзине” имеется еще список шести пневм, в названиях которых отражена их классификация на *ян* и *инь*: “великий *ян*” (*тай ян*), “малый *ян*” (*шао ян*), “янский свет” (*ян мин*) или “конечный *ян*” (*цзюе ян*) и “великая *инь*” (*тай инь*), “малая *инь*” (*шао инь*), “конечная *инь*” (*цзюе инь*). В соответствии с этим набором в древнекитайской медицине классифицируются меридианы и виды пульса. Он разными способами связывается с “метеорологическими” пневмами.

В китайской традиции не зафиксирована прямая корреляция пневм с триграммами. Те и другие связываются между собой через посредство стихий, и это дает основания полагать, что представления о такой корреляции существовали на ранних этапах развития

арифмосемиотики, но затем были забыты. Поскольку указанное опосредование стихиями многозначно и приводит к противоречивым результатам при попытке выяснить с его помощью корреляции между пневмами и триграммами, то для решения этой задачи необходима специальная реконструкция, учитывающая некоторые дополнительные данные, в частности, связанные с так называемыми “диграммами”.

Четыре диграммы, или “символа” (*сян*), являются промежуточным продуктом при дифференциации Великого предела на восемь триграмм. По названиям (табл. 2.3.1) они совпадают с четырьмя пневмами из представленного в “Нэй цзине” шестеричного набора, подразделяемого на 3 *инь* и 3 *ян*. Поэтому можно считать, что тем самым фиксируются корреляции диграмм и пневм, а преобразование диграмм в триграммы должно сопровождаться переносом этих корреляций на последние. Но из каждой диграммы возникает по две триграммы, а в качестве коррелята с соответствующей пневмой необходимо выбрать только одну. Поэтому дополнительным условием будет то, что выбранная триграмма должна быть связана с той же стихией, что и исходная диграмма (ср. табл. 2.2.1 и 2.3.1).

Таблица 2.3.1

Код	Названия диграмм	Стихии
10	Малый <i>ян</i> (<i>Шао ян</i>)	Д
11	Большой <i>ян</i> (<i>Тай ян</i>)	О
01	Малая <i>инь</i> (<i>Шао инь</i>)	М
00	Большая <i>инь</i> (<i>Тай инь</i>)	В

В диграммах верхняя позиция связывается с Небом, а нижняя — с Землей. Трансформация диграмм в триграммы может быть осуществлена за счет наращивания третьей позиции в любом месте относительно двух имеющихся позиций — сверху, снизу или посередине. При построении порядка Фуси третья позиция добавляется сверху, что предполагает перенесение на нее символа Неба со второй позиции. Чтобы преобразовать диграммы с сохранением символики их позиций, в них надо вставить среднюю позицию, для которой символом является Человек (рис. 2.3.1). К тому же введение именно средней позиции, а не верхней или нижней, позволяет при переходе от диграмм к триграммам поддержать преэссенциальность в их корреляциях со стихиями.

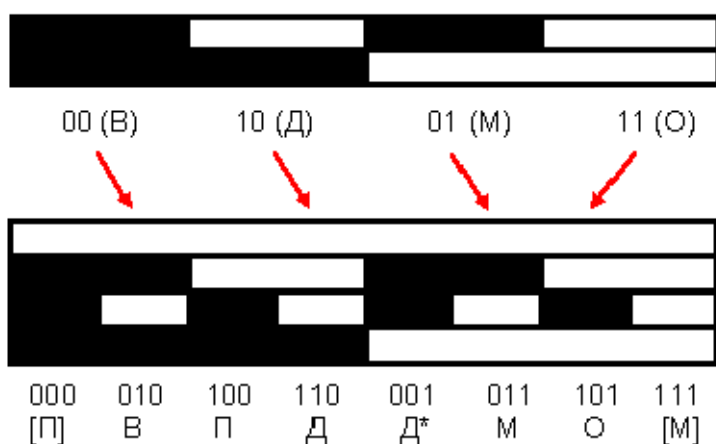


Рис. 2.3.1

На рис. 2.3.1 представлен порядок А1 — “взаимопреодоление” (читается справа налево), но при введении средней черты в диграммы можно также получить зеркальный “взаимопреодолению” порядок В3. В обоих случаях янские и иньские диграммы должны порождать соответственно янские и иньские триграммы. При трансформации диграмм в триграммы их названия сохраняются в следующих случаях: 00 ® 010, 10 ® 110, 01 ® 011 и 11 ® 101. Тем самым определяются корреляции с триграммами четырех пнеум, имеющих аналогичные названия — *тай инь*, *шао ян*, *шао инь*, *тай ян* (табл. 2.3.2). “Старшие” триграммы *Цянь* и *Кунь* не должны иметь корреляций с пнеумами из исследуемого набора, но и они имеют “пневменное” название — *Цин* (“чистые”) *ян* и *инь*. Оставшиеся две триграммы, 001 и 100, могут быть связаны с пнеумами *Цзюе инь* и *Ян мин* на основании своего происхождения соответственно из иньской и янской диграмм — 01 и 10.

Код	Диграммы	Пнеумы	Стихии
001	—	<i>Цзюе инь</i>	Д*
011	<i>Шао инь</i> (01)	<i>Шао инь</i>	М
010	<i>Тай инь</i> (00)	<i>Тай инь</i>	В
110	<i>Шао ян</i> (10)	<i>Шао ян</i>	Д
100	—	<i>Ян мин</i>	П
101	<i>Тай ян</i> (11)	<i>Тай ян</i>	О

Годовые подъемы и спады

Реконструированная корреляция шести пнеум и триграмм позволяет проанализировать структуру некоторых арифмосемиотических схем, в которые входят данные шесть пнеум. Так, в “Хуан-ди нэй цзин су вэнь” говорится о том, что эти шесть пнеум, соотносимые с “верхом” и “низом” мироздания, в течение года поочередно занимают различные положения в пространстве, что определяет их поочередное преобладание друг над другом:

Император сказал:

— Прекрасно! Учение говорит, что Небо и Земля — это верх и низ тьмы вещей, а левое и правое — это направление пути *инь* и *ян*. Что это значит?

Ци Бо ответил:

— То, что называется верхом и низом, это видимые местоположения *инь* и *ян* при их годовых подъемах и спадах. Левое и правое — это вот что. Когда при взгляде вверх видим *Цзюе инь*, то слева — *Шао инь*, справа — *Тай ян*; видим *Шао инь*, то слева — *Тай инь*, справа — *Цзюе инь*; видим *Тай инь*, то слева — *Шао ян*, справа — *Шао инь*; видим *Шао ян*, то слева — *Ян мин*, справа — *Тай инь*; видим *Ян мин*, то слева — *Тай ян*, справа — *Шао ян*; видим *Тай ян*, то слева — *Цзюе инь*, справа — *Ян мин*.

Таковы значения, когда, обратившись лицом к северу и называя эти позиции, говорят об увиденном.

Император спросил:

— А каковы значения при направлении вниз?

Ци Бо ответил:

— *Цзюе инь* находится сверху, соответственно *Шао ян* находится внизу, слева *Ян мин*, справа *Тай инь*; *Шао инь* находится сверху, соответственно *Ян мин* находится внизу, слева *Тай ян*, справа *Шао ян*; *Тай инь* находится сверху, соответственно *Тай ян* находится внизу, слева *Цзюе инь*, справа *Ян мин*; *Шао ян* находится сверху, соответственно *Цзюе инь* находится внизу, слева *Шао инь*, справа *Тай ян*; *Ян мин* находится сверху, соответственно *Шао инь* находится внизу, слева *Тай инь*, справа *Цзюе инь*; *Тай ян* находится сверху, соответственно *Тай инь* находится внизу, слева *Шао ян*, справа *Шао инь*.

Таковы значения, когда, обратившись лицом к югу и называя эти позиции, говорят об увиденном (Нэй цзин 1963: 371).

Смена местоположений пневм описывается с точки зрения земного наблюдателя, становящегося лицом то к северу, то к югу и смотрящего вверх. В первом случае слева от него будет запад, справа — восток. Пневмы поочередно проходят все направления пространства (табл. 2.3.3).

Таблица 2.3.3

№	Вверху	Слева	Справа
1	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Тай ян</i> (101)
2	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Цзюе инь</i> (001)
3	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Шао инь</i> (011)
4	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Тай инь</i> (010)
5	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Шао ян</i> (110)
6	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Ян мин</i> (100)

Во втором случае слева от наблюдателя — восток, справа — запад. Говорится еще о положении пневмы сзади него. Поскольку при этом он смотрит на юг и вверх, то пневма сзади будет внизу и на севере (табл. 2.3.4).

Таблица 2.3.4

№	Вверху	Внизу	Слева	Справа
1	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Тай инь</i> (010)
2	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Шао ян</i> (110)
3	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Ян мин</i> (100)
4	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Тай ян</i> (101)
5	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Цзюе инь</i> (001)
6	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Шао инь</i> (011)

Примечательно, что смена пневм в каждой позиции происходит в последовательности “ротационного” цикла (R), если рассматривать их в перекодировке в триграммы: 001—011—

010—110—100—101. Это наводит на мысль сопоставить данные преобразования пневм с порядками триграмм А- и В-серии. Но для этого необходимо определить элементы базис-схемы, которые можно связать с положениями сверху, внизу, слева и справа.

В китайской традиции триграммы имеют несколько пространственных определений, но они все плоскостные. Реконструкция движений шести *ци* требует выявления объемной корреляции триграмм. В этом может помочь преобразование пространственной корреляции стихий. Четыре стихии соотносятся со странами света следующим образом: дерево — восток, огонь — юг, металл — запад, вода — север. Почва соотносится с центром, который не определен по месту на вертикальной оси. Но ничто не препятствует считать, что почва символизирует не просто центр, а нижнюю часть космической оси, простирающуюся в китайской геоцентрической модели мира от Земли к Небу. Данная пространственная структура может быть применена и к набору младших триграмм. Тогда *Сюнь* (110) будет символизировать восток, *Ли* (101) — юг, *Дуй* (011) — запад, *Кань* (010) — север, а *Гэнь* (100) — низ, надир. Триграмму *Чжэнь* (001) остается соотнести с зенитом. Аналогичное соотнесение приобретет коррелирующая с ней стихия. По Шао Юну, это — дерево. С другой стороны, при соотнесении “младших” триграмм с шестеричными списками стихий или пневм, в которых имеется “огонь-министр”, на место коррелята с триграммой *Чжэнь* автоматически устанавливается эта стихия или пневма.

Базис-схема для рассмотрения преобразований шести пневм должна содержать триграммы в порядке АЗ (“взаимопорождение”) с выявленными пространственными отношениями (рис. 2.3.2). Примечательно, что пространственные оппозиции на схеме предстают как диаметрально противоположные и символизируются противоположными по структуре триграммами (инверсными-дуй и перевернутыми-фань).

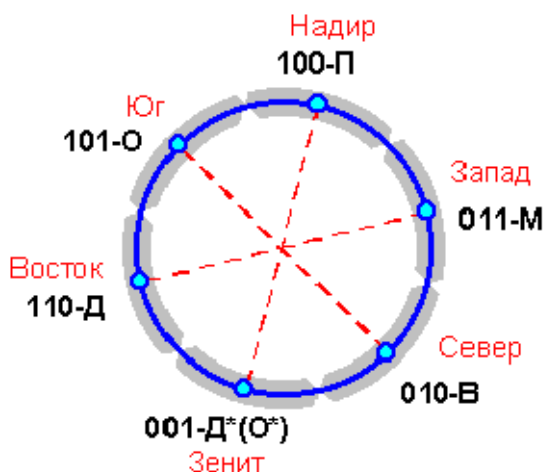


Рис. 2.3.2

В “Нэй цзине” при описании движения шести пневм по направлениям пространства не учитываются зенит и надир. Наблюдатель становится лицом к северу или к югу и определяет верхние или нижние пневмы не как находящиеся в зените или надире, а как принадлежащие верхнему или нижнему мирам со своими “зенитами” и “надирями”. Поэтому в первом случае, когда наблюдатель стоит лицом к северу и смотрит вверх, верх следует соотнести с севером. О взгляде вниз не говорится, но низ, естественно, будет также связан с севером. Слева от

наблюдателя будет запад, справа — восток. Все движения пневм описываются порядками триграмм В-серии, начиная с В3 (рис. 2.3.3). Во всех шести схемах остается неизменной пространственная символизация, зафиксированная в порядке А3, который незримо присутствует в качестве основы базис-схемы.

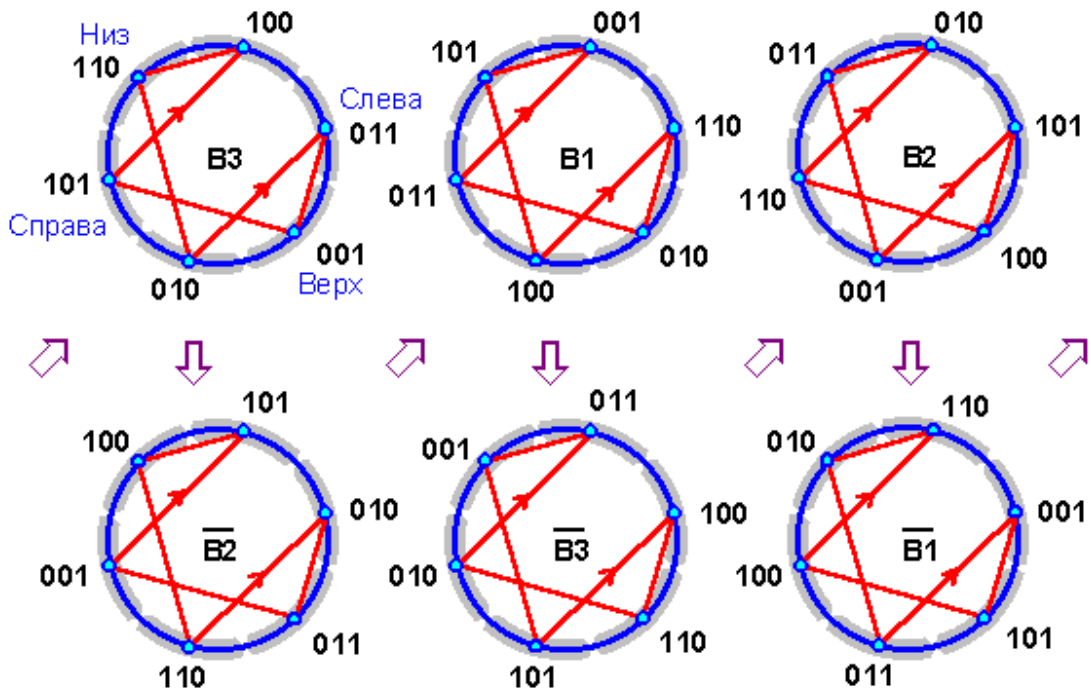


Рис. 2.3.3

Второй случай описания движения пневм в “Нэй цзине” предполагает соотнесение верха с югом, низа с севером, правой стороны с западом, левой — с востоком. Здесь пневмы соотносятся с порядками А-серии, начиная с порядка, обратного порядку А2 (рис. 2.3.4). Заканчивается описание цикла трансформаций на порядке А3, который совпадает с порядком, выбранным в качестве основы базис-схемы.

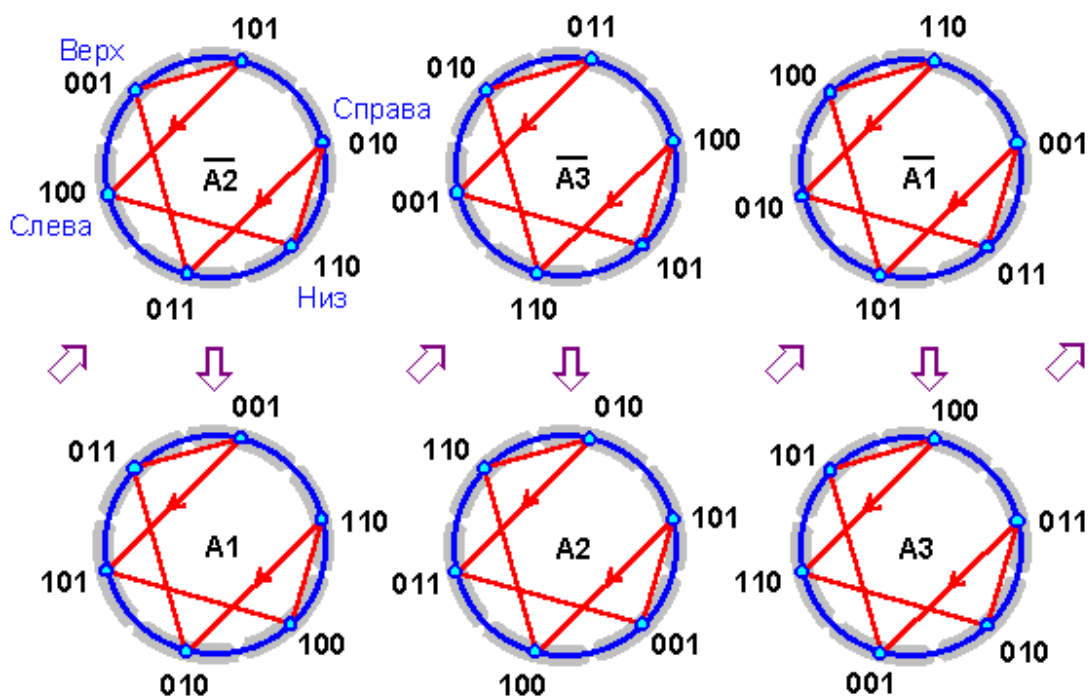


Рис. 2.3.4

“Метеорологические” пневмы

Можно рассмотреть еще один аспект учения о пневмах, развиваемого в “Нэй цзине”.

Император Хуан Ди: “У того, кто говорит хорошо в начале, конец (заключение), несомненно, также будет интересным. Тот, кто хорошо знает настоящее, равным образом хорошо знает будущее, освоивший этот высший принцип становится мудрецом. Мне бы очень хотелось, чтобы вы, мой учитель, изложили (развили) его столь упорядоченно, чтобы он стал понятен и недвусмыслен для любого человека, с тем, чтобы принцип этот можно было бы легко вспоминать, и он превратился в вечный закон”.

Гуай Юй-чжи: “Ваша просьбы исполнена мудрости! Как я слышал, первый и шестой исторические годы были управляемы царством земли, второй и седьмой — царством металла, третий и восьмой — царством воды, четвертый и девятый — царством дерева, пятый и десятый — царством огня и так далее”.

Император Хуан Ди: “А как годы соответствуют трем *Инь* и трем *Ян*?”

Гуай Юй-чжи: “Первый и седьмой год соответствуют *Шао инь*, второй и восьмой соответствуют *Тай инь*, третий и девятый — *Шао ян*, четвертый и десятый соответствуют *Ян мин*, а пятый и одиннадцатый — *Тай ян*, а шестой и двенадцатый — *Цзюэ инь*. *Шао инь* отмечает начало исторических времен, *Цзюэ инь* отмечает конец цикла в шестьдесят лет.

Цзюэ инь соответствует ветру (*фэнь*), *Шао инь* — жару, *Тай инь* — влажности, *Шао ян* — огню-министру, *Ян мин* — сухости, *Тай ян* — холоду. В принципе, все *Инь* и *Ян* суть лишь некие эмблемы; ветер, жар, влажность, огонь-министр, сухость, холод суть фундаментальные

энергии, дочери той самой первичной, сущностной энергии, о которой я вам уже говорил, вот почему их также называют “шестью сущностями космологии”.

Император Хуан Ди: “Все вами сказанное вполне понятно. Я велю выгравировать все это на яшмовой плите, которая будет спрятана в золотой сундук, на крышке которого я повелю высечь такую надпись: “Учение о космосе”” (Нэй цзин 1994: 183).

В данном случае в шестидесятеричном годовом цикле сочетаются пять стихий и пневы 3 *ян* и 3 *инь*, причем последние сопоставляются с “метеорологическими” пневмами (табл. 2.3.5).

Годы	Стихии	3 <i>инь</i> и 3 <i>ян</i>	“Метеорологические” пневы
1, 7	почва, металл	<i>Шао инь</i>	жар
2, 8	металл, вода	<i>Тай инь</i>	влажность
3, 9	вода, дерево	<i>Шао ян</i>	огонь-министр
4, 10	дерево, огонь	<i>Ян мин</i>	сухость
5, 11	огонь	<i>Тай ян</i>	холод
6, 12	почва	<i>Цзюе инь</i>	ветер

Последовательность пяти стихий здесь задается группами годов 1—5 и 6—10, и эта последовательность, построенная по принципу “взаимопорождения”, ритмически повторяется затем в течение оставшихся лет шестидесятеричного цикла. Направление развития стихий такое же, как и при их связи с “небесными стволами”, только там каждая из них объединяет по два года, а не по одному, и цикл начинается с дерева, а не с почвы.

Группы годов 1—6 и 7—12 задают порядок погодного доминирования пневы 3 *инь* и 3 *ян*, который повторяется до конца 60-летнего цикла. Этот же принцип повторения по коррелятивной зависимости переносится на “метеорологические” пневы. Оставляя в стороне хронологические аспекты данного учения, рассмотрим корреляции двух видов пневы (табл. 2.3.6).

№	Пневы 3 <i>инь</i> и 3 <i>ян</i>	“Метеорологические” пневы	Стихии
1	<i>Цзюе инь</i> (001)	ветер	дерево (110)
2	<i>Шао инь</i> (011)	жар	огонь (101)
3	<i>Тай инь</i> (010)	влажность	почва (100)
4	<i>Шао ян</i> (110)	огонь-министр	огонь-министр (001)
5	<i>Ян мин</i> (100)	сухость	металл (011)
6	<i>Тай ян</i> (101)	холод	вода (010)

Выразим пневы 3 *инь* и 3 *ян* через триграммы. “Метеорологические” пневы имеют традиционное соответствие со стихиями, что также позволяет определить их корреляцию с триграммами. При сравнении данных списков триграмм можно заметить, что в них образуются четыре инверсные пары. Две другие пары могли бы стать инверсными, если в них переставить триграммы. Примечательно, что порядок пневы 3 *инь* и 3 *ян* при их

перекодировании в триграммы образует “ротационный” порядок. Поэтому целесообразно совершить перестановку в списке “метеорологических” пневм (табл. 2.3.7). Тогда они тоже встанут в “ротационный” порядок, но сдвинутый относительно первого на три шага.

Таблица 2.3.7

№	Пневмы 3 <i>инь</i> и 3 <i>ян</i>	“Метеорологические” пневмы	Стихии
1	<i>Цзюе инь</i> (001)	ветер	дерево (110)
2	<i>Шао инь</i> (011)	влажность	почва (100)
3	<i>Тай инь</i> (010)	жар	огонь (101)
4	<i>Шао ян</i> (110)	огонь-министр	огонь-министр (001)
5	<i>Ян мин</i> (100)	сухость	металл (011)
6	<i>Тай ян</i> (101)	холод	вода (010)

Не исключено, что в “Нэй цзине” отражен только фрагмент полного учения, в котором предполагается, что посредством движения по “ротационному” циклу пневм 3 *инь* и 3 *ян* последние дают шесть вариантов корреляций с “метеорологическими” пневмами или со стихиями, зафиксированными на базис-схеме в порядке “взаимопорождения”. Данную зависимость можно выразить и таблично (табл. 2.3.8). На третьем шаге подобных движений (столб. 4) все три набора рассматриваемых категорий совпадут в своих корреляциях с триграммами.

Таблица 2.3.8

№	Дерево (110)	Почва (100)	Огонь (101)	О-министр (001)	Металл (011)	Вода (010)
1	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Тай ян</i> (101)
2	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Ян мин</i> (100)
3	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Шао ян</i> (110)
4	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Тай инь</i> (010)
5	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Цзюе инь</i> (001)	<i>Шао инь</i> (011)
6	<i>Шао инь</i> (011)	<i>Тай инь</i> (010)	<i>Шао ян</i> (110)	<i>Ян мин</i> (100)	<i>Тай ян</i> (101)	<i>Цзюе инь</i> (001)

Схожим образом могут быть реконструированы и другие коррелятивные схемы пневм, представленные в “Нэй цзине” и других древнекитайских текстах. Однако при этом остаются неясными выбор конкретных схем из множества им подобных и принципы их соотнесения с конкретными временными ритмами.

Сплетение Неба и Земли

В проведенной в предыдущей главе реконструкции было выяснено, что порядок “взаимопорождения” в триграммном выражении (A3) — это развитие некоего абстрактного процесса сверху вниз, от Неба к Земле. Порядок Фуси (B1) — это развитие подобного процесса снизу вверх, от Земли к Небу. Иначе говоря, один из них — “небесный”, а другой — “земной” (табл. 2.3.9). И тот и другой образуют полные циклы, включающие фазы подъема и спада. Производные от этих порядков “космогонический” (C3) и “современный” (D1) порядки описывают только одну из этих фаз, но более подробно, и их также следует рассматривать как “небесный” и “земной”. При их обратном прочтении, которое является естественно вытекающим из реконструктивных схем и, по сути дела, прямым (просто традиционные “космогонический” и “современный” порядки стихий, названия которых здесь используются, направлены в другую сторону), они описывают подъем, а при противоположном прочтении — спад.

Силы	Порядки	
Небо	“взаимопорождения” [—]	обратный “космогонический” [—]
	110-101-100-011-010-001	110-001-101-010-100-011
Земля	Фуси	обратный “современный”
	011-101-001-110-010-100	011-100-101-010-001-110

В китайской традиции имеется схема, которая некоторым образом объединяет эти два порядка, позволяя описывать процессы, происходящие на стыке “небесного” и “земного” действия. Середину между Небом и Землей как космическими силами занимает Человек. Поэтому схема, о которой идет речь, должна описывать его динамическую структуру. Эта схема зафиксирована в китайской медицине как схема циркуляции пневмы-ци по 12-ти “основным” (или “парным”) меридианам. Меридианы же связаны со всеми функциональными системами организма, как физиологическими, так и психическими. Поэтому посредством данной схемы выражается целостная динамическая структура человека.

В китайской медицине чаще говорится о суточной циркуляции пневмы по меридианам. Но такая же схема циркуляции пневмы по меридианам связана и с годовым циклом. В обоих случаях начало циркуляции, определяемое активностью меридиана легких, коррелирует с 3-м циклическим знаком (рис. 2.3.5).

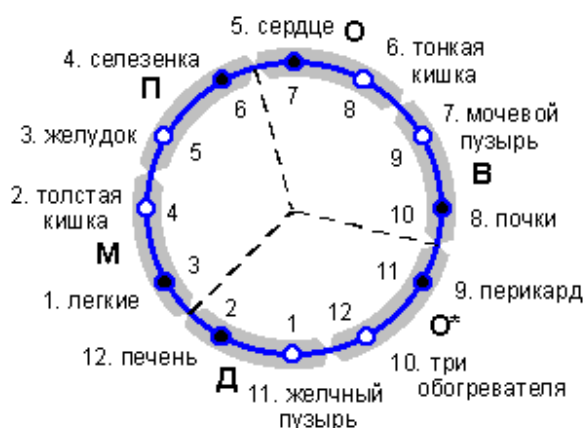


Рис. 2.3.5

В суточном цикле начало циркуляции приходится на зарю (часы с 3 по 5). Суточное время делится на 12 двойных часов-*ши*, соответствующих 12-ти циклическим знакам. 1-й циклический знак обозначает время суток с 23.00 по 1.00, 2-й — с 1.00 по 3.00 и т. д. В годовом цикле начало циркуляции связывается с началом года, приходящимся в сельскохозяйственном солнечном календаре на 4—5 февраля, что соответствует середине между днями зимнего солнцестояния и весеннего равноденствия, или на подвижный день в зоне от 21 января до 19 февраля по лунно-солнечному календарю. Первый и второй сезоны 24-сезонного солнечного календаря и первый месяц лунно-солнечного календаря коррелируют с 3-м циклическим знаком.

“Основные” меридианы объединяются в пары, которые символизируются соответствующей стихией из обратного “современного” порядка с добавленной между водой и деревом стихией “вторичный огонь”. Это как раз то место, где в реконструированном “современном” порядке находится стихия “дерево”, коррелирующая с триграммой *Чжэнь* (001). Исходя из этого структурного соответствия, возможно соотнести меридианы, разбитые по парам, с триграммным обратным “современным” порядком.

Меридианы, объединенные в пары, подразделяются на янские и иньские (янские меридианы на приведенной схеме обозначаются светлыми кружками, иньские — темными). Янские меридианы связаны с органами-*фу*, а иньские — с органами-*цзан*. Каждая пара меридианов вместе с соответствующими органами, по названиям которых они и именуются, образует некую функциональную систему. Через посредство символики стихий, связанной с этими парами, с ними коррелируют многие другие комплексы понятий, с помощью которых китайцы описывали психофизическую структуру человека. Таким образом, человек в целом может быть рассмотрен как состоящий из шести поляризованных внутри себя функциональных систем. Эти системы не имеют особого названия, и поэтому их остается наименовать по входящим в них парам органов и их меридианов.

Меридианы еще подразделяются на ручные (*шоу*) и ножные (*цзу*). Отвлекаясь от физиологической стороны дела, можно сказать, что в этом подразделении заложена полярность *ян—инь*, которую можно было бы перенести на любые корреляты соответствующих функциональных систем. Другая классификация меридианов подобна тому, как классифицируются шесть пневм: “великий *ян*” (*тай ян*), “малый *ян*” (*шао ян*),

“янский свет” (*ян мин*) и “великая инь” (*тай инь*), “малая инь” (*шао инь*), “конечная инь” (*цзюе инь*). Каждому варианту *инь* и *ян* соответствует по два меридиана (табл. 2.3.10).

№	Орган	Место	Янскость-иньскость
1	легкие (<i>фэй</i>)	руки	<i>тайинь</i> — великая <i>инь</i>
2	толстая кишка (<i>дачан</i>)	руки	<i>янмин</i> — янский свет
3	желудок (<i>вэй</i>)	ноги	<i>янмин</i> — янский свет
4	селезенка (<i>пи</i>)	ноги	<i>тайинь</i> — великая <i>инь</i>
5	сердце (<i>синь</i>)	руки	<i>шаоинь</i> — малая <i>инь</i>
6	тонкая кишка (<i>сяочан</i>)	руки	<i>тайян</i> — великий <i>ян</i>
7	мочевой пузырь (<i>пангуан</i>)	ноги	<i>тайян</i> — великий <i>ян</i>
8	почки (<i>шэнь</i>)	ноги	<i>шаоинь</i> — малая <i>инь</i>
9	перикард (<i>синь бао</i>)	руки	<i>цзюеинь</i> — конечная <i>инь</i>
10	три обогревателя (<i>саньцзяо</i>)	руки	<i>шаоян</i> — малый <i>ян</i>
11	желчный пузырь (<i>дань</i>)	ноги	<i>шаоян</i> — малый <i>ян</i>
12	печень (<i>гань</i>)	ноги	<i>цзюеинь</i> — конечная <i>инь</i>

Шаги реконструкции

Для реконструкции схемы циркуляции пневмы по меридианам следует использовать выявленную выше связь пневм и триграмм. Каждый меридиан при этом получит в соответствие одну из шести “младших” триграмм. Однако чтобы эти соответствия имели некоторую логическую строгость, необходимо сделать одно исправление, а именно каналы легких и селезенки отнести по классификации не к “великой *инь*” (*тай инь*), а к “малой *инь*” (*шао инь*) и, соответственно, каналы почек и сердца отнести не к “малой *инь*”, а к “великой *инь*” (табл. 2.3.11). Иначе говоря, при соотнесении триграмм с меридианами на основе их подразделений на три *ян* и три *инь*, следует совершить перестановку триграмм 010 и 011.

Код	Пневмы	Меридианы
001	<i>Цзюе инь</i>	<i>Цзюе инь</i>
011	<i>Шао инь</i>	<i>Тай инь</i>
010	<i>Тай инь</i>	<i>Шао инь</i>
110	<i>Шао ян</i>	<i>Шао ян</i>
100	<i>Ян мин</i>	<i>Ян мин</i>
101	<i>Тай ян</i>	<i>Тай ян</i>

Это исправление позволяет показать, каким образом может быть построена схема циркуляции пневмы по меридианам. Для этого в качестве исходных используются два порядка триграмм, которые будут задавать “земной” и “небесный” (см. табл. 2.3.9) структурные компоненты пневматического цикла. Первый — порядок Фуси (В1), второй — “взаимопорождения” (А3). Последний порядок сдвинут на полпериода на базис-схеме (рис. 2.3.6) относительно положения в приводившихся выше его записях (см. рис. 2.2.4 и др.).

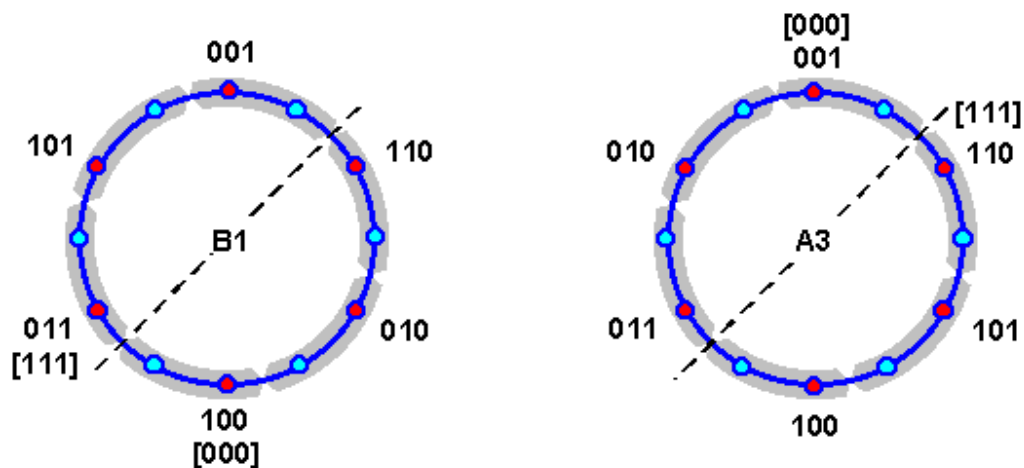


Рис. 2.3.6

Из порядка “взаимопорождения” методом “симметрично-дихотомического” деления (ср. рис. 2.2.14) получим “космогонический” порядок, точнее, два симметричных (обратный и прямой) “космогонических” порядка (рис. 2.3.7).

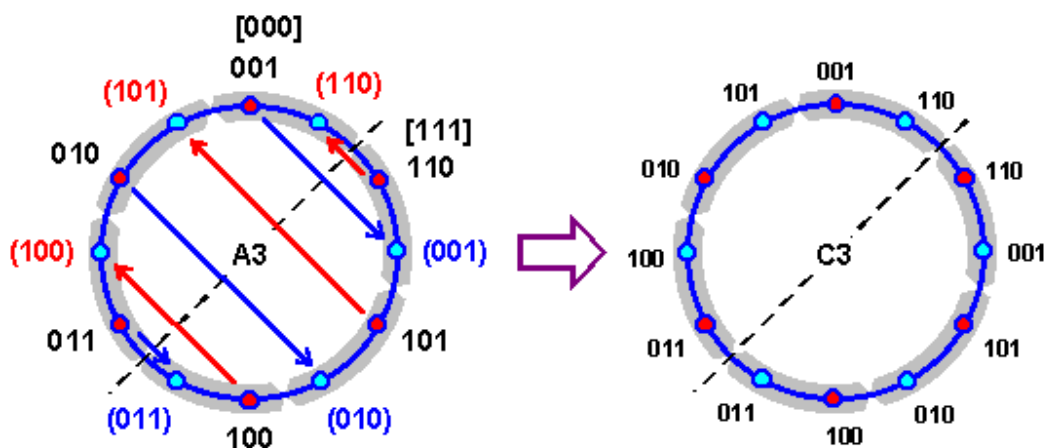


Рис. 2.3.7

Схему с порядком Фуси (рис. 2.3.6, B1) совместим с получившейся схемой, в которой янские и иньские меридианы, символизируемые триграммами из “космогонического” порядка, будут обозначаться соответственно белыми и черными кружками (рис. 2.3.8). Попутно отметим, что при этом обнаружится следующая закономерность: каждая триграмма из порядка Фуси охватывает две триграммы из “космогонического” порядка таким образом, что одна из них с нею совпадает (на схеме подчеркнута).

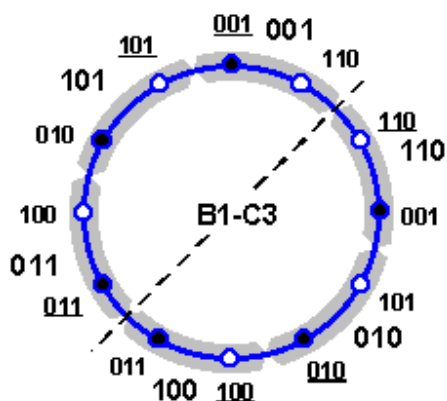


Рис. 2.3.8

Далее следует произвести симметричное преобразование порядка Фуси, подобное тому, что приводилось выше как способ получения “современного” порядка (см. рис. 2.2.15). Отличие заключается в том, что при данном преобразовании будут учитываться связи порядка Фуси с триграммами “космогонического” порядка. Для этого, во-первых, триграммы порядка Фуси надо отнести с шестеричных подразделений круга на двенадцатеричные, а во-вторых, чтобы при преобразовании сохранялись корреляции триграмм из порядков Фуси и “космогонического”, следует выделить диполи из “космогонического” порядка и привязать их к тем из двенадцатеричных подразделений, которые маркируются триграммами порядка Фуси (рис. 2.3.9).

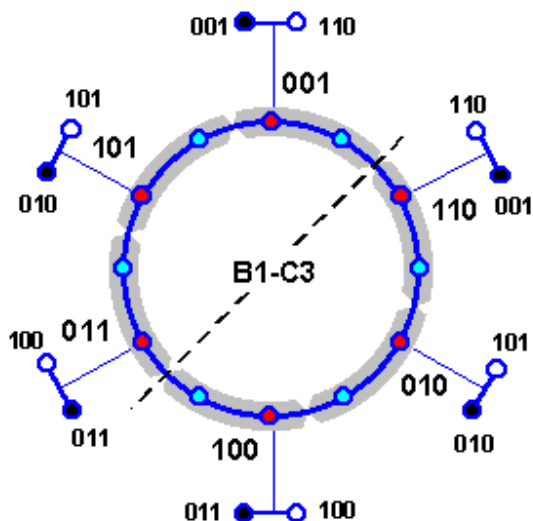


Рис. 2.3.9

Затем производятся указанные выше преобразования, при которых с переносом триграмм на противоположные стороны схемы одновременно переносятся и связанные с ними диполи (рис. 2.3.10). При этом учитывается их расположение относительно хода времени (на схеме символизируется направлением по часовой стрелке): при переносе каждого диполя на противоположную сторону он разворачивается так, чтобы сохранялась его прежняя направленность во времени. В результате получается схема, символика которой и

пространственно-временная ориентация совпадают со схемой циркуляции пневмы по меридианам.

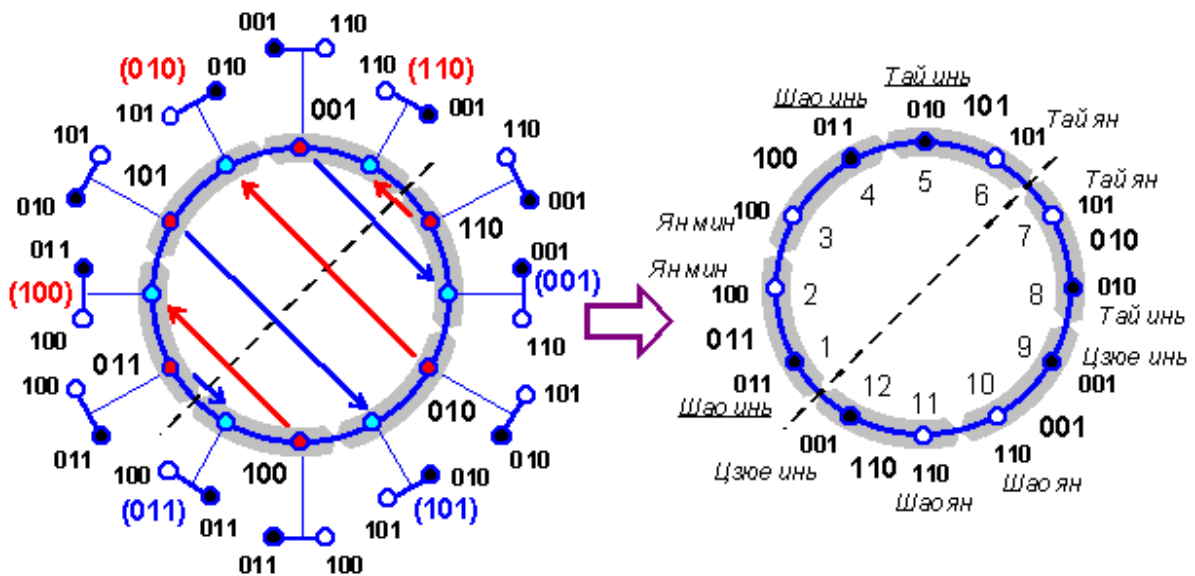


Рис. 2.3.10

Отдельные закономерности

“Космогонический” порядок после произведенных выше трансформаций приобрел новые формы выражения. На схеме имеются две цепочки триграмм, находящихся в “космогоническом” порядке (рис. 2.3.11). Первая соответствует обратной последовательности нечетных циклических знаков, начиная с 1-го. Вторая образует фигуру, связывающую по три пары соседних и диаметрально противоположных четных циклических знаков.

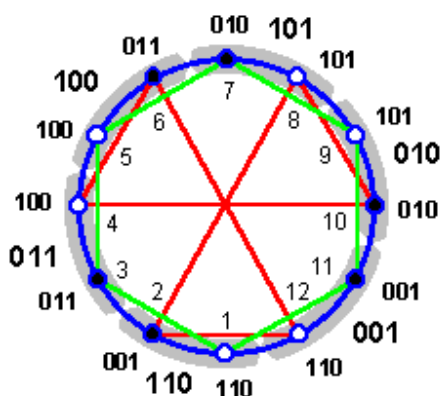


Рис. 2.3.11

Используя первую цепочку триграмм, можно представить процесс построения данной схемы в упрощенной форме (рис. 2.3.12). Разделив “космогонический” порядок на три цикла, следует произвести в каждом из них операцию симметрирования.

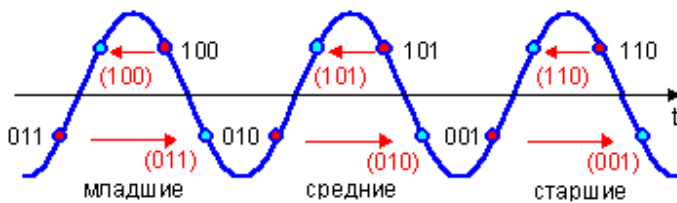


Рис. 2.3.12

Триграммы из “космогонического” порядка на схеме циркуляции пневмы по меридианам выстраиваются по определенным закономерностям. Каждой триграмме из обратного “современного” порядка, символизирующего шесть функциональных систем организма, соответствуют две триграммы из “космогонического” порядка, одна из которых идентична ей. Выделенные таким образом триграммы из “космогонического” порядка являются дополнительными. То есть триграмме 011 соответствует пара дополнительных триграмм 011—100 и далее: 100 — 100—011, 101 — 010—101, 010 — 101—010, 001 — 001—110, 110 — 110—001.

Все триграммы из “космогонического” порядка образуют три группы, в которых одинаковые триграммы расположены симметрично (рис. 2.3.13). Эти три группы составляют “младшие”, “средние” и “старшие” триграммы в “семейной” символике триграмм, причем “взросление” происходит по ходу времени и начинается с 3-го циклического знака, обозначающего начало года и раннее утро. В каждой группе меридианные пары символизируются дополнительными триграммами из обратного “современного” порядка (011—100, 101—010, 001—110).

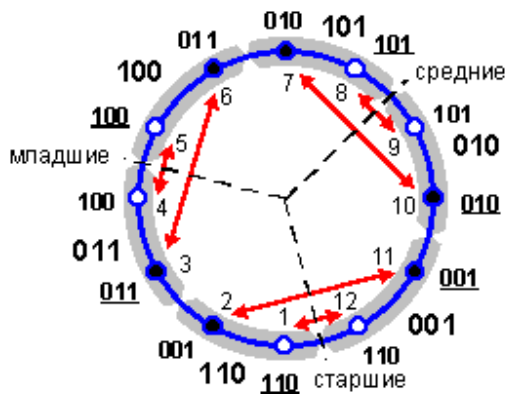


Рис. 2.3.13

Указанные три группы триграмм соответствуют трем меридианным подсистемам, выделенным с точки зрения их соединений (рис. 2.3.14). Эти соединения классифицируются на 5 видов в соответствии со своим местоположением: на голове, руках, груди, животе, ногах. Каждая подсистема начинается и заканчивается соединениями на груди и животе, между которыми имеются внутренние связи, позволяющие рассматривать эти подсистемы как относительно независимые образования со своими кругами циркуляции пневмы.

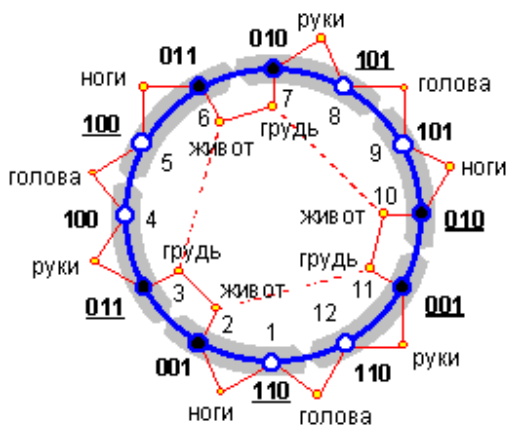


Рис. 2.3.14

Пространственно меридианы различаются подобно паре “ян — инь”: “верхние” (или “ручные”) и “нижние” (или “ножные”); “задние” и “передние”.

Ручные и ножные меридианы группируются на схеме по чередующимся парам (рис. 2.3.15). Эти меридианы символизируются триграммами из обратного “современного” порядка, в которых для ручных меридианов в позиции Z приводится янский знак (1), а для ножных — иньский знак (0).

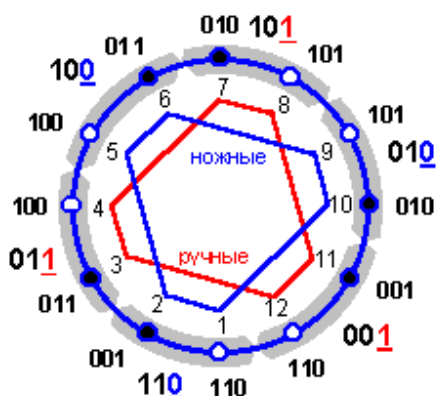


Рис. 2.3.15

Передние и задние меридианы различаются как *инь* и *ян* в шести пневмах (рис. 2.3.16). Их кодировка триграммами из “космогонического” порядка характеризуется тем, что в позиции X иньским меридианам соответствует иньский знак (0), а янским меридианам — янский знак (1).

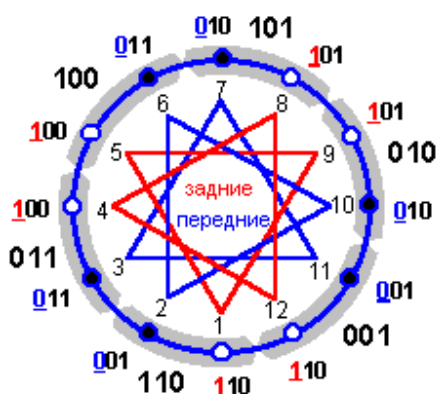


Рис. 2.3.16

Итак, можно видеть, что триграммная символика достаточно хорошо описывает закономерности схемы циркуляции пневмы по меридианам. Для ее применения было сделано всего два допущения. Первое — была предложена корреляция стихии “вторичный огонь” с триграммой *Чжэнь* (001). Эта корреляция не упоминается в традиционных китайских текстах. Но ее использование позволило связать схему циркуляции пневмы по меридианам с обратным “современным” порядком триграмм. Второе — была совершена перестановка в названиях двух меридианных пар — *тай инь* и *шао инь*. Данное допущение позволило выделить в символике меридианов следы “космогонического” порядка. В целом все это дало возможность вывести схему циркуляции пневмы по меридианам из неких первичных схем и принципов. Последнее означает, что учение о циркуляции пневмы по меридианам является результатом определенного типа теоретизирования, а не стихийных эмпирических наблюдений, как его часто рассматривают историки китайской медицины.

2.4. Пространство и время

Мировой континуум

Традиционные китайские концепции пространства и времени формировались на основе архаических представлений, возникших еще в эпоху неолита и являющихся достаточно схожими с имевшимися в других родовых обществах. Специфика древнекитайских взглядов на пространство и время появляется тогда, когда они сливаются с арифмосемиотическими идеями.

Многие исследователи отмечают, что архаические космологии не содержат в себе представления о пространстве и времени как о чем-то изолированном. Пространство и время образуются из хаоса вместе с вещами, с которыми находятся в отношениях взаимообуславливания. Архаике свойственно соединять природное с духовным и социальным. Поэтому пространство и время одухотворяются, обретают антропо- и социоморфные черты. Пространство и время образуют некий качественно неоднородный континуум, который организуется по подобию общества и внутренней организации человека.

Особо значимой для архаики является идея центра, из которого расходятся как время, так и пространство. Вне пространства и времени, сцепленных с вещами мира, ничего нет. Гибель мира приводит к уничтожению пространства и времени (см.: Гуревич 1984: 46, 112; Евсюков 1988: 67—68, 103; Лосев 1977: 31—35; Потемкин, Симанов 1990: 14—15; Топоров 1982: 15; Трубников 1987: 47—48; Элиаде 1994: 52—53).

Символы арифмосемиотики достаточно органично сочетаются с подобными представлениями, определенным образом оформляя их и наделяя важными деталями. Как уже отмечалось (см. гл. 2.2, 2.3), наборы триграмм, стихий и пневм обладают структурой, достаточно удобной для описания циклов времени. Однако арифмосемиотика не ограничивается чисто описательной функцией и содержит в себе интересный взгляд на природу времени. Что касается пространства, то ниже будет показано, как посредством арифмосемиотических символов выражается его связь со временем, его динамичность и специфическая процессуальная организованность.

Вертикаль

Пространственные модели древних китайцев можно разделить на три вида: вертикальные, плоскостные и трехмерные.

В первом случае пространство членится на три вертикальных уровня, соотносимых с тремя космическими силами — Небо (*тянь*), Человек (*жэнь*), Земля (*ди*). Небо — янский принцип, Земля — иньский. Высший мир доминирует над низшим. Они постоянно взаимодействуют. Мир Человека образуется как соединение двух встречных потоков. Подобная модель была принята многими древнекитайскими мировоззренческими школами. Например, живший в поздниханьскую эпоху даосский философ Юй Цзи (ок. 110—200) в книге “Тайпин цзин” (“Книга Великого спокойствия”) пишет следующее:

Небо — это великая сила *ян*, Земля — это великая сила *инь*. Человек находится в центре, как и все сущее. Небо непрерывно обращено книзу, его жизненные начала истекают вниз. Земля непрерывно получает от верха, ее жизненные начала сливаются с верхом. Оба начала соединяются в центре, поэтому Человеку удобно находиться посередине. Оба начала постоянно соединяются и взаимодействуют, сливаясь в центре, они сообща порождают все сущее. Все сущее воспринимает эти два начала, отчего образуются формы, путем их слияния создаются его свойства (Юй Цзи 1990: 337).

Посредническая область космоса наполнена большей динамикой и, по сути, более ценима, чем пределы. Середина выступает как начало космоса и как ориентир для его гармонического устройства. Субстанционально началом служит некая “изначальная пневма” (*юань ци*), мыслимая как “первозданный хаос” (*хунь дунь*). “Изначальная пневма” в акте космогенеза начинает расширяться, образуя верх и низ, Небо и Землю. При этом янская пневма поднимается вверх, а иньская пневма опускается вниз. В исходном состоянии они почти неразличимы, а в конце разделения их противоположные качества доходят до предела. Но там, где предел, там и превращение в иное. На Небе янская пневма превращается в иньскую, на Земле иньская пневма превращается в янскую. Снова янская пневма поднимается, а иньская — опускается. На стыке образуется срединный уровень, который и принадлежит Человеку как космической силе. Подобное описание космогенеза можно встретить у Ван Фу (76—157), в его книге “Цяньфу лунь” (“Суждения затворника”):

В древнем-древнем мире во времена великой пустоты [существовало] без формы и признаков изначальное *ци*, состоящее из слитых воедино субстанций. Его нельзя было обуздать, им невозможно было управлять. Так продолжалось долго, но [потом] оно вдруг начало изменяться, оно разделилось на чистое и мутное, которые превратились в *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* уже обладали формой; упорядочиваясь в мире, они сформировали небо и землю. Когда небесное *ци* и земное *ци* соединились, зародилось все сущее. Гармоничное слияние *инь* и *ян* породило и человека, чтобы он управлял всем сущим.

Вот почему небо берет начало от *ян*, земля берет начало от *инь*, а человек — от их гармонии. Каждое из [этих] трех начал [теперь] имеет свое предназначение, но [прежде], формируясь, они зависели друг от друга. Затем каждое [из этих трех начал] пошло своим путем, и, наконец, все они пришли к гармонии, равновесию.

Путь Неба — созидание, путь Земли — изменения, путь Человека — деяния. Деяния — это то, что направлено на установление связи между *инь* и *ян*, чтобы получить наиболее ценное. Человек своими поступками воздействует на Небо и Землю в такой же мере, в какой [он], сидя в колеснице, управляет четверкой лошадей [либо], находясь под навесом лодки, управляет ею, загребая веслом (Ван Фу 1990: 348).

Таким образом, космос имеет три вертикальных уровня, а срединный уровень — две ипостаси: предшествующую развитию космоса и являющуюся его завершением. Древние китайцы определяли их как “предшествующую Небу” (*сянь тянь*) и “последующую Небу” (*хоу тянь*). Разумеется, о предшествовании и завершении в данном случае можно говорить только условно, поскольку основная идея китайской космологии — нескончаемая динамика. Они, скорее, являются только определенными фазами циклов становления и разрушения космоса. Фаза, связанная с Человеком, — проявленная, а противоположная — непроявленная. Она антропоморфологизируется китайцами и тогда соотносится с Первопредком (*ди*) как обожествляемым родоначальником человечества (рис. 2.4.1).

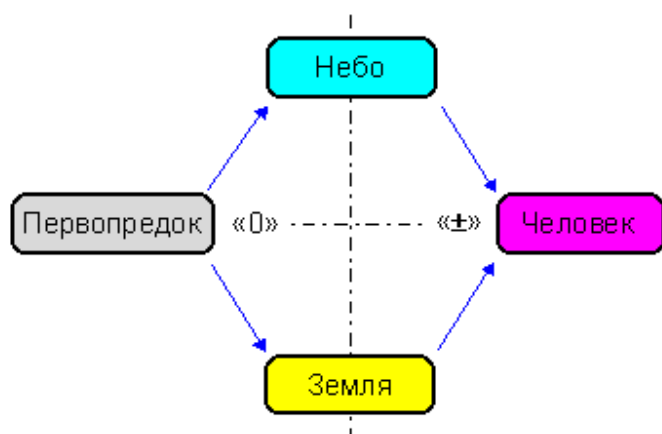


Рис. 2.4.1

В орнаменте расписной керамики баньшань и мачан часто встречается сюжет с антропоморфной фигурой с согнутыми руками и ногами, упирающимися в верхнюю и нижнюю границы росписи (см.: Евсюков 1988: 35). Л.С. Васильев считает, что данный сюжет имеет космологическое значение, подобное тому, что содержится в мифе о Первопредке Паньгу (Васильев 1976: 199) — родившемся в “первозданном хаосе” гиганте, который

раздвинул Небо и Землю и затем долго удерживал их в таком положении, боясь, что они вновь сомкнутся.

Миф о Паньгу впервые был записан в III в. н.э. Исследователи считают, что он не китайского происхождения и заимствован от южных соседей — племен группы мяо-яо (см.: Евсюков 1988: 39). Буквально имя “Паньгу” означает “свернутая [в кольцо] древность” (см.: Григорьева 1992: 96; Кравцова 1999: 154). Этот образ символизирует изначальную нерасчлененность, подобную нерасчлененности “первозданного хаоса” (*хунь дунь*). Близость Паньгу и *хунь дуня* проявляется не только в том, что они присутствуют при начале возникновения космоса, но и в их срединном положении по отношению к нему. Интересно, что в притче из “Чжуан-цзы” существо Хуньдунь является владыкой середины земли (см.: Чжуан-цзы 2002: 110). Мифическому первопредку-императору Хуан-ди по символическим корреляциям также соответствуют центральные области мироздания (см. табл. 1.3.1), что сближает его образ с Паньгу и Хуньдунем.

Таким образом, идея некоего срединного первоначала, из которого возникает и вокруг которого организуется космос, является достаточно устойчивой китайской мифологемой. Идея срединности как результата соединения небесной и земной энергий присуща китайской натурфилософии. В последней эти два вида срединности являются соответственно “серединой” (*чжун*) и “гармонией” (*хэ*), “отсутствием” (*у*) и “наличием” (*ю*), “беспредельным” (*у цзи*) и “великим пределом” (*тай цзи*), “корнем” (*бэнь*) и “верхушкой” (*мо*).

По отношению к структурам космоса преднебесная, непроявленная срединность, представляющая собой изначальную нерасчлененность, видится в качестве безразмерной точки, относительно которой балансируют все изменения. Ее можно назвать “нуль-пунктом” и обозначить знаком “0”. Также в посленебесном, проявленном состоянии космоса можно выделить точку, которая представляет собой кульминацию упорядоченности соединенных пульсаций противоположных космических сил. Ее можно назвать “бинер-пунктом” и обозначить знаком “±” (см. рис. 2.4.1). Космическая вертикаль делится на две части линией, проходящей через эти две точки. Верхняя часть космоса определяется в арифмосемиотике как “духовная” (*шэнь*), нижняя — как “телесная” (*син*).

Плоскость

Главнейшая древнекитайская плоскостная модель пространства строилась на основе учения о пяти стихиях. Дерево, огонь, металл, вода соотносились со странами света — восток, юг, запад, север, а почва ставилась в центр. Пространственное расположение триграмм — это схемы с круговыми порядками Вэнь-вана и Фуси. Первая из этих схем определенным образом согласуется со схемой стихий. Это можно видеть, если поместить стихии на схему Вэнь-вана, учитывая при этом их корреляции с триграммами (рис. 2.4.2). В таком случае огонь и вода встанут на свое исконное место — юг и север. Почва займет два места, расположенных на диагонали, — юго-запад и северо-восток. Дерево и металл, помимо востока и запада, обычно связываемых с ними, займут еще места соответственно на юго-востоке и северо-западе.

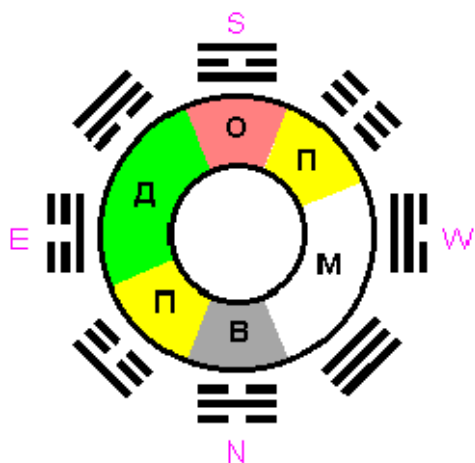


Рис. 2.4.2

Триграмма *Чжэнь*, как показала предыдущая реконструкция, явно или неявно связывается с добавочной, шестой стихией: зерно, вторичное дерево или вторичный огонь. Однако в данном случае она коррелирует с востоком и тем самым занимает место дерева как основной стихии из пятёрки набора. С другой стороны, первичное дерево и его коррелят триграмма *Сюнь* сместились на юго-восток. Одного этого уже достаточно, чтобы данную схему, несмотря на ее традиционную авторитетность, рассматривать как производную, как результат попытки урегулировать нумерологическим образом многоуровневую систему “символов и чисел”. Нижеследующая реконструкция покажет, что соотнесение стихий и триграмм со структурой пространства является более осмысленным не в плоскостной, а в трехмерной модели, что указывает на ее более раннее включение в арифмосемиотику. Бо́льшая сложность данной модели, видимо, привела к тому, что память о ней исчезла, и ее место было занято плоскостным толкованием взаимоотношений триграмм и стихий. Это и неудивительно, поскольку плоскостная пятёркичная модель, существовавшая в китайском обществе еще до возникновения учения о стихиях, была более укорененной в культуре и задевала более глубокие уровни подсознания.

Трехмерность

Трехмерные модели пространства, как они предстают в традиционной китайской культуре, не несут в себе должной информации о соотнесении стихий и триграмм со структурой пространства. Это могут быть модели, в которых три уровня мироздания, связанные с Небом, Человеком и Землей, рассматриваются как плоскости, имеющие, соответственно, плоскостную символику из триграмм и стихий. Или это могут быть трехмерные модели, из которых изъяты всяческие представления о связи их с триграммами и стихиями. Такова, например, модель *лю хэ* — “шесть согласованностей”, “шесть направлений в пространстве”, под которыми понимались верх (зенит), низ (надир) и четыре страны света.

Что в этой модели примечательно, так это упоминание числа 6. В китайской традиции шесть “младших” триграмм соотнесены с пятью стихиями, из которых одна участвует в корреляции с двумя “младшими” триграммами (см. рис. 2.4.2). Таким образом, чтобы модель *лю хэ* связать с символами триграмм и стихий, надо прежде всего плоскостную модель пяти стихий дополнить еще одним измерением, которое будет связано с “аномальной” триграммой и с ее

стихией, а именно с триграммой *Чжэнь* и с вторичным деревом. Получится переходная модель, в которой почва и триграмма *Гэнь* коррелируют с центром и которая соответствует астрономической концепции “куполообразного неба” (рис. 2.4.3).

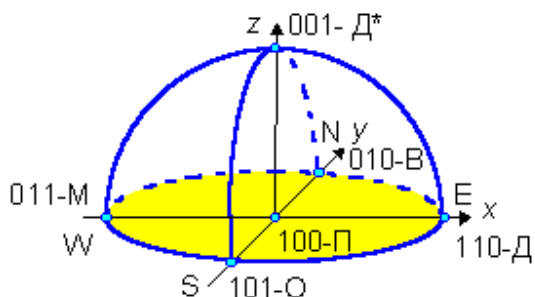


Рис. 2.4.3

Если почву и триграмму *Гэнь* отнести к низу, то все стихии и “младшие” триграммы будут полностью соответствовать элементам модели *лю хэ*, которую можно представить в виде сферы (рис. 2.4.4).

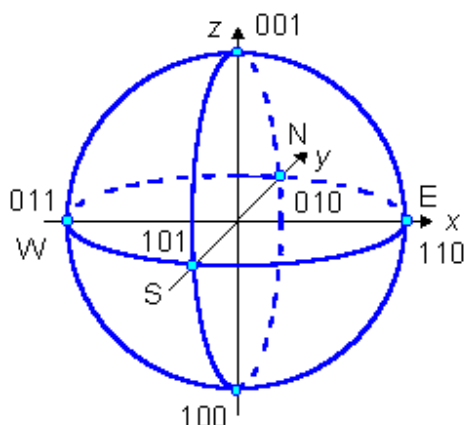


Рис. 2.4.4

Очевидно, что эта модель является более гармонизованной, чем предыдущая полусферическая, и лучше приспособлена для описания пространственных взаимоотношений триграмм, а не стихий. С другой стороны, триграммы подходят для пространственных интерпретаций в большей степени, чем стихии. Стихии в своих сущностных качествах не указывают на принадлежность к тем или иным направлениям пространства. Объяснения такого рода, что дерево находится на востоке, а металл — на западе, поскольку на востоке от древних поселений Китая росли леса, а на западе добывали металл, — малоубедительны. Кроме того, характеристики стихий полны двусмысленностей. Например, согласно “Шу цзин”, вода обладает свойством течь вниз, а огонь — свойством подниматься вверх (Шу цзин 1950: 29). Однако в традиционных пространственных моделях они коррелируют не с низом и верхом, а с севером и югом. Триграммы выгодно отличаются от стихий в вопросе пространственных корреляций по причине своей особой математизированности, проявляющейся в том, что данные корреляции жестко задаются внутренней структурой триграмм. Полностью эта закономерность раскроется в приводимой несколько ниже модели

куба. Описанная выше сферическая модель пространства отражает ее хотя и частично, но в достаточной степени показательно. В ней по координатным осям противопоставляются по принципу “переворачивания” (*фань*) две пары триграмм (100 — 001, 110 — 011) и по принципу “инверсии” (*дуй*) пара, не обладающая свойством “переворачивания” (101 — 010).

С астрономической концепцией “сферического неба” эта модель может согласоваться только после введения ряда добавочных соображений, поскольку в ней низ должен соприкасаться с “почвой” на Земле как астрономическом теле, а в концепции “сферического неба” с Землей связан центр сферы. Но не будем останавливаться здесь на проблеме данного согласования, поскольку сферическая модель пространства может иметь более широкое значение.

Кванты бытия

Поскольку наборы пнеум, стихий и триграмм являются в древнекитайской картине мира ближайшими манифестациями “изначальной пнеумы” (*юань ци*), наиболее полно отражающими ее свойства, то именно в их структуре следует искать следы представлений совершенномудрых о фундаментальных закономерностях бытия. Эта структура, актуализирующаяся на самых ранних этапах возникновения космоса, налагает свой отпечаток на все явления, организуя их по своему подобию. Модель *лю хэ*, дополненная пространственно сориентированными пнеумами, стихиями и триграммами, исчерпывающе репрезентирует закономерности их функционирования. *Лю хэ* — своего рода описание некой универсальной ячейки организованности или динамического кванта бытия, как он мог видеться древнекитайским мыслителям.

Временные связи явлений мира, различные природные ритмы описывались в древнем Китае как чередование стихий, пнеум и триграмм в определенных последовательностях. Эти чередования совершаются по закону *дао*, представляющему собой своеобразную теорию колебаний (одна из его формул гласит: “То *инь*, то *ян* — это называется *дао*” — Си цы, I, 4). Вышеозначенная пространственная модель вносит дополнительный штрих в этот закон. Если один из ее шести элементов (стихия, пнеума или триграмма) обладает в определенный момент максимумом активности, то диаметрально противоположный ему — минимумом. В целом все шесть элементов можно рассматривать как систему трех ортогональных, а точнее, квазиортогональных колебаний. В таком случае они образуют единый колебательный процесс, энергетический максимум которого будет перемещаться в определенной последовательности по всем шести направлениям пространства.

Неполная ортогональность требуется для того, чтобы эти осевые колебания могли взаимодействовать между собой. Говоря о квазиортогональности указанных направлений, мы тем самым вводим тезис о том, что пространство, задаваемое данной шестеричной схемой и являющееся частью специфического пространственно-временного континуума, в динамике своей развертки не трехмерно, а имеет размерность, стремящуюся к трем, возможно, на какой-то фазе данной развертки равную числу *пи* или близкому к нему “эннеграммному” числу $22/7 = 3,142857$ (число 7 может быть получено в рассматриваемой сферической модели при добавлении центра к шести направлениям пространства). Кстати, нецелочисленная размерность свойственна фракталам, по принципу которых, как было показано ранее (см. гл. 2.2; 2.3), организуются те или иные порядки пнеум, стихий и триграмм.

С математической точки зрения для шести направлений пространства существует только три типа обхода, каждый из которых имеет несколько различных ракурсов.

Первый тип является наиболее простым и представляет собой “равномерный” обход пространственных направлений, т.е. осуществляет связь любого направления пространства с двумя другими, принадлежащими разным осям координат (рис. 2.4.5).

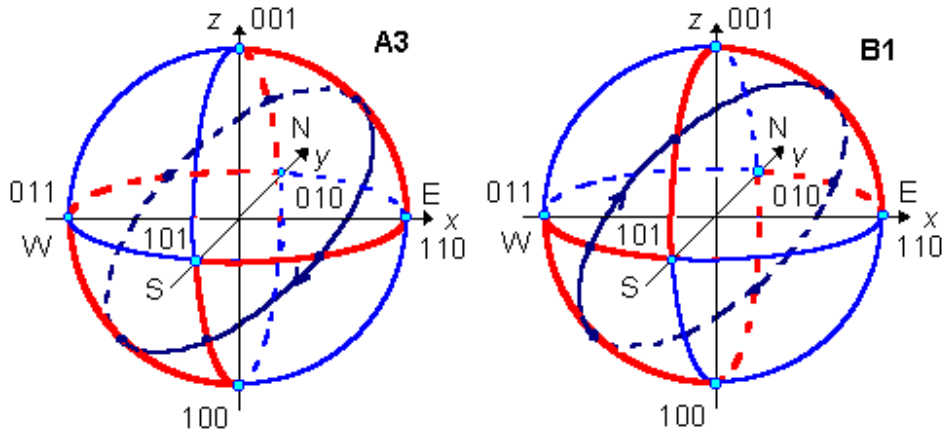


Рис. 2.4.5

При таком типе обхода получается четыре различных порядка триграмм. В ракурсах, представленных на схеме, данный обход объединяет триграммы в порядках “взаимопорождения” и Фуси. В других ракурсах получают два порядка триграмм (110—101—001—011—010—100 и 110—100—101—011—001—010), которые не встречаются в китайской традиции. Последнее может объясняться тем, что древние китайцы, подразделяя все на *ян* и *инь*, выделили в обходах пространственных направлений только ту их часть, которая относится к пространству нашего мира, мира человека. Иначе говоря, арифмосемиотика имеет дело с диссимметричным антропным пространством.

Все четыре порядка триграмм могут быть аппроксимированы к окружностям, находящимся на поверхности воображаемой сферы в соответствующей ориентации. Это дает возможность рассматривать их как описание вращения такой сферы или определенных циркуляций на ее поверхности, при которых происходит периодическое смещение траектории вверх и вниз.

Циркуляции в порядках “взаимопорождения” и Фуси направлены в противоположные стороны. Циркуляция в порядке “взаимопорождения” может быть представлена следующим образом: $110^- \textcircled{R} 101 \textcircled{R} 100^- \textcircled{R} 011 \textcircled{R} 010^- \textcircled{R} 001 \textcircled{R}$. Как уже говорилось выше, в китайской традиции полагается, что свойство огня (101) — подниматься вверх, а свойство воды (010) — течь вниз. Это совпадает с выявленной особенностью пространственного цикла в порядке “взаимопорождения”. Естественно, что триграмма *Гэнь*, находящаяся внизу рассматриваемой пространственной модели, будет иметь тенденцию к опусканию, а находящаяся вверху триграмма *Чжэнь* — к поднятию. Что касается триграмм *Сюнь* (110) и *Дуй* (011), то выявленная у них аналогичная тенденция может рассматриваться как повод для дальнейших реконструкций (в гл. 2.2 говорилось, что образы Низины и Горы, соответствующие в традиции триграммам *Дуй* и *Гэнь*, следовало бы поменять местами).

Циркуляция в порядке Фуси обладает иной последовательностью подъемов и спадов: $011 \textcircled{R} 101^- \textcircled{R} 001 \textcircled{R} 110^- \textcircled{R} 010 \textcircled{R} 100^- \textcircled{R}$. Однако сами подъемы и спады переставлены только у триграмм 101 и 010. Из этого можно сделать вывод, что связанные с этими триграммами стихии получили свои характеристики по порядку “взаимопорождения”.

Два других возможных обхода направлений пространства имеют места, в которых осуществляется связь с направлениями, принадлежащими одной оси координат (рис. 2.4.6). Между собой они различаются лево- и правосторонней закруткой. Каждый из них имеет по шесть вариантов, различающихся ракурсом.

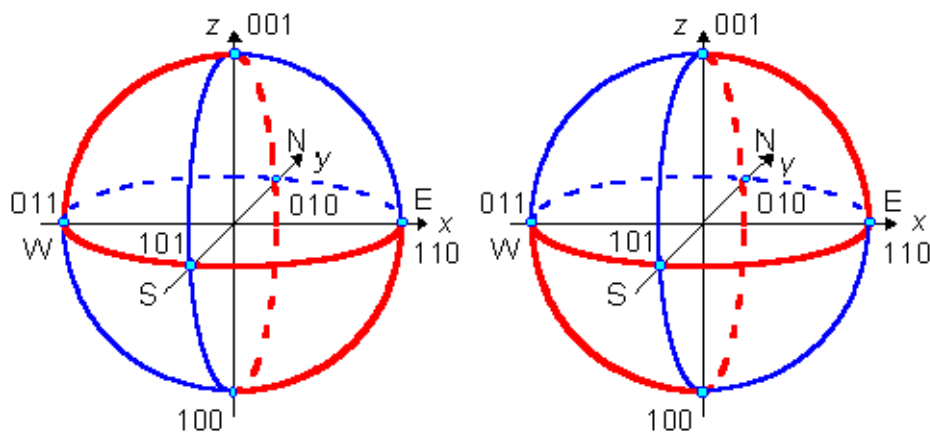


Рис. 2.4.6

Анализ порядков триграмм, получаемых при трех типах обходов, может быть проведен при их сопоставлении между собой. Для поставленных здесь задач достаточно ограничиться сопоставлением с остальными только тех порядков, которые получаются при первом типе обхода (см. рис. 2.4.5). Их можно принять в качестве опорных. Если опорные порядки соотносить с окружностью базис-схемы, то все остальные при их проецировании на эту схему будут выглядеть как те или иные фигуры внутри окружности.

Проекции на базис-схему ровно половины вариантов ракурсов второго и третьего типов обходов окажутся не особо интересными. Образовавшаяся внутренняя фигура может быть представлена в шести вариантах, отличающихся сдвигами по окружности (рис. 2.4.7).

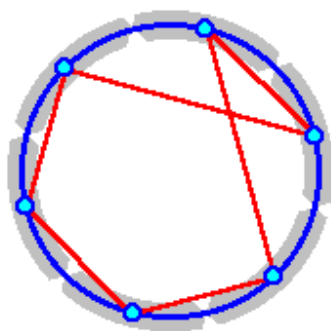


Рис. 2.4.7

Проекции же другой половины обходов на базис-схему образуют гексанему. Причем на каждой из четырех базис-схем реализуются все шесть возможных вариантов гексанемы. Для примера можно рассмотреть проекцию на базис-схему с порядком “взаимопорождения” второго типа обхода в ракурсе, представленном на рис. 2.4.6 (рис. 2.4.8).

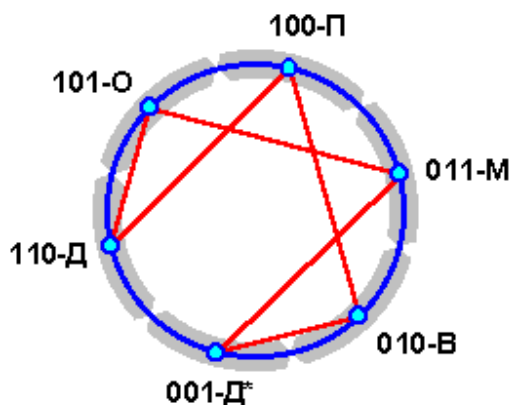


Рис. 2.4.8

Модель данного типа обходов шести направлений пространства может служить геометрическим обоснованием гексанемы. Как было показано выше (гл. 2.2; 2.3), значительное число древнекитайских мироописательных схем, строящихся на шести элементах (стихиях, пневмах или триграммах), имеет в своей основе фигуру, аналогичную гексанеме. Значение многих из них не совсем понятно, но тот факт, что в их построении присутствует строгая закономерность, заставляет обратить на эти схемы самое пристальное внимание.

В качестве еще одного примера традиционной китайской схемы, имеющей структуру типа гексанемы, можно указать на “верхний мавандуйский” порядок триграмм: 111—100—010—001—000—011—101—110 (см. рис. 1.2.19). Как уже говорилось, свое название порядок приобрел от местечка Мавандуй, где в 1973 г. была найдена ханьская рукопись “Циклических перемен”, содержащая этот порядок в верхних триграммах полного набора гексаграмм. Без “старших” триграмм он на базис-схеме с порядком “взаимопорождения” образует тот же вариант гексанемы, что и на рис. 2.4.8.

Куб триграмм

Выше отмечалось, что корреляции триграмм с направлениями в пространстве могут быть заданы внутренней структурой самих триграмм. В отличие от сферической модели, построенной на основе связи триграмм и стихий (см. рис. 2.4.4), в такой пространственной модели (кубической) будут учитываться положения не только “младших”, но и “старших” триграмм. Для ее построения каждой позиции триграмм следует поставить в соответствие определенную ось координат. При этом иньская или янская черта в позиции укажет отрицательное или положительное направление по этой оси, а каждая триграмма будет кодировать один октант пространства. С другой стороны, символы триграмм, выраженные с помощью сочетаний “0” и “1”, можно рассматривать в качестве обозначения координат соответствующих точек декартового пространства. Так, например, 000 — это начало системы координат, 001 — точка со значением “1” по одной из осей координат, которой соответствует

данная позиция, и т.д. Собственно говоря, эти два варианта кодирования пространства не слишком различаются в рамках поставленной задачи, и поэтому можно ограничиться рассмотрением только второго из них (рис. 2.4.9).

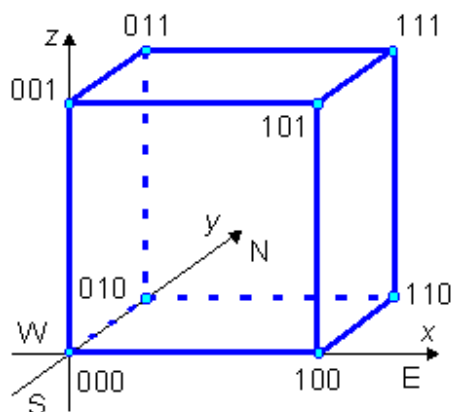


Рис. 2.4.9

Чтобы триграммы заняли в пространстве свое традиционное место, необходимо определенным образом выбрать корреляции позиций с осями координат и с направлениями пространства. Начать следует со смежных направлений.

Ю.К. Щуцкий указывал, что в пространственной символике “Книги перемен” “юго-запад считается областью тьмы, так как там начинается угасание света”, а “северо-восток — область, где зарождается свет, — считается областью света” (Щуцкий 1993: 285). Символами предельного выражения света и тьмы в ицзинистике полагаются триграммы *Цянь* и *Кунь*. Таким образом, первая будет располагаться на северо-востоке, а вторая — на юго-западе. Кроме того, *Цянь*-Небо (111) находится, естественно, вверху, а *Кунь*-Земля (000) — внизу. Значит, север, восток и верх будут обозначаться янским знаком “1”, а юг, запад и низ — иньским знаком “0”.

Теперь разберемся с позициями. Здесь уже придется обратиться к “младшим” триграммам. Например, триграмма *Кань* традиционно относится к северу. Ее выражение в двоичном коде — 010. Север должен обозначаться цифрой “1”. Значит, ось “юг—север” (ось Y) должна соответствовать второй позиции. Возьмем другую триграмму, например, *Чжэнь* — 001. Ее место вверху, а “1” стоит в первой позиции (при счете позиций справа налево, т. е. в порядке 3, 2, 1). Следовательно, ось “низ—верх” (ось Z) будет соответствовать первой позиции, а ось “запад—восток” (ось X) — третьей. Итак, образуются следующие корреляции позиций, осей координат и направлений пространства:

3. X: восток (1) — запад (0);
2. Y: север (1) — юг (0);
1. Z: верх (1) — низ (0).

В результате проделанных операций триграммы, помимо традиционных, приобрели еще и дополнительные пространственные соответствия (например, триграмма *Ли* — это не только юг, но и восток и верх, а *Кань* — не только север, но и запад и низ, и т.д.), которые не только не противоречат традиционным представлениям, но даже порой раскрывают латентные связи символики и понятий древнекитайской науки. Например, по приводимой схеме “младшие” триграммы можно разделить на верхние (011, 001, 101) и нижние (010, 110, 100), а по теории древнекитайской медицины меридианы, символизируемые этими триграммами, также подразделяются на “верхние” (или “ручные”) и нижние (или “ножные”) (см. рис. 2.3.15).

Часть дополнительных пространственных соответствий триграмм можно рассматривать как развитие тенденций к движению вверх или вниз, зафиксированных в приводившейся выше сферической модели с порядком “взаимопорождения”: *Дуй* (011) и *Ли* (101) свойственно подниматься, а *Сюнь* (110) и *Кань* (010) — опускаться.

Необходимо подчеркнуть, что данная комбинация корреляций позиций и осей координат (X, Y, Z) является единственной, при которой получаются подобные совпадения. Подобный метод был впервые предложен в начале прошлого века китайским ученым Ч.Т. Суном. Однако в его выкладках оси координат не связываются с конкретными направлениями в пространстве и не учитываются традиционные пространственные значения триграмм. Конкретно Ч.Т. Сун предлагал для позиций 3, 2, 1 корреляцию Y, Z, X (Sung 1969: 12). Следующие корреляции даны в работах А.М. Карапетьянца и В.С. Спирина: Y, X, Z (Карапетьянец 1985: 63); Z, X, Y (Спирин 1986: 46).

Куб, образованный восьмью триграммами, обладает достаточно организованной структурой. В его противоположных через центр вершинах находятся “дополнительные” триграммы, т.е. триграммы, имеющие разные черты в соответствующих позициях (рис. 2.4.10). “Женские” и “мужские” “младшие” триграммы располагаются в перпендикулярных оси *Цянь—Кунь* плоскостях. С учетом триграмм *Цянь* и *Кунь* по этой оси образуются 4 уровня, по которым происходит нарастание количества “сильных” черт в триграммах: 1) *Кунь* (000); 2) *Гэнь* (100), *Кань* (010), *Чжэнь* (001); 3) *Сюнь* (110), *Ли* (101), *Дуй* (011); 4) *Цянь* (111). Причем триграммы, находящиеся на двух средних уровнях, являются также “дополнительными”, но уже не парами, а в триаде.

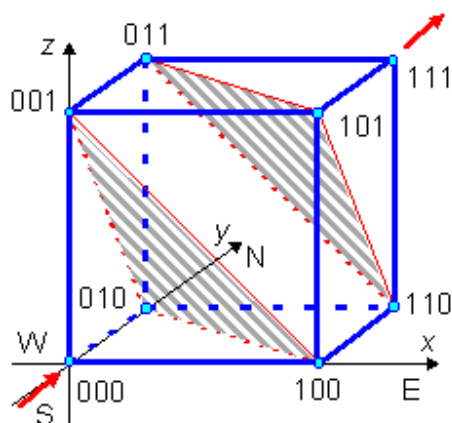


Рис. 2.4.10

Цянь и Кунь, соотносимые с Небом и Землей, рассматриваются в китайской традиции в качестве полюсов, создающих некое напряжение сил, благодаря которому и происходят мировые перемены. В “Си цы чжуани” говорится об этом следующее:

Небо и Земля устанавливаются по позициям-вэй.

Перемены движутся-син между ними (Си цы, I, 5).

Указанное движение-син разбивается на определенные фазы, для обозначения которых китайцы пользовались тем же иероглифом *син*, что и для обозначения стихий. В рассматриваемой модели куба на месте стихий стоят триграммы, возможные виды движений которых определяются геометрией куба.

Если совершить обход вершин куба с “младшими” триграммами по соединяющим их ребрам, то при перенесении получившейся последовательности триграмм на базис-схему с порядком “взаимопорождения” образуется гексанема (рис. 2.4.11).

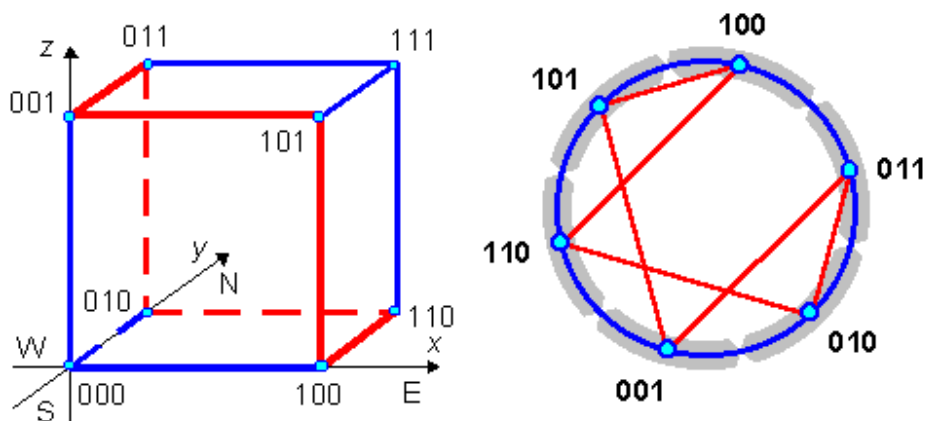


Рис. 2.4.11

Составленную таким образом схему легко интерпретировать с помощью структуры самих триграмм: посредством гексанемы соединяются такие триграммы, которые различаются между собой только одной чертой в той или иной позиции. Данный “ротационный” порядок триграмм (R), как было показано ранее (см. рис. 2.2.4; 2.2.9), включен в качестве переходного звена в преобразование порядков “взаимопорождения” (A3) и Фуци (B1) в производные от них порядки A2, A1 и B2, B3.

Пространство как форма взаимодействий

Итак, рассмотренные выше схемы показывают, что пространство арифмосемиотики не является пустым геометризованным вместилищем. Оно представляет собой обретение трехмерной протяженности динамикой обозначенных триграммами переходов от одного состояния мирового целого к другому, установление неотделимой от времени топологической самоорганизации этого целого, некий способ локальной координации его частей.

Важно подчеркнуть, что пространство, образующееся в китайской космологии при разделении Неба и Земли, является формой их взаимодействий. Но это не застывшая форма. Пространство постоянно продолжает разворачиваться из первоисточника и сворачиваться в него, что происходит соответственно в преднебесном и посленебесном периодах космической динамики. Кульминация развертки, с которой начинается обратный процесс, символизируется янским знаком в каждой позиции триграмм (сумма = 111). Эту кульминацию древние китайцы связывали, во-первых, с востоком, где восходит Солнце, несущее живительную энергию, во-вторых, с севером, к которому Солнце находится ближе всего в день летнего солнцестояния — время максимальной солнечной активности, в-третьих, с верхом, с которым, видимо, ассоциировалось не только Небо само по себе, но и верхнее положение какого-то светила, возможно, того же Солнца, находящегося в полдень на пике своего подъема над горизонтом.

Пространство между Небом и Землей — это место ветров, которые, по китайским представлениям, ближе Небу, чем Земле, а значит, также связаны с верхом. Поэтому ветер, рождающийся на северо-востоке, будет определять точку предельной пространственной манифестации вещей, о чем говорит Сыма Цянь в описании системы “восьми ветров” в “Трактате о музыкальных звуках и трубках”:

Ветер Тяо-фэн гнездится на северо-востоке, в его власти появление всего сущего. Слово *тяо* означает, что приводится в порядок и устраивается вся масса существ и растений, после чего они появляются [на земле], отсюда и название ветра Тяо-фэн (Сыма Цянь 1986: 101).

Приоритет выделенных направлений в пространстве отражен также в устройстве Минтана (букв. “Пресветлый зал”) — ритуального зала для молений Небу и приема правителем подданных с целью оглашения им своих приказов и назначения пожалований. Минтан символически воплощал в себе модель мира древних китайцев (подробнее см.: Henderson 1984: 75—82). Согласно легендам, такой зал сооружался уже во времена Хуан-ди и существовал у правителей Западного Чжоу. В эпоху Хань и несколько позднее неоднократно разрабатывались проекты сооружения Минтана, многие из которых воплощались в жизнь. По сохранившимся сведениям о конкретном устройстве этих и легендарных залов, известно, что в центре Минтана возвышалась специальная платформа, на которой, повернувшись лицом к югу, должен был стоять правитель — “Сын Неба”. Видимо, отголоском данного ритуального аспекта является следующий пассаж из “Шо гуа чжуани”:

Под *Ли* подразумевается просветление (*мин*). Тьма вещей становится видимой сама себе [*Ли*]. [Это] — триграмма юга. Совершенномудрые становятся лицом к югу, когда слушают Поднебесную, согласуются со светом, когда правят. Это было взято отсюда (Шо гуа, 4).

Места подданных, располагавшихся вокруг правителя, строго регламентировались и, как выявила Е.А. Блинова, отвечали общему принципу — “подданный, занимающий более высокое положение, располагается к востоку от правителя, менее значимый — к западу” (Блинова 1988: 69). Таким образом, устройство Минтана предполагало, что правитель, выполняющий функции небесно-земного медиатора, должен вести дела управления Поднебесной как напрямую, находясь вверху и на севере по отношению к ней, так и опосредовано, опираясь на своих более именитых подданных, находящихся на востоке.

В терминах реконструктивной коммуникативной модели, предложенной в гл. 2.1, данные направления будут соответствовать: восток — “силе” (X); север — “подкреплению” (Y); верх

— “оформленности” (Z). В этой модели предполагается, что “оформленность” отражает состояние объекта. В рассматриваемых пространственных схемах это состояние соотносится с верхом и тем самым должно быть присуще субъекту. Разрешить данное противоречие можно, видимо, предположив, что в этих схемах речь идет не о чисто феноменологическом пространстве, которое полностью соответствует “посленебесному” космосу, а о пространстве, одним своим измерением простирающемся в “преднебесье”. Как уже отмечалось в гл. 2.1, в “Шо гуа чжуани” (4) появление первопредков-*ди* связывается с триграммой *Чжэнь* (001), а последняя как раз характеризуется выделенной нижней позицией (Z). Появление (*чу*) первопредков — это их “оформленность” в сфере “преднебесного”, которая имеет свою проекцию в виде “оформленности” вещей-*у* в сфере “посленебесного”.

Данные соображения заставляют сделать вывод, что для описания общей структуры пространства “преднебесного” и “посленебесного” миров символика триграмм недостаточна, и то, что в древнекитайской арифмосемиотике ими ограничивались, является упрощением. Такая же проблема существует и в некоторых других аспектах арифмосемиотики. Поэтому в дальнейшем в целях большей ясности реконструкции представлений древних китайцев придется по необходимости условно вводить триграммные индексы, требующиеся для решения выбранной задачи. В данном случае введем следующие индексы: “преднебесное”, “имплицитное” — 0; “посленебесное”, “эксплицитное” — 1. Эта процедура позволяет записать формулу, согласно которой, субъектное действие, прежде чем проявить “силу”, должно получить определенную трансцендентную “оформленность”:

Субъект ($\bar{\quad}$)

Z_0 — верх “преднебесный” — “оформленность первопредков”;

X_1 — восток — “сила”;

Y_1 — север — “подкрепление”;

Z_1 — верх “посленебесный” — “оформленность вещей”.

Объект ($\bar{\quad}$)

В таком случае пространство арифмосемиотики предстает как четырехмерное. Следуя аналогичным рассуждениям, можно говорить также о пяти- и шестимерном пространстве, полагая, что они будут только развитием первичной трехмерности, расчленяемой по принципу имплицитности и эксплицитности. Трехмерность — это минимум, необходимый для взаимодействия любых двух факторов, наличествующих в пространстве китайского космоса, который возник при разделении Неба и Земли.

Фазы таких взаимодействий, описываемые “младшими” триграммами в представленных выше моделях сферы и куба, связаны с пространственными переходами по одной, двум или трем осям координат (например, в последовательности 110, 101, 100, 011, 010, 001). Но это — в первом приближении. Как было показано в гл. 2.2, используемые в арифмосемиотике цепочки триграмм являются фрактальными, в них элементы воспроизводят структуру целой системы, а значит, каждая фаза триграммных взаимодействий обладает такой динамической пространственной конфигурацией, которая серийно сочетает в себе дополнительные пространственные переходы, находящиеся на разных масштабных уровнях. Иначе говоря,

пространство взаимодействий, описываемых триграммами, является регулярно неоднородным. Поскольку любое взаимодействие происходит во времени, то же самое можно сказать и об этой категории.

Циклическое время

В Китае категория времени была неразрывно связана с циклическими представлениями. Последовательности триграмм, стихий или пневм использовались в арифмосемиотике для описания тех или иных процессов, циклически развертывающихся во времени и представляющих собой целостные системы, элементы которых строятся по подобию самих этих систем. Поэтому арифмосемиотическое время следует рассматривать в качестве определенного рода систем. Таким системам присуща многоуровневая квантованность, согласованная со структурой пространственных квантов, модели которых рассматривались выше.

Наборы арифмосемиотических символов более всего приспособлены для описания циклических процессов, происходящих в животном и растительном мирах. Так, порядок “взаимопорождения” символизирует смену этапов зарождения, роста, расцвета, увядания, смерти и перехода к следующему зарождению. Порядок Фуси, по сути, описывает те же этапы и в той же последовательности, но в некоторой иной системе отношений. Что касается остальных традиционных порядков триграмм, пневм и стихий, то, как было показано выше (гл. 2.2; 2.3), они по большей части являются производными от этих двух и имеют такие же свойства, но в трансформированном виде. Эти свойства арифмосемиотических символов справедливо отнести и к древнекитайским представлениям о времени. Таким образом, главными особенностями этих представлений будет то, что время в них не является однородным и равноценным на всем своем протяжении, поскольку в нем чередуются фазы, которые подобны фазам, наблюдаемым в органическом мире, — развитие, угасание и др.

Объединенная теория времени и пространства предполагает некие квазизамкнутые системы отсчета, в которых время и пространство определенным образом структурируются. Известно, что разные феномены обладают разной геометрией и темпоральностью. Например, установлено, что биологическое пространство диссимметрично и имеет определенную закрутку (по принципу “правизна — левизна”). Пространство в организмической модели мира должно обладать свойствами, характерными для биологических объектов. Описанная выше модель древнекитайских пространственных представлений имеет несколько срезов, в которых можно найти аналогии биологическому пространству. Поскольку данная модель не статична и содержит в себе динамические компоненты, то она не может рассматриваться без понятия времени, которое приобретает в ее контексте определенную специфику.

Организм можно представить как сумму различных движений, которые имеют свое время. Следовательно, время организма полимерно. Исходя из того, что он существует в трехмерном пространстве, все виды его внутренних движений можно свести к трехмерной пространственной модели и, следовательно, к трем измерениям времени. Но организм как целостность не расчленяется по координатам пространства и времени. В арифмосемиотике подобная целостность выражается в понятии пути-*дао*, которое представляет собой смену полярностей в трех измерениях, свертывающихся в одно единое — пространственно-временную траекторию на сфере, которая описывается порядками триграмм, стихий или пневм.

Системное время

Из вышеизложенного видно, что древние китайцы не мыслили абсолютного времени, подобного тому, что утвердилось в европейской классической науке под влиянием Исаака Ньютона, — времени, которое “само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно и иначе называется длительностью” (Ньютон 1989: 30). Такая концепция времени в дальнейшем стала классифицироваться как субстанциальная и противопоставлялась реляционной концепции, наиболее ярким выразителем которой был Готфрид Лейбниц. Этот непримиримый оппонент Ньютона в вопросе о природе времени считал время “чем-то чисто относительным”, а именно “порядком последовательностей” (Лейбниц 1982: 441).

Если сравнивать арифмосемиотическую концепцию времени с лейбнизианской, то ее следует считать не просто реляционной, а “дважды реляционной”, реляционной как бы по “вертикали” и “горизонтали”. Арифмосемиотическое время только связано с “порядком последовательностей”, но не является и не ограничено им. По видимому, Лейбниц упустил один важный момент, который лишает его концепцию полноты. Напротив, в древнекитайской арифмосемиотике момент этот учитывается, хотя, естественно, развернутой дефиниции времени, удовлетворительной во всех отношениях, у китайцев не найти.

Приведенное выше определение времени Лейбница является одним из определений, высказанных им в переписке с английским пастором Самюэлем Кларком, защищавшим взгляды Ньютона. Для Лейбница время — это еще “порядок возможностей не определенных, но тем не менее взаимозависимых”, порядок вещей, “которые несовместимы друг с другом, но которые все же мы воспринимаем как существующие, и вследствие этого они являются последовательными” (Лейбниц 1982: 341).

В китайском варианте лейбнизианская несовместимость наличного существования вещей в одно и то же время, приводящая к их последовательному появлению, выражается в законе *dao* как смене противоположностей. Но сама по себе такая смена не является временем и не может быть описана во временных категориях, поскольку любой изолированный от всего процесс не имеет никаких критериев для количественной оценки его длительности во времени, не имеет временной величины.

Возражая Лейбницу, Кларк писал, что “пространство и время являются количествами, чем положение и порядок не являются” (Лейбниц 1982: 447). Для Лейбница, однако, “порядок также имеет свою величину: ведь существуют в нем предыдущий и последующий члены, а следовательно, расстояние, или промежуток” (Лейбниц 1982: 483). Он считает, что “пространство и время, хотя они и состоят из отношений, не исключают наличия у них величины” (Лейбниц 1982: 483—484)

В своем пятом, последнем письме Кларк вновь возвращается к данной теме, указывая, что “пространство и время суть величины, а расположение и порядок нет”. По его мнению, “отношение, или порядок, могут быть совершенно одинаковыми при весьма различной величине времени или пространства, лежащих между ними” (Лейбниц 1982: 511). Возражение Кларка осталось без ответа — смерть Лейбница положила конец переписке. Но оно весьма существенно и могло бы потребовать перестройки концепции великого философа.

Дело в том, что если не прибегать к абсолютному ньютоновскому времени, величину времени следует определять по какому-то эталону. У Лейбница имеется лишь один “порядок последовательностей”, а надо два, один из которых будет являться эталонным. Таким образом, время следует определять не только через отношение в порядке вещей, но и через отношение этого порядка с другим, являющимся эталонным.

По Лейбницу, “время должно сосуществовать только вместе с творениями и постигается лишь порядком и величиной их изменений” (Лейбниц 1982: 484). “Сосуществование” с вещами — это только одна сторона реляционности времени, представленная в порядке их появления. “Величина” Лейбницем должным образом не обосновывается. Но обратим внимание на как будто машинально брошенное им указание на то, что время “постигается”, или на цитировавшееся выше высказывание, что возможности “мы воспринимаем”. Также Лейбниц говорит, что “время может быть только чем-то идеальным” (Лейбниц 1982: 481). Все эти соображения могли бы указывать на постигающего субъекта, который имеет в самом себе эталон для определения величины времени. Но развития подобной мысли Лейбниц не производит.

Системный характер арифмосемиотики предполагает наличие эталона времени. Имеется ввиду то, что любая арифмосемиотическая система представляет собой некий набор циклических процессов, которые могут тем или иным способом сравниваться друг с другом и тем самым система будет получать информацию о своем внутреннем времени. Так, собственно, организуется биологическое время. Это просто регистрация организмом соотношения внутренних ритмов, что является необходимым для гомеостаза. А для древних китайцев весь мир — это большой организм. В этом мире-организме человек является одним из элементов. Для него такое внутреннее системное время мира-организма — это просто наблюдаемое движение небесных светил, точнее, соотнесение этого движения со своими психическими и физиологическими циклами. Он и сам является системой и поэтому может переживать и осознавать свое внутреннее время, стремясь по необходимости согласовать его со временем мира.

Самым известным примером сочетания двух арифмосемиотических циклов является пентаграмма, включающая в себя порядки “взаимопорождения” и “взаимопреодоления” стихий (см. рис. 1.3.4). В этой схеме на каждый шаг “взаимопреодоления” приходится по два шага “взаимопорождения”. Если цикл “взаимопорождения” в какой-либо системе взять за эталонный, то таким образом можно определить время “взаимопреодоления” в этой же системе.

Как было показано в гл. 2.2, пентаграмма стихий является производной от схемы сочетания двух порядков “младших” триграмм из серии А (см. рис. 2.2.10; табл. 2.2.1) — “взаимопорождения” (А3) и “взаимопреодоления” (А1). Аналогичное по структуре сочетание возможно для порядков серии В. Из всего набора порядков триграмм можно построить несколько семилучевых схем (гептаграмм, см., например, рис. 2.6.10), которые демонстрируют сочетания циклов, различающихся по ритму на три или четыре шага. Сами же порядки триграмм несут в себе закономерности, позволяющие в семишаговом ритме выявить помимо указанных двухшаговый ритм (см. табл. 2.6.4).

Кстати, в пентаграмме, складывающейся из порядков “взаимопорождения” и “взаимопреодоления” стихий, присутствует не только двухшаговый ритм, но и трехшаговый, устанавливающийся при считывании последнего порядка наоборот (П, Д, М, О, В). Такой

принцип считывания используется в теории смены династий, разрабатывавшейся в III в. до н.э. Цзоу Янем, лидером школы Иньян-цзя. Как описывается в “Люйши чуньцю” (Люйши чуньцю 2001: 183), за начало отсчета была взята эра правления Хуан-ди (не основал династии), которой соответствовала стихия “почва”. Затем шли династии Ся, Шан-Инь и Чжоу (указываются основатели Юй, Тан и Вэнь-ван) — стихии “дерево”, “металл”, “огонь”. Грядущая династия, согласно теории, должна быть связана с водой. Как известно, основателем этой династии стал Цинь ши хуан-ди.

Периоды существования династий достаточно сильно различаются (см. табл. 1.5.7). Но, исходя из принципа построения пентаграммы (см. рис. 1.3.4), можно сделать вывод, что каждый из них должен разбиваться ровно на три этапа, из которых первый будет соответствовать выделенной Цзоу Янем стихии, а два другие — стихиям, следующим за ней в порядке “взаимопорождения”. Иначе говоря, каждая династия “проживает” три особых единицы времени, не сопоставимых никоим образом с годовыми.

Год (*нянь*), как известно, китайцы делили на лунные месяцы (*юэ*) и дни (*жи*). В этом делении заложено сочетание солнечного и лунного циклов. Кроме того, год подразделялся на четыре сезона — *ши*, отражающие изменение погодных явлений. Данный иероглиф использовался еще для обозначения двойных часов, соответствующих фазам суточной циркуляции пневмы по 12-ти меридианам в организме человека. Во всех этих случаях можно выделить два ритма, на соотношении которых и определяется время.

Иероглиф *ши* обозначает не только сезоны и часы, но и просто понятие времени с различными его коннотациями (“срок”, “период”, “эпоха”, “момент” и пр.). Используя этот иероглиф, авторы “Си цы чжуани” в присущей им манере указывают, что время определенным образом связано с соединением или соотношением двух трансформационных последовательностей:

Изменения (*бянь*) и цикличность (*тун*) — это то, что понуждает (*цзю*) время (*ши*) (Си цы, II, 1).

Примечательно, что в “Си цы чжуани” иероглиф *ши* встречается всего шесть раз (Си цы, I, 5; I, 8; I, 11; II, 1; II, 4; II, 7). При этом дважды говорится о “четырех сезонах” (*сы ши*) как о разновидности изменений-*бянь* (Си цы, I, 5; I, 8). Но сезоны — это части года, который может рассматриваться в качестве разновидности цикличности-*тун*. Поэтому, хотя термины *бянь* и *тун* и упоминаются в “Си цы чжуани” иногда по отдельности, можно полагать, что в этом сочинении приводится учение о времени как о сложносоставном образовании, а то, что сама категория времени употребляется там редко, просто указывает на смещение акцента в сторону описания составных частей времени как не существующего самого по себе феномена, который постигается посредством наблюдения спаренных порядков каких-либо трансформаций, могущих предстать и в том, что наполняет время, например, в “делах” (*ши*):

Цикличность (*тун*) и изменения (*бянь*) называются делом (*ши*) (Си цы, I, 5)

Слоистая структура времени

Представление о времени как сочетании двух порядков триграмм или каких-либо трансформаций дополняется в арифмосемиотике учением о многослойности времени, определяемой позициями самих триграмм. Описанная выше двухфакторность времени в таком случае оказывается лишь частным случаем. Полная система времени складывается из

четырёх циклических составляющих, о чем можно судить из следующей фразы из “Си цы чжуани”:

Исполнение перемен-и — причина изменений-бянь.

Изменения-бянь — причина цикличности-тун.

Цикличность-тун — причина дления-цзю (Си цы, II, 2).

Видимо, речь идет о разномасштабной структуре времени некоего абстрактного объекта, явления или события. Время его существования — это дление-цзю. Первое подразделение данного целостного временного кванта — это цикл-тун, который разбивается на более мелкие фазы — изменения-бянь, а те — на еще более мелкие — перемены-и.

Дление-цзю можно уподобить Великому пределу, который объединяет в себе восемь триграмм. Но если обычно триграммы строятся из Великого предела как его развертка, т.е. он понимается в качестве причины их появления, то здесь оказывается, что дление-цзю является следствием существования более мелких временных периодов. Как указывалось выше, посредством дихотомического деления Великого предела возможно построить шесть порядков триграмм (см. табл. 2.2.1). Теперь, на основании процитированной фразы из “Си цы чжуани”, можно определить форму изменчивости, которая присуща в этих порядках каждой позиции триграмм (табл. 2.4.1).

Таблица 2.4.1

	Серия А			Серия В		
Поз.	A3	A2	A1	B3	B2	B1
X	тун	и	бянь	тун	бянь	и
Y	бянь	тун	и	и	тун	бянь
Z	и	бянь	тун	бянь	и	тун

Чтобы не нарушалась цельность триграмм, позиция Великого предела должна подстраиваться к ним сверху или снизу. Однако при этом только в двух случаях будет сохранена последовательность и—бянь—тун—цзю. Речь идет о порядках А3 (“взаимопорождение”) и В1 (Фуци). По структуре они симметричны, и поэтому можно ограничиться рассмотрением схемы только первого из них (рис. 2.4.12; ср. рис. 2.2.12).

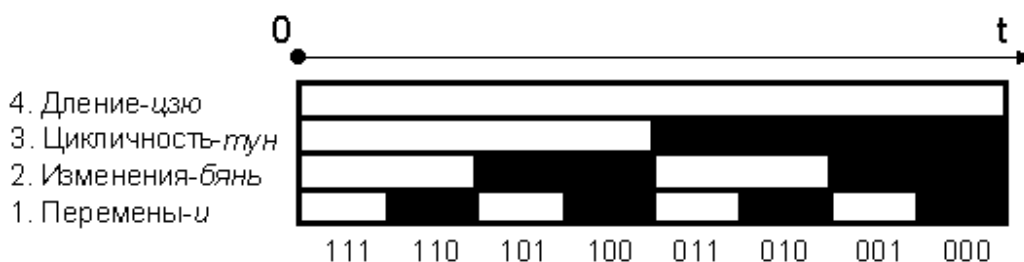


Рис. 2.4.12

Однопозиционные полосы на этой схеме, символизирующие *инь* и *ян*, указывают на масштаб временных циклов в одном целостном отрезке времени — дление-цзю. Цикличность-тун — это один цикл из *инь* и *ян*, изменения-бянь — два, а переменны-и — четыре. Разнесенность позиций триграмм по разным ритмам можно связать со степенью их устойчивости. Быстрые ритмы связаны с меньшей устойчивостью, а медленные — с большей. Поэтому в порядке “взаимопорождения” триграмм с добавленной позицией Великого предела верхние позиции будут более устойчивыми, чем нижние.

По справедливому положению, выдвинутому еще Иммануилом Кантом, только постоянное может изменяться, изменчивое же подвергается не изменению, а смене. Это определяется тем, что изменения являются чередой способов существования одного и того же предмета, и “поэтому то, что изменяется, есть *сохраняющееся*, и *сменяются* только его *состояния*”, т.к. “смена касается только определений, которые могут исчезать или возникать” (Кант 1994: 151—152).

Применяя данное положение к рассматриваемой триграммной структуре, можно сказать следующее. Позиция Великого предела отражает предмет как некую единичность, устойчивую при всяких изменениях и сменах так же, как и соотносимые с верхней позицией триграмм качества, благодаря которым данный предмет можно однозначно идентифицировать в течение первого периода его существования. Поскольку качественная определенность предмета латентно содержит в себе свою противоположность, не имеющую возможности сосуществовать с его определением, то эта противоположность проявится во второй части указанного периода. Нижняя позиция триграмм соответствует смене состояний рассматриваемого предмета, а средняя — его изменениям как синтезу постоянного (сохраняемого, устойчивого) и сменяемого. Таким образом, время, символизируемое триграммами в порядке “взаимопорождения”, должно иметь структуру, связанную со следующими характеристиками позиций:

X_0 — бессменное постоянство;

X_1 — циклическое постоянство;

Y_1 — изменчивость;

Z_1 — сменяемость.

Сменяемость неких единиц времени определяет временную последовательность (Z_1), изменчивость представляет собой содержание временных процессов (Y_1), а циклическое постоянство — цикл перехода друг в друга качественных противоположностей (X_1), явно и скрыто присущих предмету в течение всего времени его существования — длительности (X_0).

Иероглифы перемены-и, изменения-бянь, циклы-тун и дление-цзю имеют сильно различающуюся частоту употребления в “Си цы чжуани”. Она обратно пропорциональна устойчивости триграммных позиций, с которыми данные иероглифы связаны. Иероглиф *и*, например, встречается 59 раз, а *цзю* — всего два раза. Помимо трех указанных случаев сочетания категорий *бянь* и *тун* имеется еще три. В них изменения-бянь и циклы-тун представлены как процессы перехода противоположностей друг в друга:

То закрытие (*хэ*), то открытие (*ни*) — это называется изменениями (*бянь*). Уходы (*ван*) и приходы (*лай*) без конца называются цикличностью (*тун*) (Си цы, I, 10);

Превращения (*хуа*) и сокращения (*цай*) называются изменениями (*бянь*). Подталкивание (*туй*) и движение (*син*) называется цикличностью (*тун*) (Си цы, I, 12);

Превращающее (*хуа*) и сокращающее (*цай*) содержится в изменениях (*бянь*). Подталкивающее (*туй*) и движущееся (*син*) содержится в циклах (*тун*) (Си цы, I, 12).

В последних двух пассажах обращает на себя внимание употребление категории превращений-*хуа*. Видно, что она означает здесь полупериод изменений-*бянь*. Возможно даже, это положительный полупериод (что, собственно, не очень важно). Но, по рассматривавшейся выше схеме (см. рис. 2.4.12), любому полупериоду изменений-*бянь* соответствует целый цикл перемен-*и*. Это может указывать на то, что в данной схеме превращения-*хуа* являются в некотором смысле заместителем категории перемен-*и*. В “Си цы чжуани” довольно-таки часто (7 раз) употребляется словосочетание “изменения-*бянь* и превращения-*хуа*”, которое в таком случае должно было бы означать сочетание изменчивости и сменяемости, присущих средней и нижней позициям триграмм.

Итак, подытожим. Когда постоянство, изменчивость и сменяемость рассматриваются как система аспектов некоего предмета, символизируемого триграммами, то ни одна из их позиций не может быть соотнесена с феноменом времени в полном понимании этого слова. Только все три и вместе с позицией, отражающей дление-*цзю* данного предмета. Парные сочетания типа “изменения-*бянь* и цикличность-*тун*”, “изменения-*бянь* и превращения-*хуа* (перемены-*и*)” — это только выделенные стороны целостной структуры времени, которые имеют чисто утилитарное значение и дают приблизительное представление о времени. В силу фрактальности триграммных комплексов, каждая позиция в отдельности также может быть подразделена на подобные составляющие и, таким образом, будет иметь свое время, соответствующее иному масштабу действительности, нежели исходные триграммы.

Разномасштабность времени

Мировое целое древние китайцы описывали с помощью схемы Великого предела, подобной рассматривавшейся выше (см. рис. 2.4.12), но построенной на основании порядка Фуси (см. рис. 1.2.12, рис. 2.2.1). Если эту схему расширить по фрактальному принципу, то мир в ней будет представлен в виде иерархии уровней, которым будут соответствовать различные временные масштабы. Мировая континуальность приобретет при этом ряд локальных квантованностей достаточно широкого спектра, но не уходящего в бесконечность. Арифмосемиотические схемы предполагают вместо мига как точки на временной оси и вечности как беспредельного времени только самый меньший и самый большой временные кванты соответствующих масштабных уровней.

Самым длительным временем существования в китайской картине мира обладает весь космос, который не вечен, если считать, что, возникнув из хаоса, в хаос же он должен и уйти. В эпоху “Сражающихся царств” за космосом закрепилось название “*юй-чжоу*”. Иероглиф *юй* имеет значения “навес крыши”, “свод”, “покров”, “небо”, а *чжоу* — “вечность”, “большая длительность”. Таким образом, космос связывается в данном бинеме с идеей куполообразного неба, которое имеет долго длящееся вращение, определяющее череду более мелких времен.

В “Чжуан-цзы” космосу была приписана бесконечная временная длительность, также как его формам — безразмерность:

То, что обладает реальностью, но не имеет вместилища, — небесный свод (*юй*).

То, что обладает длительностью, но не имеет корня и верхушки, — вечность (*чжоу*) (Чжуан-цзы, 23).

Даосам вообще была свойственна любовь к разного рода необъятностям, к сталкиванию разномасштабных явлений. Страницы “Чжуан-цзы” наполнены притчами, в которых перед читателем предстают в головокружительном калейдоскопе несовместимые фантастические образы, показывающие относительность обыденных представлений о времени и пространстве. Вот что можно прочитать, например, в начале первой главы этого сочинения:

Мушки-однодневки не ведают про смену дня и ночи. Цикада, живущая одно лето, не знает, что такое смена времен года. Вот вам “короткий век”. Далеко в южных горах растет дерево минлин. Для него пятьсот лет — все равно что одна весна, а другие пятьсот лет — все равно что одна осень. В глубокой древности росло на земле дерево чунь, и для него восемь тысяч лет были все равно что одна весна, а другие восемь тысяч лет были все равно что одна осень. Вот вам и “долгий век” (Чжуан-цзы 2002: 56).

“Книга перемен” не оперирует такими большими периодами времени и ничего не говорит о бесконечности во времени. Правда в основной части этой книги несколько раз часто употребляется словосочетание “вечная нескгибаемость” (*юн чжэнь*) — один раз в приписке к гексаграмме № 2, один раз в “изречении” при гексаграмме № 8 и шесть раз в “изречениях” при чертах разных гексаграмм (22/3; 42/2; 45/5; 52/1; 62/4 — здесь и далее указываются дробью номера гексаграммы в порядке Вэнь-вана и черты). Но иероглиф *юн* в данных случаях следует переводить как “вечность” в смысле очень долгого, но не бесконечного времени, поскольку, по логике “Книги перемен”, одна житейская ситуация, символизируемая соответствующей гексаграммой, рано или поздно сменится другой, и все, что было когда-то актуальным, может превратиться в свою противоположность. Иначе говоря, “не вечно (*юн*) то, что свершается” (6/1).

Стихия времени в гексаграммах

Нет точных сведений, на какой конкретно период времени должно простирается действие гексаграмм. Существуют различные и противоречивые традиционные указания о связи гексаграмм с календарем и с временем суток. В гадательной практике им чаще приписывалось время, наступающее сразу после акта гадания. Возможно, срок действия гексаграммы оговаривался перед гаданием или должен был определяться на основе сопоставления образов полученной гексаграммы с приметами действительности. В любом случае время событий, соотносимых с гексаграммой, структурируется на ее основе. По шести позициям это время разделяется на шесть фаз. Черда янских и иньских черт в каждой гексаграмме образует определенную конфигурацию, которой вторит время, синхронно меняя свои характеристики.

Время, фиксируемое в гексаграммах, является многоплановым. Помимо периода времени, задаваемого разверткой черт самой гексаграммы, в ней имеются отсылки к событиям глубокой древности, как бы актуализирующимся в настоящем моменте, а также прогнозы на

близкое и далекое будущее. Само настоящее дробится на разномасштабные временные отрезки, напластования которых друг на друга делает структуру потока времени достаточно сложной. Время в гексаграммах пульсирует, расширяется и сжимается, артикулируется очертаниями конкретных событий и делается невнятным, расплывчатым. Оно выстраивается между “сначала” (*сянь*) и “потом” (*хоу*) — 2, 13/5, 38/6, “уходом-прошлым” (*ван*) и “приходом-будущим” (*лай*) — 11, 12, 31/4, 39/1, 39/3, 39/4, 39/6, 48, требует что-то делать “загодя” (*су*) — 40, избегая “поспешности” (*пинь*) — 24/3, “скорее” (*чуань*) — 41/1, постепенно (*сюй*) — 47/5 и т.д. и т.п.

Самый большой временной период, которым оперируют гексаграммы, — 10 лет (*нянь*) — 3/2, 24/6, 27/3. Правда, часто (5/2, 5/6, 6/1, 6/3, 8/1, 10/4, 22/5, 24/6, 29/4, 37/3, 37/6, 43/6, 50/3, 53/5, 56/5, 63) используется иероглиф *чжун*, одно из значений которого — период в 12 лет. Но из контекста видно, что здесь он имеет смысл “в конце концов”, “в конечном итоге” и пр.

Срок в три года-*нянь* связывается с историческим или мифическим событием (63/3) и с возможностью повторить что-то подобное (64/4). Для обозначения годов употребляется также иероглиф *суй* — в контексте описания трехгодичных неблагоприятных событий (13/3, 29/6, 47/1, 53/5, 55/6).

Из сроков, выраженных в месяцах (*юе*), упоминается только восьмимесячный (19). Три раза временной меткой выступает время, когда Луна “почти в полнолунии” (9/6, 54/5, 61/4).

Дважды предлагается ориентироваться во времени по знаку из календарного набора десяти “небесных стволос”, отсчитывая от соответствующего ему дня по три дня до и после. Это первый знак *цзя* (18) и седьмой — *гэн* (57/5).

Наибольшим периодом времени, выраженным в днях, в основной части “Книги перемен” является декада, десятидневка (*сюнь*). Три раза говорится о периоде в 7 дней (*жи*) — 24, 51/2, 63/2 — и всего один раз — в 3 дня (36/1).

В двух связанных местах (49, 49/2) с иероглифом день-*жи* в различных изданиях “Книги перемен” употребляются три различных по смыслу, но внешне схожих иероглифа. В издании, которое используется в настоящем исследовании (Чжоу и 1966: 30), на указанных местах стоит иероглиф *сы*, обозначающий шестой знак цикла “земных ветвей”. Другие варианты — *цзи* (“сам”, “собственный”, шестой знак цикла “небесных стволос”) или *и* (“остановить”, “прекратить”, “закончить”). Таким образом, фраза в целом может переводиться как “на шестой день”, “в свой день”, “в конце дня”.

Из суточного времени в каноне упоминаются: день (*жи*) — 35; полдень (*жи чжун*) — 55, 55/2, 55/3, 55/4; время после полудня (*жи цзэ*) — 30/3; конец утра или аудиенции (*чжун чжао*) — 6/6; конец дня (*чжун жи*) — 1/3, 16/2, 63/4; вечер (*си*) — 1/3; ночь (*е*) — 43/2.

К сожалению, современное состояние изучения “Книги перемен” не позволяет определить принцип связи между структурой гексаграмм и отмеченными в них временными периодами, но совершенно очевидно, что ее создатели довольно-таки изощренно подходили к проблеме времени, разработав, по сути, практическое руководство жить в согласии с ним. Последнее считалось необходимым условием успешности всякой деятельности, о чем говорится в комментарии “Вэнь янь чжуань”, наставляющем “благородного мужа” (*цзюнь-цзы*)

действовать только “в должное время” (*инь ци ши*), “своевременно” (*ци ши*), “в соответствии со временем” (*юй ши*).

Случайность во времени

Древнекитайская календарно-хронологическая система может до некоторой степени напоминать гигантский часовой механизм со сцепленными между собой шестеренками-циклами, из которых самый большой приводит в движение меньшие, а те — еще меньшие. Но это ошибочное впечатление.

Во-первых, китайцы не мыслили создателя мира, а значит, время также не является созданным и представляет собой результат самоорганизации движений мира.

Во-вторых, система времени, описываемая в арифмосемиотическом учении, складывается из ритмов жизни. Поэтому ее следует связывать не с механизмом, а с организмом.

В-третьих, арифмосемиотическое время не подразумевает совершенной точности, которая требуется от механических часов. Как указывалось ранее (гл. 1.5), самой мелкой единицей времени в эпоху Чуньцю была “минута” (*хуби*), измеряемая достаточно приблизительно с помощью клепсидры. Китайские медицинские схемы базируются на периоде *ши*, представляющем собой одну двенадцатую суток, т.е. наших 2 часа (см. табл. 1.6.3). Два таких периода объединяются под одной стихией или триграммой и могут дробиться по шестеричному принципу, образуя набор единиц арифмосемиотического времени. Эти единицы можно рассматривать как кванты, некие целостности, длительность которых определяется не строго математически (типа: 4 часа ® 40 мин ® @ 6,66 мин ® @ 1,11 мин и т.д.), а временем завершения связанных с ними событий, принадлежащих соответствующему масштабному уровню бытия. На этом уровне внутренние для данных квантов изменения не учитываются, а значит, последние обладают определенной степенью свободы. Также и детерминация всего живого календарно-хронологическими ритмами действует до определенных пределов. По причине своей нераздельности с организмом космоса, живые существа должны синхронизировать свои внутренние циклы с внешними, но в зоне “люфта” им предоставляется свобода, которая может быть творчески использована для выработки индивидуального пути во времени.

В-четвертых, возникновение тех или иных временных циклов в китайской картине мира не всегда обусловлено течением времени всего универсума. Из триграммной модели времени видно, что время разворачивается из триграммы *Цянь* (см., например, рис. 2.4.12). В ней как бы заложен темпоральный “заряд”, который может быть создан некими силами достаточно автономно от всего и приведен ими в действие в любой подходящий момент. При этом триграммы будут выступать в качестве “конструктора” времени, инструмента для объединения трех его компонентов — постоянного, изменчивого и сменяемого.

Наконец, в-пятых, поскольку в арифмосемиотике сама категория времени является производной от категорий всего ряда трансформаций (*и*, *бянь*, *хуа* и пр.), то тем самым присущий им элемент случайности привносится во время, что обуславливает его нелинейный характер в синергетическом смысле этого слова.

Все формы трансформаций, о которых говорится в “Книге перемен”, могут выстраиваться в циклы, зная начальные условия возникновения которых, в принципе, можно рассчитать все

этапы их развития, но только до определенной степени точности. Ведь, с одной стороны, изменчивое должно нести в себе постоянство, т.е. то, что является закономерным, а с другой — в нем есть и аспекты, для которых не существует никаких причинно-следственных законов.

По мнению авторов “Си цы чжуани”, создателями изменчивого являются некие существа, пребывающие вне феноменального мира:

Странствующие души-хунь создают изменения (*бянь*) (Си цы, I, 4);

Тот, кто знает путь-дао изменений (*бянь*) и превращений (*хуа*), может знать, что сделано духами *шэнь* (Си цы, I, 9).

Сферой обитания этих существ — душ-хунь и духов-шэнь — является та часть космоса древних китайцев, которая выше (см. рис. 2.4.1) была обозначена как “предшествующая Небу” (*сянь тянь*). Она непосредственно возникает из первозданного хаоса, и поэтому указанных существ можно рассматривать в качестве проводников импульсов, поступающих из этого хаотического начала в феноменальный мир. Души-хунь и духи-шэнь являются нарушителями причинностных законов последнего, внося в его монотонные ритмы элемент новизны и непредсказуемости. Тем самым осуществляется развитие многообразных нелинейных форм времени, в которых каждое явление становится уникальным событием, а их череда образует необратимый эволюционный процесс.

Души-хунь и духи-шэнь — это то, с чем определенным образом связаны собственные душевно-духовные потенции человека, относящиеся к сфере сверхсознательного (об этом будет сказано подробно в гл. 2.10) и определенным образом также участвующие в производстве изменчивости. Поэтому человек в китайской картине мира способен к творчеству как созданию чего-то по-настоящему нового, т.е. того, что не обусловлено предшествующим моментом.

Мантическая техника, применяемая в “Книге перемен”, связана с регистрацией внедрения случайности в поток времени. Как указывалось выше (гл. 1.2), вся процедура раскладывания стеблей тысячелистника разделяется на 18 этапов, которые называются изменениями-бянь. Каждый этап начинается с произвольного рассекания рукой кучки стеблей. По мнению древнекитайских гадателей, за этой произвольностью стоят духи-шэнь, от которых, собственно, и добиваются получения мантического ответа (см.: Си цы, I, 8). Зная все о “сокровенном (*мяо*) тьмы вещей (*у*)” (Шо гуа, 5), они, как бы “вода рукой” предсказателя, “вырисовывают” знаки грядущего в комбинациях стеблей. Но сами духи-шэнь не детерминированы ничем, им свойственна “безмерность *инь* и *ян*” (Си цы, I, 5), сродни первозданному хаосу. Поэтому мантическая процедура призвана репрезентировать то, что отчасти предустановлено человеку в сфере “сокровенного” и отчасти создается там в процессе самой процедуры на основе флуктуаций хаоса. Видимо, по причине наличия в мантике этого феномена “перемены” (*и*) определяются как “порождение порождений” (Си цы, I, 5).

Статика и динамика

Современные исследователи классифицируют представления о времени как принадлежащие не только к субстанциальной или реляционной, но и к статической или динамической

концепциям времени. Как указывает Ю.Б. Молчанов, в статической концепции прошлые, настоящие и будущие события мыслятся одинаково реальными. Различие между ними не объективно, а обусловлено “свойствами нашего сознания, которое, двигаясь вдоль своей “мировой линии” или жизненного пути, сталкивается с теми или иными событиями, переживает эти встречи как возникновение, исчезновение предметов и явлений”. В динамической концепции считается, что реально существуют только события настоящего времени. Что касается прошлых и будущих событий, то первые “уже реально не существуют, в настоящем остались лишь следы их существования, свидетельствующие об их прошлом бытии, а также воспоминания в человеческой памяти”, а вторые “не существуют вообще, есть только их предпосылки, зафиксированные в материальных связях и взаимодействиях настоящего и выражающие лишь возможность бытия будущих событий” (Молчанов 1980: 7).

Некоторые философы полагают, что развитие статической и динамической концепций может привести к их синтезу (см., например: Подольный 1989: 21). Для этого в них должны быть урегулированы или сняты антагонистические черты. Эта проблема определенным образом решается в арифмосемиотике посредством подразделения потока времени на несколько слоев. В такой модели слои, выражающие постоянство, можно связать со статическим аспектом времени, а проявляющие соответственно изменчивость и сменяемость — с динамическим.

Сразу следует уточнить, что, поскольку арифмосемиотическая модель времени является реляционной, о статичности можно говорить только применительно к диапазону длениа-цзю того или иного события, масштабы которого, правда, в силу регулятивности арифмосемиотических символов, могут варьироваться в широких пределах, вплоть до масштаба вселенной. Кроме того, время в арифмосемиотике, как указывалось выше, определяется только в совокупности всех своих слоев, но для упрощения рассуждений придется рассматривать их по отдельности.

Как известно, время связывается с изменениями. Нет изменений — нет и течения времени. Но событие как некая определенная единичность за весь период своего существования не изменяется. Изменяются только его отдельные черты. Не нарушают единства события и проходящие внутри него смены. Значит, оно в целом пребывает только в настоящем для себя времени. Этот аспект слоистого времени можно обозначить как “статическое настоящее”. В триграммной модели с порядком “взаимопорождения” ему будет соответствовать позиция Великого предела. Изменения и смены в событии можно рассматривать в качестве череды квантов, внутри которых наблюдается относительное постоянство. При этом, например, квант смены также существует только в своем настоящем времени. Однако это время имеет подвижное положение по отношению ко всей системе времени длящегося события. Поэтому его можно определить как “динамическое настоящее” (рис. 2.4.13, ср. рис. 2.4.12).

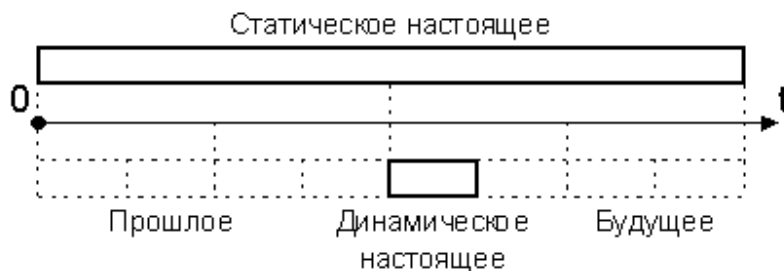


Рис. 2.4.13

Дление-цзю не может само по себе рассматриваться в качестве внутренней шкалы времени события по причине того, что оно постоянно и в нем нет собственных временных градаций. Можно говорить только об условных градациях, которые образуются при изменениях отношения верхней позиции к нижней, где находится квант смены. В построенной на условных градациях шкале времени конкретное положение кванта смены будет фиксировать момент настоящего, разграничивающий прошлое и будущее.

Во все эти времена постоянное в событии реально существует. По отношению к кванту смены оно как бы “выдвинуто” в прошлое и в будущее и зафиксировано в них, в чем и проявляется статический аспект модели слоистого времени. В отсутствии шкалы времени на основе длениа-цзю для кванта смены нет ни прошлого, ни будущего, а есть только одно настоящее, что отражает динамический аспект данной модели.

Кванту смены присуще такое настоящее, которое имплицитно содержит в себе формы особого бытия прошлого и будущего — оттиски ушедшего состояния и ростки приходящего. Вместе они образуют механизм, благодаря которому настоящее постоянно возобновляется, меняя при этом свои конкретные черты.

В “Си цы чжуани” движение во времени объясняется с помощью образа “гусеницы-землемера” (*чихо*), свертывающейся и выпрямляющейся:

Уход-прошлое (*ван*) — это свертывание (*цюй*). Приход-будущее (*лай*) — это выпрямление (*шэнь*). Свертывание и выпрямление взаимовозбуждаются, и полезность образуется. Гусеница-землемер свертывается, чтобы после выпрямиться (Си цы, II, 3).

Приведенная в данном пассаже модель времени может относиться к динамическим. В ней объект не входит в уже существующее будущее, а “выкладывает” перед собой новое настоящее. То же самое можно воспроизвести в модели гусеничного привода, которая содержит в себе циклическую составляющую и тем самым сближается с моделью слоистого времени, построенной на цикле триграмм. В такой модели квант динамического настоящего можно рассмотреть в виде цикла, одна часть которого репрезентируется в настоящем, а другая — нет, но зато она собирает в себе прошлое и является источником будущего, которое “выкатывается” дискретными порциями на мнимую ось времени, делая ее реальной в пределах возобновленного кванта настоящего. Для полноты картины следует учесть, что цикличность в арифмосемиотике не является жесткой по причине подверженности влияниям разных внешних случайных изменений (рис. 2.4.14).

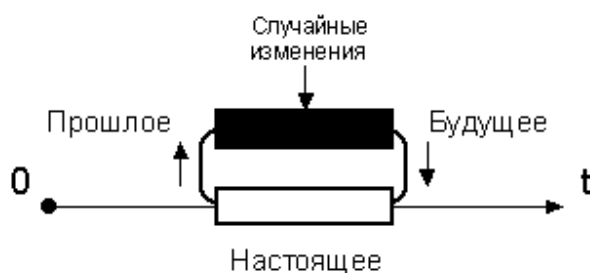


Рис. 2.4.14

В целом статико-динамическая модель времени демонстрирует возможность познать прошлое и будущее из настоящего. В первом приближении для этого всего лишь необходимо определить постоянную составляющую в событии. Правда, подобное познание прошлого и будущего — без знания конкретных сменяющихся аспектов события — будет представлять собой лишь его голый слепок. Но и такое проникновение за пределы настоящего кое-что значит. Для примера можно познакомиться с рассуждениями на тему познания будущего весьма далекого от арифмосемиотики, но наделенного житейской мудростью древнекитайского философа Мо-цзы (479—400):

Ученик Пэн Цин сказал: “Прошлое можно познать, но будущее нельзя узнать”. Учитель Мо-цзы ответил: “Предположим, что твои близкие живут за сто *ли* отсюда и сейчас испытывают большую беду. Исход дела решает один день. Если ты прибудешь в тот день, то они будут жить, нет — они погибнут. Перед нами находится крепкая повозка с хорошими лошадьми и другая, четырехколесная арба с разбитыми колесами, запряженная клячей. Тебе предоставляется сделать выбор, на чем ехать. На чем же ты поедешь?” Ответил: “Поеду на крепкой коляске с хорошей лошастью, так смогу быстрее доехать”. Учитель Мо-цзы тогда сказал: “Как же можно говорить, что нельзя узнать будущее?” (Мо-цзы 1994: 200).

Увы, и крепкая коляска может сломаться, и хорошая лошадь — подвести. По сути дела, такое познание будущего является лишь предположительным, основанным на знании общих свойств вещей. Более содержательный прогноз можно сделать в отношении событий, развивающихся по принципам порядков триграмм. Определив конкретный порядок и триграмму, соответствующую настоящему состоянию исследуемого события, можно без труда рассчитать, в какую фазу оно войдет через тот или иной промежуток времени. Этот расчет, разумеется, будет также приблизительным, поскольку не учитывает действие случайных изменений. Для последнего в арифмосемиотике предназначаются мантические методы “Книги перемен”.

2.5. “Магический квадрат” *Ло шу*

Ло шу и *Хэ ту*

Согласно древнекитайской легенде, Фуси увидел *Ло шу* (“Писание [из реки] Ло”) на панцире огромной черепахи, появившейся из реки Ло, а *Хэ ту* (“Чертеж [из Желтой] реки”) — на боку “дракона-лошади” (*лун ма*), появившегося из реки Хуанхэ. Первые литературные упоминания о *Ло шу* и *Хэ ту* относятся к эпохе “Борющихся царств”. Изображения этих схем, относящиеся к данному времени, до нас не дошли. Конкретных описаний также не имеется. Например, в “Лунь юе” (IX, 8) Конфуций только сетует, что в его время уже и “Феникс не прилетает, и чертеж (*ту*) не выходит из реки (*хэ*)”. В “Си цы чжуани” (I, 11) данным схемам посвящены следующие слова: “Из *Хэ* вышел чертеж, из *Ло* вышли письмена. Совершенномудрые берут их за образец (*цзэ*)”. В “Чжуан-цзы” (IV—III вв. до н.э.) *Ло шу* рассматривается как некая девятеричная схема, благодаря которой “осуществляются жизненные свойства вещи” (Чжуан-цзы 2002: 155). Во времена “Пять династий” (Удай) и в эпоху Сун в Китае появилось несколько схем, которые отождествлялись с древними *Ло шу* и *Хэ ту*. Этими схемами занимались Чэнь Туань, Шао Юн, Лю Му, Чжу Чжэнь и другие. *Ло шу*

и *Хэ ту* в том виде, как они известны в настоящее время, были опубликованы в трактате сунского ученого Чжу Си (1130—1200) “Чжоу и бэнь и” (“Основной смысл “Чжоу и””). Их можно интерпретировать соответственно как “магический крест” и “магический квадрат” (подробнее см.: Henderson 1984: 82—87; КФЭС 1994: 399—401).

“Магический крест” *Хэ ту* не представляет собой ничего интересного с точки зрения рассматриваемых в настоящей книге идей, и поэтому здесь можно ограничиться только его описанием. Это схема, в которую входят десять чисел, обозначаемых светлыми (нечетные) и темными (четные) кружками (рис. 2.5.1). Располагаются они таким образом, что в центре и по четырем направлениям пространства разность двух чисел равна пяти.

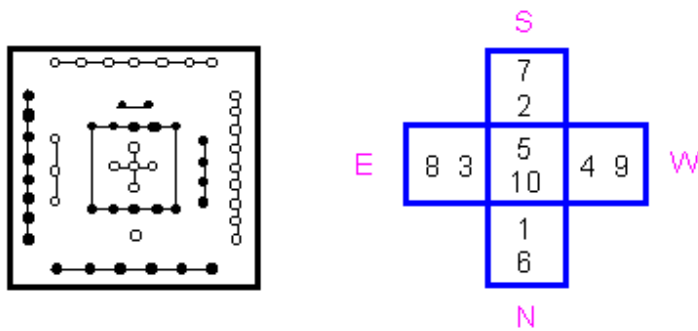


Рис. 2.5.1

Ло шу — это более содержательная схема числового баланса. Она связывает числа 1—9 по принципу “магического квадрата”, представляющего собой матрицу с тремя столбцами и тремя строками (рис. 2.5.2). Сумма чисел в каждом столбце, каждой строке и по диагоналям такой матрицы равна 15-ти.

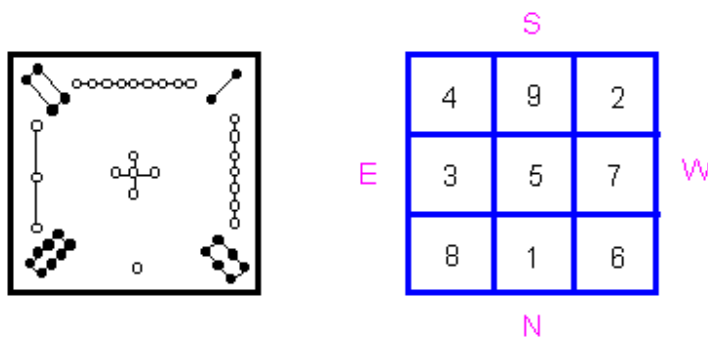


Рис. 2.5.2

К этому можно добавить, что результат деления числа 15 на количество строк или столбцов (3) равен 5-ти. Число 5 стоит в центре схемы, являя собой принцип равновесной середины. Остальные числа организуются вокруг него. Через центральную клетку проходят столбец, строка и две диагонали, в которых крайние числа больше или меньше центрального числа 5 на одинаковые значения. Большие числа можно рассматривать как янские, меньшие — как иньские, а число 5 — как нейтральное.

$$9 - 5 = 5 - 1 = 4;$$

$$8 - 5 = 5 - 2 = 3;$$

$$7 - 5 = 5 - 3 = 2;$$

$$6 - 5 = 5 - 4 = 1.$$

Преобразования *Ло шу*

Данная закономерность примет достаточно изящную форму, если воспользоваться методом Д.Р. Ионеску. Этот исследователь нашел, что между диаграммами *Ло шу* и *Тай цзи* существует некоторое специфическое отношение. Если из каждого числа *Ло шу* вычесть число 5, то получившиеся отрицательные и положительные числа образуют зоны, которые можно сравнить с графикой *Тай цзи* (рис. 2.5.3; см.: Ionescu 1972: 174—175).

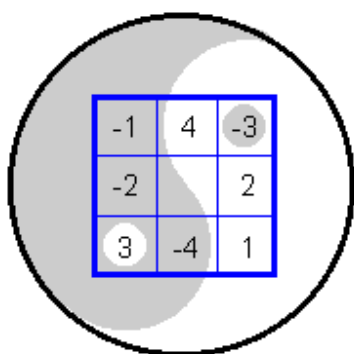


Рис. 2.5.3

Надо отметить, что отрицательные числа впервые упоминаются в книге “Искусство счета в девяти разделах” (“Цзю чжан суань шу”), написанной в эпоху Западной Хань. О более раннем их использовании в Китае ничего не известно. К тому же диаграмма *Тай цзи* оказывается в ходу у китайцев достаточно поздно, а именно в сунское время. Поэтому говорить о подобной структуре схемы *Ло шу* можно пока только в плане выявления ее чисто математических закономерностей.

С другой стороны, можно с полной определенностью утверждать, что, по крайней мере, с сунского периода китайцы производили различные преобразования *Ло шу*, причем некоторые из них можно интерпретировать на основе операций не вычитания, а прибавления чисел.

Так, в 1986 г. А.И. Кобзев обнаружил во входящем в “Дао цзан” (№ 1166 по К.М. Шипперу) сочинении “Фа хай и чжу” (“Жемчуг, оставленный морем законов-дхарм”) преобразованный “полумагический квадрат” 3×3 (рис. 2.5.4), не описанный ранее в западной синологии (Кобзев 1986: 33, 43, сх. 6; 1993: 113, 374, сх. 6а) и представляющий собой числовую матрицу, в которой суммы чисел в правом столбце и нижней строке равны 9-ти, а по всем остальным направлениям — 18-ти (“полумагический квадрат” отличается от “магического” тем, что правило константной суммы действует не по всем направлениям).

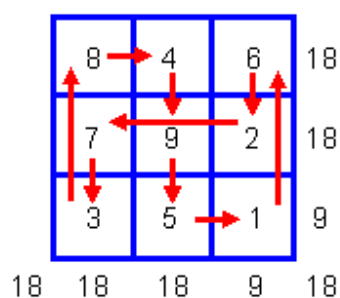


Рис. 2.5.4

Примечательно, что несколько ранее этот квадрат был реконструирован С.В. Зининым в рукописи “Человек и мир в китайской медицине” на основе анализа медицинских трактатов врачей Ван Вэйи и Ляо Шэнкуна, живших соответственно в сунскую и цинскую эпохи. Как отметил А.И. Кобзев, вычисление данного квадрата прежде его реального обнаружения является еще одним подтверждением того, что “в китайской традиции философские и научные тексты часто отличаются невыявленностью и даже намеренной зашифрованностью общетеоретических и общеметодологических оснований, выявление которых требует проведения специальных реконструктивных процедур” (Кобзев 1993: 113).

По А.И. Кобзеву, данный квадрат образуется из *Ло шу* посредством перемещения чисел по отмеченной на рис. 2.5.4 траектории. К этому можно добавить, что имеется иной способ преобразования, принципы которого можно использовать для получения подобных числовых квадратов, определенным образом связанных с некоторыми другими схемами китайской арифмосемиотики. Этот способ заключается, во-первых, в прибавлении ко всем числам *Ло шу* числа, равного $1 + 3n$, где $n = 0; 1; 2...$, а во-вторых, в суммировании разрядов в получившихся числах. Для иллюстрации сказанного достаточно рассмотреть три первые числовые матрицы, полученные при прибавлении к *Ло шу* чисел 1, 4 и 7, поскольку они задают ритм повторения схожих числовых комбинаций (рис. 2.5.5).

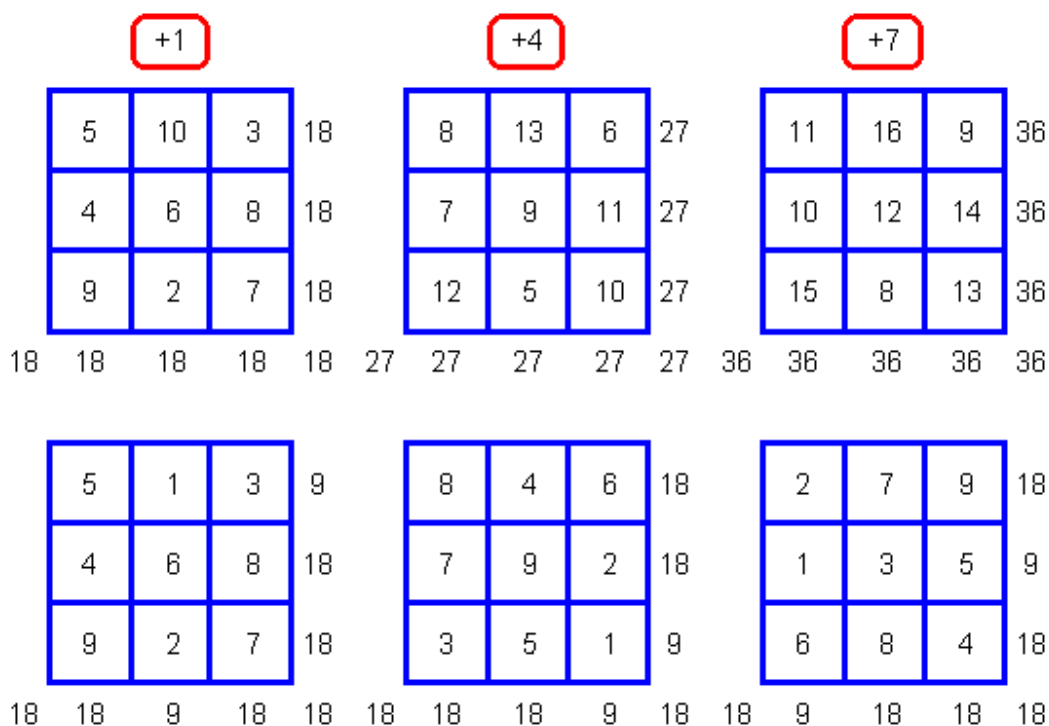


Рис. 2.5.5

Само собой разумеется, что в случае прибавления одного и того же числа к числам “магического квадрата” его свойства давать одинаковые суммы по всем направлениям будут сохранены, только эти суммы будут иными. Причем для прибавления можно использовать любое число. В ходе построения данных числовых матриц было использовано такое ограничение, согласно которому по одной из их диагоналей в конечном преобразовании размещаются в разном порядке числа, кратные 3-м — 3, 6 и 9. Таким образом, вместо числа 15 в первом случае получится $15 + 3 \cdot 1 = 18$, во втором — $15 + 3 \cdot 4 = 27$, в третьем — $15 + 3 \cdot 7 = 36$. При сложении разрядов во всех трех случаях суммы будут сокращены до 18-ти и до 9-ти. Причем последняя сумма получается каждый раз в одном столбце и в одной строке, на пересечении которых находится число 1, которое было образовано при сложении разрядов в числе 10. Если это сложение не делать, то в окончательно преобразованных квадратах суммы в соответствующих столбцах и строках также будут равны 18-ти.

Квадрат, представленный А.И. Кобзевым, будет соответствовать второму случаю — к *Ло шу* прибавляется число 4. Третий случай, возможно, еще ждет своего обнаружения в “Дао цзане” или каком-либо другом китайском тексте. Что касается первого случая, то выведение подобного квадрата совершенно иным способом, а именно за счет преобразования *Хэ ту*, было произведено М. Гранэ (Granet 1934: 198—200). В своей реконструкции последний опирался на оппозицию “земное-небесное”, которая воплощается в китайской традиции в числах 5 и 6, являющихся центральными для *Хэ ту* и *Ло шу* и получившейся числовой матрицы. При таком преобразовании расположенные в верхней и боковых частях *Хэ ту* числа 7 и 2, 3 и 8, 9 и 4 следует развернуть по схеме свастики, затем, поместив в центр число 6, а в нижнюю часть — числа 5 и 10, развернуть также последние (рис. 2.5.6). Образовавшийся квадрат будет отличаться по пространственной ориентации от того, который был получен выше за счет прибавления к *Ло шу* числа 1.

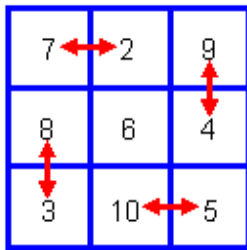


Рис. 2.5.6

Можно указать на еще один способ преобразования *Хэ ту* в *Ло шу*. В первой схеме надо поменять местами пары 2—7 и 4—9 и при этом переставить входящие в них числа. Затем также произвести разворот схемы по типу свастики. При этом получится обычный квадрат *Ло шу*, находящийся в традиционной пространственной ориентации (рис. 2.5.7).

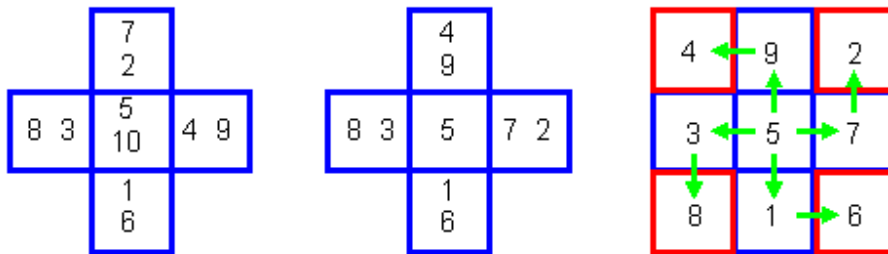


Рис. 2.5.7

Что касается пространственной ориентации *Ло шу*, то следует усомниться в том, что она была неизменной в китайской традиции. Вполне возможно, эта схема по своему расположению была вариативной, что требовалось для описаний тех или иных арифмосемиотических закономерностей. Кроме того, хотя и не известно, каким образом был составлен исходный *Ло шу*, но один из способов образования “магического квадрата” 3×3 предполагает операцию его разворота на один шаг.

Этот способ заключается в преобразовании простой числовой матрицы, в которой числа с 1 по 9 расположены по порядку слева направо и сверху вниз. Для начала следует поменять местами числа, находящиеся в противоположных углах. Если после этого развернуть матрицу на один шаг по часовой стрелке, то получится *Ло шу* в традиционном китайском ракурсе (рис. 2.5.8).

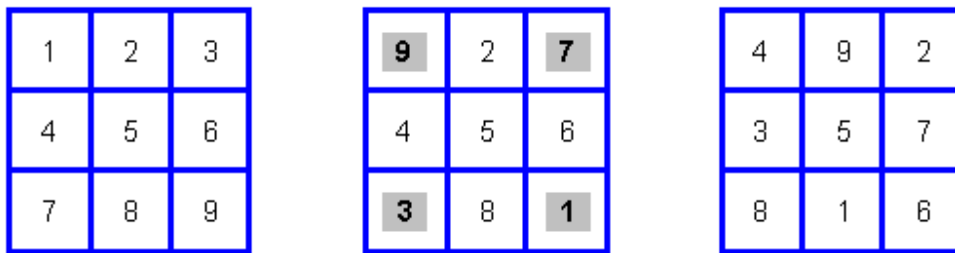


Рис. 2.5.8

Если же не разворачивать данную схему, то для того, чтобы в ней выполнялись “магические” правила, необходимо преобразовать ее в квадрат, вершинами которого окажутся числа, находившиеся ранее посередине сторон (рис. 2.5.9).

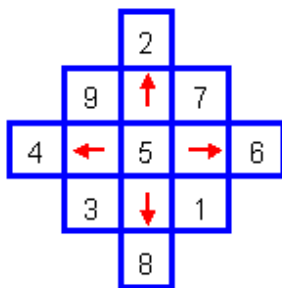


Рис. 2.5.9

Такую же ориентацию можно придать и тем трем “полумагическим квадратам”, которые были получены за счет сложения с числами *Ло шу* чисел 1, 4 и 7 (рис. 2.5.10). На это подталкивают хотя бы законы симметрии. Как уже говорилось, во всех этих матрицах по одной из диагоналей располагаются в разном порядке числа 3, 6 и 9. При развороте матриц на один шаг против часовой стрелки эти числа выстроятся по вертикали, выполняя функцию как бы некоей внутренне подвижной организационной оси, относительно которой происходят преобразования остальных чисел по треугольным траекториям.

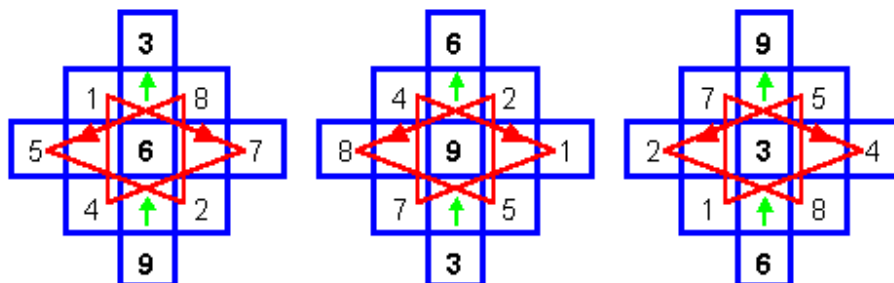


Рис. 2.5.10

Представленные в таком виде “полумагические квадраты” могут рассматриваться в качестве инструментов по преобразованию порядка “взаимопорождения” “младших” триграмм в

“современный”. Если на базис-схему с порядком “взаимопорождения”, ориентированном в соответствии с реконструированными традиционными китайскими представлениями, наложить эти квадраты, то между их числами и триграммами установятся достаточно определенные связи (рис. 2.5.11). Говоря сразу о трех квадратах (+1, +4 и +7), числа которых приведены на схеме в соответствующих ячейках в последовательности слева направо, можно констатировать, что числа 1, 4 и 7 будут находиться вблизи триграммы 101, числа 5, 8 и 2 — 110, числа 4, 7 и 1 — 001, числа 2, 5 и 8 — 010, числа 7, 1 и 4 — 011, числа 8, 2 и 5 — 100.

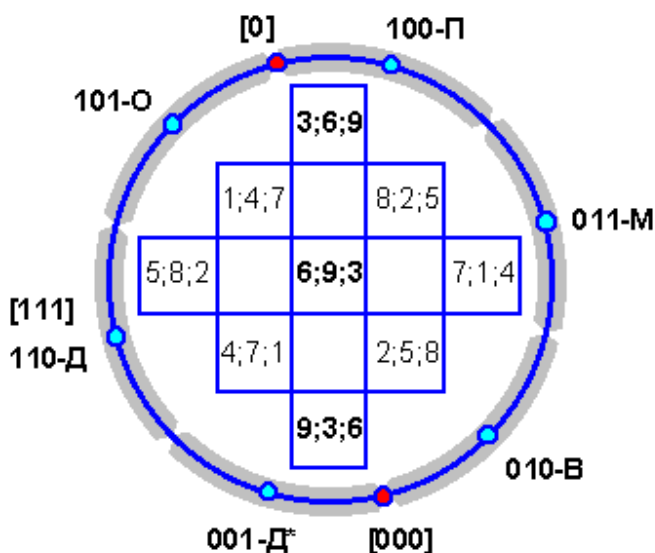


Рис. 2.5.11

Для полноты картины две из трех групп чисел, находящихся в вертикальной диагонали “полумагических” квадратов, следует связать с двумя “старшими” триграммами. Однако структура порядка “взаимопорождения” допускает вставку *Кунь* (000) только рядом с коррелирующей с ней триграммой *Чжэнь* (001). Это означает, что ее можно связать с нижней группой чисел (9; 3; 6). Триграмму *Цянь* (111) можно поместить только в соседстве с коррелирующей с ней *Сюнь* (110). Верхняя группа чисел никак не связывается с *Цянь* в таком положении, и поэтому данную триграмму логичнее будет сопоставить со средней группой (6; 9; 3). Таким образом, верхняя группа чисел (3; 6; 9) остается не связанной со “старшими” триграммами и будет обозначать точку баланса [0] всей схемы, если последнюю рассматривать на уровне символики 12-ти циклических знаков (см. рис. 2.2.3). Последние делятся пополам (1—6, 7—12) вертикальной диагональю “магических” квадратов, причем начала половин связываются с кульминационными периодами годичного и суточного циклов — полуночное и полуденное время суток, дни зимнего и летнего солнцестояния, а в пространственной символике эти начала соответствуют югу и северу.

Отталкиваясь от указанной корреляции триграмм и чисел, последние можно перенести на базис-схему с обратным “современным” порядком триграмм, имеющим традиционную ориентацию во времени и пространстве (рис. 2.5.12). При этом числа каждого из “полумагических квадратов” выстроятся в порядке перечисления с 1 по 9. Числа 3, 6 и 9, не имеющие корреляций с “младшими” триграммами, надо просто поместить в подходящее для них промежуточное место. На приведенной схеме получившиеся таким образом числовые

ряды трех рассматриваемых квадратов (+1, +4 и +7) изображены в последовательности от внешнего круга ко внутреннему.

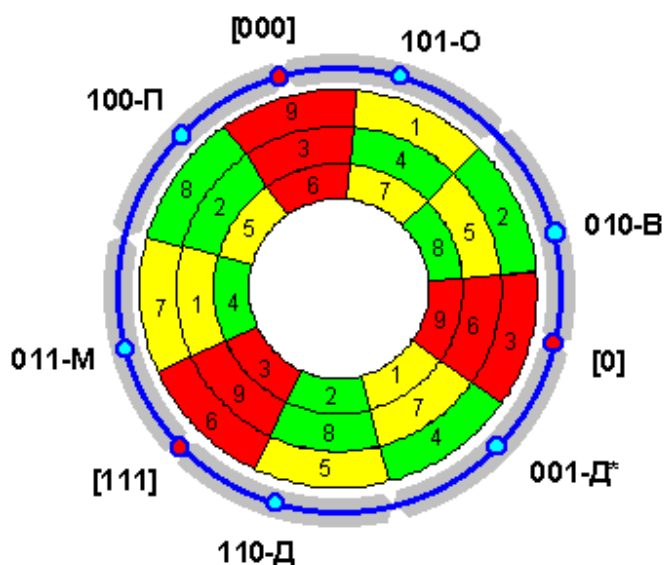


Рис. 2.5.12

Можно было бы поступить и иначе, а именно на круговую схему с числами с 1 по 9 поместить триграммы на основе их корреляций в схеме с “полумагическими квадратами” и порядком “взаимопорождения”. При этом по направлению перечня чисел получится обратный “современный” порядок “младших” триграмм, в который в определенных позициях вставлены “старшие” триграммы. При трехшаговых сдвигах числовых рядов, задаваемых правилом построения рассматриваемых квадратов, ракурс “современного” порядка будет оставаться неизменным. Эти сдвиги позволяют объединить числа 3, 6 и 9 в одних и тех же позициях, две из которых окажутся коррелирующими со “старшими” триграммами 111 и 000. Что касается самой круговой схемы с расположенными на ней девятью числами, то она является графическим выражением принципа сложения разрядов двузначных чисел, на основе которого были получены рассматриваемые “полумагические квадраты”. При продолжении счета после числа 9 двузначные числа становятся на позиции тех чисел, в которые они преобразуются при сложении разрядов. Иначе говоря, при этом производится их перевод в девятеричное счисление, при котором второй разряд не учитывается.

Подобные отношения между числами присущи гюрджиевской эннеграмме, о которой говорилось выше (см. гл. 2.2, рис. 2.2.5). В ходе реконструкции, проводившейся в настоящей книге и других книгах автора (Еремеев 1993, 1996), были найдены многочисленные аналогии между структурой взаимоотношений триграмм и гексанемой, являющейся одним из компонентов эннеграммы, связывающим в определенной последовательности шесть чисел (1, 4, 2, 8, 5, 7). Три остальных числа эннеграммы — 3, 6 и 9 — объединены по треугольной связи, которую и демонстрирует получившаяся схема с числами и с обратным “современным” порядком триграмм. В эннеграмме числа 3, 6 и 9 должны описывать “три толчка”, которые приводят в действие циркуляции, символизируемые остальными числами. У Г.И. Гюрджиева говорилось, главным образом, о символике циркуляций “энергий” между музыкальными нотами и между органами человеческого тела (см.: Успенский 1999: 505—506). “Младшие” триграммы также символизируют музыкальный звукоряд и органы, причем

по очень схожим принципам. Двух “старших” триграмм оказывается маловато для сопоставления с гюрджиевскими “тремя толчками”, и ничего, что их могло бы дополнить, при исследованиях китайской арифмосемиотики не было найдено. Скорее можно предположить, что третьим компонентом является не некая сила, так или иначе влияющая на развитие описываемых триграммами циркуляций, а точка равновесия этих циркуляций, некий “нуль-пункт”, вокруг которого организуется та или иная схема триграмм.

Рассматриваемые здесь преобразования подтверждают данное предположение. Точка баланса годового или суточного ритмов в схеме “взаимопорождения” (см. рис. 2.5.11), являющаяся одним из выражений “нуль-пункта”, в схеме с обратным “современным” порядком займет место одной из вершин эннеаграммы (см. рис. 2.5.12). Как будет показано ниже, это местоположение “нуль-пункта” в производной схеме будет символизировать точку некоего психокосмологического баланса (см. рис. 2.9.8). Триграммы *Цянь* и *Кунь*, связанные с двумя другими вершинами эннеаграммного треугольника, примут при преобразовании традиционную корреляцию, присущую им в “современном” порядке, а именно: 111 — 011, 000 — 100.

По принципу построения базис-схемы, каждая из “старших” триграмм должна быть соотнесена с одной из соседствующих с ней “младших” триграмм, выбор которой обуславливается некими дополнительными соображениями. Например, если рассматривать получившуюся схему в медицинском аспекте, то *Цянь* будет обозначать “небесную пищу” — пневму-ци, поступающую в легкие, которые символизируются металлом и триграммой *Дуй*, а *Кунь* — “земную пищу” — обычную еду, поступающую в желудок, который вместе с селезенкой символизируется стихией “почва” и триграммой *Гэнь*. Таким образом, *Цянь* и *Кунь*, находящиеся в рассматриваемых позициях базис-схемы, действительно исполняют роль неких внешних “толчков”, приводящих в действие циркуляции внутренних энергий.

Ло шу и триграммы

Особенностью китайского “магического квадрата” *Ло шу* является то, что он имеет определенную ориентацию в пространстве. Это позволяет соотнести его со схемами триграмм в круговых порядках Вэнь-вана и Фуси, которые в китайской традиции также фиксируются в пространственных координатах (рис. 2.5.13; ср. 1.2.14, 1.2.15).

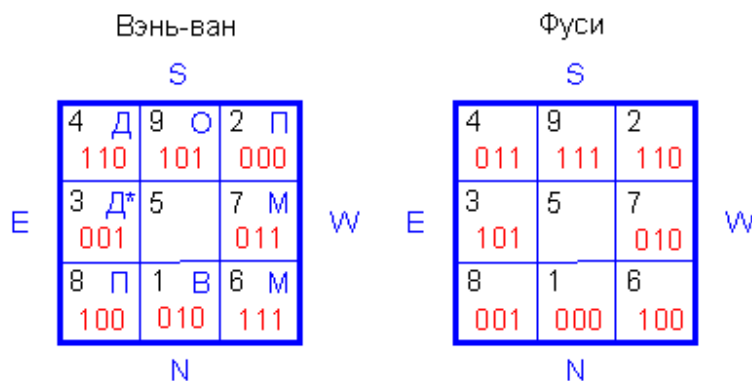


Рис. 2.5.13

Сравнивая размещение триграмм в схеме Вэнь-вана с их размещением в реконструированных выше “полумагических квадратах”, сориентированных сходным образом в обобщенной схеме (рис. 2.5.14), можно заметить, что ровно в половине случаев триграммы не совпадают. Но в этой схеме внутренняя организация системы триграмм является более гармоничной, и можно предположить, что схема Вэнь-вана представляет собой деформацию более раннего учения, в котором триграммы располагались по типу, определенному в реконструкции.

	S			
	5;8;2 110	1;4;7 101	3;6;9 111	
E	4;7;1 001	6;9;3	8;2;5 100	W
	9;3;6 000	2;5;8 010	7;1;4 011	
	N			

Рис. 2.5.14

В обоих случаях триграммы не вполне точно коррелируют с направлениями пространства, если взять за основу их связь со стихиями. Но в реконструированной схеме эта неточность закономерна, а в схеме Вэнь-вана — нет. Так, например, триграммы 110 и 011 по корреляции со стихиями должны находиться соответственно на востоке и западе, и в реконструированной схеме, имеющей сдвиг по направлению часовой стрелки, они смещены на юго-восток и северо-восток, а в схеме Вэнь-вана только первая имеет такое смещение.

Стихии в обоих случаях выстраиваются по направлению движения часовой стрелки в порядок “взаимопорождения”, который имеет вставки разного рода. В схеме Вэнь-вана между огнем и металлом, как и положено, стоит стихия “почва”, но основывается она на корреляции не с *Гэнь*, которая “сползла” на северо-восток, а со “старшей” триграммой *Кунь*. То есть на уровне “младших” триграмм порядок “взаимопорождения” явно нарушен, чего не скажешь о реконструированной схеме, в которой к тому же четко соблюдается вставочная функция “старших” триграмм.

Так или иначе, при соотнесении схемы Вэнь-вана с *Ло шу* числовые закономерности последнего должны автоматически переноситься на систему триграмм. То же самое можно сказать и о схеме *Фу си*. В схеме Вэнь-вана круговой триграммный порядок, начинающийся с триграммы *Чжэнь* (001), предстанет в последовательности чисел 3—4—9—2 — 7—6—1—8, а в схеме *Фу си* триграммный порядок, начинающийся с *Цянь* (111), — в последовательности 9—4—3—8 — 2—7—6—1. В первом случае каждое число первой четверки и соответствующее число второй четверки в сумме составляют 10. Эта закономерность содержится в самой структуре “магического квадрата” и никоим образом не соотносится с закономерностями взаимоотношений триграмм, основывающихся на их внутренней структуре. Во втором случае число 10 получается при суммировании симметричных чисел, поскольку данный числовой ряд образован при считывании чисел с матрицы *Ло шу* с изменением направления считывания в середине ряда. Коррелирующие с симметричными числами триграммы являются дополнительными. Иначе говоря, дополнительность триграмм означает, что их числовые корреляты в сумме равны 10-ти (рис. 2.5.15).

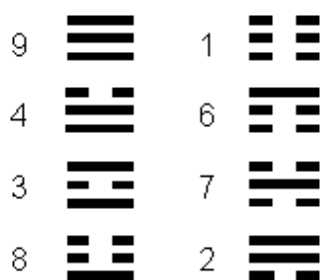


Рис. 2.5.15

Натуральный ряд чисел от 1 до 9 (с исключением числа 5) образует новые триграммные порядки в схемах совмещения *Ло шу* с порядками Вэнь-вана и Фуси. На этот раз в круговом порядке, полученном из схемы Вэнь-вана, близлежащие “младшие” триграммы группируются по принципу дополнительности: (2-000) — 3-001 + 4-110 — (6-111) — 7-011 + 8-100 — 9-101 + 1-010. Этот порядок “младших” триграмм есть не что иное, как обратный “современный” порядок (рис. 2.5.16). Новый способ его образования приводит к изменению положения “старших” триграмм относительно “младших”. Если пренебречь этим, то можно утверждать, что *Ло шу* с круговым порядком Вэнь-вана задает числовую структуру “современного” порядка триграмм и стихий. Подобным образом осуществляется установка обратного “современного” порядка триграмм на основе манипуляций с реконструированными выше “полумагическими квадратами”, но только числа там устанавливаются более четко, а именно по правилам эннеграммы.

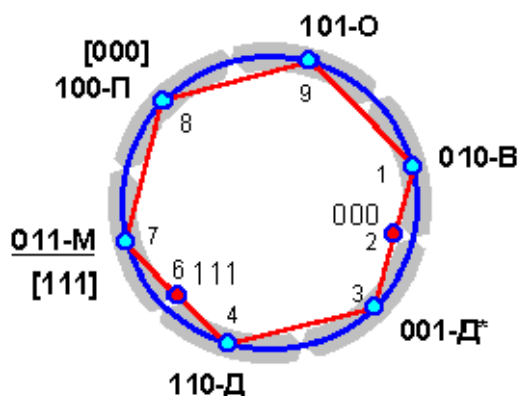


Рис. 2.5.16

Аналогичный порядок триграмм образуется, если в *Ло шу* поменять числа на диаметрально противоположные, иначе говоря, произвести их вычитание из 10 (соответствующим образом изменятся числа и на базис-схеме). Смещая по контуру *Ло шу* на разное количество шагов либо числа, либо триграммы и проделывая то же самое для зеркально перевернутого расположения тех или других, в общей сложности можно получить 16 вариантов корреляций между ними (при смещении чисел в половине случаев образуются “полумагические квадраты”). Следовательно, можно получить и новые порядки триграмм, задаваемые числовым рядом 1—9. Не исключено, что все они как-то использовались в древнекитайской науке. Наиболее примечательными из них являются те, которые позволяют связать “младшие” триграммы по принципу гексанемы на базис-схеме с обратным “современным” и

прямым “взаимопорождающим” порядками (рис. 2.5.17). В первом случае порядок Вэнь-вана только смещен, а во втором — смещен и развернут в противоположную сторону.

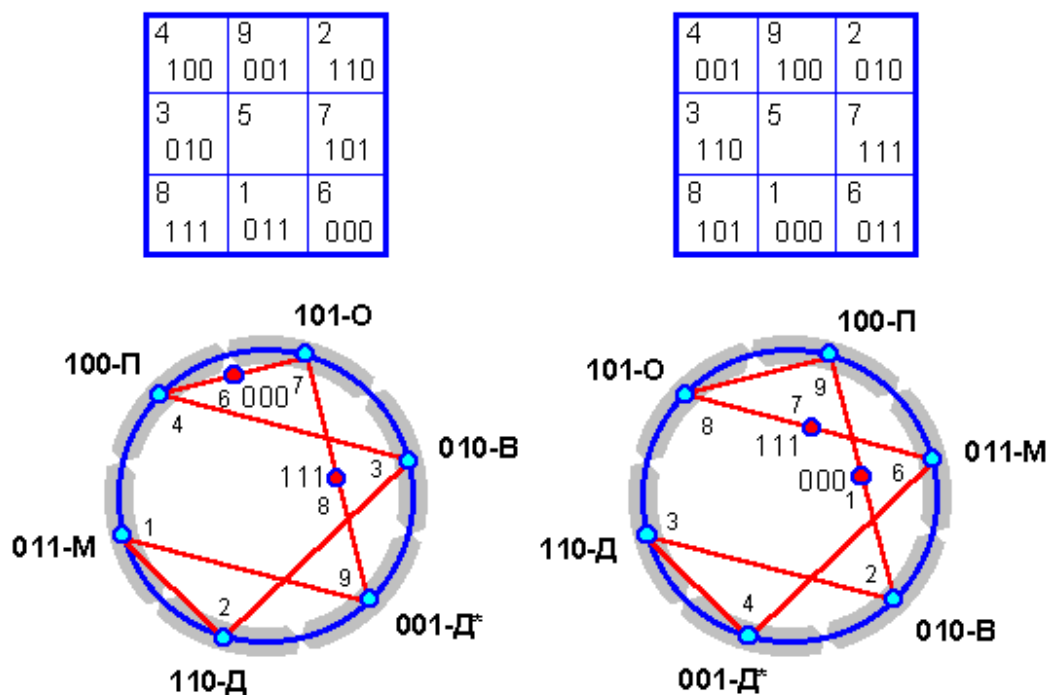


Рис. 2.5.17

Последняя схема является “гексанемным” выражением одного аспекта учения “внутренней алхимии” (*нэй дань*), описанного Шао Юном. По данным В.А. Сазонова (Сазонов 1987: 129), триграммы (и соответствующие им числа) в данном случае символизируют некие управляющие зоны на каналах *ду мо* и *жэнь мо* (заднесрединный и переднесрединный), по которым при их объединении в замкнутый круг происходит циркуляция пневмы-ци. По алхимическим представлениям, *Цянь* и *Кунь* символизируют зоны головы и живота — “котла” (*дин*) и “печи” (*лу*). “Младшие” триграммы связываются со следующими зонами: сверху вниз по каналу *жэнь мо* — *Ли* — зона сердца, *Гэнь* — селезенки, *Кань* — почек; снизу вверх по каналу *ду мо* — *Сюнь* — зона копчика (*вэй люй*), *Чжэнь* — печени, *Дуй* — легких.

Схема *Ло шу* с круговым расположением триграмм в порядке Фуси тоже дает интересные результаты. Так, при сдвиге этого порядка на три шага относительно его обычного положения образуется такое сочетание триграмм и чисел, при котором “младшие” триграммы выстраиваются в порядке “взаимопорождения” (рис. 2.5.18).

4	9	2
000	001	101
3	5	7
100		011
8	1	6
010	110	111

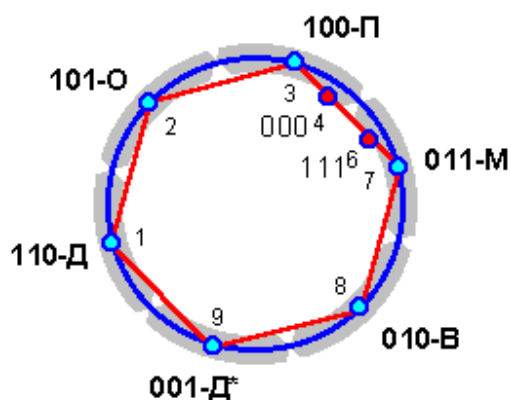


Рис. 2.5.18

Зеркальная перестановка триграмм на схеме *Ло шу*, совмещенной с порядком Фуси, относительно оси, проходящей через место положения “старших” триграмм, также приводит к построению порядка “взаимопорождения”.

Поворот чисел

Выше были рассмотрены случаи, когда на схеме с “современным” порядком триграмм числа 1—9 располагаются по направлению движения часовой стрелки (см. рис. 2.5.12; 2.5.16). Тем самым они могут символизировать циркуляцию пневмы по меридианам, которые привязываются к данной схеме. Однако космологические представления древних китайцев предполагали существование двунаправленных потоков энергии, которые охватывают и человеческое существо. Численная символика недостающего в традиционной медицине встречного движения также может быть получена из одной из модификаций *Ло шу*.

Этой модификацией будет являться “полумагический квадрат”, образуемый из “магического квадрата” *Ло шу* путем сдвига на противоположную сторону одного столбца и одной строки. Таких схем может быть четыре. Рассмотрим одну из них, для построения которой следует в *Ло шу* переместить левый столбец направо и опустить верхнюю строку вниз (рис. 2.5.19). При этом получится числовая матрица, в которой суммы чисел в столбцах и строках, естественно, не изменятся по сравнению с исходной схемой и будут равны 15-ти. Поскольку также не изменились числа в диагонали, проходящей слева направо и сверху вниз, то и их сумма осталась прежней (15). В другой диагонали сумма чисел получилась равной 18-ти.

4	9	2		
3	5	7	3	15
8	1	6	8	15
	9	2	4	15
18	15	15	15	15

Рис. 2.5.19

Эта матрица может порождать другие “полумагические квадраты” при прибавлении к ней чисел, кратных 3-м. При прибавлении к числам данной матрицы чисел 3 и 6 после сложения разрядов получатся еще две разновидности “полумагического квадрата” (рис. 2.5.20), у которых суммы чисел по столбцам и строкам равны 15-ти, а по диагоналям для первой схемы равны 18-ти и 24-м, а для второй — 18-ти и 6-ти. Если прибавить к числам исходной матрицы число 9, то после сложения разрядов она превратится сама в себя.

+3				
8	1	6	15	
4	9	2	15	
3	5	7	15	
18	15	15	15	24

+6				
2	4	9	15	
7	3	5	15	
6	8	1	15	
18	15	15	15	6

Рис. 2.5.20

Данные “полумагические квадраты” можно рассматривать в качестве числовых “инструментов” по преобразованию порядка “взаимопорождения” в “современный” по типу, рассмотренному выше (см. рис. 2.5.11—12). При этом следует подчеркнуть, что эти матрицы были получены из *Ло шу* в традиционной пространственной ориентации, а круговая схема с порядком “взаимопорождения” также пространственно фиксирована в соответствии с традиционными представлениями. Для установления связи между всеми этими схемами их надо просто совместить (рис. 2.5.21). При этом “управляющие” числа 3, 6 и 9 расположатся на линии, подразделяющей порядок “взаимопорождения” на две равные части, сопоставляемые обычно с характерными природными ритмами (утро—день и вечер—ночь, весна—лето и осень—зима). Остальные числа всех трех “полумагических квадратов” окажутся в позициях, которые маркируются близлежащими триграммами и стихиями: 1, 4 и 7 — 110-Д; 5, 8 и 2 — 101-О; 7, 1 и 4 — 100-П; 8, 2 и 5 — 011-М; 4, 7 и 1 — 010-В; 2, 5 и 8 — 001-Д*.

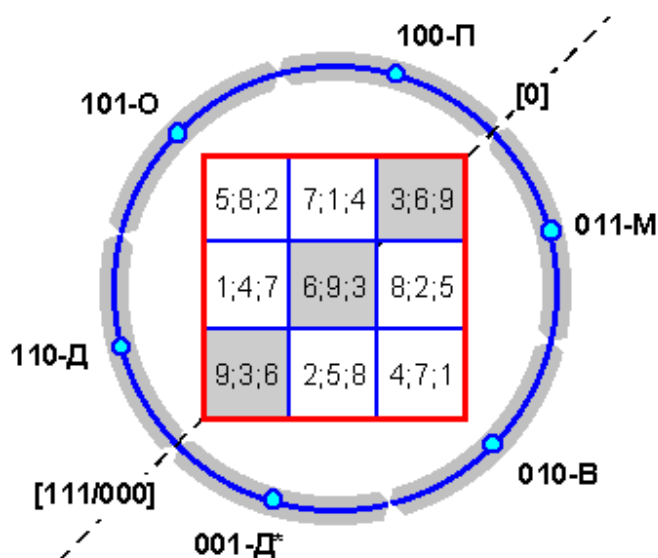


Рис. 2.5.21

При перенесении на схему с “современным” порядком чисел данных трех “полумагических квадратов” по их получившимся выше корреляциям с триграммами и стихиями они выстроятся в противоположный ходу времени натуральный ряд (рис. 2.5.22) при условии, что “управляющие” числа будут помещены на свои позиции в этом ряду. Перечень чисел справа налево в матрице на рис. 2.5.21 соответствует в данной схеме их размещению на круге от периферии к центру. “Старшие” триграммы привязаны к “управляющим” числам на основе их приближенности к традиционной корреляции со стихиями (000-П, 111-М).

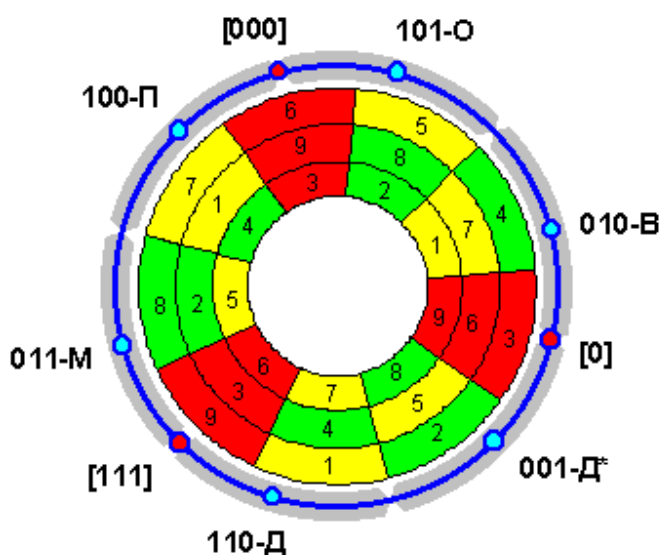


Рис. 2.5.22

Этими закономерностями связи “магического квадрата” *Ло шу* и триграмм не ограничиваются. Здесь были показаны только самые главные. Остальные закономерности по большей части касаются порядков триграмм, являющихся производными от порядков

“взаимопорождения”, Фуси и “современного”. В совокупности они образуют некую систему “символов и чисел”, о которой, по причине слабой документированности, нельзя определенно сказать, что она в целом входила в исследуемое здесь одноименное учение — “учение о символах и числах” (*сян шу чжи сюэ*), однако по духу они достаточно близки, а некоторые выявленные символично-числовые закономерности явно относятся к ранним шагам арифмосемиотики, поскольку без них были бы невозможны ее сохранившиеся в традиции формы.

2.6. Триграммы и теория *люй*

Названия

Закономерности, лежащие в основании системы триграмм, позволяют достаточно эффективно использовать последние в качестве символов музыкальных пропорций в контексте древнекитайской теории *люй*. Вероятно, при первичной разработке этой теории триграммные закономерности и были использованы, но впоследствии о них забыли. На поверхности китайской культуры остались лишь кое-какие намеки о связях триграмм и музыкальных ступеней. Со временем было создано несколько новых схем, объединяющих в себе триграммы и ноты. Но все это не идет ни в какое сравнение с тем, что открывается при реконструкции отношений триграмм и музыкальной прототеории древних китайцев.

Начать реконструкцию триграммной музыкальной прототеории надо с анализа названий ступеней *люй* и нот пентатоники. Они приводятся в нижеследующей таблице (табл. 2.6.1).

Таблица 2.6.1

№	<i>Люй</i>	Пентатоника	Созвездия
1	<i>хуан чжун</i> (“желтый колокол”)	<i>гун</i> (“дворец”)	Нюй (“Дева”)
2	<i>да люй</i> (“большая флейта”)		Доу (“Ковш”)
3	<i>тай цу</i> (“великий наконечник”)	<i>шан</i> (“торг”)	Цзи (“Корзина”)
4	<i>цзя чжун</i> (“дополнительный колокол”)		Фан (“Дом”)
5	<i>гу сянь</i> (“старая купальня”)	<i>цзюе</i> (“рог”)	Цзюе (“Рог”)
6	<i>чжун люй</i> (“средняя флейта”)		И (“Крыло”)
7	<i>жуй бинь</i> (“пышная растительность”)		Лю (“Изгиб”)
8	<i>линь чжун</i> (“лесной колокол”)	<i>чжи</i> (“зов”)	Цзин (“Колодец”)
9	<i>и цзэ</i> (“уравнивающее правило”)		Шэнь (“Заслуги”)
10	<i>нань люй</i> (“южная флейта”)	<i>юй</i> (“перья”)	Мао (“Гнездо”)
11	<i>у и</i> (“незавершенность”)		Куй (“Скипетр”)
12	<i>ин чжун</i> (“откликающийся колокол”)		Ши (“Дом”)

Видно, что между названиями 12-ти ступеней звукоряда *люй* и 5-ти нот пентатоники нет ничего схожего. Собственно говоря, этого и не следовало ожидать, учитывая, что пентатоника является подвижной конструкцией по отношению к системе *люй*, и положение,

когда тоника *гун* сопоставляется с *хуан чжун*ом, являющимся первой ступенью *люй*, просто выбрано как исходное. Однако именно в этом положении обнаруживается некоторое соответствие пентатоники с названиями созвездий из набора 28-ми *сю*, имеющих традиционную корреляцию с системой *люй*. Третья нота пентатоники *цзюе* (“рог”) совпадает по названию с соответствующим ей по данной корреляции созвездием. Название пятой ноты *юй* (“перья”) ассоциативно близко коррелирующему с ней созвездию *Мао* (“Гнездо”). Из оставшихся нот только *гун* (“дворец”) имеет ясное значение. Перевод названий двух других нот — *шан* (“торг”) и *чжи* (“зов”) — достаточно условен. Надо учитывать, что названия созвездий имели варианты. Поэтому могли быть и другие совпадения названий нот пентатоники и созвездий. Однако и этих достаточно, чтобы сделать вывод, что ноты пентатоники получили свои названия в то время, когда уже было создано учение о 28-ми *сю*.

Между названиями 12-ти *люй* и связанными с ними созвездиями не обнаруживается ничего общего. Каждому циклическому знаку, а значит, и его *люй*, соответствуют два или три *сю*, но традиция указывает в качестве коррелята *люй* только на одно из них (табл. 2.6.2; корреляты выделены подчеркиванием).

№	Люй	Знаки	Сю
1	<i>хуан чжун (c)</i>	1 — <i>цзы</i>	3: Вэй, Сюй, Нюй
2	<i>да люй (cis)</i>	2 — <i>чоу</i>	2: Ню, Доу
3	<i>тай цу (d)</i>	3 — <i>инь</i>	2: Цзи, Вэй
4	<i>цзя чжун (dis)</i>	4 — <i>мао</i>	3: Синь, Фан, Ди
5	<i>гу сянь (e)</i>	5 — <i>чэнь</i>	2: Ган, Цзюе
6	<i>чжун люй (f)</i>	6 — <i>сы</i>	2: Чжэнь, И
7	<i>жуй бинь (fis)</i>	7 — <i>у</i>	3: Чжан, Син, Лю
8	<i>линь чжун (g)</i>	8 — <i>вэй</i>	2: Гуй, Цзин
9	<i>и цзэ (gis)</i>	9 — <i>шэнь</i>	2: Шэнь, Цзуй
10	<i>нань люй (a)</i>	10 — <i>ю</i>	3: Би, Мао, Вэй
11	<i>у и (b)</i>	11 — <i>сюй</i>	2: Лоу, Куй
12	<i>ин чжун (h)</i>	12 — <i>хай</i>	2: Би, Ши

Принцип, по которому был произведен этот выбор, не вполне ясен. Можно только указать, во-первых, на диаметральность выделенных созвездий, к которым привязаны ступени (рис. 2.6.1, ср. табл. 2.6.1—2), и, во-вторых, на их трансляционную симметрию в первой (1—14) и второй (15—28) половине набора всех созвездий (чередa чисел 1, 4, 7, 8, 10, 13 по интервалам между ними симметрична последовательности чисел 15, 18, 21, 22, 24, 27).

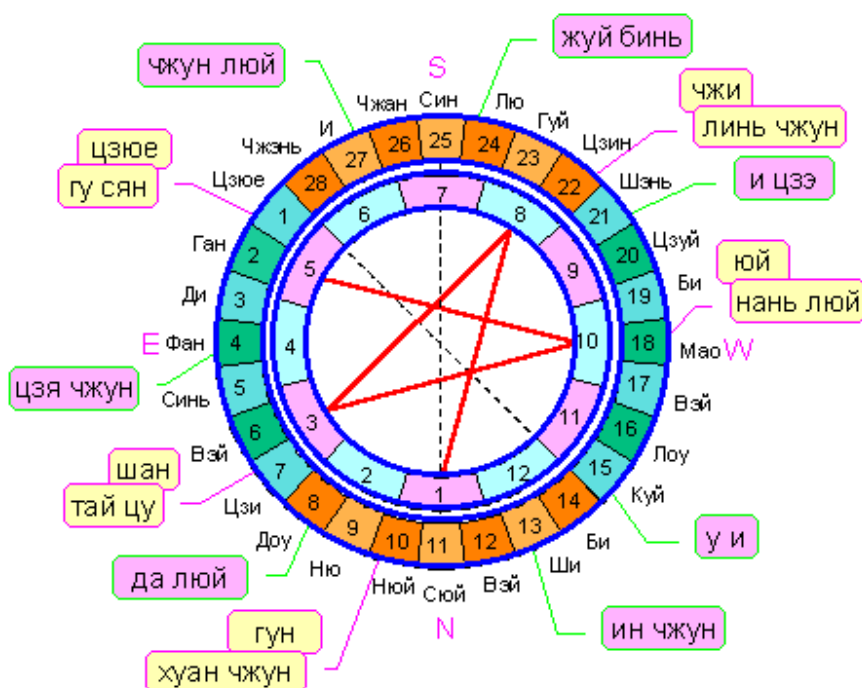


Рис. 2.6.1

Годовой люй

Первая ступень звукоряда *люй*, *хуан чжун*, размещена в северной (нижней) части вышеприведенной схемы (см. рис. 2.6.1). Такое размещение является обычным на китайских схемах, и определяется оно связью *люй* с циклическими знаками — *хуан чжун* коррелирует с первым циклическим знаком. Однако можно получить более организованную систему соответствий при перестановке этой ступени на южную сторону ближе к юго-западу. Если говорить о категориях времени, то такая реконструкция предполагает сориентировать звукоряд так, чтобы первая ступень была связана не с зимой, а с летом, точнее, с его концом, с восьмым циклическим знаком и шестым месяцем года (ср. рис. 2.6.1, табл. 2.6.2 и табл. 1.5.5).

Как указывают У Цзинь и Ван Юншэн, первый знак “земных ветвей” — *цзы* — в эпоху Шан-Инь обозначал шестой месяц года (У Цзинь, Ван Юншэн 2001: 216). После многочисленных календарных реформ китайцы в эпоху Хань этим знаком стали обозначать одиннадцатый месяц. По Сыма Цяню, при династии Чжоу начало года также приходилось на этот месяц (Сыма Цянь 1986: 108). Возможно, уже тогда он обозначался знаком *цзы*. В традиции этот знак связан с *хуан чжун*, корреляция которого с годовым циклом должна была изменяться, но не изменялась в ходе всевозможных реформирований календаря, часто совершаемых по чисто политическим мотивам. Печальным итогом было то, что эти реформы привели к потере понимания структуры звукоряда *люй*.

С годовым циклом стихии могут коррелировать в порядке “взаимопорождения”. Но пятеричный набор стихий, сохранившийся в традиции, мало пригоден для сопоставления с двенадцатеричной системой *люй*. Поэтому будем рассматривать шестеричный набор, стоящийся на основании корреляции с “младшими” триграммами.

Традиционно считается, что ступень *хуан чжун* в музыкально-мелодическом отношении является серединой. Название этой ступени — “желтый колокол” — по цветовой символике корреспондирует со стихией “почва”, которая рассматривается как средняя среди стихий и связана с серединой и концом лета. Это позволяет скоррелировать систему 12-ти *люй* с годовым циклом таким образом, чтобы *хуан чжун* установился на ту часть летнего времени, которая связана с почвой (рис. 2.6.2).

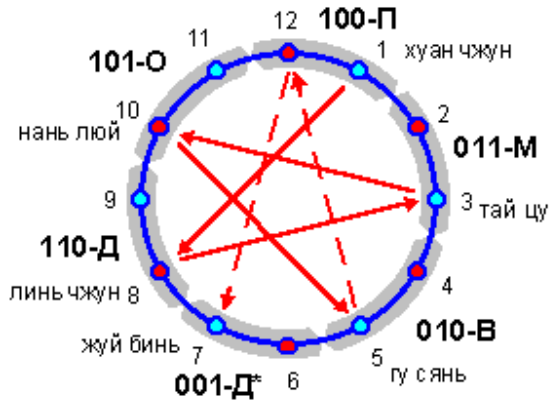


Рис. 2.6.2

При таком расположении *хуан чжун* обнаружится некоторое смысловое соответствие стихиям названий нескольких других ступеней *люй*, причем тех, на которых можно построить пентатонику и гептатонику без предпоследней ступени.

Наиболее очевидные соответствия имеются у “лесного колокола” (*линь чжун*), который совпал со стихией “дерево”, и у “южной флейты” (*нань люй*), которая совпала с огнем, имеющим корреляцию с югом.

С водой неплохо сочетается название совпадающей с ней ступени *гу сянь*, которое можно перевести как “старая купальня” или “временное омовение”.

С металлом коррелирует ступень *тай цу*, о которой в “Го юй” (“Речи царств”) говорится следующее:

Вторая [мужская] нота называется *тай цу*, поскольку [в это время] начинают [как бы] раздаваться удары в металлические инструменты, помогающие светлым силам выйти из состояния спячки (Го юй 1987: 74).

Название этой ступени можно перевести как “великий наконечник [стрелы]”, и если предполагать, что речь идет о металлическом наконечнике, то связь со стихией “металл” здесь налицо. Правда, значение второго иероглифа в сочетании *тай цу* достаточно туманно. Дж. Нидэм дает для названия данной ступени перевод “great budding” (“великое развитие, почкование”) (Needham 1962: 171). Немецкие синологи Ф. Корнфельд (Kornfeld 1955: 18) и Г. Оеш (Oesch 1984: 17) переводят его соответственно как “grц b ter Spinngestell” (“великая подставка прялки”) и “grob er Rahmen” (“великая рамка, станина”).

К пентатонике можно пристроить квинтовым ходом две ступени, из которых последняя (*жуй бинь*) будет соответствовать вторичному дереву. Данное название ступени некоторым образом связано с идеей растительности, что отражено, например, в переводе Г. Оеша (Oesch 1984: 17) — “B ppige Vegetation” (“пышная растительность”) — или Дж. Нидэма (Needham 1962: 171) — “luxuriant” (“буйный, цветистый”). По словарю, *жуй бинь* — “свисать (о цветах, плодах, листьях), висащие кисти, бахрома” и “гость, посетитель, принимать, подчиняться”. Ф. Корнфельд (Kornfeld 1955: 18) сделал акцент на втором иероглифе и дал перевод “gutes Gegenuber” (“хороший визави”), который уже никак нельзя связать со стихией “дерево”.

Помимо связей со стихиями в системе *люй* можно обнаружить связи с характерными точками годового цикла. Так, нота под названием *и цзэ* (“уравняющее правило”) совпадает с месяцем, в котором происходит весеннее равноденствие, т.е. “уравнение” дня и ночи. Вместе с осенним равноденствием этот временной пункт разбивает год на две половины, и в половине с меньшей продолжительностью светлого времени суток можно найти среднюю точку, соответствующую зимнему солнцестоянию, когда продолжительность суточного светлого времени является наименьшей. Эта точка маркируется в системе *люй* нотой под названием *чжун люй* (“средняя флейта”).

Все указанные совпадения позволяют сделать предположение, что именно такой была корреляция *люй* и пентатоники со стихиями и годовым циклом в период, когда были зафиксированы названия 12 *люй* (не позднее конца VI в. до н.э.).

Пентатоника традиционно символизируется стихиями в “космогоническом” порядке. В данном случае на нее накладывается порядок “взаимопорождения”. В том и другом вариантах символики нот стихиями совпадут только две стихии — почва и металл (рис. 2.6.3). При переходе к реконструированным шестеричным порядкам стихий совпадение наблюдается и для второго дерева. Но эти совпадения ничего не значат, поскольку порядки “взаимопорождения” и “космогонический” призваны описывать звукоряд в разных системах отношений.

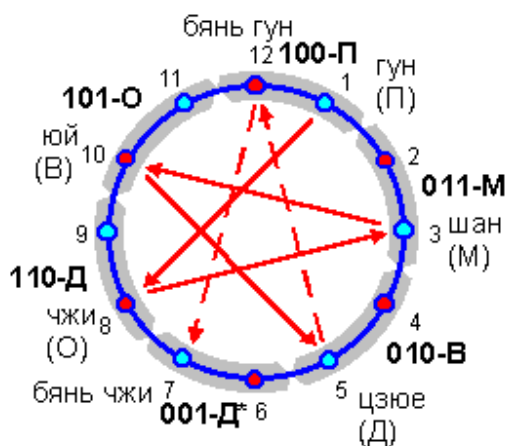


Рис. 2.6.3

Если признать достоверной выявленную корреляцию звукоряда *люй* и порядка “взаимопорождения” стихий, то традиционную китайскую пентатонику следует рассматривать как музыкально-математический аналог отдельных аспектов теории пяти

стихий. И действительно, квинтовый ход, на котором строится пентатоника, аналогичен порядку “взаимопреодоления” стихий, представленному в обратном направлении. Вместе с порядком “взаимопорождения” последний в китайской традиции образует схему пентаграммы в круге, сходную с вышеприведенной схемой, и только к терминологической неувязке следует отнести тот факт, что квинтовый ход в системе 12-ти *люй* носит название, синонимичное названию порядка “взаимопорождения”, хотя коррелирует с другим — обратным порядком “взаимопреодоления”.

Квинты и триграммы

Корреляция звукоряда *люй* с порядком “взаимопорождения” триграмм обнаруживает более замечательные закономерности по сравнению с его корреляцией со стихиями в том же порядке. Набор триграмм содержит на два символа больше, чем шестеричный набор стихий, и это расширяет его возможности. Логика организации звукоряда *люй*, главный прием построения которого — квинтовый ход, в значительной степени совпадает с триграммной. Это видно уже из того, что на базис-схеме с триграммами в порядке “взаимопорождения” и со звукорядом *люй* возможен только один обход по принципу квинтового хода всех триграмм, “старших” и “младших” (рис. 2.6.4).

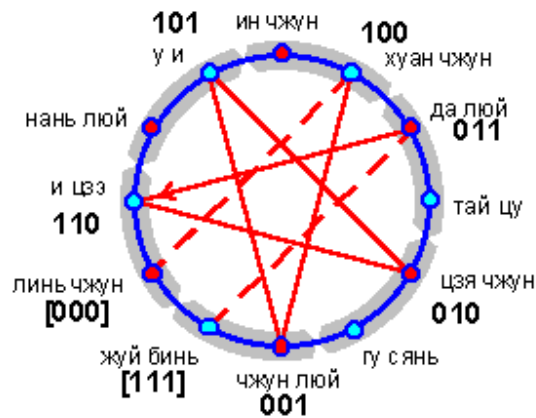


Рис. 2.6.4

В случае “младших” триграмм при этом обходе вместе с *хуан чжун* охватываются все те ступени, которые не входят в традиционную гептатонику в ее изначальном положении (рис. 2.6.5). Последняя нота гептатоники, *жуй бинь*, диаметрально противоположна *хуан чжун*, и можно сказать, что относительно оси, проходящей через ступени *хуан чжун* и *жуй бинь*, выстраиваются две симметричные квинтовые конструкции — традиционная китайская и реконструированная конструкция гептатоники. Таким образом, *хуан чжун* и в этом случае проявляет свою функцию быть серединой.

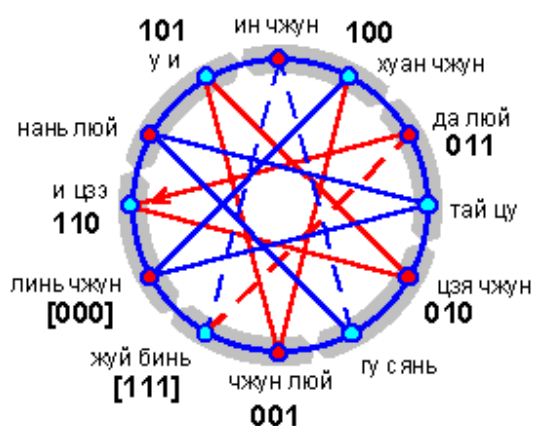


Рис. 2.6.5

Местоположение на базис-схеме “старших” триграмм выбиралось как продолжение, с одной стороны, порядка “взаимопорождения” (111—110; 000—001), а с другой — квинтовых ходов от “звезды” квинт, которая соединяет “младшие” триграммы (111—011; 000—100). Все восемь триграмм в порядке “взаимопорождения” при такой корреляции охватывают больший, чем октава, диапазон, а именно октаву с малой секундой (рис. 2.6.6).

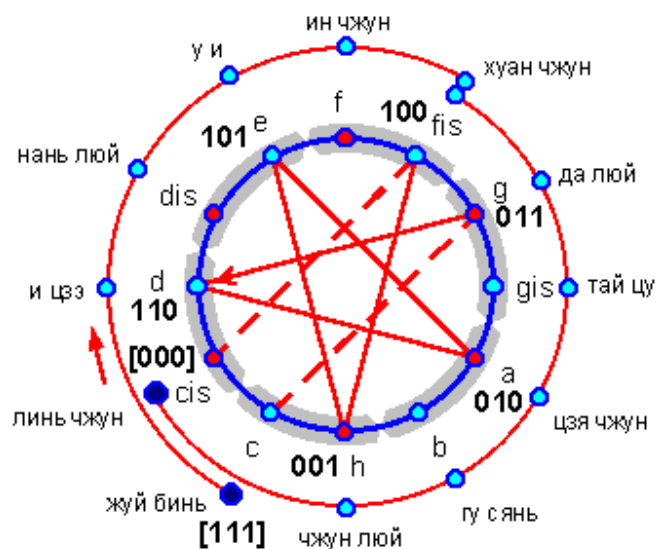


Рис. 2.6.6

Такое местоположение “старших” триграмм не противоречит рассматривавшемуся ранее (см. рис. 2.2.4; 2.2.8; 2.2.10), поскольку в том случае учитывались только места соединения “старших” триграмм с “младшими” в порядке “взаимопорождения” — *Цянь* (111) с *Сюнь* (110) и *Кунь* (000) с *Чжэнь* (001), сами же они выносились за пределы процесса “взаимопорождения”, а в данном случае — включены в него.

Срединная ступень

В качестве тоники (*c*) вместо ступени *хуан чжун* можно выбрать ступень *жуй бинь*, которая символизируется начальной в порядке “взаимопорождения” триграммой *Цянь* (111). В этом случае *хуан чжун* действительно станет средней ступенью в октавном звукоряде. По традиционному музыкальному учению, *хуан чжун*, хотя и определяется как срединный принцип в устройстве звукоряда *люй*, но соответствует в нем самому низкому звуку. Однако корреляция этого звукоряда с триграммами однозначно указывает на то, что *хуан чжун* должен иметь срединное звуковысотное положение. Об этом достаточно ясно также говорится в “Люйши чуньцю”:

Упорядоченные звуки есть звуки срединного положения. Что есть срединное положение? Не превосходящее по величине одного *цзюня*, не перевешивающее одного *ши* будет как раз посередине между малым и большим, легким и тяжелым. Тон желтого колокола — нота *гун* — есть корень всем звукам. Он как раз посередине между высокими и низкими. Среднее и зовется упорядоченным (Люйши чуньцю 2001: 113).

Согласно математической теории, на которой базируется построение звукоряда *люй*, *хуан чжун* в качестве седьмой ступени от тоники *жуй бинь* имеет числовое выражение $729/512 @ 1,424$. Это число достаточно близко дроби $10/7 @ 1,429$, на основе которой строится эннеаграмма (точнее, декаграмма), и числу $\text{Ö } 2 @ 1,414$, являющемуся среднегеометрическим для чисел 1 и 2, определяющих диапазон октавы.

С помощью квинтового хода от тоники *жуй бинь* выстраивается полный триграммный порядок *A2* (см. рис. 2.6.6; ср. табл. 2.2.1). Причем, между ним и полным триграммным порядком “взаимопорождения” (*A3*) обнаруживается “музыкально-математическая” связь по принципу звезды, подобная представленной в традиционной теории стихий сокращенной связи между порядками “взаимопреодоления” (*A1*) и “взаимопорождения”.

Связь триграмм в порядке “взаимопорождения” со звукорядом *люй* позволяет интерпретировать ступени последнего в триграммных характеристиках. Таким образом, музыкальные звуки могут рассматриваться как средство коммуникации между Небом и Землей, любыми субъектом и объектом, находящимися в состоянии “могущества” и “послушности” (см. табл. 2.1.8). Последние понятия связаны на базис-схеме соответственно со ступенями тоники (*c*-111) и октавы с малой секундой (*cis*-000). Остальные ступени будут выражать музыкальные “посылы”, определяемые свойствами “младших” триграмм: секунда (*d*) — “одаривание” (110); терция (*e*) — “процветание” (101); ув. кварта (*fis*) — “сдерживание” (100); квинта (*g*) — “благодарение” (011); секста (*a*) — “упадок (выдержка)” (010); септима (*h*) — “возбуждение” (001). Эти “коммуникативные архетипы” могут варьироваться в зависимости от различных взаимоотношений триграмм, о которых пойдет речь в последующих главах. Поскольку “младшие” триграммы охватывают по две рядом стоящие ступени, их характеристики относятся и к тем соответствующим им ступеням, которые не вошли в рассматриваемый перечень.

Если в качестве тоники взять не *жуй бинь*, а ступень *линь чжун* (*cis*), которая определяет начало порядка “взаимопорождения” только для “младших” триграмм, то *хуан чжун* снова займет срединное положение в октаве. При этом в системе *люй* обнаружится некоторое сходство с древнегреческим музыкальным строем, который ведет свое начало от Пифагора (580—500). Согласно позднеантичному автору Гауденцию, в музыкальной теории пифагорейцев фундаментальное положение имела четверка чисел 12, 9, 8, 6, соотносимая на монохорде с длиной целой струны ($12/12 = 1$) и ее частями ($9/12 = 3/4$; $8/12 = 2/3$; $6/12 = 1/2$)

(см.: Ван-дер-Варден 1959: 133). При длине струны, рассматриваемой в качестве тоники и равной 12 единицам, число 9 выражает интервал кварты, 8 — квинты, 6 — октавы. Между звуками с числами 9 и 8 при этом устанавливается интервал, равный тону. Число 9 обозначало у греков ступень, называвшуюся *месой* (“средняя”) и выполнявшую функцию центра тяготения для всех других нот октавного звукоряда. Все эти ноты можно получить последовательными квинтовыми ходами от *меси*, сводя их по мере надобности в пределы октавы.

Таковую же функцию выполняет “срединная” ступень *хуан чжун* в звукоряде, начинающемся с *линь чжун*. Эта ступень традиционно связывается с числом 9, из которого получаются числа 8 и 6 для ступеней, находящихся выше *хуан чжуна* на тон и квинту (см. табл. 1.4.4). Если построить кварту вниз от *хуан чжуна*, то она выразится числом 12. Что касается всего звукоряда *люй*, то, как многократно указывалось ранее (см., например, табл. 1.4.2), он традиционно выстраивается от *хуан чжуна* посредством череды квинтовых ходов. “Срединность” *хуан чжуна* в этом случае можно выразить двояко. Если восходящую октаву обозначать числами 12 и 6, то число 9, связанное с *хуан чжуном*, определится как их среднеарифметическое $[9 = (12 + 6)/2]$. Если взять обратные величины от 12 и 6 — $1/12$ и $1/6$, что будет равносильно смещению внимания от длин к частотам колебательных объектов, то число $1/9$ определится как среднегармоническое указанных октавных чисел $[1/9 = 2/(1^{1/12} + 1^{1/6}) = 2/(12 + 6)]$.

Анализ звукоряда с выявлением среднеарифметической и среднегармонической величин был свойствен грекам и не проводился, насколько известно по историческим документам, древними китайцами, однако, не в этом суть. В обоих случаях речь шла о звукоряде, который строится квинтовым ходом, и в этом звукоряде выделялась средняя ступень. На первый момент уже давно обращалось внимание исследователями. Сходство заставляло думать о генетической связи. Э. Шаванн, например, считал, что пифагоров строй был занесен экспедицией Александра Македонского в завоеванные им восточные страны, а из них через Памир проник и в Китай. Дж. Нидэм подверг критике данное мнение, указывая на более раннее происхождение китайской системы *люй* по сравнению с пифагоровым строем, и выдвинул гипотезу о “вавилонском источнике”, из которого заимствовали музыкально-теоретические знания как греки, так и китайцы (см.: Needham 1962: 176—183). Доводов, по сути, было два: древность шумеро-вавилонской цивилизации и центральность ее положения относительно Греции и Китая. В отношении музыкально-теоретических знаний этого “источника” он ничего не говорит, что и не удивительно, поскольку до сих пор исследователями не обнаружено сколько-нибудь значимое выражение таковых. Еще одна точка зрения по данному вопросу принадлежит А. Гладишу. Согласно М. Уэсту, в серии книг, первая из которых была опубликована в 1841 г., этот автор доказывал, что Пифагор заимствовал свое учение у китайцев, Ксенофан и элеаты — у индийцев, Эмпедокл — у египтян, Анаксагор — у евреев (West 1971: 166). От комментариев ко всему этому списку лучше воздержаться. Однако в отношении учения Пифагора, видимо, следует признать правоту А. Гладиша, разумеется, если учитывать наличие посредников. К такому мнению заставляют склониться не только отмеченные сходства (о дополнительных сходствах см.: Еремеев 1996: 21—28), но и характеристики китайского звукоряда *люй*. Если при своем формировании звукоряд *люй* и мог испытывать внешние влияния, пусть даже из Месопотамии, то в сформированном виде он стал неотъемлемой частью арифмосемиотики, о привнесении которой в Китай говорить не приходится, и приобрел такую высокую степень организованности, которая не была достигнута нигде в древнем мире, но бледные следы которой можно увидеть в учении Пифагора.

Триграммный код

Арифмосемиотическая сторона учения о 12-ти *люй* более всего проступает в контексте теории триграмм. Как уже указывалось (см. рис. 2.6.6), на базис-схеме с триграммами в порядке “взаимопорождения” музыкальный звукоряд в целом образует интервал октавы с малой секундой, что составляет 6,5 тонов. Важно подчеркнуть, что при этом триграммы можно рассматривать не просто символами соответствующих ступеней, а их кодами со структурой, определяющей величину кодируемой ступени.

Для кодирования должны быть использованы интервалы квинты, большой терции и секунды. Квинта является интервалом, на основе которого строится звукоряд из 12-ти *люй*. Секунда образуется в результате сочетания двух квинт, сведенных в одну октаву. Что касается большой терции, то о знакомстве с ней древних китайцев можно судить по названиям нот системы *люй*. Если не считать ноты *хуан чжун*, то остальные три ноты, в названия которых входит иероглиф *чжун* (“колокол”), находятся друг от друга на интервалах, равных большой терции. То же самое относится и к трем нотам, в названия которых входит иероглиф *люй* (“флейта”) (см. табл. 2.6.1).

Итак, если позициям X, Y, Z поставить в соответствие интервалы квинты (3,5 тона), большой терции (2 тона) и секунды (1 тон), обозначаемые янскими знаками (1), то для каждой триграммы сумма янских знаков будет соответствовать количеству тонов, на которое ступень, символизируемая этой триграммой, отличается от ступени, символизируемой принятой за точку отсчета триграммой *Кунь* (000). Подобную кодировку можно применить и для иньских знаков (0), взяв за начало отсчета триграмму *Цянь* (табл. 2.6.3).

X. Квинта — 3,5 тона;

Y. Б. терция — 2 тона;

Z. Секунда — 1 тона.

Таблица 2.6.3

Код	Янский интервал от 000 (в тонах)	Иньский интервал от 111 (в тонах)	Нота
111	$3,5 + 2 + 1 = 6,5$	0	<i>c</i>
110	$3,5 + 2 = 5,5$	1	<i>d</i>
101	$3,5 + 1 = 4,5$	2	<i>e</i>
100	3,5	$2 + 1 = 3$	<i>fis</i>
011	$2 + 1 = 3$	3,5	<i>g</i>
010	2	$3,5 + 1 = 4,5$	<i>a</i>
001	1	$3,5 + 2 = 5,5$	<i>h</i>
000	0	$3,5 + 2 + 1 = 6,5$	<i>cis</i>

Выделенные квинтовым ходом ступени с “младшими” триграммами совпадают с эннеграммными (точнее, додекаграммными) узловыми точками, на которых строится гексанема с “ротационным” (G) порядком. В додекаграмме, как указывалось выше (см. рис.

2.2.7), она объединяет числа, которые входят в периодическую дробь $12/7 = 1, [8|6|10|3|5|1]$, выраженную в двенадцатеричном счислении (рис. 2.6.7).

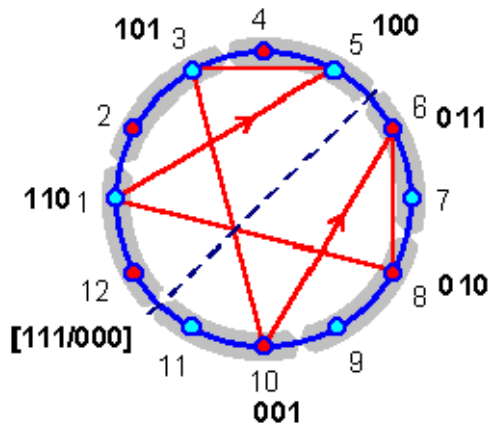


Рис. 2.6.7

Числовой порядок в данной фигуре сдвинут на одну единицу вперед относительно обозначения месяцев в китайском сельскохозяйственном календаре. Однако при выборе 12-ти частей круга для деления на число 7 нумерация этих частей будет совпадать с календарной.

Ранее было показано преобразование по гексанеме триграммных порядков (см. рис. 2.2.4; 2.2.9). В данном случае это преобразование можно конкретизировать привязкой к узловым точкам додекаграммы и ступеням звукоряда *люй* (рис. 2.6.8).

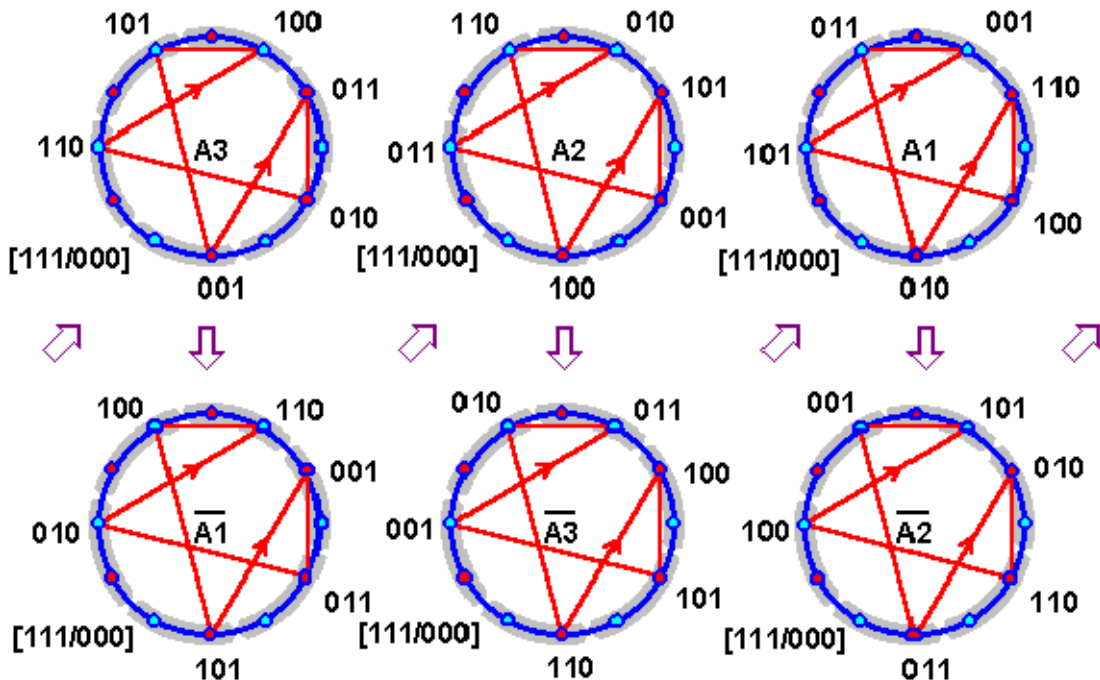


Рис. 2.6.8

Получившиеся порядки триграмм будут символизировать звукоряды с различными музыкальными интервалами — большими и малыми секундами, секстами, септимами, терциями и чистыми квинтами и квартами. Для наглядности все их можно изобразить на базис-схеме с круговым порядком “взаимопорождения” (A3), который сам является звукорядом с последовательностью шести больших и одной малой секунд (рис. 2.6.9).

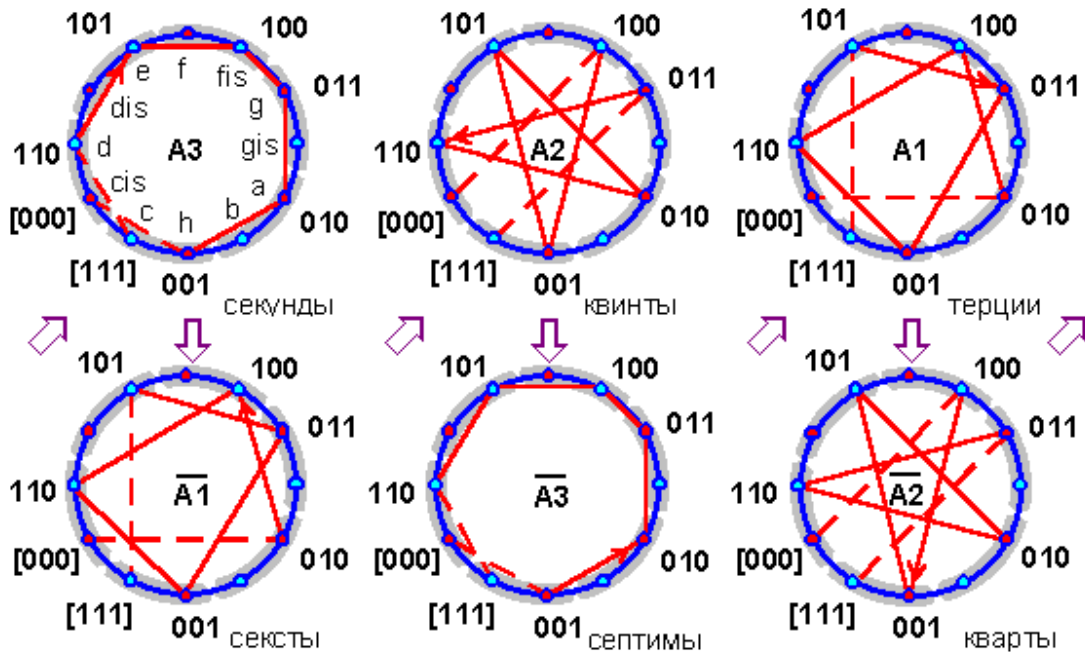


Рис. 2.6.9

Семеричный цикл

Триграммы создавались как квазиуниверсальные символы и призваны символизировать различные циклы. Было показано, что на круговой схеме они могут символизировать шестеричный цикл за счет исключения “старших” триграмм и восьмеричный цикл за счет соотношения со звукорядом, имеющим в случае порядка “взаимопорождения” диапазон в октаву с малой секундой. Триграммы также могут символизировать семеричный цикл, в котором, во-первых, триграмма *Кунь* (000) обозначает ту же самую фазу цикла, что и *Цянь* (111), но только на новом витке, и, во-вторых, сам цикл является октавным для порядка “взаимопорождения”. Получение других порядков в таком случае также может производиться с помощью перемещения символов триграмм по гексанеме. Кроме того, возможно еще преобразование порядков по семилучевой звезде, когда триграммы в порядке по звезде последовательно переставляются в порядок по кругу (рис. 2.6.10).

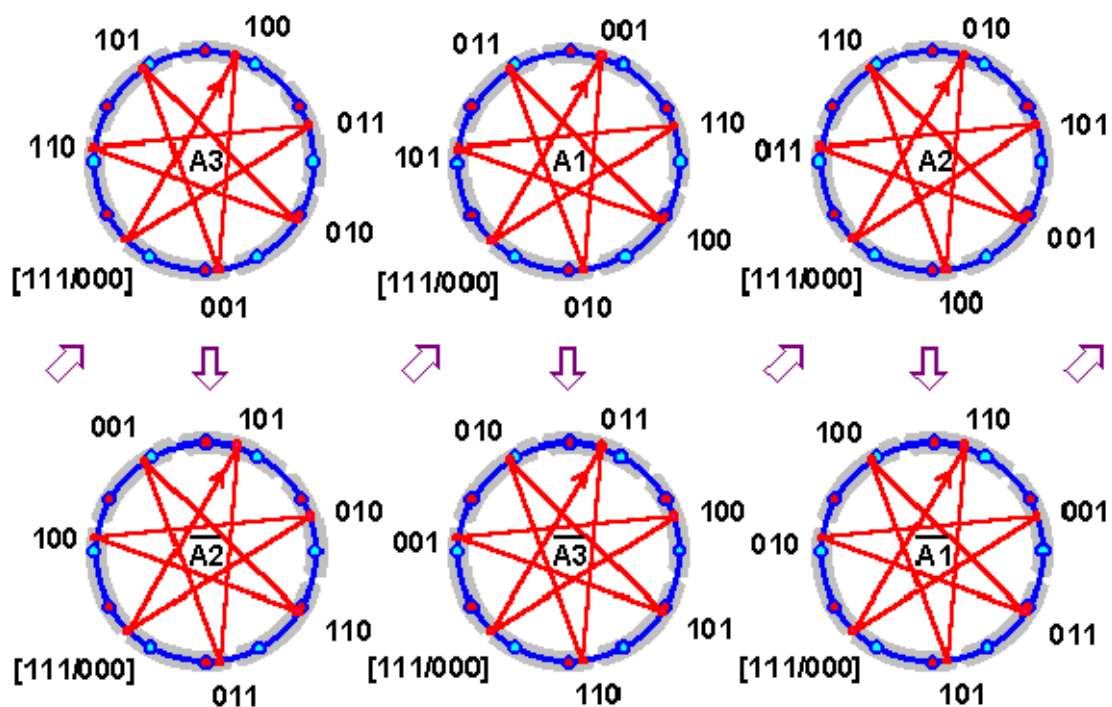


Рис. 2.6.10

Чтобы восемь триграмм укладывались таким образом в октавный круг, необходимо изменить кодировку их позиций следующим образом:

X. Условная квинта @ $1,486 < 3,5$ тона;

Y. Условная б. терция @ $1,219 < 2$ тона;

Z. Условная секунда @ $1,104 < 1$ тона.

В темперированном строе 12 квинт составляют интервал в 7 октав, а в пифагоровом — чуть больший. Чистая квинта равна $3/2 = 1,5$, а темперированная — приблизительно 1,498. Условная квинта образуется при делении круга на число 7, и 7 таких квинт составят 4 октавы.

Порядки A1, A2 и A3 можно представить в одной таблице (табл. 2.6.4), которая показывает принцип их преобразований, заключающийся в дихотомическом делении, подобном тому, что применяется при получении триграмм и гексаграмм из Великого предела. Этот принцип позволяет добавить в таблицу неограниченное количество столбцов справа и слева от имеющихся, что делает ее сходство со схемой Великого предела еще более очевидным.

Таблица 2.6.4		
A2	A1	A3
000/111	000/111	000/111
		110
	101	101

		100
011	011	011
		010
	001	001
		000/111
110	110	110
		101
	100	100
		011
010	010	010
		001
	000/111	000/111
		110
101	101	101
		100
	011	011
		010
001	001	001
		000/111
	110	110
		101
100	100	100
		011
	010	010
		001
000/111	000/111	000/111

Другая аналогия, на которую здесь уместно указать, — это метод фракталов, или масштабного автоподобия. Взяв какой-либо триграммный порядок, через три шага преобразований можно получить тот же самый порядок, но масштабно уменьшенный или увеличенный. Так, если в качестве исходного берется порядок “взаимопорождения” (A3), который символизирует октаву, т.е. диапазон от 1 до 2, то этот же самый порядок при уменьшении будет символизировать диапазон от 1 до приблизительно 1,104, а при увеличении — от 1 до 128, что составляет точно 7 октав (табл. 2.6.5).

A3	Уменьшение	Норма	Увеличение
111	1	1	$2^0 = 1$
110	1,014...	1,104...	$2^1 = 2$
101	1,029...	1,218...	$2^2 = 4$
100	1,043...	1,345...	$2^3 = 8$
011	1,058...	1,485...	$2^4 = 16$

010	1,073...	1,639...	$2^5 = 32$
001	1,088...	1,810...	$2^6 = 64$
000	1,104...	2	$2^7 = 128$

“Порождающая” октава

“Порождающая” роль октавного диапазона заключается в том, что он, с точки зрения математической символики, является производным от единицы и производящим единицу. Можно сказать, что октавный переход от 1 к 2 ($= 1 + 1$) или от 1 к $1/2$ ($= 1/1 + 1$) — это появление новой единичной сущности, копируемой по первичному эталону. Если полагать этот эталон вне сферы явлений, поскольку первоначально, будучи не сравним ни с чем, он как бы и не существует, то развитие октавы можно определить как становление бытия.

В музыке октава — установление наиболее консонансного звука, а с точки зрения психологии восприятия — появление нового качества, для которого задан прототип. В акустике октава рассматривается как удвоенное увеличение частоты, уменьшение периода колебаний некоего вибратора или уменьшение вдвое его длины. Иначе говоря, октава здесь рассматривается в категориях времени и пространства и представляет собой установление единиц их измерений.

Соотнесенность октавы с порядком “взаимопорождения” триграмм или стихий можно рассматривать в контексте древнекитайской картины мира как установление пространственно-временного континуума между Небом и Землей (см. табл. 2.3.9). Увеличивающийся по высоте вибраций поток энергии спускается от Неба к Земле, насыщая ее своей благодатной силой. Триграммы или стихии в порядке “взаимопорождения”, выраженные посредством музыкальных ступеней, — это как бы этапы такого нисхождения. Повышение частоты вибрации сопровождается понижением ее длины волны, поскольку между частотой и длиной волны имеется обратно пропорциональная зависимость, которую можно уподобить взаимоотношениям сил *ян* и *инь*, “являющихся корнями друг друга”. Музыкальный звукоряд *люй* прекрасно отражает этот дуализм (рис. 2.6.11).

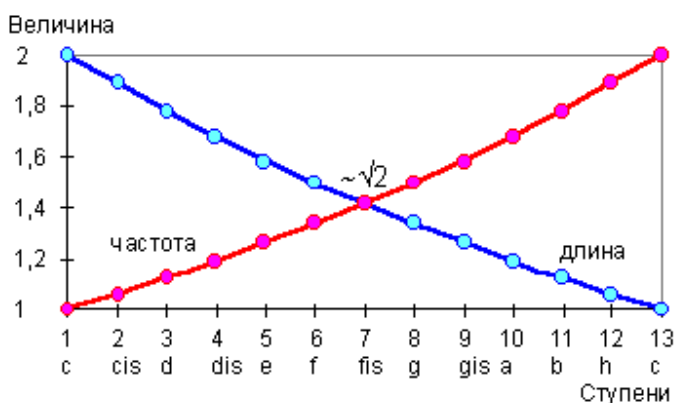


Рис. 2.6.11

Уравновешенность частоты и длины волны колебаний наблюдается на 7-й ступени, коррелирующей по реконструкции с *хуан чжунюм* (см. рис. 2.6.6) и тем самым позволяющей

еще раз утверждать о его срединности. В порядке “взаимопорождения” данный пункт совпадает с фазой кульминации описываемого этим порядком процесса, с окончанием действия триграммы *Гэнь* и стихии “почва”. После этого, хотя частота энергетической волны продолжает возрастать, в развитии системы, описываемой циклом триграмм или стихий, наступает спад. С этого момента данное описание можно перевести с регистрации изменения частотных характеристик на регистрацию характеризующего данный процесс изменения длины волны, что является очередным переключением с *ян* на *инь*, и если в первом полупериоде будет фиксироваться рост частоты, то во втором — убывание длины волны, причем математические выражения этого роста и убывания будут симметричны.

С другой стороны, симметричность относительно данного пункта прослеживается и в наборе величин, выражающих только один из параметров октавной шкалы, будь то частота колебаний, их период или длина волны. Геометрическим средним чисел 1 и 2, задающих октавное отношение, является $\sqrt{2}$ ($b = \sqrt{2}$ в формуле $a/b = b/c$, при $a = 1$ и $c = 2$), что, как показывалось выше, близко значению реконструированного *хуан чжуна*. Таким образом, система *люй* рассекается на две части, элементы которых могут быть выражены дробями с симметричными числителями и знаменателями.

Трехмерные вибрации

В проводившейся выше реконструкции было показано, что “космогонический” порядок представляет собой более дробное описание полупериодов порядка “взаимопорождения” (см. рис. 2.2.14), получаемое за счет операции симметризирования. В китайской арифмосемиотике “космогонический” порядок через пентатонику связывается с октавой (см. табл. 1.3.1, 1.4.6, 1.4.8). То, что порядок “взаимопорождения” сам состоит из октавы, заставляет предполагать, что для получения из него “космогонического” порядка эта октава должна быть преобразована в две октавы, что легко достигается путем возведения во вторую степень величин всех ее ступеней. После этого вторая октава должна быть инвертирована. Таким образом, порядок “взаимопорождения” будет коррелировать с комплексом из восходящей и нисходящей октав, которые вместе образуют замкнутую цепочку чисел с полюсами, имеющими значения 1 и 2. При образовании из порядка “взаимопорождения” обратного “космогонического” порядка (110—001—101—010—100—011) он будет соотноситься со звукорядом 12 *люй*, являющимся, так же как и в традиционной корреляции, восходящим, но только имеющим сдвинутую тонику (рис. 2.6.12).

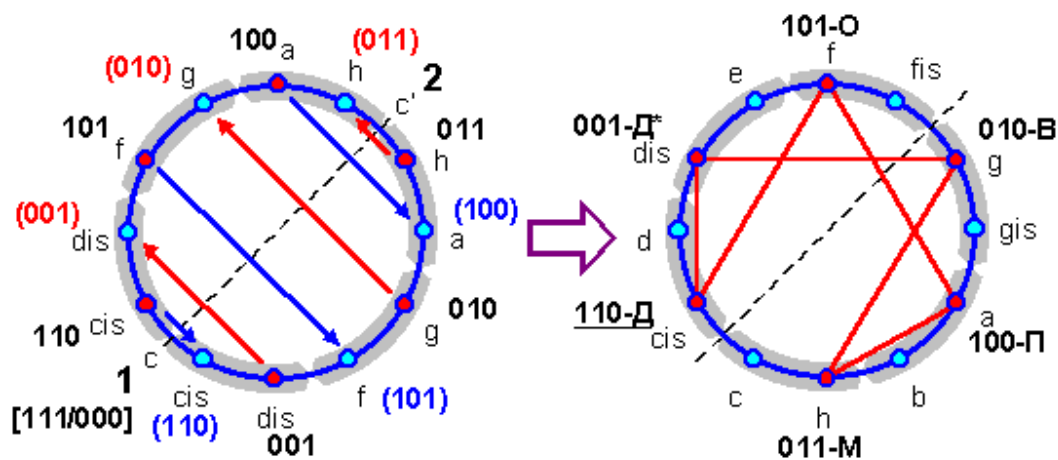


Рис. 2.6.12

На основании “космогонического” *люй* можно построить пентатонику, учитывая традиционные корреляции нот и стихий (рис. 2.6.13). При этом тоника-*гун* этой пентатоники окажется на месте, ничем не примечательном, и можно предположить, что в древности упор делался на другую ноту (например, *шан*, которая является средней в квинтовой структуре пентатоники). С другой стороны, примечательным оказывается то, что при построении пентатоники в таком ракурсе не используется стихия “вторичное дерево” (Д*), которая не присутствовала и в известных традиционных музыкально-стихийных конструкциях.

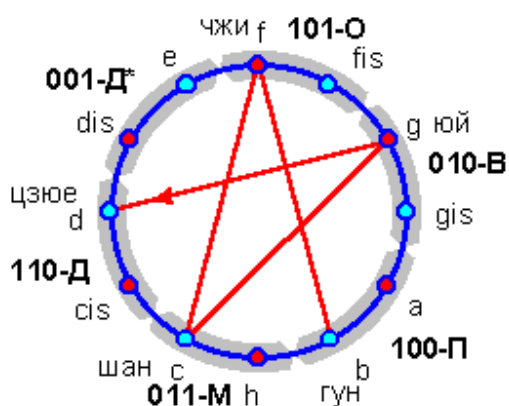


Рис. 2.6.13

“Космогонический” (С3) порядок триграмм получается за счет преобразования порядка “взаимопорождения” (А3), а он — “ротационного” (R). При этом первые два порядка накладываются на третий. Можно сказать, что все вместе образуют некую трехмерную конструкцию, свойства которой оказываются присущи и звуковысотным последовательностям, символизируемым данными порядками. Одна такая последовательность представляет собой изменение частоты колебаний, действующих в одном измерении и распространяющихся как волна в другом. Соединение двух последовательностей — это колебания в двух измерениях, которые можно представить в виде спирали, “ввинчивающейся” в третье измерение. Наконец, три последовательности дадут нам достаточно странное образование. Колебания в трех измерениях создают некую объемную фигуру, а именно трехмерную фигуру Лиссажу. Можно сказать, что таким образом возникает вибрационная “заузленность” или солитоноподобный квант. Такой квант будет фиксированным при определенных постоянных величинах трех колебаний, из которых он состоит. Но в звукорядах, символизируемых тремя триграммными порядками, происходит последовательное изменение высотных характеристик при переходе от ступени к ступени. Значит и данный квант также должен двигаться, попутно изменяя свои параметры.

Эта модель сложения трех колебательных систем интересна тем, что с ее помощью можно внести важный штрих в древнекитайскую космологию. Ведь колебания, описываемые в теории *люй*, — это колебания энергодинамической субстанции, называемой китайцами *ци*. Она по своей природе является континуальной, но на конкретных уровнях мироздания может пребывать как достаточно устойчивые дискретные образования, неделимые далее в пределах соответствующего уровня. Эти устойчивые образования пневмы-*ци* и можно уподобить кванту, состоящему из трех колебаний, символизируемых “ротационным”,

“взаимопорожденческим” и “космогоническим” триграммными порядками. Понятно, что диапазон этих колебаний не обязательно должен соответствовать звуковому. 12 *люй* просто являются собой некий структурный образец, который можно перенести в любой диапазон любых вибраций. Можно добавить, что кванты пневмы-*ци*, лежащие в основе мироздания, с виду напоминают “кирпич” со сторонами, находящимися в отношении 1, 2 и 4. Ведь такие же отношения имеют колебательные системы, символизируемые тремя связанными триграммными порядками.

“Музыкальный” порядок Фуси

Если порядок “взаимопорождения” (A3) представляет собой движение с Неба на Землю, то порядок Фуси (B1) по своей сути является обратным движением. В древнекитайской арифмосемиотике не сохранилась его корреляция с музыкальным звукорядом, но она крайне необходима для полноты системы.

Триграммы, расположенные в порядке Фуси, представляют собой зеркальные отражения триграмм в порядке “взаимопорождения”. Поэтому, чтобы использовать порядок Фуси в качестве кодировки музыкальных ступеней, необходимо зеркально переставить соответствия позиций триграмм и интервалов.

X. Секунда — 1 тон;

Y. Б. терция — 2 тона;

Z. Квинта — 3,5 тона.

При такой кодировке учитываются только интервалы между ступенями, но не учитывается направление звукоряда. Исходя из идеи противопоставления всего по принципу *ян—инь*, звукоряд для порядка Фуси, в отличие от порядка “взаимопорождения”, должен быть нисходящим по высоте (табл. 2.6.6).

Таблица 2.6.6

Код	Янский интервал от 000 (в тонах)	Иньский интервал от 111 (в тонах)	Нота
111	$1 + 2 + 3,5 = 6,5$	0	<i>c</i>
011	$2 + 3,5 = 5,5$	1	<i>b</i>
101	$1 + 3,5 = 4,5$	2	<i>gis</i>
001	3,5	$1 + 2 = 3$	<i>fis</i>
110	$1 + 2 = 3$	3,5	<i>f</i>
010	2	$1 + 3,5 = 4,5$	<i>dis</i>
100	1	$2 + 3,5 = 5,5$	<i>cis</i>
000	0	$1 + 2 + 3,5 = 6,5$	<i>h</i>

Если небесные силы китайцы считали творческими, и это творчество осуществляется в порядке “взаимопорождения” как восходящий звукоряд, то земные силы, будучи силами исполнения и подчинения, должны выражаться, во-первых, в зеркальном “взаимопорождению” порядке, т.е. в порядке Фуси, и, во-вторых, как нисходящий звукоряд,

поскольку, с музыкально-акустической точки зрения, восхождение по звукоряду представляет собой увеличение энергии колебаний, а нисхождение — ее уменьшение, что можно рассматривать соответственно как негэнтропийный и энтропийный процессы. На основе нисходящего звукоряда, символизируемого порядком Фуси (В1) и охватывающего октаву с малой секундой, можно построить звезду с незамкнутыми двумя лучами, которая объединит все триграммы, связав их с обозначенными кодом звуковысотными значениями (см. табл. 2.6.6). Лучи в данном случае будут выражать не квинтовые, а квартовые интервалы. Все вместе они будут соответствовать порядку триграмм В2 (рис. 2.6.14; ср. рис. 2.6.6, табл. 2.2.1).

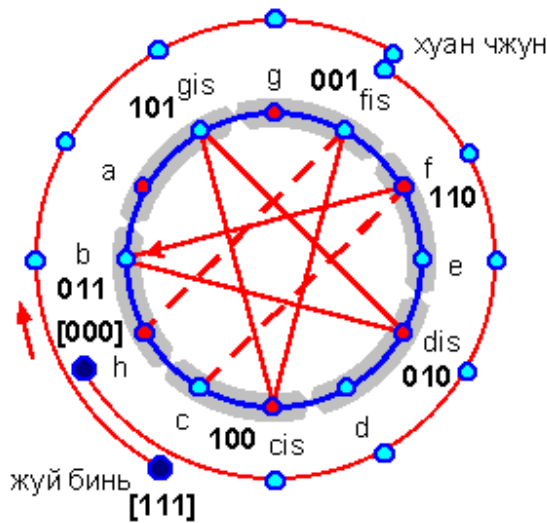


Рис. 2.6.14

Приведившиеся выше рассуждения относительно музыкально-акустических закономерностей порядка “взаимопорождения” и производных от него порядков справедливы с соответствующей перестановкой некоторых моментов и в отношении порядка Фуси и его производных, и поэтому здесь нет смысла останавливаться на их детальном анализе. Более интересно будет рассмотреть другие закономерности на примере “современного” порядка, выводимого из Фуси.

“Музыка” циркуляции пневмы

Обратный “современный” порядок триграмм (011—100—101—010—001—110), составляющий основу схемы циркуляции пневмы-ци по меридианам, также будет связан с нисходящим октавным звукорядом, который можно получить в результате возведения в квадрат ступеней, коррелирующих с первым полупериодом порядка Фуси, или просто за счет переворачивания октавного звукоряда, символизируемого “космогоническим” порядком, по оси, проходящей через ступени хуан чжун (fis) и жуй бинь (c) (рис. 2.6.15, ср. рис. 2.6.6, 2.6.12, 2.6.13, 2.6.14).



Рис. 2.6.15

Ранее, при реконструкции триграммной схемы циркуляции пневмы по меридианам (см. рис. 2.3.6—2.3.10), в отношении местоположения “старших” триграмм предполагалось, что они просто стоят рядом с коррелирующими с ними посредством стихий “младшими” триграммами: *Цянь* (111) — с *Дуй* (011), а *Кунь* (000) — с *Гэнь* (100). Тем самым они должны обозначать некоторые управляющие структуры человеческого организма, представленного посредством данной схемы. Теперь, учитывая “музыкальный” характер связи между этими триграммами, можно сделать некоторые уточнения.

Как выяснилось в настоящей главе, в порядке Фуся триграмма *Цянь* (111) по звуковысотному отношению выше на один тон триграммы *Дуй* (011), а *Кунь* (000) — ниже также на один тон триграммы *Гэнь* (100) (см. табл. 2.6.7, рис. 2.6.14). При преобразовании порядка Фуся в “современный” методом симметризования (см. рис. 2.2.15; 2.3.10) триграмма *Дуй* остается неподвижной, а *Гэнь* меняет свое местоположение. При этом также меняется и ее звуковысотное определение, и у триграммы *Дуй* оно также поменяется, но их звуковысотные отношения со “старшими” триграммами должны сохраниться если не в конкретных величинах, то, по крайней мере, по характеру. Соответственно триграмма *Цянь* должна отстоять на круговой схеме от триграммы *Дуй* на некоторый интервал по направлению против часовой стрелки, а триграмма *Кунь* от триграммы *Гэнь* — по часовой стрелке (см. рис. 2.6.15).

Эти интервалы совпадают с местоположением двух из трех управляющих эннеграммных чисел (3, 6, 9), связь которых с “современным” порядком была установлена при анализе схемы *Ло шу* (см. рис. 2.5.12; 2.5.22). Как было показано, числа эннеграммы на схеме с “современным” порядком триграмм можно сдвигать по кругу с шагом, равным числу 3. Кроме того, они могут располагаться на этой схеме в прямом и обратном направлениях по отношению к ходу времени. Главное, чтобы при этом выполнялось правило соотношения чисел 3, 6 и 9 с управляющими структурами описываемого данной схемой человеческого организма. На рис. 2.6.15 указан только один из шести вариантов их местоположения (средний ряд чисел на рис. 2.5.22).

Все управляющие числа эннеаграммы могут быть истолкованы как символы особых пунктов “музыкально-энергетических” циркуляций, имеющих место в организме человека. В китайской медицине существовало представление, что в организме человека происходит циркуляция трех видов энергии — пневм-ци. Первая энергия связана с вдыхаемым воздухом; вторая представляет собой разновидность ци, входящую в организм с пищей; третий вид энергии — это родительская ци (юань ци), которая дается человеку от рождения. В традиции сохранились сведения только о том, что обратный “современный” порядок стихий символизирует циркуляцию ци воздуха. Однако, исходя из сопоставлений схемы циркуляции пневмы по меридианам с реконструированной древнекитайской музыкальной теорией, можно полагать, что и другие два вида энергетических циркуляций описываются данным порядком, имея только иные начальные точки и различную направленность. Музыкальная теория указывает еще, что участвующая в данных циркуляциях пневма-ци квантуется по принципам, устанавливаемым при наложении на “ротационный” (G) порядок двух других — Фуси (B1) и “современного” (C1).

Начало и последовательность циркуляции ци воздуха определяются нумерацией меридианов. Первым в списке является меридиан легких, находящийся в паре с толстой кишкой. Входящая в организм ци воздуха символизируется триграммой Цянь (111). С данной триграммы начинаются звукоряды диапазоном в октаву с малой секундой, сопоставленные с порядками “взаимопорождения” и Фуси (см. рис. 2.6.6, 2.6.14). Однако ничто не мешает связать подобный звукоряд с “современным” порядком. Начало его будет также находиться на ступени жуй бинь (c), и он будет разворачиваться в нисходящем направлении, проходя через меридиан легких через полутон, а на следующем меридиане останавливаясь через тон. Вот это последнюю ступень (b) и следует рассматривать как опорную, поскольку первая “младшая” триграмма должна находиться на тоновом интервале от триграммы Цянь (рис. 2.6.16; ср. рис. 2.6.15). На опорной ступени внешние по отношению к организму движения ци переходят во внутренние.

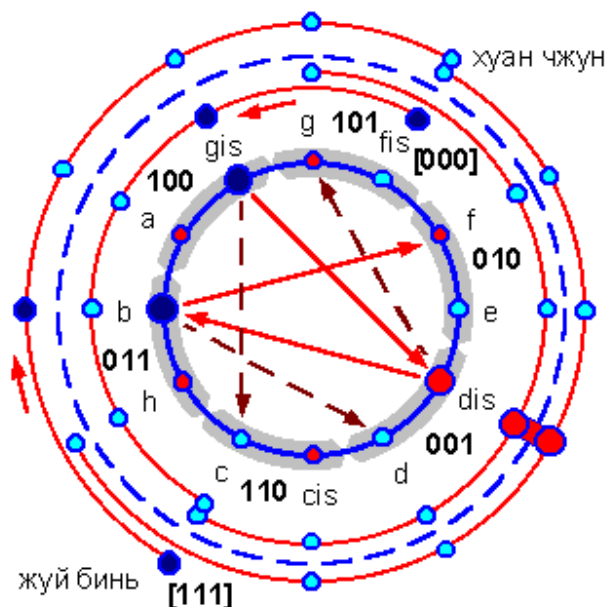


Рис. 2.6.16

Цикл энергии, связанной с приемом пищи, должен начинаться с триграммы *Кунь* (000). В нисходящем звукоряде диапазоном в октаву с малой секундой *Кунь* обозначает самую низкую ноту. Получается, что движение *ци* пищи, в отличие от циркуляции *ци* воздуха, должно происходить в восходящем направлении. Началом такого восходящего звукоряда уместно взять ноту *хуан чжун* (*fis*), находящуюся на базис-схеме диаметрально противоположно ноте *жуй бин* (*c*), с которой начинается звукоряд *ци* воздуха. Через тон в этом восходящем звукоряде будет находиться ступень (*gis*), символизируемая “младшей” триграммой (100), и этот пункт совпадет с меридианом селезенки, с которой китайцы и связывали вхождение в организм энергии пищи. Если до этого пункта проходило внешнее по отношению к организму развитие звукоряда, то после него — внутреннее.

Во внутренних циркуляциях звукоряды воздуха и пищи развиваются во встречных направлениях, приближаясь к некоему сбалансированному состоянию, которое должно совпадать с циркуляцией родительской энергии. При разбалансировке доминирование звукоряда воздуха или пищи будет означать соответствующую смену направления результирующего звукоряда (на рис. 2.6.16 обмечен пунктирным кругом).

Третий вид пневмы-*ци*, *юань ци*, связан с почками. Однако его местоположение на схеме циркуляции пневмы-*ци* по меридианам не будет соответствовать месту почек (*e*). В “Нань цзине” указывается на различие между левой и правой почками. Первая и есть собственно почка, а вторая — это “Ворота жизненности” (*мин мэнь*), в которых и “хранится” *юань ци* (Нань цзин 1991: 143—144, 148). Как указывают У Цзинь и Ван Юншэн, учение о “Воротах жизненности” впервые упоминается именно в “Нань цзине”. В многочисленных других источниках часто приводится подобный взгляд на местоположение “Ворот жизненности”, но также указывается, что они не являются материальными, и представляют собой точку баланса для всего тела, которая находится между почками (У Цзинь, Ван Юншэн 2001: 290—293). Один из комментаторов “Нань цзина”, Юй Шу, отмечал, что “Ворота жизненности” символизируются стихией “огонь” и вместе с “тремя обогревателями” “образуют пару из внешнего и внутреннего”. Как указывается в самом “Нань цзине”, “пару из внешнего и внутреннего” составляют также “управитель сердца” и “тройной обогреватель” (Нань цзин 1991: 125). Таким образом, с одной стороны, *мин мэнь* как точка баланса всех энергий организма находится между функциональными системами, символизируемыми на круге циркуляции пневмы-*ци* по меридианам стихиями “вода” и “вторичный огонь”, а с другой стороны, в своем материальном качестве *мин мэнь* становится на место символизируемого второй стихией “управителя сердца” (перикард) (см. рис. 2.6.15, 2.6.16)

Этот девятый по счету меридиан по своей музыкальной характеристике (*dis*) находится ровно посередине на звуковысотной шкале, ограничиваемой нотами “старших” триграмм: *c* (111) — *b* (011) — *gis* (100) — *g* (101) — *f* (010) — *dis* (001) — *d* (001) — *C* (110) — *B* (011) — *Gis* (100) — *G* (101) — *Fis* (000). Он также находится посередине между двумя опорными ступенями, с которыми связывается вхождение энергии в организм человека, причем, его срединность в данном случае определяется двумя квинтами: *Gis* (100) — *dis* (001) — *b* (011). Таким образом, определение трех опорных музыкальных ступеней в организме человека выглядит достаточно сбалансированным.

Эти три опорные ступени можно рассматривать как порождающие “внутреннюю гамму”. Как указывалось в гл. 1.4, древние китайцы имели представление о гармониках, т.е. призвуках, входящих в спектр музыкального звука какого-либо вибратора и находящихся в отношениях натурального ряда чисел — 1:2:3:4:5 и т.д. Первые пять гармоник являются наиболее

интересными, поскольку они, во-первых, имеют достаточную интенсивность, а во-вторых, определяют основные консонансные отношения: $2/1$ и $4/2$ — октава; $3/2$ — квинта; $4/3$ — кварта; $5/4$ — большая терция.

В данном случае в качестве такого вибратора можно рассматривать организм человека. Предположим, что каждая из опорных ступеней имеет свои гармоники, которые могут сочетаться самым разнообразным образом как между собой, так и с гармониками других ступеней. Складывания и вычитания пяти первых гармоник всех опорных ступеней породят множество нот, в котором можно будет найти не один более-менее гармоничный звукоряд. Однако для построения “внутренней гаммы” всего этого не требуется. Достаточно взять от каждой опорной ноты только одну квинту и одну большую терцию, и тем самым выстроится обычная мажорная гамма, причем, некоторые ступени будут дублироваться: $b-f-d$, $gis-dis-c$, $dis-b-g$ (см. рис. 2.6.16). Если в качестве тоники выбрать опорную ступень, связанную с перикардом (dis), и транспонировать указанные ноты на три полутона, то мажорность получившейся гаммы будет достаточно очевидна: $c(001) — d(010) — e(101) — f(100) — g(011) — a(110) — h(001)$.

Итак, если вернуться к энеаграмме, сочетаемой со схемой циркуляции пневмы-ци по меридианам (см. рис. 2.6.15), то можно констатировать, что, во-первых, музыкально квантованные входные энергии должны символизироваться числами 3 и 9, во-вторых, места их входов — 2 и 1, в-третьих, источник внутренней энергии имеет двойную символику — 5 (хранилище) и 6 (точка баланса, через которую одни виды энергии могут переходить в другие).

Нечто подобное присутствует в схеме, относящейся не к китайской медицине, а к учению Г.И. Гюрджиева. Эта схема отражает путь трансформации энергии, которая выделяется из пищи и дополняется энергией воздуха и некоей психоэнергетической субстанцией, связанной с деятельностью нервной системы и вырабатываемой за счет получения человеком “впечатлений” из внешнего мира (рис. 2.6.17; Успенский 1999: 506; Еремеев 1993: 149, рис. 5.3.21).

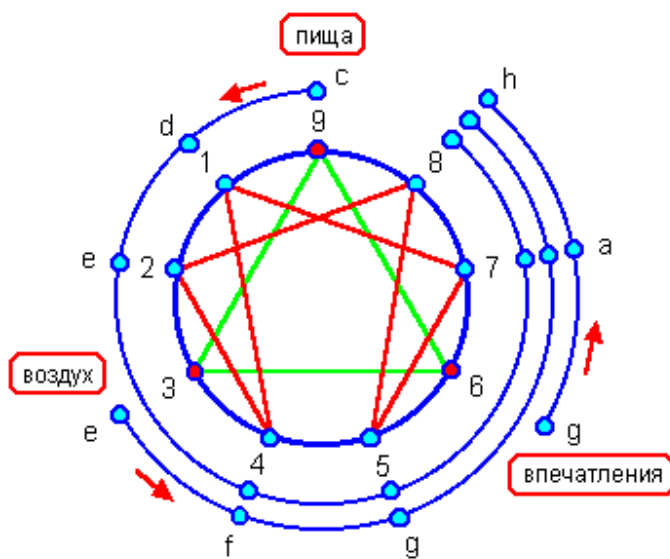


Рис. 2.6.17

Числа эннеграммы в гюрджиевской схеме подразделяются на две группы. Триада 3, 6, 9 обозначает внешние воздействия. Остальные числа обозначают функциональные системы организма, для некоторых из которых выделяются главные органы: 1 — пищеварительная система (желудок); 2 — дыхательная система (легкие, двенадцатиперстная кишка); 4 — система кровообращения (печень); 5 — головной мозг; 7 — спинной мозг; 8 — симпатическая нервная система (солнечное сплетение, половые органы) (Успенский 1999: 506; Гурджиев 2000: 525—526, 530—531). Процесс трансформации энергии начинается во рту в момент соединения пищи со слюной (число 9) и продолжается в желудке и во всех остальных “цехах”, из которых состоит “фабрика” человеческого организма. При этом внутренняя энергия меняет свою “звуковысотную” характеристику в сторону увеличения частоты вибраций.

Гюрджиевская схема содержит в себе октавный звукоряд, имеющий ту же звуковысотную направленность, что и в рассматривавшейся выше схеме (см. рис. 2.6.15). В отличие от китайского учения, у Г.И. Гюрджиева не учитываются меридианы и нет привязки органов к конкретным временным ритмам. Состав органов совпадает частично, а среди совпадающих имеются различия по статусу. Так, например, головной мозг, связанный в обоих случаях с числом 4, в китайском учении рассматривается как дополнительный, “необычный” орган (см. табл. 1.6.2), имеющий второстепенное значение по сравнению с “управителем сердца” и “тройным обогревателем”.

Так или иначе, но схожих черт между гюрджиевской и реконструированной древнекитайской схемами больше, чем различий, и они наблюдаются на двух их срезах — музыкальном и физиологическом, и это может быть скреплено одной общей теорией, фиксируемой в эннеграмме. Такое многосложное совпадение не может быть случайным и указывает на наличие общего источника происхождения этих двух схем. Но ничего подобного китайскому учению о “музыкально-энергетической” структуре человека не встречается во всем древнем мире, и оно несравненно богаче того, что предъявил Г.И. Гюрджиев. Поэтому следует предположить, что система знаний, на которой базировался Г.И. Гюрджиев, является фрагментом учения совершенномудрых, покинувшим в древности какими-то путями территорию Китая и сохранившимся долгое время в каком-то эзотерическом обществе.

Астрологическая звезда

Есть и другие совпадения. Схема преобразований порядков триграмм по семилучевой звезде (см. рис. 2.6.10) напоминает одну из европейских астрологических схем. В ней по кругу располагаются Солнце, Луна и пять планет в следующем порядке: Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна. В геоцентрической модели мира полагалось, что в таком порядке орбиты этих светил располагаются вокруг Земли. Самой дальней из них будет орбита Сатурна, а ближней — Луны. В круг вписана семилучевая звезда, которая позволяет составить новый порядок светил: Сатурн, Солнце, Луна, Марс, Меркурий, Юпитер, Венера. Этот порядок представляет собой последовательность дней недели в их планетной символике — суббота, воскресенье, понедельник, вторник, среда, четверг, пятница (рис. 2.6.18).



Рис. 2.6.18

По всей видимости, эта схема появилась в Европе в эпоху эллинизма. В древнегреческих геоцентрических моделях IV в. до н.э. порядок светил, отражающий их удаление от Земли, был следующий: Луна, Солнце, Венера, Меркурий, Марс, Юпитер, Сатурн (см.: Рожанский 1980: 93; Жмудь 1990: 118). В отличие от данного порядка в порядке, изображенном на схеме, Венера и Солнце помещаются между Меркурием и Марсом. Как указывает И.Д. Рожанский, такой порядок удаления светил от Земли впервые встречается у Цицерона (109—43), который писал, что он был заимствован стоиком Диогеном у халдейских астрологов (Рожанский 1988: 277—278). Однако месопотамской культуре не было свойственно строить пространственные планетарные модели, и только после появления на мировой арене зороастризма в Месопотамии появляется пространственная планетарная модель, о которой известно всего лишь, что в ней Солнце и Луна находятся дальше от Земли, чем оставшиеся пять планет и звезды (см.: Ван-дер-Варден 1991: 166). Предположение, что рассматриваемый порядок светил мог в месопотамской астрономии первоначально описывать не последовательность их расположения над Землей, а что-то другое, не подтверждается, поскольку историками науки он не обнаружен там ни в каком виде. В целом приходится признать, что вопрос о происхождении данного порядка остается нерешенным, что является большим упущением историков науки, поскольку этот порядок на много веков приобрел исключительное значение в европейской культуре. Клавдий Птолемей (90—165) использует его при создании своей “системы мира”. После Николая Коперника (1473—1543), отвергнувшего геоцентризм, этот порядок навсегда уходит из астрономии и сохраняется только в астрологии.

В древнем Китае планеты символизировались стихиями следующим образом: Юпитер — дерево, Марс — огонь, Сатурн — почва, Венера — металл, Меркурий — вода. Если сравнить данную корреляцию с вышеприведенной схемой, то можно констатировать, что за исключением Сатурна местоположение остальных планет на объединенной круговой схеме, включающей еще Солнце и Луну, совпадает в китайском и западном вариантах. Если почву скоррелировать с Солнцем, а не с Сатурном, который при этом следует связать с неподвижным лучом звезды (*Цянь*, 111), и вторичному дереву (*Д**, 001) поставить в соответствие Луну, то западная схема преобразования порядка удаленности светил от Земли в порядок, привязанный к дням недели, будет соответствовать преобразованию порядка “взаимопорождения” (*А3*) в обратный порядок *А2* (рис. 2.6.19). При этом остается скоррелировать триграмму *Кунь* (000) с Землей, и тогда обратный порядок

“взаимопорождения” будет означать восхождение от нее в Небо по “лесенке” светил, заканчивающейся Сатурном.



Рис. 2.6.19

С другой стороны, как было подмечено А.И. Кобзевым, при подстановке названий планет в обратный “современный” порядок получится последовательность, которая совпадает с фрагментом “вавилонско-европейской” недели: Марс (О) — вторник, Меркурий (В) — среда, Юпитер (Д) — четверг, Венера (М) — пятница, Сатурн (П) — суббота. В своих исследованиях А.И. Кобзев обнаружил еще такой порядок стихий, который является преобразованием “современного” по пятеричной звезде (ПДОМВ) и в планетарном выражении соответствует “вавилонско-европейскому” порядку планет, управляющих зодиакальными созвездиями (тот же порядок, что и на круге схемы, изображенной на рис. 2.6.18, только без Солнца и Луны. — В.Е.). На основании этих данных А.И. Кобзев, указывая на необходимость дальнейших исследований, предлагает три возможных варианта объяснения происхождения “современного” порядка стихий: 1 — нумерологическая конструкция по принципу константных сумм; 2 — отражение реального расположения планет; 3 — заимствование из другой культуры (Кобзев 1994: 330).

А.И. Кобзев склонен рассматривать “современный” порядок только в его пятеричном виде и не предполагает, что данный порядок можно получить по определенному алгоритму из триграммных сочетаний, как было показано в гл. 2.2. Если же его расширить за счет раздвоения дерева (001 — Д*, 110 — Д), то следовало бы найти астрономическое соответствие шестой стихии. Но из “вавилонско-европейского” ассортимента остались невовлеченными только Солнце и Луна. При их коррелировании с вторичным деревом (Д*) никакой осмысленный порядок светил не получается. Кроме того, при этом придется вставить еще один день между средой и четвергом, что нарушит строй недели. Для воскресенья и понедельника в данном порядке стихий места также не найдется (рис. 2.6.20). Можно предположить, что корреляция стихий и планет является частным случаем триграммной концепции, в которой Солнце связано с триграммой Цянь-Небо (111 — металл), а Луна — с Кунь-Земля (000 — почва) (ср. табл. 1.1.3). Тогда данная схема пополнится понедельником на своем месте, но без места окажется воскресенье. При этом, естественно, преобразование кобзевской пятеричной звезды в семеричную не может быть осуществлено,

что означает, что точного совпадения между китайской и “вавилонско-европейской” систематиками планет не получается.



Рис. 2.6.20

Так или иначе, все эти аналогии озадачивают. Поскольку было показано (см. гл. 2.2), что “современный” порядок стихий укоренен в китайской культуре и выводится, как и все другие, из триграмм, то вопрос о принципах корреляции стихий и планет может быть решен двояким образом — либо на какую-то из китайских схем стихий была наложена заимствованная астрологическая схема, либо эти корреляции были установлены самими китайцами на основе каких-то своих астрономо-астрологических представлений.

Попытки пойти в первом направлении фактически уже были осуществлены выше и говорят не в его пользу. У китайцев Солнце и Луна выделяются в более высокий класс светил по сравнению с планетами, чего не наблюдается в западной схеме. Кроме того, последняя строится на ошибочном представлении о конкретном расположении светил вокруг Земли, что само по себе снижает ее ценность, а в Китае и вовсе не имело бы смысла, поскольку, как известно, пространственных моделей движения планет китайцы не строили. Поэтому нет никакой необходимости навязывать им принятие или повторение такой ошибки. Скорее можно предположить обратное влияние, при котором непонятная по построению схема взаимосвязи светил была интерпретирована в культурах, находившихся на западе от Китая, в духе известных там пространственных астрономических моделей. По всей видимости, это влияние проходило через зороастризм и зерванизм (подробнее см. гл. 2.10), с которыми таким маститым исследователем древней науки, как Ван-дер-Варден, связывается появление во второй половине I тысячелетия до н.э. астрологии нового типа, не имеющей предпосылок не только в месопотамской культуре, но и, тем более, в египетской и греческой (Ван-дер-Варден 1991: 140—214).

Что касается второго варианта ответа, то склониться к нему косвенно заставляют положительные результаты сопоставления китайских схем стихий с ранжированными параметрами планет, выявленными в русле современных астрономических знаний, поскольку можно предположить, что какие-то похожие ранжировки могли быть проделаны древними китайцами на основании в чем-то подобных знаний или исходя из каких-то соображений, которые не получили развития на Западе.

Небесная гармония

Чтобы произвести данное сопоставление, к списку 5-ти известных в древности планет следует добавить пояс астероидов (малых планет), находящийся между Юпитером и Марсом. Как ни странно это может показаться, но только таким образом можно объяснить принципы, на которых строятся корреляции стихий и планет, несмотря на то, что само предположение, будто древние китайцы знали об астероидах, противоречит всему тому, что известно современной науке о наблюдательных и теоретических возможностях древнекитайской астрономии. Дело в том, что астероиды, которых сейчас насчитывают уже более 5-ти тысяч, настолько малы, что не видны невооруженным взглядом. Арифмосемиотические схемы, в которые они встраиваются, предполагают учет не одного, а нескольких параметров всего пояса астероидов. В принципе, при невозможности проведения наблюдений эти параметры можно рассчитать, что представляло непреодолимую сложность для европейской астрономии вплоть до И. Кеплера, который в 1596 г. на основе расчетов сделал предположение, что между орбитами Марса и Юпитера должна существовать планета. То же самое вышло из расчетов, проведенных в 1772 г. немецким ученым И. Тициусом. Однако первый астероид (Церера) был открыт только спустя 29 лет. Сделал это итальянский астроном Дж. Пиацци.

В настоящее время существуют две конкурирующие гипотезы о происхождении астероидов. Согласно первой, они являются остатками распада существовавшей ранее планеты, который мог случиться из-за столкновения с ней какого-то космического тела или по причине внутреннего взрыва. Во второй гипотезе предполагается, что на ранней стадии развития Солнечной системы процесс формирования планеты в зоне астероидов был приостановлен, главным образом, из-за гравитационных возмущений со стороны Юпитера.

Независимо от того, какая из этих гипотез верна и какие еще последуют предположения насчет происхождения астероидов, все они в совокупности могут условно считаться планетой, имеющей радиус обращения, равный среднему радиусу орбит астероидов @ 3,2 а. е. Эта величина дает возможность рассчитать сидерический и синодический периоды обращения данной условной планеты @ 5,72 лет и 442,6 суток. Кроме того, она будет иметь угол наклона своей орбиты к эклиптике, равный среднему наклону орбит астероидов @ 9° .

Если теперь эту астероидную “планету” скоррелировать с “пустой” триграммой *Чжэнь* (001-Д*), то на схеме с “современным” порядком, расположенным по кругу, проявится закономерность, связанная с синодическими периодами планет, а именно, их ранжирование по этому периоду будет выстроено по гексанеме, образованной на основе порядка “взаимопреодоления”, в котором планета с большим синодическим периодом “преодолеывает” планету с меньшим синодическим периодом (рис. 2.6.21; синодические периоды выражены в сутках).



Рис. 2.6.21

Синологические сведения о вычислении китайцами синодических периодов всех планет датируются ханьским временем. Как было показано выше (см. табл. 1.5.1), их значения достаточно близки современным. Однако в ханьское время уже были потеряны принципы построения шестеричных схем стихий, и поэтому данную корреляцию следует относить, скорее всего, к доконфуцианскому периоду.

Расчет значения синодического периода условной астероидной планеты производился на основе усредненной орбиты пояса астероидов (в а. е.): $2,1 + (4,3 - 2,1)/2 = 3,2$. Краям этого пояса будут соответствовать следующие значения: 544,9 и 424,3 суток. В любом случае синодический период оказывается меньше, чем у Венеры, и больше, чем у Юпитера, что указывает на достаточную надежность произведенного ранжирования.

Примечательно, что Юпитер и астероиды в гексанемном цикле “взаимопреодоления” стоят рядом и обозначаются одной стихией “дерево”, а на триграммном уровне они связаны с дополнительными триграммами *Сюнь* и *Чжэнь* (110 и 001). По своей связи со стихией “дерево” Юпитер (*Суй* или *Суй син*) назывался еще *Му син* — “Древесная звезда”. Китайцы имели представление о некоем двойнике Юпитера под названием *Суй инь*, что буквально означает “Иньский Юпитер”. К.И. Гольгиной дается перевод “Анти-Юпитер” и указывается, что речь идет о некоей “юпитерианской тени”, которая, “не будучи реальной планетой, придумана для наблюдения за движением Юпитера и Солнца” (Гольгина 1995: 10). Действительно, в таком значении использует термин *Суй инь* Сыма Цянь в “Тянь гуань шу” (“Трактат о небесных явлениях”) (Сыма Цянь 1986: 122). Однако можно предполагать, что основой для представлений о второй “Древесной звезде”, дополнительной к первой, послужили также какие-то ассоциации с поясом астероидов или с существовавшей когда-то на их месте планетой.

Согласно поздним (не ранее V—IV вв. до н.э.) преданиям, правителем Юпитера являлся Фуси. Он был зачат своей матерью Хуа-суй, когда та наступила на след некоего великана (возможно, Лэй-шэня) на “Болоте грома” (Лэй цзэ). В этом “болоте” проживал бог грома Лэй-гун, который когда-то в древности устроил мировой потоп. Нюйва, являвшаяся одновременно супругой и женой Фуси, имеет в своей атрибутике лягушку как символ духа болотных вод и дождевых луж. Все эти персонажи, сгруппировавшиеся в разное время в китайской

мифологии вокруг Фуси, могут иметь отношение к дополнительной Юпитеру планете или ее астероидным остаткам.

Среди них особенно интересен “громовик” Лэй-гун, поскольку его функции хорошо коррелируют с триграммой *Чжэнь*, значение которой — “гром” и “молния”. Связывание с ним в китайской мифологии мирового потопа гипотетически может быть объяснено наличием у китайцев памяти о некой космической катастрофе, последствия которой докатились и до Земли. Возможно, это была гибель планеты, принадлежащей нашей солнечной системе. Далее, развивая схожие мысли, можно предположить, что эта планета могла быть достаточно яркой — “молниеподобной”. Возможно, она даже излучала свет как Солнце, поскольку сильное гравитационное поле Юпитера могло вызывать на ней ядерные реакции, из-за которых она в конце концов и взорвалась.

Некоторые ученые считают, что с возможной гибелью планеты между Юпитером и Марсом как-то связан греческий миф о Фаэтоне, имя которого буквально означает “Пылающий”. Согласно этому мифу, Фаэтон упрямил своего отца Гелиоса позволить ему управлять солнечной колесницей. Однако неопытный возница не сумел справиться и слишком приблизился к Земле, чуть было не испепелив на ней все живое своим страшным жаром. Чтобы предотвратить катастрофу, Зевс (бог планеты Юпитер) поразил Фаэтона молнией.

Возможно, отголоском знаний древних о дополнительной планете (или даже о двух) является странная астрономическая модель пифагорейца Филолая (р. ок. 470 г. до н.э.), который в центр Вселенной помещал Гестию (“Очаг”). Она не видна с Земли, поскольку та, по мнению Филолая, при своем вращении всегда повернута к центру Вселенной обратной стороной. Между Землей и Гестией находится также невидимый для нас Антихтон (“Противоземля”). После Земли располагаются в не определенном точно порядке удаленности Луна, Солнце, пять оставшихся планет и, в заключение, звездная сфера. При этом указывается, что Солнце светит не своим светом, а заимствованным от Гестии и звездной сферы (Фрагменты 1989: 437—439). Поскольку филолаевская модель прошла через множество рук, можно допустить, что в нее вкрались ошибки. Возможно, под Гестией следует понимать настоящее Солнце, и тогда данная модель окажется первой гелиоцентрической системой мира. При этом Антихтон будет оборотной стороной Земли или одной из погибших планет, а Солнце, которое только отражает свет, — другой, вращавшейся между Юпитером и Марсом.

Можно выстроить и другое предположение, уже не связанное с пропавшими планетами, например, считать Антихтон не отдельным небесным телом, а просто внутренней частью Земли, точнее, оборотной стороной поверхностной ее сферы. Тогда Гестия будет раскаленным ядром Земли, проявляющим себя время от времени в вулканической деятельности, Солнце засветит своим светом, а вся конструкция будет являться обычной геоцентрической моделью.

Однако хватит разговоров о пропавших планетах, мифологии и греках. Вернемся к анализу связи планет и стихий. На этот раз следует воспользоваться базис-схемой с порядком “взаимопорождения” по кругу (рис. 2.6.22). Ему будет соответствовать последовательность нарастания наклона орбит планет к эклиптике (в градусах). Кроме того, внутреннюю структуру составит гексанема, по которой планеты располагаются по иерархии сидерических периодов (в годах).

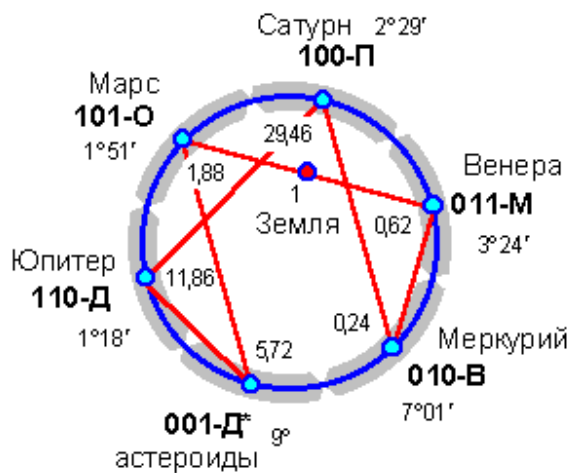


Рис. 2.6.22

Последняя закономерность, как будто, должна выводить на гелиоцентрическую модель. Однако последовательность планет будет той же, если вместо сидерических периодов Венеры (0,62) и Меркурия (0,24) поставить их синодические периоды (583,9 суток = 1,6 лет; 115,9 суток = 0,32 лет). Кроме того, сама гексанема не подкрепляется триграммными закономерностями, и Земле не находится места в ее узлах. Поэтому делать какие-либо выводы о данной закономерности будет преждевременным. Гораздо интересней оказывается рассмотреть порядок планет, выстраивающийся по кругу базис-схемы.

Как указывалось в гл. 1.5, древние китайцы пользовались экваториальной системой небесных координат. Однако это не означает, что они не знали эклиптику — путь видимого прохождения Солнца на фоне звезд. Документально не установлено, замечали ли китайские астрономы, что орбиты планет наклонены под разными углами к эклиптике. Однако они могли видеть, что планеты находятся периодически выше и ниже эклиптики, а это и есть результат такого наклона, причем эти сдвиги в своем максимуме приблизительно пропорциональны указанным углам. Поэтому данная последовательность могла быть построена на основании простых наблюдений. При таком утверждении остается неясной проблема с астероидами, но если ее пока держать открытой, то следует констатировать, что ранжирование планет по их синодическим периодам и по углам наклона их орбит согласуется с полными (шестеричными) порядками “взаимопреодоления” (см. рис. 2.6.20) и “взаимопорождения” (см. рис. 2.6.21), которые рассматривались китайцами как взаимосвязанные (см. рис. 2.2.10). Таким образом, их планетарно-стихийная теория может быть признана достаточно осмысленной.

Последний вид ранжирования можно интерпретировать на основе музыкальной теории китайцев. Как показывалось выше (см. рис. 2.6.2), порядок “взаимопорождения” соотносится с октавным восходящим звукорядом. Ряд увеличения наклона орбит планет начинается с того же места, откуда берет начало порядок “взаимопорождения” — со стихии “дерево”. Поэтому, если рассмотреть звукоряд, имеющий такое же начало, то периодическое удаление планет от видимого пути Солнца можно связать с музыкальными ступенями.

Для этого надо предварительно провести следующее преобразование значений углов наклона: секунды перевести в десятичные величины; все значения пересчитать по

отношению к числу Юпитера; вычислить кубический корень из данных величин (табл. 2.6.7, ст. 1—4).

Планеты	1	2	3	4
Юпитер	1° 18¢	1,30°	1	1
Марс	1° 51¢	1,85°	1,42	1,13
Сатурн	2° 29¢	2,48°	1,91	1,24
Венера	3° 24¢	3,40°	2,62	1,38
Меркурий	7° 01¢	7,02°	5,40	1,75
астероиды	9°	9°	6,92	1,91

Если после этого сравнить получившиеся величины со ступенями звукоряда, символизируемого порядком “взаимопорождения”, то можно удостовериться, что все они, за исключением значения Меркурия, достаточно близки (табл. 2.6.8). Да и число, получившееся для этой планеты, отличается всего на 0,1 от необходимого для того, чтобы она коррелировала со своей стихией.

№	Код	Ноты		Планеты	
1	110-Д	<i>c</i>	1	Юпитер	1
2	110-Д	<i>cis</i>	1,06		
3	101-О	<i>d</i>	1,12	Марс	1,13
4	101-О	<i>dis</i>	1,19		
5	100-П	<i>e</i>	1,26	Сатурн	1,24
6	100-П	<i>f</i>	1,33		
7	011-М	<i>fis</i>	1,41	Венера	1,38
8	011-М	<i>g</i>	1,5		
9	010-В	<i>gis</i>	1,59		
10	010-В	<i>a</i>	1,68		
11	001-Д*	<i>b</i>	1,78	Меркурий	1,75
12	001-Д*	<i>h</i>	1,89	астероиды	1,91

В принципе, подобным образом со звукорядом можно соотносить любые явления, в которых имеется последовательное изменение каких-либо параметров. Данное соотнесение интересно тем, что оно иллюстрирует пифагорейскую идею “музыки сфер” на основе китайского материала, интерпретированного в современных научных представлениях.

Каждая из планет периодически поднимается над эклиптической, проходя до своей “музыкальной” ступени по всем другим ступеням, что находятся ниже, затем опускается до эклиптики и движется под ней по симметричному музыкальному звукоряду. Большой музыкальный диапазон охватывают астероиды, а меньший — Юпитер. В черед своих ритмов планеты создают сложные и постоянно меняющиеся комбинации соответствий с музыкальными ступенями. Эту многоголосую “музыку сфер” нельзя услышать. Земляне могут только “лицезреть” ее. И хотя посредством гравитационного поля эклиптические

смещения каждой планеты воздействуют на Землю, воздействия эти чрезвычайно малы и не могут существенно сказываться на физическом состоянии человека, а тем более восприниматься на чувственном уровне. Поэтому учение о “музыке сфер” остается лишь красивой метафорой гармоничного устройства небесного мира.

2.7. Этические спектры *дэ*

Дэ дома Чжоу

Среди основополагающих категорий китайской культуры особое место занимает категория *дэ*, не имеющая общепризнанного и однозначного терминологического эквивалента в европейских языках. В статье А.И. Кобзева в энциклопедическом словаре “Китайская философия” указывается, что *дэ* “в самом общем смысле обозначает основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи” (КФЭС 1994: 119). А.И. Кобзев считает “достаточно удачным давно отстаиваемый им и уже широко распространившийся перевод *дэ* словом “благодать”, которое благодаря своей прозрачной двукорневой конструкции без специальных дефиниций выражает, как минимум, два признака: хорошего качества и данности свыше” (Кобзев 1998: 8). Из списка других распространенных переводов данной категории на русский язык, приемлемых в разных контекстах, можно указать следующие: “добродетель”, “благая сила”, “достоинство”, “дарование”, “качество”. Первый из них, “добродетель”, пожалуй, не менее удачен, чем “благодать”, среди всех *дэ*-переводческих неудач, поскольку несет в себе синонимичное “благу” понятие “добро”, а вместо акцента на “данности свыше”, которая не исключается, указывает на деятельностный аспект этого “добра”, что очень важно, если учитывать процессуальный характер китайской модели мира и место категории *дэ* в ней. Вдобавок, такой перевод позволяет отгородиться от неподходящих здесь ассоциаций с христианскими идеями, воплощенными в слове “благодать”, и в некоторых случаях обеспечивает большую гибкость в оперировании категорией *дэ* в русскоязычном облачении. Определенные достоинства имеют и остальные из перечисленных переводов, но все они тянут за собой такую семантику, которая только отчасти пересекается с семантическим полем категории *дэ*.

Категория *дэ* появляется в китайской мысли на рубеже эпох Шан-Инь и Западного Чжоу, входя в целостную новообразованную категориальную систему, в которой главенствует категория “Небо” (*тянь*). Достаточно абстрактное и рационализированное Небо у чжоусцев замещает в некоторых отношениях и подчиняет себе высшее сакральное персонифицированное начало иньцев, которым являлся их тотемный первопредок Шан-ди. В роли дарителей *дэ* могут выступать и Небо, и Шан-ди, и даже отдельные духи предков. Чтобы получить от них *дэ*, его следует “вымаливать” в ходе ритуальных жертвоприношений. Однако, как указывает В.М. Крюков, отстаивающий перевод *дэ* в качестве “благой силы”, было бы неверно считать, “что западножоуское *дэ* представляет собой исключительно благую милость, даруемую свыше”, ведь “специфическое свойство благодати заключается в том, что будучи объективной сущностью сакрального миропорядка, она в то же время имманентна субъекту и дарению, в строгом смысле слова, не подлежит”. Следует обратить внимание на то, что “благая сила не приобретает только лишь извне, поскольку ее потенция изначально присутствует в любом человеке” и “поэтому обретение *дэ* всегда мыслилось

чжоусцами как процесс внутреннего взращивания и интроспективного прозревания” (Крюков 2000: 218).

Сказанное заставляет к определению *дэ*, сделанному А.И. Кобзевым, добавить, что это такое качество, которое может быть не только ниспосланным свыше, но и взращенным, прозреваемым, а также, естественно, отнимаемым и теряемым. Если в западночжоуские времена *дэ* мыслилось как качество, присущее только человеческим существам, то впоследствии оно распространяется и на все вещи-у, которые в китайской гилозоистской и зооморфной картине мира несут в себе некоторые свойства живых существ. В эпоху “Сражающихся царств” Цзоу Ян (305—240) назвал термином *дэ* пять стихий (*у син*), чему, видимо, способствовал, как отмечает А.И. Кобзев, “динамически-силовой” характер “благодати” и “пяти движений” (Кобзев 1998: 15). В силу упадка раннечжоуской идеологии к этому же времени резко релятивизировался “благостный” аспект *дэ*. То, что считалось благом для одних, оказывалось злом для других. *Дэ* могло быть “нечестивым” (*сюн*), “злым” (*бао*), “плохим” (*е*) и проч. В “Чжуан-цзы” разбойник Чжи расхваливает *дао* своей профессии (Чжуан-цзы 1994: 179), пользуясь выражениями, исходя из которых можно понять, что и с *дэ* у него все в полном порядке. Вообще, в эпоху “Сражающихся царств” значительно увеличилась полисемия *дэ*, поскольку развитие данной категории проходило в русле отдельных философских школ, учения которых налагали свою специфику на ее понимание. Например, в даосизме *дэ* рассматривается уже не в качестве даров-эманаций Неба, а как манифестация *дао* (букв. “путь”), представляющего собой более глубокие уровни бытия по сравнению с *дэ*.

А.С. Мартынов считает, что попытка преодолеть полисемию *дэ* “методом накладывания какой-то одной интерпретации (например, *мана* или мораль), какого-то одного значения, не может дать положительных результатов”, и “наибольшие перспективы сулит соотнесение всего полисемического поля с широким историко-культурным контекстом”. В качестве одного из инвариантных аспектов такого контекста он предлагает антитезу “хаос-космос”, в соотнесении с которой “одно из самых общих определений *дэ* может быть следующее: некая созидательная сила, направленная от хаоса к космосу” (Мартынов 1998: 36—37).

Такой подход позволяет легко справиться с противоречивостью некоторых характеристик *дэ*, относя их к различным моделям и почерку космотворческой деятельности людей, проходившей в длинной истории китайской цивилизации. При этом чрезвычайно важно разобраться с первыми шагами данного мироупорядочивания, в процессе которых были потенциально заложены все последующие вариации развертки созидательной силы *дэ*.

Известно, что появление категории *дэ* самым прямым образом связано с обстоятельствами прихода к власти династии Чжоу. Как следует из традиционной историографии, к этому времени племя чжоу, управляемое Цзи Чаном (впоследствии получившим титул Вэнь-вана — “Царя Просвещенного”), было одним из вассалов государства Шан-Инь, которым правил тиран Ди (Чжоу) Синь. Политические обстоятельства складывались таким образом, что Цзи Чану пришлось восстать против Шан-Инь. Он объявил себя правителем-ваном всей Поднебесной и обосновал свои права тем, что, во-первых, Ди Синь утратил свое *дэ*, и поэтому он не достоин иметь власть, а во-вторых, Небо вручило мандат (*мин*) правления Поднебесной ему, Цзи Чану. Благодаря своему добродетельному поведению Цзи Чан постиг небесную волю, претворить в жизнь которую удалось его сыну Цзи Фа (У-ван — “Царь Воинственный”). В 1122 (1027) г. до н.э. в битве при Муе войска Ди Синя были разбиты, и началась долгая эра правления чжоуского дома.

Однако не следует думать, что западночжоуская концепция, основанная на понятии *дэ*, являлась отвлеченной политической теорией, созданной только для обоснования власти новоиспеченной династии. Она была частью целостного мировоззрения, принятие которого было сродни установлению новой религии и изменению всей космосоциокультурной конфигурации древнекитайского общества, раскрытию неизвестной ранее глубины человеческого существования. При этом кардинально меняется ритуальная деятельность. В ритуале утверждается символика внутренних состояний человека. Открываются пути его духовной самокультивации. Как пишет В.М. Крюков, “понятие *дэ* стало воплощением неустранимости присутствия небесного в человеческом” (Крюков 2000: 245).

Безусловно, политика сыграла немаловажную роль в становлении мировоззрения дома Чжоу, но она была, как и повсеместно в древнем мире, неразрывно связана с религией. Чтобы объединить под своим руководством разноплеменных князей в борьбе с иньской династией, необходимо было найти безусловное объединяющее начало в религиозной сфере. Поэтому была выдвинута концепция Неба, являвшегося универсальным сакральным началом, под сенью которого могли ужиться любые родоплеменные божества. От Неба была протянута ниточка и в Поднебесную. Назвав себя “сыновьями Неба”, вершащими “небесную волю” (*тянь мин*), чжоуские правители легитимизировали свое право на безоговорочную власть. Следовало также обосновать необходимость свержения существующей династии, и в этом помогла концепция *дэ*.

Согласно ей, любая династия приходит к власти по воле Неба и при ниспослании на ее правителя *дэ*. Считалось, что правитель является посредником, через которого небесное *дэ* транслируется в Поднебесную и распределяется по всем его подданным в зависимости от их ритуальной добродетельности. Однако любой человек и даже правитель могут потерять свое *дэ* по причине несправедного поведения. Утрата правителем *дэ* влекла за собой падение династии и гибель государства. Развернуть на основе этой концепции эффективную предвоенную “пропагандистскую” деятельность для чжоусцев было уже делом техники. Репутация последнего иньского вана Ди Синя была очень скверной. У каждого, кто познакомился с такой концепцией, не могло остаться и тени сомнения, что Ди Синь, последний иньский ван, обречен. Осознание подданными Ди Синя того факта, что от его безблагодатности страдают и они сами, безусловно, должно было усилить их рвение свергнуть ненавистную власть.

Никого, видимо, не смущало то обстоятельство, что этот самый Ди Синь знать не знал ни о какой благой силе-*дэ*, поскольку, как показывает археология, такой категории в идеологии Шан-Инь вовсе не существовало. По сути, первым человеком, на которого Небо “ниспослало” *дэ*, был Вэнь-ван. И об этом можно говорить, если верить традиционным историческим легендам о его особой роли в победе над династией Шан-Инь и об использовании им концепции, строящейся на категории *дэ*, притом, что о его авторских правах на нее традиция умалчивает. Тогда получается, что он просто истолковал поведение Ди Синя в контексте данной концепции, а вся последующая история Китая есть не что иное, как развертка вэнь-вановского *дэ*.

Специалисты-синологи предполагают, что исходным материалом для раннечжоуского *дэ* было некое прото-*дэ*, которое выражалось с помощью иероглифа, состоящего из знаков “перекресток” и “глаз с выходящим из него вверх лучом”. Чжоуское *дэ* в дополнение к этому имеет смысловой детерминатив “сердце”.

А.И. Кобзев, ссылаясь на Д. Мунро, указывает, что второй графический элемент прото-дэ “означает взор, обращенный к небесному божеству, высшему источнику всякой благодати” (Кобзев 1998: 12). В свою очередь, Д. Мунро интерпретирует прото-дэ в значениях “наблюдать”, “инспектировать” и “консультироваться”, что в ритуальном смысле означало бы “консультироваться у божества”. По его мнению, добавление к этому иероглифу детерминатива “сердце” стало означать у чжоусцев переход к “внутреннему видению” (Munro 1969: 187—190).

В.М. Крюков предлагает разделить верификационные контексты употребления иероглифа прото-дэ на две группы: связанные с военными походами и с жертвоприношениями. В первом случае прото-дэ может означать “идти походом”, “покарать”, и интерпретация Д. Мунро, в принципе, подходит только для этих текстов в смысле “совершать инспекционную поездку”, а во втором данное понятие будет близко по значению термину “жертвоприношение” (ю). Обобщая, он полагает, что прото-дэ “можно квалифицировать как вид ритуальной коммуникации, сопряженной с использованием сакрального насилия — “кары”, направляемой на объект военного нападения или жертвенного заклания” (Крюков 2000: 235—239).

Отметив, что Д. Мунро очень точно уловил общее направление смысловой эволюции дэ как перехода от “внешнего зрения” к “внутреннему видению”, В.М. Крюков не считает само толкование западночжоуского дэ у этого автора удовлетворительным, поскольку “Небо, если быть точным, ниспослало основателям династии Чжоу не “взгляд”, но объект для взгляда; благодать-дэ — это не способ реакции на реальность, а сама первичная реальность, в соответствии с которой человек строит свое поведение” (Крюков 2000: 237—238). Однако сам В.М. Крюков, пожалуй, также не смог убедительно показать семантические трансформации, благодаря которым из иньской “кары” получилась чжоуская “благая сила” при переходе от прото-дэ к дэ.

Если предположить, что препятствием этому послужила установка на необходимость видеть в чжоуском дэ не процесс, а субстанцию, то синтезом исследовательских идей Д. Мунро и В.М. Крюкова мог бы быть взгляд на чжоуское дэ как на субстантивированное “ви’дение”. Почему бы под дэ не понимать некий вид мистического “озарения”, в котором соединяются вместе сам познавательный акт и его содержание? Ведь в случае с Вэнь-ваном, если допустить, что он первый использовал категорию дэ, мы имеем дело, по сути, не с чем иным, как с религиозно-мистическим опытом, когда человеку открываются глубинная явственность “первичной реальности” и высокое личное предназначение. Его осиянность определенными новыми мировоззренческими идеями, а точнее, некими сакральными “потенциями-являми-дэ”, придала ему и его потомкам энтузиазм в их реализации, в создании новой картины мира, переустройстве Поднебесной. Неотчетливые поначалу от преизбытка света видения стали материализоваться, показывая свою мироустроительную силу, иньский хаос стал оформляться в чжоуский космос.

При отсутствии возможности подобрать адекватный русскоязычный термин для перевода категории дэ в такой ее интерпретации, остается только обратиться к языку графики и символов, используемому в настоящей книге. Правда, не все необходимые для этого схемы уже представлены. Однако забегаю вперед (см. гл. 9 и 10), укажем, что под вэнь-вановским дэ следует, видимо, понимать символизируемую “имплицитной” триграммой Чжэнь (001₀) и рассматриваемую с содержательно-функциональной стороны вершину иерархии психокосмических уровней, выстроенной в древнекитайской арифмосемиотике. С этой

вершиной имеют связь много понятий, созданных впоследствии в китайской традиции, и, в частности, “великое” (*да дэ*) (см. табл. 2.10.6) в трактовке “Си цы чжуани” (II, 1).

Как отмечал сам В.М. Крюков, обретение благой силы *дэ* мыслилось чжоусцами как процесс “интроспективного прозрения” (Крюков 2000: 218). Однако многочисленные описания тех или иных мистических опытов показывают, что глубокое “интроспективное прозрение” сопровождается необычными переживаниями, в которых сливаются субъект и объект, субстанция и процесс, меняются наши представления о времени и пространстве, иными словами, трансформируется весь наш предыдущий опыт о действительности.

Подобные мистические переживания часто вызывают особого рода душевный подъем. Анализ ритуальной практики, которую усвоили чжоусцы, показывает, что она была направлена на мистические взаимоотношения с высшими силами и сопровождалась сильным воодушевлением. По сути дела, об этом говорит и В.М. Крюков, указывая, что служение благой силе-*дэ* происходило у западных чжоусцев с большой самоотдачей, посредством “денных и ночных усилий” над самими собой, что является альтернативным аналогом внешней “экссессивности”, присущей иньской религиозности (Крюков 2000: 202).

Выше указывалось, что иньское прото-*дэ* обозначало ритуальное “вглядывание” в сакральные сферы с целью “высмотреть” те или иные намерения предков, влияющие на судьбу людей. Прозрение Вэнь-вана также касалось этих сфер, но, апеллируя к предкам, он постиг свою онтологическую близость к ним и нашел духовный светоч в себе. Поэтому это “вглядывание” в Небо было связано одновременно с процессом просветления сознания и самим состоянием просветленности, а также с просветленными образами высшей реальности, в “умопостигаемом свете” которых трансформируется восприятие внешнего мира. Нет ничего удивительного в том, что по причине отсутствия названия для всего этого первоначально был использован термин, наиболее близко подходящий по значению. Позже к нему добавляется детерминатив “сердце”, который оформляет *дэ* как антропологическую категорию с соответствующим содержанием.

Таким образом, можно предполагать, что в лице Вэнь-вана мы имеем дело с религиозным реформатором, “узревшим” новую “явь” в мистическом трансе и потому не случайно получившим свой титул — “Царь Просвещенный”. Визионерский опыт не мешал ему, как и многим другим мистикам, разрабатывать и рациональную сторону своей доктрины. Но, по всей видимости, он был первым из известных людей подобного типа, и отличает его от их большинства прежде всего то, что он владел политическими рычагами для осуществления своих идей.

Поэтому, например, условия проведения его религиозной “проповеди” так не похожи на те, что более чем через 1000 лет сопутствовали становлению христианства. Если иудео-христианский “Сын Божий” часто не знал, где приклонить голову, с трудом собрал 12 апостолов из маргинальных слоев общества и, в конце концов, мог обещать им только призрачное “Царство Небесное”, то китайский “Сын Неба” был полновластным хозяином в своем обширном доме, опирался в своей деятельности на мощный административный аппарат, состоявший из аристократов, и только смерть помешала ему лично создать всекитайское Царство в “Поднебесной”, которое все-таки незамедлительно обрели его потомки, притом, что и “ключи” от Неба были им всем заказаны. Разнятся и идейные основы сопоставляемых здесь учений. Если в христианском учении говорится о Боге-творце, личностный характер которого выводится в качестве преимуществ доктрины, то реформа

Вэнь-вана была вообще вне представлений о божественном творце и предполагала только сместить акцент с персонифицированных духов первопредков на безличное и достаточно абстрактное Небо в качестве первопринципа мироздания.

Л.С. Васильев пишет, что разработка теории Неба, *дэ*, небесного повеления и всего, что с ними связано, принадлежит не Вэнь-вану, а его младшему сыну Чжоу-гуну. При этом исследователь уверен, что именно с последнего началось становление философской рефлексии и поэтому его, а не Конфуция, как полагал К. Ясперс, можно считать провозвестником в Китае “осевого времени”, поскольку появившиеся в теории Чжоу-гуна новые идеи — “это как раз и есть то самое абстрактное и углубленное восприятие мироустройства, ... которое лежит в основе всей философской мысли осевого времени”, и беда вся в том, “что, возникнув слишком рано, на базе явно недостаточного для этого уровня развития общей культуры, включая и культуру мышления, вызвав тем самым большое напряжение, быть может, даже перенапряжение духовных сил слаборазвитого общества, эта абстрактная теория в то время не имела объективных возможностей для своего энергичного последующего развития, для совершенствования и оттачивания деталей” (Васильев 2000: 489—490).

Гипотеза Л.С. Васильева предполагает, по сути, что идейная мотивировка действий Вэнь-вана была произведена задним числом Чжоу-гуном, “сконструировавшим” просто подходящую к случаю теорию, которая при этом вдруг оказалась высочайшим для того времени достижением мысли. Такой ход событий кажется неправдоподобным, но, с другой стороны, можно вполне согласиться с определением самой этой теории как имеющей философские черты. Также неубедительно звучат слова Л.С. Васильева о духовной слаборазвитости западножоуского общества и об отсутствии возможностей для последующего развития данной теории. Проводимая в настоящей книге реконструкция показывает, что развитие это проходило достаточно интенсивно. Что касается Чжоу-гуна, то нет особых причин отказывать ему в причастности к разработке этой теории, но только в качестве идейного последователя своего отца. По всей видимости, над ней трудилось не одно поколение западножоуских ванов вместе со своими чиновниками, тщательно выверяя ее категориальный ряд, уточняя те или иные положения, расширяя сферы ее приложений, превращая в целостную мировоззренческую систему с высокой степенью организации.

Ну, а если все-таки Вэнь-ван стал первопроходцем? Получается, что он был одновременно и мистиком, и религиозным реформатором, и политиком, и философом. Не много ли для одного человека? Разумеется, у него имелись советники, министры, которые могли разрабатывать отдельные аспекты доктрины и ритуала (например, знаменитый Цзян-тайгун, впоследствии служивший также У-вану). Но чтобы всю их деятельность направить по нужному руслу, он должен был проявить себя не только мудрым руководителем, но и по-настоящему харизматической личностью, прозревшей в своем мистическом озарении свежие дуновения новой реальности.

Так часто случается, что мистическому опыту предшествуют суровые жизненные потрясения. И они у Вэнь-вана были. Как повествует предание, еще в юности он пережил смерть отца от рук Ди Синя, которому внешне должен был продемонстрировать свою лояльность, приняв от него пост *сибо* (“Управитель Запада”). Позже по повелению тирана он три года сидел в темнице тюрьмы Юли в ожидании смерти и вынужден был съесть суп, сваренный из мяса его же собственного сына Бо Икао, убитого Ди Синем. Такое не проходит бесследно. Считается, что именно в темнице Вэнь-ван составил гексаграммы “Книги

перемен” и дал им названия. Это маловероятно, поскольку для такой работы нужен целый штат подготовленных соответствующим образом чиновников, но что касается своих первых мистических озарений, он вполне мог получить их именно там.

Итак, вышесказанное заставляет предполагать, что западночжоуская идеология развивалась на “волне” вэнь-вановского прозрения, духовная энергия которого и получила название *дэ*. Эта просветляющая сознание энергия, направляемая как бы “небесным повелением”, предполагала новое видение мира у тех, кто попал в орбиту ее действия. С ее помощью они прозрели свое высокое человеческое предназначение и уверовали в необходимость строительства нового государственного порядка в рамках Поднебесной и изменения отношений с потусторонним миром предков. В умах адептов она приобрела способность материализоваться и выступала в качестве опосредующего начала как между “небесным” и “земным” мирами, так и между последователями Вэнь-вана. Все это вполне подходит под указывавшееся выше определение А.С. Мартыновым *дэ* как “космосозидательной” силы.

Результатом деятельности Вэнь-вана было то, что может быть названо термином “эгрегор”, используемым в европейском оккультизме. Под этим термином понимается некая организованная совокупность мыслеформ той или иной группы людей, объединенных на общей идейной основе. Оккультистами предполагается, что существует двунаправленная связь между эгрегором, находящимся в надфизическом плане Вселенной, и коллективным “физическим телом” поддерживающих его людей. Эгрегор побуждает к самосохранению и активности “физическое тело” коллектива, а составляющие его личности “подпитывают” его своими энергиями и мыслями, что наиболее эффективно осуществляется в определенной ритуальной деятельности. Принадлежность к определенному эгрегору личности определяет стиль ее мышления и поведения. В рамках эгрегора создается свое видение внешней реальности и своя этика.

Если не принимать буквально всю стоящую за данным описанием оккультистскую метафизику “тонких планов”, то эгрегорная модель окажется достаточно удобным инструментом для интерпретации различных общественных процессов. Что же касается указанной метафизики, то ранее автором был предложен альтернативный ей вариант, в контексте которого термин “эгрегор” заменялся термином “антропосфера” (Еремеев 1996: 50—51, 164—167, 199—200).

Эгрегор Вэнь-вана был построен на иерархической основе. В его вершине находилось Небо и сонм духов первопредков, а книзу он простирался по ранговой лестнице аристократов, вкладывавших свои духовно-душевные и физические ресурсы в поддержание его жизненности. Сам ван занимал место связующего звена между Небом и Поднебесной. В чжоуской династии утвердилось самовеличание вана “И жэнь”, которое может означать и “Единственный человек”, и “Единый человек”, и “Единящий человечество”. В любом случае в нем указывается эгрегорообразующая роль верховного правителя, выполнявшего в Китае одновременно административные и жреческие функции.

Дополнительным подкреплением вышеуказанной мысли может служить словосочетание “ванское тело”, встречающееся в надписях на бронзовых сосудах раннечжоуского времени. Как пишет В.М. Крюков, его применение означает, что в контексте ритуальной практики пожалований и подношений “одариваемые аристократы осмысляются как отдельные члены “ванского тела”, а замысел царских пожалований состоит в профилактике государственного организма, укрепления связей между отдельными его частями” (Крюков 1997: 145).

Как было показано Ю.Л. Кролем, “в древнем Китае существовали представления о династии как о некоем коллективном теле, которое в виде продолжения вырастает из тела ее основателя”. Это “династийное тело” могло сильно “разрастись” пространственно при расширении занимаемых его представителями земель и “распластывалось” во времени до момента гибели династии. При этом считалось, что “основатель создает династийный запас силы (*дэ*), воли (*чжи*) и достижений, или подвигов (*гун*), который передается преемниками (как бы “течет” по коллективному телу), увеличиваясь и совершенствуясь стараниями одних и уменьшаясь вследствие трат других (почему и можно говорить о “кумулятивных заслугах” государей династии), пока не окажется растрочен последним правителем; основатель также создает и передает “великое наследие” (*хун е*) — государство династии”. Ю.Л. Кроль также считает, что “по модели династийных и родовых представлений строились и древнекитайские концепции “школы” (*цзя*), творчества — продолжательства и учительства — ученичества”. При этом подразумевалось, что интеллектуальный заряд и “воля”, присущие “телу учения” и поддерживаемые учениками из поколения в поколение, являются “эманацией уникальной творческой личности основоположника, несущей на себе отпечаток этой личности” (Кроль 1984: 73—74).

В контексте подобных представлений можно полагать, что, создав “династийное тело”, Вэнь-ван, по сути, обрел в нем вторую жизнь. Однако вэнь-вановский эгрегор одновременно следует считать и “телом школы”. Строящаяся на категории *дэ* концепция Вэнь-вана требовала при включении ее в систему раннечжоуских ритуалов дополнительного ряда понятий, производных от этой категории и несущих достаточно выраженную этическую компоненту по причине погруженности в сферу межличностных отношений участников ритуального действия, которое было направлено на осуществление циркуляции “квантов” вэнь-вановской “озаренности” в организме эгрегора чжоуского дома с целью поддержания его гомеостаза. По этой причине и само *дэ* все более осмыслялось в этическом смысле. Нормативная ритуальная деятельность предполагала и нормативность поля своего приложения как в обществе, так и среди вещей и явлений. Все это стимулировало интерес к арифмосемиотическим классификациям в различных областях знаний (психология, медицина, астрономия, музыкальная теория и т.д.) и привело к осознанию необходимости разработки целостной мировоззренческой системы, обслуживающей порожденный Вэнь-ваном эгрегор. На сегодняшний день невозможно сказать, кому из его последователей выпала роль завершить данную разработку. Однако можно предположить, что именно сложноорганизованная мировоззренческая система, сопровождавшаяся соответствующей ей ритуальной деятельностью, позволила выстроить чжоуский эгрегор таким образом, что он смог сохранить чрезвычайную силу и жизнестойкость до конца эпохи Западного Чжоу и оказывал влияние на всю последующую историю Китая.

Четыре *дэ*

Видимо, именно в эпоху Западного Чжоу в китайской традиции был выработан список понятий, означающих разновидности или аспекты *дэ* и получивших позднее название “четыре *дэ*” (*сы дэ*). Эти термины, в тех или иных сочетаниях образующие “мантические формулы”, как назвал их Ю.К. Щуцкий (Щуцкий 1993: 178), входят в древнейший слой текстов, сопровождающих гексаграммы в “Книге перемен”. Близким по смыслу понятийному кругу *дэ* является набор добродетелей, приводимый в главе “Великий план” (“Хун фань”) сочинения “Книга истории” (“Шу цзин”). В конфуцианской литературе зафиксированы так называемые “пять [нравственных] устоев” (*у чан*) и некоторые другие наборы понятий, отражающие те или иные качества или добродетели человека, которые также можно

рассматривать как разновидности или аспекты *дэ*. В синологии закрепилось мнение, что лишь со временем все эти понятия соединились с натурфилософской схемой пяти стихий. Однако можно показать, что они являются производными от триграмм, а значит, их связь со стихиями является только следствием этого.

Ю.К. Щуцкий подсчитал, что термины *юань*, *хэн*, *ли*, *чжэн*, входящие в набор *сы дэ*, все вместе или частично встречаются в “мантических формулах” в половине текстов при гексаграммах “Книги перемен”. По его мнению, они являются остатками более ранней системы гаданий, значение которой утрачено. Исследовав этимологию данных терминов и ицзинистский контекст их употребления, Ю.К. Щуцкий предложил следующие их переводы: “изначальный”, “свершение”, “благоприятный”, “стойкость” (Щуцкий 1993: 176—179). Попытки разгадать смысл “мантической формулы” проводились многими исследователями и после Ю.К. Щуцкого. Например, У Цзин-нуань предположил, что она имеет истоками шанские гадания, в свете которых входящие в нее термины следует переводить соответственно как “происхождение”, “жертвенное подношение”, “польза” и “дивинационное вопрошание” (Yi Jing 1991: 11).

Проводимая в настоящей монографии реконструкция отношений *сы дэ* к триграммам и сопряженным с ними понятиям хотя и не позволяет пока полностью прояснить функцию комплекса *сы дэ* в структуре текстов при гексаграммах, однако явно указывает на его семантическую близость с учением “Книги перемен”, отраженным в “Крыльях” и достаточно далеким от шанских гаданий. На основании принципов встроенности терминов *сы дэ* в это учение и были сделаны их условные переводы: “изначальность” (*юань*), “преуспевание” (*хэн*), “полезность” (*ли*), “несгибаемость” (*чжэн*).

Выявить связь комплекса *сы дэ* с триграммами нетрудно. Сунский философ Шао Юн (1011—1077), видимо, опираясь на какие-то древние источники, связывал *сы дэ* с диграммами. Корреляция диграмм с триграммами, показанная выше (см. табл. 2.3.2), автоматически влечет соответствующую связь *дэ* с триграммами (табл. 2.7.1).

Таблица 2.7.1

Дигр.	Триг.	<i>Сы дэ</i>
10	110	изначальность (<i>юань</i>)
11	101	преуспевание (<i>хэн</i>)
01	011	полезность (<i>ли</i>)
00	010	несгибаемость (<i>чжэн</i>)

Как указывал Ю.К. Щуцкий (Щуцкий 1993: 174), японский философ Кумадзава Бандзан (1619—1692) рассматривал четыре *дэ* (в переводе Ю.К. Щуцкого: импульс, развитие, оформление, стойкость) как ступени “Небесного Пути”, соотнесенные с направлениями в пространстве и с четырьмя стихиями. Корреляция последних с триграммами также была показана выше (см. табл. 2.3.2), и можно констатировать, что посредством диграмм и стихий устанавливается одна и та же корреляция *сы дэ* и триграмм (табл. 2.7.2).

Таблица 2.7.2

Направления	Стихии	Триг.	<i>Сы дэ</i>
восток	дерево	110	импульс (<i>юань</i>)

юг	огонь	101	развитие (<i>хэн</i>)
запад	металл	011	оформление (<i>ли</i>)
север	вода	010	стойкость (<i>чжэн</i>)

К четырем *дэ* Кумадзава Бандзан добавляет пятое понятие, “истину” (*чэн*), которую он связывает со стихией “почва”. Эта стихия в “Небесном Пути” распределена между другими стихиями, а Шао Юном, как указывалось ранее (см. гл. 2.2), была соотнесена с триграммами *Гэнь* (100) и *Кунь* (000).

При переводе “Книги перемен” Ю.К. Щуцкий сочетает термины *сы дэ* попарно: “Изначальное (*юань*) свершение (*хэн*); благоприятна (*ли*) стойкость (*чжэн*)” (например, см.: Щуцкий 1993: 246). При этом он следует одной из традиций толкования этих терминов (развиваемой, например, Чжу Си, 1130—1200). Другая традиция опиралась на комментарии в “Вэнь янь чжуани”, в которых четыре *дэ* рассматриваются как отдельные термины, не связанные между собой (эта традиция проходит через Ван Би, 226—249, и Чэн И-чуаня, 1033—1107). Пожалуй, последняя версия ближе к исходной, заложенной в первоначальном учении “Книги перемен”, поскольку не обнаруживаются такие свойства коррелирующих с *дэ* диграмм, триграмм и стихий, на основании которых они могли бы вступать в отношения, подобные вышеуказанным грамматическим отношениям.

В “Вэнь янь чжуани” четверка *дэ* определяется через два набора взаимозависимых понятий (табл. 2.7.3).

“Изначальность” (*юань*) — глава (*чан*) доброты (*шань*).

“Преуспевание” (*хэн*) — средоточие (*хуй*) благоденствия (*цзя*).

“Полезность” (*ли*) — единение (*хэ*) справедливости (*и*).

“Несгибаемость” (*чжэнь*) — стержень (*гань*) деловитости (*ши*).

Присущей благородному мужу (*цзюнь-цзы*) человечности (*жэнь*) достаточно для главенства (*чан*) над людьми.

Средоточия благоденствия (*цзя*) достаточно для соблюдения благопристойности (*ли*).

Полезности (*ли*) существам достаточно для единения справедливости (*и*).

Несгибаемой (*чжэнь*) выдержки (*гу*) достаточно для обладания деловитостью (*ши*).

Благородный муж использует эти четыре дарования (*дэ*). Поэтому и говорится: “Цянь — *юань, хэн, ли, чжэнь*”.

№	Сы дэ	Первый набор	Второй набор
1	изначальность (<i>юань</i>)	доброта (<i>шань</i>)	человечность (<i>жэнь</i>)
2	преуспевание (<i>хэн</i>)	благоденствие (<i>цзя</i>)	благопристойность (<i>ли</i>)

3	полезность (<i>ли</i>)	справедливость (<i>и</i>)	справедливость (<i>и</i>)
4	несгибаемость (<i>чжэнь</i>)	деловитость (<i>ши</i>)	выдержка (<i>гу</i>)

Можно видеть, что первый набор семантически связан с зафиксированными в “Шо гуа чжуани” отдельными характеристиками триграмм и с их собственными значениями. “Доброта” рядоположена понятию “милосивость” (тр. *Сюнь*), “благоденствие” — “процветание” (тр. *Ли*), “справедливость” — “благодарность” (тр. *Дуй*), “деловитость” — “деятельность” (тр. *Кань*). Эта рядоположенность в некоторых случаях близка к синонимии, и четверка *дэ*, в принципе, могла бы определяться посредством данных понятий. Значения самих *дэ* также близки им, но эта близость, видимо, опосредуется некоторыми концептуальными установками, в соответствии с которыми “милосивость” (*сюнь*) или “доброта” (*шань*) — это “изначальный” (*юань*) атрибут мироздания, “благодарность” (*дуй*) и “справедливость” (*и*) должны выражаться в принесении “полезности” (*ли*) существам (полезность-*ли* как личная выгода конфуцианцами противопоставлялась справедливости-*и*), основой “деятельности” (*лао*) и “деловитости” (*ши*) является “несгибаемость” (*чжэнь*). Что касается такого свойства триграммы *Ли* как “процветание” (*ли*), то его корреляты “благоденствие” (*цзя*) и “преуспевание” (*хэн*) выглядят в русском переводе просто как его синонимы, и пока нельзя установить, какое из данных понятий фундаментальнее. Однако ясно, что все они самым прямым образом были связаны с ритуальной практикой древнего Китая.

Об этом, во-первых, говорит проделанный Такатой Тадасукэ анализ иероглифа *хэн*, на который ссылается Ю.К. Щуцкий при своем исследовании семантики четырех *дэ* (Щуцкий 1993: 177). Этот анализ показывает, что первоначальное значение данного иероглифа было “приносить жертву” и “вкусать жертвоприношения”. И то и другое мыслилось как зеркально подобные аспекты ритуального действия, при котором, как полагалось, приносящий жертву жрец отождествлялся с принимающим жертву божеством.

Коррелирующая с этим иероглифом триграмма *Ли*, символически выражающая данную зеркальность янскими чертами в верхней и нижней позициях, является встроенной в систему триграмм, которые все вместе описывали ритуализированный космос древних китайцев. Поэтому подобное отождествление в последовательно разворачивающемся ритуальном действии, целостную картину которого китаистам еще только предстоит реконструировать, было лишь одной из его фаз, хотя и особо выделенной. Эта фаза могла сопровождаться экстатическим состоянием, переживанием “вознесения” и понималась как высшее проявление счастья, преуспевания, благоденствия и процветания.

Во-вторых, коррелятом рассматриваемого иероглифа *хэн* во втором наборе определяющих *дэ* понятий из “Вэнь янь чжуани” является понятие *ли*, значение которого — “ритуал”, “церемонии”, “нормативное поведение”, “этикет” и пр. С начала царствования династии Чжоу ритуальная практика китайцев, выполняющая функцию космо-социо-упорядочивания, все более проникается этическим смыслом и ко времени Конфуция становится достаточно сдержанной, трансформируясь в некое действование, имеющее в большей степени социальный, чем природно-космический смысл. Понятие *ли* у конфуцианцев — это церемониальная “благопристойность”, а не экстатическая фаза ритуала, как это было раньше. Обеспечиваемую этой формой поведения устойчивую социальную адаптацию также можно рассматривать как своего рода “процветание” (*ли*).

Связь других понятий второго набора с оставшимися *дэ* не требует пространных пояснений. По сравнению с первым набором, понятие “справедливость” (*и*) здесь просто дублируется, “человечность” (*жэнь*) выступает как синоним “доброты” (*шань*) к людям. С другой стороны, “выдержка, упорство” (*гу*) является синонимом не понятия из первого набора, а непосредственно *дэ* “несгибаемость” (*чжэнь*) — подобная нестрогость в соотношении коррелирующих понятий, как можно было уже не раз заметить, типична для древнекитайских классификационных схем.

Пять устоев

Второй набор определений *дэ* из “Вэнь янь чжуани” интересен своей связью с набором так называемых “пяти постоянств, [нравственных] устоев” (*у чан*), которые входили в конфуцианский этический кодекс. Это — *жэнь* (“человечность, человеколюбие”), *ли* (“благопристойность, церемониальность”), *синь* (“убежденность, благонадежность, правильность, истинность, верность”), *и* (“справедливость, долг”), *чжи* (“мудрость, сообразительность, осведомленность, знание”). Их корреляция со стихиями — дерево, огонь, почва, металл, вода. Этот набор стал частью ортодоксальной доктрины конфуцианства после дискуссий по конфуцианским каноническим книгам, санкционированных императором Чжан-ди и проходивших в 79 г. н.э. в столице Ханьской империи г. Лояне. Выводы данных дискуссий были записаны придворным историографом Бань Гу в сочинении “Бо ху тун” (“Исчерпывающий отчет [о дискуссии в Зале] Белого тигра”). О “пяти устоях” (“задатках”) там говорится следующее:

Что такое пять природных задатков? Это человеколюбие, справедливость, благопристойность, мудрость, искренность. *Жэнь* — “человеколюбие” — то же, что *бужэнь* — “не быть жестокосердным”. Это значит быть сердобольным и любить людей. *И* — “справедливость” — то же, что и — “долженствующее”. Это значит “выносить решения с должным беспристрастием”. *Ли* — “благопристойность” — то же, что и *ли* — “поступать”. Это значит следовать Пути и достигать совершенства. *Чжи* — “мудрость” — то же, что и *чжи* — “знать”. Это значит [иметь] собственное видение и глубокое понимание, когда не впадают в заблуждение, постигая сокровенное, проникают в истинное. *Синь* — “искренность” — то же, что *чэн* — “правдивость”. Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону (Бань Гу 1990: 247).

Три понятия из “пяти устоев” и второго набора определений *дэ* из “Вэнь янь чжуани” просто совпадают. Это — “человечность” (*жэнь*), “благопристойность” (*ли*) и “справедливость” (*и*). Примечательно, что они имеют одинаковую корреляцию со стихиями (табл. 2.7.4).

Ст.	Гр.	Второй набор	У чан
Д	110	человечность (<i>жэнь</i>)	человечность (<i>жэнь</i>)
О	101	благопристойность (<i>ли</i>)	благопристойность (<i>ли</i>)
П	100		убежденность (<i>синь</i>)
М	011	справедливость (<i>и</i>)	справедливость (<i>и</i>)
В	010	выдержка (<i>гу</i>)	сообразительность (<i>чжи</i>)

В синологии считается, что связь классификационной схемы “пяти стихий” с конфуцианскими этическими категориями, включая “пять устоев” (*у чан*), разработал во II в. до н.э. Дун Чжуншу (КФЭС 1994: 279). Однако вышеуказанное совпадение трех из “пяти устоев” с понятиями из “Вэнь янь чжуани”, реконструированная корреляция со стихиями которых такая же, позволяет полагать, что связь схемы “пяти стихий” с “устоями” (или с подобными понятиями) была известна в Китае даже ранее создания “Вэнь янь чжуани” и “Цзо чжуани” (V—IV вв. до н.э.), в которой есть, как указывал Ю.К. Щуцкий, схожий, но с точки зрения морфологии более архаичный пассаж с определениями четырех *дэ* (Щуцкий 1993: 210), поскольку она обосновывается всем содержанием учения о триграммах, глубокая древность которых не подвергается сомнению.

Можно также обосновать связь двух оставшихся терминов “устоев” с триграммами, стихиями и их коррелятами из “Вэнь янь чжуани”.

Понятие “сообразительность, мудрость” (*чжи*) коррелирует с водой. Во втором наборе определений *дэ* из “Вэнь янь чжуани” на место коррелята с водой выпадает по реконструкции понятие “выдержка, упорство, настойчивость” (*гу*). Связь между “сообразительностью” и “выдержкой” определяется их производными. Для “выдержки” это — “деловитость” (*ши*); “выдержка” ей предшествует и сопутствует, поскольку без нее невозможно целесообразное, планомерное и результативное ведение “дел” (*ши*). “Сообразительность” в конфуцианстве мыслилась как деятельное “знание”, также предшествующее и сопутствующее действию (*син*) как движущая его сила. Термин *чжи* (как и часто замещающий его омоним *чжи*) является многозначным. Он может означать и чистую познавательную функцию “разума”, и положительный результат познания — “мудрость”. Но в деятельностном контексте его значение, скорее всего, — “сообразительность”, при которой каждый шаг, каждый этап действия согласуется с жизненным опытом и императивами индивида, с его “мудростью”. “Сообразительность” также близка коррелирующим с водой понятиям “смьшленость” (*жуй*) и “осмотрительность” (*моу*) из “Хун фаня”, о которых будет подробнее сказано ниже.

“Убежденность” (*синь*) коррелирует с почвой, для которой в “Вэнь янь чжуани” нет коррелята. Однако Кумадзава Бандзан счел возможным добавить к четырем *дэ* из этого текста понятие “истина” (*чэн*), которое близко значениям иероглифа *синь* — “убежденность”, “истинность”, “благонадежность”, “правильность”, “вера”. Все эти значения предполагают некоторое постоянство, неизменность чувств и мыслей, что вполне успешно символизируется коррелирующей с иероглифом *синь* триграммой *Гэнь* — “непоколебимость”.

В “Вэнь янь чжуани” говорится именно о четырех “мантических” терминах по той причине, что данный текст был призван прокомментировать гексаграмму *Цянь*, в заглавном “изречении” (*ци*) которой они содержатся. Однако в текстах, сопровождающих другие гексаграммы, присутствуют иероглифы, которые также могут рассматриваться как “мантические”. В частности, в заглавных “изречениях” шести гексаграмм (№ 5, 6, 60, 29, 41, 49 по Вэнь-вану) и более трех десятков раз в “изречениях” при чертах приводится иероглиф *фу* (“верность, правда, истина”), который А.И. Кобзев в комментариях к переводу Ю.К. Щуцкого определил как “один из основных мантических терминов “Чжоу и”, ... возможно, имеющий значение “удача”” (Щуцкий 1993: 466, прим. 20). Этот иероглиф, пожалуй, близок по значению не этому понятию, а понятию “истина” (*чэн*), используемому Кумадзавой, и устою “убежденность” (*синь*), посредством сопоставления с которым он поясняется в “Цза гуа чжуани” и “Сюй гуа чжуани”. Его использование в текстах при гексаграммах схоже с использованием там “четырех *дэ*”. Поэтому понятие “верность” (*фу*) следует считать “пятым

дэ”, и таким образом, связав его с триграммой *Гэнь* (100), можно говорить о проекции пяти “младших” триграмм в виде *дэ* в “изречения” при гексаграммах. О “шестом *дэ*”, связанном с оставшейся “младшей” триграммой *Чжэнь* (001), будет сказано несколько позже (гл. 2.10), когда для этого будет подготовлен соответствующий реконструктивный материал.

Надо полагать, что список “пяти устоев” до его канонизации варьировался. Входящие в него понятия могли записываться различными иероглифами или даже заменяться другими понятиями. Однако было нечто, что позволяло в той или иной мере поддерживать семантическое единство всех этих вариаций, и это нечто — триграммы.

Со временем происходит некоторое переосмысление “пяти устоев”. Меняются эпохи, и старые формы неминуемо наполняются новым содержанием. Иероглифы “пяти устоев”, несомненно, иначе, чем ранее, толковались даже самим Конфуцием, несмотря на его установку “передать, а не создавать” (Лунь юй, VII, 1). Как мыслились “пять устоев” начиная с Конфуция, было достаточно подробно разобрано синологами и поэтому здесь не рассматривается. Не оговариваются также и все нюансы их толкования. Главное, что ставилось целью здесь показать, — их семантическая связь с триграммами.

“Великий план”

Семантическая связанность с триграммами обнаруживается также и у комплекса понятий, зафиксированного в главе “Хун фань” (“Великий план, закон”) из “Шу цзина” (“Книга истории”). В водной части главы говорится, что в ней идет речь о нормах и правилах взаимоотношений, свод которых в виде “Великого плана” был ниспослан Небом легендарному Юю в знак признания его заслуг. Затем текст “Великого плана” был преподнесен У-вану, первому чжоускому правителю, высшим сановником поверженной династии Инь, Цзи-цзы (Сюй-юй), согласившимся на время служить новым властям.

Во втором разделе (*чоу*) представлен список пяти “способностей” или видов “деяний” (*ши*) с их свойствами, для которых не дается общего названия (табл. 2.7.5). Эти свойства “создают” (*цзо*) соответствующие добродетели, которые также не объединены под общим термином (Шу цзин 1950: 30).

№	Способности	Свойства способностей	Добродетели
1	облик (<i>мяо</i>)	сдержанность (<i>гун</i>)	строгость (<i>су</i>)
2	речь (<i>янь</i>)	самоотверженность (<i>цун</i>)	умиротворенность (<i>чжи</i>)
3	зрение (<i>ши</i>)	прозорливость (<i>мин</i>)	просветленность (<i>чжэ</i>)
4	слух (<i>тин</i>)	смышленость (<i>цун</i>)	осмотрительность (<i>моу</i>)
5	мышление (<i>сы</i>)	проницательность (<i>жуй</i>)	совершенство (<i>шэн</i>)

Следует уточнить, что “облик” выступает здесь как вид деятельности, поскольку этим термином обозначался не только статический внешний вид тела человека, но и его манеры, позы, церемониальное поведение. “Облик” и “речь, говорение” могут быть отнесены к исполнительным видам деятельности; “зрение, видение” и “слух, слышание” — к перцептивным; “мышление, думанье” — к мыслительным. Однако свойства этих видов деятельности определяются в большей степени с моральной точки зрения, нежели с

психофизиологической, хотя последняя в какой-то мере выступает в качестве основания для выбора терминов свойств. Так, например, иероглиф *мин*, обозначающий свойство зрения, может быть переведен не только как “прозорливость”, но и как “острота”, а *тин*, обозначающий свойство слуха, помимо “смьшлености” означает еще и “тонкость”, “чуткость”.

К теме пяти добродетелей авторы “Хун фаня” обращаются вновь в восьмом разделе. Здесь они связываются с пятью видами пневмы-ци — “дождь” (*юй*), “солнечность” (*ян*), “жара” (*юй ао*), “холод” (*хань*) и “ветер” (*фэн*), понимаемыми как сезонно чередующиеся метеорологические явления.

Дождь, солнечность, жара, холод, ветер действуют по сезонам. Если имеются все пять, и каждое появляется последовательно, то множество растений произрастает. Если одно чрезмерно обильно — к бедствиям, одно чересчур недостаточно — тоже к бедствиям.

Существуют благоприятные предзнаменования (*сю чжэн*): строгость (*су*) [правителя] символизируется своевременным (*ши*) дождем; умиротворенность (*чжи*) символизируется своевременной солнечностью; просветленность (*чжэ*) символизируется своевременной жарой; осмотрительность (*моу*) символизируется своевременным холодом; совершенство (*шэн*) символизируется своевременным ветром.

Существуют еще неблагоприятные предзнаменования (*цзю чжэн*): распущенность (*куан*) символизируется продолжительным (*хэн*) дождем; своекорыстие (*цзянь*) символизируется продолжительной солнечностью; праздность (*юй*) символизируется продолжительной жарой; торопливость (*цзи*) символизируется продолжительным холодом; невежество (*мэн*) символизируется продолжительным ветром (Шу цзин 1950: 31).

Пять добродетелей рассматриваются как референты “благоприятных предзнаменований” (*сю чжэн*), когда все пневмы появляются “своевременно” (*ши*). Им в оппозицию ставятся пороки, символизируемые “неблагоприятными предзнаменованиями” (*цзю чжэн*), когда проявления пнем становятся непомерно “продолжительным” (*хэн*) (табл. 2.7.6). Поскольку в древнем Китае правитель рассматривался как главнейший медиатор между Небом и Землей, то связь его добродетелей и пороков с явлениями природы полагалась более сильной, чем у других людей. Причем связь эта была двухсторонней. Считалось, что как явления природы оказывали воздействие на моральные силы человека, так и сам человек влиял на природные явления.

Таблица 2.7.6

№	Пневмы (ци)	Своевременность (ши)	Продолжительность (хэн)
1	дождь (юй)	строгость (су)	распущенность (куан)
2	солнечность (ян)	умиротворенность (чжи)	своекорыстие (цзянь)
3	жара (юй ао)	просветленность (чжэ)	праздность (юй)
4	холод (хань)	осмотрительность (моу)	торопливость (цзи)
5	ветер (фэн)	совершенство (шэн)	невежество (мэн)

Приходится отметить, что выбор китайцами способа противопоставления состояний пневмы в качестве благоприятных и неблагоприятных предзнаменований грешит некоторой

нечеткостью. “Своевременности” следовало бы противопоставить “несвоевременность”, а “продолжительности” — “кратковременность”. Впрочем, вполне возможно, что авторы данной концепции просто решили записать свои выкладки сразу для той и другой оппозиции. Ясно, что “своевременность” и “продолжительность” являются лишь частными случаями нормальных и ненормальных проявлений пневмы, умеренности или чрезмерности ее действия.

В первом разделе “Хун фаня” приводится список стихий в космологическом порядке, там же даются некоторые их корреляты, а дальше текст выстраивается по схожей структуре. Однако связь рассматриваемых понятий со стихиями нельзя установить прямым проецированием на них заданного порядка. Пять способностей (*ши*) имеют традиционные корреляции со стихиями, но они частично отличаются от тех, которые можно реконструировать на основе опосредования пневмами.

Среди пневм, представленных в “Хун фане”, только две терминологически совпадают с пневмами, которые в “Нэй цзине” описываются в сочетании со стихиями (табл. 2.7.7). Это — “холод” (*хань*) и “ветер” (*фэн*). Однако семантическая близость оставшихся пневм позволяет установить однозначное соответствие между ними. “Дождь” (*юй*) как единственная “мокрая” пневма в “Хун фане” должна соответствовать “влажности” (*ши*) из “Нэй цзина”. Для “жары” (*юй ао*) в качестве коррелята следует выбрать “тепло” (*шу*). “Солнечности” (*ян*) выпадет то, что осталось, — “сухость” (*цзао*). Хотя “жара” тоже “иссушает”, однако не всегда, а с “теплом” у нее самые прямые связи, чего не скажешь о “солнечности”, которая прежде всего связана с отсутствием влаги в атмосфере в виде облаков и дождя, т.е. с ее “сухостью”.

Таблица 2.7.7

№	Пневмы ₁	Пневмы ₂	Стихии	Тригр.	Способности
1	дождь (<i>юй</i>)	влажность (<i>ши</i>)	почва	100	облик (<i>мяо</i>)
2	солнечность (<i>ян</i>)	сухость (<i>цзао</i>)	металл	011	речь (<i>янь</i>)
3	жара (<i>юй ао</i>)	тепло (<i>шу</i>)	огонь	101	зрение (<i>ши</i>)
4	холод (<i>хань</i>)	холод (<i>хань</i>)	вода	010	слух (<i>тин</i>)
5	ветер (<i>фэн</i>)	ветер (<i>фэн</i>)	дерево	110	мышление (<i>сы</i>)

Установившийся по этим корреляциям порядок стихий (почва, металл, огонь, вода, дерево) отличается от “космогонического”. Также несколько отличается от традиционной корреляция стихий и способностей. Обычно в сохранившейся древнекитайской литературе дерево коррелирует с “обликом”, а почва с “мышлением”. В данном случае получилось наоборот. Все остальные корреляции стихий и способностей совпадают.

Чем были обусловлены такие корреляции “облика” и “мышления”, отличные от реконструированных, сказать затруднительно, если не брать во внимание “схоластические” выкладки древнекитайских мыслителей. Возможно, их сбilo с толку то, что иероглиф *сы* в контексте набора пяти эмоций коррелирует как раз с почвой. Но там он обозначает не “мышление” как вид деятельности, а эмоциональное состояние “вожделения”.

Добродетели и триграммы

Связи пнемв со стихиями и стихий с триграммами позволяют перейти к сравнительному анализу семантики последних с понятиями комплекса добродетелей и пороков из “Хун фаня” (табл. 2.7.8).

Таблица 2.7.8

Код	Триграммы	Свойства триграмм	Свойства способностей
100	спокойствие (<i>Гэнь</i>)	сдерживание (<i>чжи</i>)	сдержанность (<i>гун</i>)
011	отдавание (<i>Дуй</i>)	благодарение (<i>шо</i>)	самоотверженность (<i>цун</i>)
101	расхождение (<i>Ли</i>)	процветание (<i>ли</i>)	прозорливость (<i>мин</i>)
010	падение (<i>Кань</i>)	упадок (<i>сянь</i>)	смышленность (<i>цун</i>)
110	мягкость (<i>Сюнь</i>)	одаривание (<i>жу</i>)	проницательность (<i>жуй</i>)

Было бы напрасным надеяться, что сравниваемые понятия окажутся полностью тождественными. Они создавались при разных обстоятельствах, в разных системах отношений и со временем могли претерпеть те или иные искажения. Кроме того, при переводе достаточно трудно показать их близость ввиду известной специфики китайской иероглифики. При всем этом любая интерпретация их как системы понятий, а не случайного собрания, будет выглядеть достаточно проблематичной. Однако даже отдельные обнаруженные сближения смыслов этих понятий с учетом их встроенности в жесткий каркас триграммного кода заставляют сделать вывод, что они создавались на общем идейном поле.

В русском переводе свойство одной из “способностей”, обозначаемое с помощью иероглифа *гун* (“сдержанность”), видится как синоним свойства триграммы *Гэнь* — “сдерживание” (*чжи*). За тем и другим понятием стоит идея собранности, сосредоточенности, однонаправленности, абстрагированности от всего остального. В этом же суть коррелирующего по реконструкции с ними понятия “убежденность” (*синь*) из набора “пяти устоев” и добродетели “строгость” (*су*) (табл. 2.7.9). Противоположностью “сдержанности” и “строгости” естественно является “распущенность” (*куан*). В оппозиции с “убежденностью” этот иероглиф может быть переведен как “неуверенность” или “безыдейность”.

Таблица 2.7.9

Код	“Устой”	Умеренность	Чрезмерность
100	убежденность (<i>синь</i>)	строгость (<i>су</i>)	распущенность (<i>куан</i>)
011	справедливость (<i>и</i>)	умиротворенность (<i>чжи</i>)	своекорыстие (<i>цзянь</i>)
101	благопристойность (<i>ли</i>)	просветленность (<i>чжэ</i>)	праздность (<i>юй</i>)
010	сообразительность (<i>чжи</i>)	осмотрительность (<i>моу</i>)	торопливость (<i>цзи</i>)
110	человечность (<i>жэнь</i>)	совершенство (<i>шэн</i>)	невежество (<i>мэн</i>)

“Самоотверженность” (*цун*) близка триграмме *Дуй*, поскольку в обоих случаях речь идет о необходимости человека служить высшим идеалам, невзирая на потерю сиюминутных низменных выгод. Долг человека — отвечать на милость “благодарностью” (*шо*), “отдавая” (*дуй*) со временем полученное ранее. Тем самым вершится “справедливость” (*и*). Такая жизненная позиция влечет за собой состояние “умиротворенности” (*чжи*). Всем этим понятиям противостоит “своекорыстие” (*цзянь*).

Иероглиф *мин* в качестве свойства зрительной способности может быть переведен как “прозорливость”. Однако более распространенный его перевод — “просветленность”, что синонимично связанной с ним добродетели *чжэ*. В.М. Крюков указывает, что *мин* в иньских гадательных надписях обозначал “рассвет”, т.е., имел значение “внешнего природного феномена”, а в западночжоуской эпиграфике это значение было дополнено “контрастным значением внутреннего состояния человеческого духа” (Крюков 2000: 220). Надо отметить, что и к внешнему состоянию человека этот иероглиф имел отношение в силу незначительной расчлененности духовного и материального в раннечжоуском мировоззрении. Поэтому значение понятия “просветленность” (*мин*) двойственно. С одной стороны, это внутренняя просветленность, а с другой — ясность, светлость облика мудреца, постигшего устои бытия. Таким образом, в качестве свойства зрительной способности *мин* выражает не только функциональную его сторону, но и содержательную. “Пресветлость” облика отражает внутреннюю “просветленность”. Такое состояние может символизироваться свойством триграммы *Ли* — “процветание” (*ли*), и самим названием этой триграммы, которое можно перевести не только как “расхождение”, но и как “сияние”. Согласно древнекитайским представлениям, такое состояние доступно для человека, если его поведение “благопристойно” (*ли*), т.е. согласуется с социальными и космическими нормами, с законом мироздания, поскольку только таким образом он обретает полноту бытия, объединяя в себе высшее и низшее. Противоположным этому состоянием будет пустая веселость, легкомысленность, несерьезность, т.е. “праздность” (*юй*).

Свойство “смышленость” (*цун*) близко “сообразительности” (*чжи*) и “осмотрительности” (*моу*). Не вызывает сомнения и оппозиция этим понятиям — “торопливость” (*цзи*). Что касается коррелирующей с ними триграммы *Кань* (“яма, рывина, падение”), то тут требуются пояснения. Название этой триграммы и название ее свойства (упадок-*сянь*) образно обозначают опасное место, вообще любую опасность, состояние опасности. Любая опасность требует от человека некоторой мобилизации внутренних сил. Судя по связанным с данной триграммой понятиям, такая мобилизация должна идти по двум направлениям. Согласно “Вэнь янь чжуани”, главное — приобрести “несгибаемость” (*чжэнь*), “несгибаемую выдержку” (*чжэнь гу*). Тогда все дела будут по плечу, и, можно добавить, любая опасность будет мужественно преодолена, а страху не найдется места. По мнению составителей “Хун фаня”, следует проявлять “чуткость, смышленость” (*цун*) и “осмотрительность” (*моу*) и всячески избегать “торопливости” (*цзи*). Тогда всегда можно вовремя предостеречься. Иероглиф *цзи* можно еще перевести как “нервозность, волнение” или как “горячность, скоропалительность”, и тогда он будет противоположен “выдержке” (*гу*) из “Вэнь янь чжуани”, подобно тому как либо страх, либо чрезмерная отвага и лихость противоположны мужеству и хладнокровию.

Последнее из рассматриваемых свойств деятельности, “проницательность” (*жуй*), видимо, целиком определено тем видом деятельности, которому это свойство принадлежит, — “мышление” (*сы*). Поэтому оно выбивается из ряда коррелятов, и интерпретация его затруднительна. Однако приписанная этому свойству добродетель “совершенство” (*шэн*), напротив, гармонично сочетается с триграммой *Сюнь*, значение которой “мягкость” и “милосивость”, и с “устоем” “человечность” (*жэнь*), если полагать, что обладание такими качествами является наивысшим “совершенством” (*шэн*), а необладание — “несовершенством, невежеством” (*мэн*).

Проведенные выше сопоставления показывают, что между триграммами и понятиями, обозначающими различные добродетели, имеется достаточно много общего. К добродетелям

в качестве дополнений по типу противопоставления примыкают пороки. В целом все эти понятия видятся как осколки некой достаточно сложной системы, которая могла существовать в доконфуцианские времена. Разрушение этой системы сопровождалось утратой некоторых понятий и последующей деформацией смыслов того, что осталось от системы.

Действительно, для восьми триграмм в коррелирующих с ними списках понятий необходимо наличие также восьми элементов. Если же вывести “старшие” триграммы за пределы рассмотрения, то достаточно и шести понятий. Однако в китайской традиции сохранились списки, в которых не больше пяти понятий. Это рассмотренные выше четыре *дэ*, пять “устоев”, пять свойств видов деятельности и пять пар оппозиций “добродетель — порок”. Имеется еще несколько подобных списков и списков с большим количеством элементов, в отношении которых, учитывая смысловые повторы, можно сказать, что, по сути, в них идет речь о все той же понятийной пятернице.

Причины потери в этих списках шестого и остальных необходимых понятий остаются не ясными. Их не объяснишь влиянием теории стихий, в которой сведение количества элементов к пяти обуславливается некоторыми структурно-функциональными соображениями (см. гл. 2.2), поскольку, хотя это влияние, несомненно, было, ничто не мешало китайцам каким-либо образом сохранить в качестве дополнения информацию о других понятиях.

Эту информацию можно было бы использовать в каких-то отдельных случаях применения этического учения, и, что важно, она была бы необходима для предохранения от деформирования смыслов всех оставшихся в списке понятий. Ведь известно, что семантика понятий, находящихся в той или иной системе отношений, определяется этими отношениями и будет меняться при их изменении, которые неминуемо наступают при исключении одного или нескольких элементов из системы. К сожалению, этот “контекст-феномен” не нашел своего отражения ни в концепции “исправления имен” (*чжэн мин*), которую предлагал Конфуций, ни в последующих ее рефлексиях многими философами Китая, хотя в других областях китайцы учитывали схожие системные эффекты. Например, несмотря на то, что в музыкальной практике Китая вполне было достаточно знания пентатоники (гаммы из пяти нот), музыкальная теория опиралась на двенадцатиступенный звукоряд, из которого эта пентатоника вычислялась.

Этическая теория

Если попытаться реконструировать по характеристикам триграмм недостающие элементы в традиционных списках добродетелей и пороков, то придется встать на путь предположений и догадок. Однако достоверность результата увеличится с учетом того, что под древнекитайское этическое учение можно подвести ту же самую теорию, которая использовалась для реконструкции значений триграмм и их свойств. Наличие общей теории будет означать то, что триграммный комплекс и учение о добродетелях и пороках представляли собой единую систему. Системный анализ недостающих элементов в традиционных списках добродетелей и пороков уменьшит семантическую неопределенность при их реконструкции.

Ранее (гл. 2.1 и далее) триграммы рассматривались в контексте теории взаимодействия обменного типа между некоторыми абстрактными субъектом и объектом. Каждая триграмма

— это символ одного из возможных вариантов взаимодействий, образуемых как сочетания трех пар понятий:

X. Сила (1) — слабость (0);

Y. Подкрепление (1) — подавление (0);

Z. Оформленность (1) — неоформленность (0).

Эти понятия, если в качестве субъекта и объекта берутся мировые полярности “Небо” и “Земля”, задают динамическую структуру китайского космоса, которая, судя по значениям триграмм и их свойств, имеет этическую окраску. Этический компонент присутствует в большей или в меньшей степени во всех древнекитайских учениях, в которых используются триграммы, и это надо учитывать при их реконструкции. Однако не менее важно выявить и универсальный смысл триграмм, что и обусловило выбор данной тройки пар понятий. Исследуя наборы четырех дэ, пяти устоев, списки добродетелей и пороков, являющиеся категориями этики, можно использовать эту же самую тройку. При этом, не забывая о космологичности древнекитайской этики, под субъектом и объектом можно мыслить и просто неких индивидов — взаимодействующих участников этически оцениваемой ситуации.

Европейское понятие “этика” не имеет прямого аналога в китайской культуре. Наиболее близко ему соответствует понятие *лунь ли* (букв. “принципы взаимоотношений”). Как пишет Г.А. Ткаченко, оно означает “базовые интерперсональные отношения в социуме, которые воспринимаются как “естественные” и описываются как “пять [типов] взаимосвязей между людьми” (*у лунь*), под которыми понимаются отношения внутри парных оппозиций, один из элементов которых считается “ведущим” (*ган*), то есть пары “правитель—подданный” (*цзюнь—чэнь*), “отец—сын” (*фу—цзы*), “муж—жена” (*фу—фу*), “старший—младший” (*чжан—ю*)” (Ткаченко 1999: 258).

Для такого рода взаимоотношений, рассматриваемых с точки зрения их составляющих, триграммная формализация позволяет выделить спектр всех возможных комбинаций, которые и будут соответствовать спискам добродетелей и пороков, составленных древними китайцами. В контексте этики-*лунь* в случае активного субъекта, т.е. ведущего-*ган*, под “силой” можно понимать его моральный авторитет, “оформленность” будет соответствовать некоему этически значимому для него факту, а “подкрепление” является такой формой его деятельности, моральная ценность которой определяется ее направленностью и степенью интенсивности. В случае же активного объекта, выступающего как “факт” для субъекта, берутся соответствующие противоположные понятия.

Поскольку было выяснено, что добродетели в какой-то мере соответствуют значениям триграмм, получающимся при сочетании понятий, приписанных их позициям, то необходимо найти такие видоизменения этих понятий, которые при сочетании производили бы значения, соответствующие порокам. Причем эти видоизменения должны отражать переход от умеренности к чрезмерности, по которым и разделились добродетели и пороки. В статусе умеренности и чрезмерности можно, в принципе, рассмотреть каждую из трех позиций триграмм, но поскольку только средняя позиция символизирует деятельностный аспект этической ситуации, было бы лучше обратиться именно к ней. К тому же “подкрепление” и “подавление” чего-либо отражает не только деятельность, но и деятельностное отношение. Субъект способствует тому, что для него предпочтительнее, и препятствует тому, что считает

для себя нежелательным. Его “сила” или “слабость” в конкретной сложившейся ситуации является данностью, которую он не может изменить в пределах этой ситуации. То же самое можно сказать и о “оформленности” и “неоформленности” того, к чему он должен проявить свое деятельностное отношение. Эти параметры этической ситуации как бы “застыли” до той поры, пока не завершится процесс “подкрепления” или “подавления”, после чего возникнет новая ситуация с новым раскладом “силы” или “слабости”, “оформленности” или “неоформленности”.

Видоизменение понятий средней позиции триграмм можно рассмотреть с точки зрения общих принципов динамики полярностей *инь* и *ян*, запечатленных в древнекитайской арифмосемиотике. Переход от “умеренности” к “чрезмерности” можно уподобить тому, что происходит в процессе их роста, выраженного с помощью диграмм. Рост “малой *инь*” (*шао инь*) приводит к тому, что она становится “большой *инь*” (*тай инь*). При этом сила *инь* доходит до предела и превращается в свою противоположность — “малый *ян*” (*шао ян*). В свою очередь, “малый *ян*” также растет, доходит до предела, становясь “большим *ян*” (*тай ян*), и превращается в свою противоположность — “малую *инь*”. В двоичных символах это можно выразить так: [01 ® 00] ® [10 ® 11] ® ...

Умеренное “подкрепление” ранее было рассмотрено как янский процесс (1), а умеренное “подавление” — как иньский (0). После достижения предела и, следовательно, при переходе в стадию чрезмерности они изменяют свою полярность, и приписанные им знаки должны также поменяться: чрезмерное “подкрепление” — *инь* (0), чрезмерное “подавление” — *ян* (1). Чтобы в дальнейшем различать иньский и янский процессы в стадиях умеренности и чрезмерности, будем обозначать их также цифрами 0 и 1, но с соответствующими индексами 0 и 1. Тогда кодировка позиций триграмм в состоянии умеренности или чрезмерности “подкрепления” или “подавления” примет следующий вид (табл. 2.7.10).

Таблица 2.7.10	
Умеренность	Чрезмерность
X. Сила (1) — слабость (0);	X. Сила (1) — слабость (0);
Y. Подкрепление (1 ₀) — подавление (0 ₀);	Y. Подкрепление (0 ₁) — подавление (1 ₁);
Z. Оформлен. (1) — неоформлен. (0).	Z. Оформлен. (1) — неоформлен. (0).

При таких значениях позиций триграмм пороки от добродетелей будут отличаться тем, что деятельностное отношение субъекта, находящегося в определенном статусе (“сила” или “слабость”), к объекту, также находящемуся в определенном статусе (“оформленность” или “неоформленность”), будет менять свой знак в зависимости от интенсивности его проявления. Иначе говоря, если “подкрепление” или “подавление” чего-либо при умеренных своих выражениях рассматриваются как добродетели, то при переходе в стадию чрезмерности они оборачиваются пороками. При этом каждая триграмма может символизировать и добродетель и порок, отличаясь только индексом при средней позиции, введение которого было сделано условно, для облегчения реконструктивных процедур и для того, чтобы, развив арифмосемиотическую логику китайцев и формализовав ее, посмотреть далее, что они сумели выполнить, исходя из выбранных ими самими оснований, а что не сумели, или что они выполнили, но затем частично утратили. Для этого надо будет провести

еще ряд реконструктивных процедур, а пока можно зафиксировать данные из “Хун фаня” в новой кодировке (табл. 2.7.11).

Умеренность		Чрезмерность	
Код	Добродетели	Код	Пороки
110 ₀	совершенство (<i>шэн</i>)	110 ₁	невежество (<i>мэн</i>)
101 ₀	просветленность (<i>чжэ</i>)	101 ₁	праздность (<i>юй</i>)
100 ₀	строгость (<i>су</i>)	100 ₁	распущенность (<i>куан</i>)
011 ₀	умиротворенность (<i>чжи</i>)	011 ₁	своекорыстие (<i>цзянь</i>)
010 ₀	осмотрительность (<i>моу</i>)	010 ₁	торопливость (<i>цзи</i>)

Вышеуказанное правило позволяет, в принципе, опираясь только на значения триграмм, данные в “Шо гуа чжуани” и мыслимые как “добродетельные”, сконструировать противоположные им значения, мыслимые как “порочные” и приблизительно соответствующие рассмотренным выше порокам из “Хун фаня”. Но при этом надо уточнить понятие “чрезмерность”.

Дело в том, что в китайской традиции, в частности, в традиционной медицине, чрезмерность понималась двояко — как недостаток (*сюй*) и как избыток (*ши*). Поэтому приводимые выше выкладки, опирающиеся на представленные в “Хун фане” противопоставления норме избыточной чрезмерности, являются неполными, и одной добродетели должен соответствовать в принципе не один порок, а два.

Умеренность, с точки зрения древних китайцев, — это середина (*чжун*) между двумя крайностями, одна из которых — избыток, а другая — недостаток. Причем избыток соответствует *ян*, а недостаток — *инь*. Получается, что цифровые символы, используемые здесь для обозначения *ян* и *инь*, не подходят для случая, когда надо учитывать среднее между ними, и правильнее было бы ввести следующие обозначения: *ян* — “+1”, середина (*чжун*) — “0”, *инь* — “-1”. Однако сами китайцы ограничились бинарной символикой, если не считать апокрифическое сочинение Ян Сюна (53 г. до н.э. — 18 г. н.э.) “Книга великой тайны” (“Тай сюань цзин”), в котором помимо обычных прерванных и целых черт используются еще черты, прерванные дважды, и все вместе они комбинируются в четырех позициях.

Собственно говоря, подразделять явления мира на две или три категории — это некая познавательная условность, выбор которой определяется задачами познания и удобством использования этих категорий в той или иной гносеологической системе. Выбор двух полярных категорий, несомненно, придает некоторую простоту такой системе, но иногда такого набора оказывается недостаточно; двоичная система не в состоянии описать то, что можно было бы описать в троичной или в какой-либо другой более мощной системе. Содержащаяся в “Книге перемен” символика указывает, как будто бы, на то, что ее создатели посчитали, что простота важнее. Однако связанная с этой символикой семантика не всегда укладывается в строгую бинарную систему, а традиционные наборы добродетелей и пороков часто предстают в троичной системе или предполагают ее. Поэтому следует рассмотреть возможный способ перехода от двоичной системы к троичной и наоборот.

Отношение между *инь* и *ян* выражалось в древнем Китае иероглифом *фань*. Исследования А.И. Кобзева показали, что этот иероглиф “в лексиконе китайской классической философии обозначал, прежде всего, противоположность, но также и слитое с ней противоречие” (Кобзев 1993: 165). Видимо, этот факт не только определил специфику развития китайской протологики, но и является значимым в рамках рассматриваемой здесь проблемы.

Известно, что противоположные понятия отличаются от противоречащих тем, что для первых возможно дать среднее понятие, а для вторых — нет. Китайцы же использовали такую пару понятий, для которой это различие размывалось при некоторых обстоятельствах. Иначе говоря, отношения между *инь* и *ян* носили ограничительно-регулятивный характер. Что имеется в виду?

Допустим, что противоречащим для некоторого исходного понятия *ян* будет понятие не-*ян*, а противоположным — некоторое понятие *инь*, разграничивающееся с *ян* понятием *чжун*. При этом возможно два варианта. Во-первых, не-*ян* — это вообще все то на свете, что не является *ян*, а во-вторых, — это только некоторая область всего, выделенная на том или ином основании. Только во втором случае возможно отождествить с не-*ян* сумму понятий *инь* и *чжун*. Например, для понятия “белое” противоречащим будет “не-белое”, что включает в себя “красное”, “соленое”, “высокое” и т.д. Но если мы ограничим область рассмотрения ахроматическими цветами, то под “не-белым” будут пониматься “черное” и “серое” со всеми своими оттенками. “Черное” противоположно “белому”, а “серое” является средним (*чжун*) для них (рис. 2.7.1).

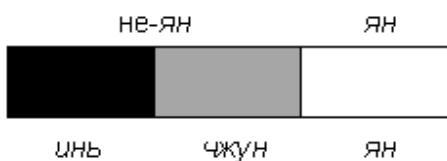


Рис. 2.7.1

Однако для понятия *ян* можно в качестве противоположного взять понятие *чжун*. Тогда между ними установится некое среднее *чжун-чжун*. Например, в случае с ахроматическими цветами “белому” противопоставим наиболее темный серый цвет, а средним для них тогда будет более светлый серый цвет. Естественно, при этом сократится объем понятия “не-белое” — из него выпадет “черное”. А это значит, что на самом деле было взято другое основание для выделения противопоставлений. И действительно, “черное” можно мыслить не только как цвет, но и как отсутствие света. Поэтому областью рассмотрения в данном случае был не ахроматический цвет, а, если можно так выразиться, “ахроматический свет”, или шкала интенсивности света, не включающая в себя нулевую интенсивность.

В принципе, можно подыскать сколь угодно много оснований для противопоставлений некоторому исходному понятию, и при этом всегда в объеме противоречия можно будет выделить нечто противоположное и нечто среднее, которые при уменьшении данного объема будут стремиться приблизиться к исходному понятию.

Другой путь нахождения противопоставлений заключается в раздвоении единого. Основание в данном случае определяется как тот или иной срез выбранного единого. В процедуре раздвоения устраняется неравенство, которое образовывалось ранее при выделении

исходного понятия. Как части единого оба понятия — *инь* и *ян* — равноправны и являются противоречиями друг для друга. Чтобы образовать противоположности в объеме данного единого в том же его срезе, надо выделить срединное понятие в прилегающих зонах понятий *инь* и *ян*. Тем самым сужается их объем, но этим можно в определенных случаях пренебречь.

Допустим, что раздваивается ахроматическая шкала. Получатся две части — темная (*инь*) и светлая (*ян*). Несмотря на то, что они градуированы, условно их можно определить как черный и белый цвета. То, что их разделяет, — это мнимый “зазор” (*чжун*), необходимый для того, чтобы раздельности могли быть опознаны. Но это не среднее понятие. Поэтому в данном случае черный и белый цвета находятся в отношении противоречия. При выделении средней зоны, которую можно определить как серый цвет, они станут противоположностями. Поскольку для этого выделения приходится разделять оба противопоставляемых понятия, то в итоге на шкале образуется уже четыре зоны, две средних из которых можно охарактеризовать как темно-серый и светло-серый цвета, а все вместе они могут быть обозначены диграммами в порядке их роста и перехода в другую полярность (рис. 2.7.2).

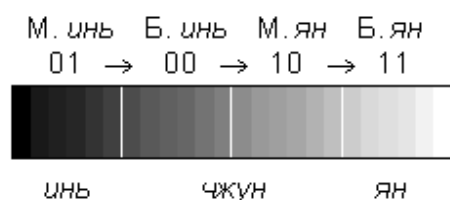


Рис. 2.7.2

В динамической и наполненной изменениями картине мира, которую построили древние китайцы, подобный регулятивный релятивизм противопоставлений был, видимо, более приемлем, нежели их жесткая фиксация, характерная для европейской логики, начинавшей с индивидуальных логических субъектов и атомарных неизменных смыслов. Китайские *инь* и *ян* как некие полярности условны по принципам выделения и взаимодействуют между собой, причем в это взаимодействие еще могут вмешиваться и некоторые внешние силы. Поэтому противоположность и противоречие при некотором условно выделенном основании для их противопоставления не просто “слиты” в семантике иероглифа *фань*, о чем говорил А.И. Кобзев, характеризуя в целом “лексикон классической китайской философии”, а “слиты” вместе с серединой, либо примыкающей к противоположности, либо вычленяемой из противоречий.

Следуя данным рассуждениям, можно рассматривать переход от двоичной системы к троичной и наоборот как вычленение из иньской области среднего между *ян* и *инь* и как обратное включение среднего в *инь*. Применительно к триграммам, в которых с семантикой средней черты происходит некоторая трансформация в поле “подкрепление — подавление”, данное правило позволяет выстроить целый ряд зависимостей. Можно разделить триграммы на две группы, поляризующиеся по средней черте (*инь* — 000, 100, 001, 101 и *ян* — 010, 110, 011, 111). Для каждой из этих групп следует выделить три или четыре состояния, определяемые ростом характеризующего их знака — *инь* или *ян*. При росте параметров *инь* и *ян* каждый из них доходит до своего предела (01 ® 00, 10 ® 11) и превращается в противоположность. Таким образом для иньской и янской средних черт триграмм определяются состояния недостатка как проявления *инь*, умеренности как проявления срединности-чжун и избытка как проявления *ян*.

Учитывая, что и в зоне избытка происходит доведение роста до предела, всю шкалу развития триграмм можно замкнуть таким образом, что уже сами знаки средних черт в триграммах превратятся в противоположные. Получится фигура, подобная лежащей восьмерке и состоящая из восьми элементов, две “избыточные” пары которых (состоящие из малых и больших избыточностей) редуцируются в единичности, что в сумме дает уже шесть элементов (рис. 2.7.3).

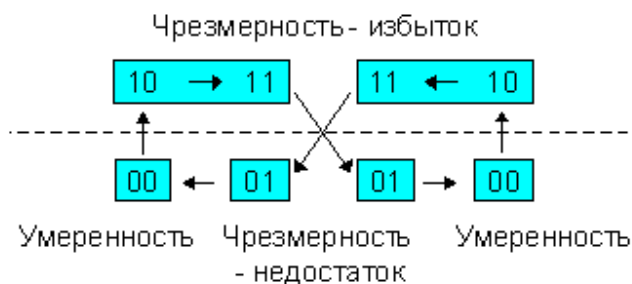


Рис. 2.7.3

Принадлежность триграмм к фазам недостатка, умеренности (нормы) и избытка можно обозначить индексами “-1”, “0” и “+1”, которые приписываются средним позициям (табл. 2.7.12). Индекс “0”, как это было определено выше, обозначает, что янская черта (1) соответствует находящемуся в норме “подкреплению”, а иньская черта (0) — “подавлению”. Индексы “+1” и “-1” изменяют эти соответствия на противоположные.

Для иньской средней черты			Для янской средней черты		
Рост Ян	¬ Рост Инь		Рост Инь ®		Рост Ян
11 ¬ 10	00	¬ 01	01 ®	00	10 ® 11
Ян	Чжун	Инь	Инь	Чжун	Ян
Подкрепл.	Подавл.	Подкрепл.	Подавл.	Подкреп.	Подавл.
Избыток	Норма	Недостаток	Недостаток	Норма	Избыток
00 ₊₁ 0	00 ₀ 0	00 ₋₁ 0	01 ₋₁ 0	01 ₀ 0	01 ₊₁ 0
10 ₊₁ 0	10 ₀ 0	10 ₋₁ 0	11 ₋₁ 0	11 ₀ 0	11 ₊₁ 0
00 ₊₁ 1	00 ₀ 1	00 ₋₁ 1	01 ₋₁ 1	01 ₀ 1	01 ₊₁ 1
10 ₊₁ 1	10 ₀ 1	10 ₋₁ 1	11 ₋₁ 1	11 ₀ 1	11 ₊₁ 1

Эту троичную в ряде аспектов систему легко свести к двоичной по принципу, описанному выше. Выбирая в качестве отправного пункта янское начало, связанное с избытком, ему следует противопоставить не противоположное начало *инь*, отграниченное от него серединой-*чжун*, а противоречащее ему начало не-ян, вбирающее в себя *инь* и *чжун* и определяемое тоже как *инь*, но иного порядка (табл. 2.7.13). При этом индекс “-1” редуцируется к “0”, а “+1” — к “1”. Подавление и подкрепление, связанные с недостатком, не учитываются. Кроме того, чрезмерность будет рассматриваться только как избыточная чрезмерность.

Таблица 2.7.13

Для иньской средней черты		Для янской средней черты	
Рост <i>Ян</i>	\neg Рост <i>Инь</i>	Рост <i>Инь</i> ®	Рост <i>Ян</i>
11 \neg 10	00 \neg 01	01 ® 00	10 ® 11
<i>Ян</i>	<i>Инь</i> как “не- <i>Ян</i> ”	<i>Инь</i> как “не- <i>Ян</i> ”	<i>Ян</i>
Подкрепл.	Подавление	Подкрепление	Подавл.
Избыток	Умеренность	Норма	Избыток
00 ₁ 0	00 ₀ 0	01 ₀ 0	01 ₁ 0
10 ₁ 0	10 ₀ 0	11 ₀ 0	11 ₁ 0
00 ₁ 1	00 ₀ 1	01 ₀ 1	01 ₁ 1
10 ₁ 1	10 ₀ 1	11 ₀ 1	11 ₁ 1

Применительно к системе добродетелей и пороков, подразделяемых на янские, связанные с избытком, и иньские, связанные с недостатком, это будет означать, что при переходе к двоичной системе последний вид пороков, “недостаточный”, должен сливаться с добродетелями. То есть получается, что пороки недостатка — это как бы даже и не пороки, а просто не вполне развитые добродетели, и добродетельно, конечно, держаться середины, но если это не возможно, то лучше стремиться к недостатку, чем к избытку, который является очевидным пороком. Имеющиеся в китайской традиции списки добродетелей и пороков часто подтверждают это странное утверждение. Но есть и немало исключений. Такой разброс может быть связан со многими причинами. Здесь можно учесть, например, то, что этические понятия формировались первоначально в народном сознании, которому свойственна некая спонтанность и диффузность, а уж затем они были собраны в систему. Кроме того, данная система могла иметь несколько модификаций, которые в настоящее время не различимы. При всем этом, конечно, надо учитывать специфику языка как такового и невозможность адекватного перевода с китайского на русский язык некоторых понятий. Важно еще отметить, что в европейском сознании представления о том, что считать пороками, а что добродетелями, порой существенно иные, чем у китайцев, и это затрудняет любые реконструкции китайской этики.

Аристотель и *дэ*

В этой связи интересно рассмотреть некоторые взгляды Аристотеля на взаимоотношения пороков и добродетелей. Данный вопрос отражен главным образом в его сочинениях “Никомахова этика” и “Большая этика”. Аристотель мыслит добродетель как среднее между крайностями — избытком и недостатком, являющимися пороками. Причем избыток и недостаток противостоят друг другу и середине.

Как отмечает Аристотель, этой теоретической схеме не всегда находят соответствия в языке. Некоторые добродетели и пороки встречаются редко и поэтому не имеют названий. Например, “распущенности” как пороку избытка противостоит “благоразумие”, срединное понятие, которому должен еще противостоят порок недостаточности, но для него нет общепринятого названия, да и людей с таким пороком найти трудно, и Аристотель условно его называет “бесчувственностью” (Никомахова этика. 1107 b 5—10).

Крайности могут быть определены как избыток или недостаток в зависимости от того, в каком срезе будет рассматриваться середина. Например, по Аристотелю, “мужество” — это середина между “страхом” и “отвагой”. Далее он говорит, что названия для избытка

бесстрашия нет, а излишне отважного можно назвать “смельчаком”, излишне страшящегося или недостаточно отважного — “трусом” (Никомахова этика. 1107 b 5). Таким образом, “мужество” здесь толкуется двояко, получая осмысление от крайностей “страх” и “отвага”, и его можно рассматривать как “умеренность” и в “страхе” и в “отваге”. Крайность одного качества будет соответствовать недостатку другого. “Мужество” также является умеренностью в “бесстрашии”, крайности которого коррелируют с крайностями “отваги”, но несколько отличаются по смысловым оттенкам.

Иногда одной из крайностей, исходя из ее близости и частичной подобности середине, дается название последней. Причем более близким середине может быть как избыток, так и недостаток. Тогда более удаленная крайность определяется как противоположная и середине, и близкой к ней крайности, взятым вместе. Например, “мужеству”, которому близка “смелость” или “отважность”, совершенно определенно противостоит “трусость” как порок недостатка. Что же касается избытка, то, ввиду схожести этого порока с добродетелью, для него нет специального слова, и приходится говорить о “излишней отважности”.

Почитаем, как об этических категориях рассуждает сам Аристотель в “Никомаховой этике” (1108b 25 — 1109a 10):

Так получается, что, хотя [наклонности] друг другу противоположны, крайности в наибольшей степени противоположны не середине, а друг другу, подобно тому как большое дальше от малого и малое от большого, нежели то и другое от того, что [находится] ровно между ними. Кроме того, некоторые крайности представляются отчасти подобными середине, как, например, смелость — мужеству или мотовство — щедрости. Крайности же не имеют между собой никакого сходства. А более всего удаленное определяется как противоположное, и, следовательно, более противоположно то, что больше удалено. Середине же в одних случаях более противоположно то, в чем недостаток, в других — то, в чем избыток; скажем, мужеству более противоположна не смелость, в которой избыток, а трусость, в которой недостаток; напротив, благоразумию не так противостоит бесчувственность, в коей присутствует какая-то обделенность, как распушенность, состоящая в излишестве.

Это происходит по двум причинам, [и] одна [из них заключена] в самом предмете. Ведь поскольку одна из крайностей ближе к середине и довольно похожа на нее, мы противопоставляем ее не середине, а, скорее, противоположной крайности; например, поскольку смелость представляется более или менее подобной и близкой мужеству, то более непохожей будет трусость, и ее мы резче противопоставляем мужеству, а ведь то, что дальше отстоит от середины, кажется и резче противопоставленным (Аристотель 1984: 91—92).

Аристотель рассматривает добродетели и пороки как сознательно избираемый склад души, который человек проявляет при совершении каких-либо поступков или в отношении каких-либо собственных страстей и внешних реалий. Так, “благоразумие” — это добродетель в отношении к удовольствиям и влечениям, “мужество” — к опасности, “щедрость” — к имуществу, “ровность, уравновешенность” — к гневливости, “правосудие” — к обмену (в одном из вариантов) и т.д.

В китайской арифмосемиотике триграммы тоже как бы задают область отношений, в которых может реализоваться та или иная добродетель, и иногда сами указывают на должную добродетель. *Гэнь* (100), например, связана с ситуацией влечения и определяет должную

добродетель как “сдержанность, отрешенность” (*чжи*). *Сюнь* (110) связана с темой дара и указывает на необходимость “милосливости” (*сюнь*). *Дуй* (011) указывает на ситуацию отдавания и говорит о должной “расплате” (*дуй*) и “благодарности, согласии” (*шо*). В этих триграммах схожестей с рассуждениями Аристотеля больше, чем отличий. Но есть и обратные случаи. Например, *Кань* (010) задает ситуацию опасности, не связывая ее с мужеством и бесстрашием, что было бы вполне логично. Это триграмма всего лишь “упадка” (*сянь*) и “трудоу” (*лао*), как говорится в “Шо гуа чжуани”. В “Хун фане” коррелятом “холода” (*хань*), соотносимого с *Кань*, является “осмотрительность” (*моу*), которой противостоит в качестве порока “торопливость” (*цзи*), а в наборе “у чан” всему этому соответствует “сообразительность” (*чжи*). Все это вполне уместно в ситуации опасности, но находится в другом отношении к ней, чем “мужество”.

Следует еще отметить, что понимание Аристотелем того, что считать избытком или недостатком для пороков, отличается от принятого в Китае. Он рассматривал их по проявлению и в противопоставлении соответствующим добродетелям. Китайцы же говорили о чрезмерном влиянии пнеумы на человека, которое, по большей части, приводило к недостаточности должной добродетели. Для примера можно сопоставить список добродетелей и пороков, данных в “Хун фане”, с некоторыми этическими триадами из “Никомаховой этики” (1107b—1108b).

Паре “строгость” (*су*) и “распущенность” (*куан*) соответствуют аристотелевские “благоразумие” с “распущенностью” как избытком. Недостаток здесь — “бесчувственность”.

“Умиротворенность” (*чжи*) и “своекорыстие” (*цзянь*) в какой-то мере сопоставимы со “стыдливостью” и с ее недостатком “беззастенчивостью”. Избытком “стыдливости” полагается “робость”. Можно упомянуть еще добродетель “правдивость” и порок недостатка “притворство”, которые также тяготеют и предыдущей паре понятий из “Хун фаня”. Порок избытка в данном случае — “хвастовство”.

“Просветленности” (*чжэ*) и “праздности” (*юй*) можно поставить в соответствие аристотелевскую добродетель “величавость” и порок избытка “спесивость”. Недостатком для “величавости” является “приниженность”.

Первое понятие из пары “осмотрительность” (*моу*) и “торопливость” (*цзи*) будет соответствовать “мужеству”, а второе — “трусливости” как пороку недостатка или, что более вероятно, “чрезмерной отважности” как пороку избытка.

Паре “совершенство” (*шэн*) и “невежество” (*мэн*) соответствуют “уравновешенность” и “гневливость” в качестве порока избытка. Недостаток здесь — “безгневность”. Также можно указать на аристотелевскую добродетель “дружелюбие” и порок недостатка “зловредность”, противоположным для которых является порок избытка “угодничество”, и на “щедрость” с ее недостатком “скупостью”, чему противостоит “мотовство, расточительность”.

Разумеется, эти корреляции весьма условны. Также с некоторой степенью условности следует подходить к анализу этических категорий, встречающихся в древнекитайской литературе без привязки к арифмосемиотическим символам, поскольку в таком случае критерии их адекватного толкования становятся еще более шаткими. Свидетельство тому — нетождественность их множественных переводов на европейские языки. Тем не менее, в ряде эпизодов оперирования этими этическими категориями, зафиксированных в китайской

традиции, просматриваются отдельные закономерности, которые можно было бы использовать при реконструкции некой гипотетической мироописательной протосистемы, существовавшей в Китае в доконфуцианское время.

“Отвязанные” категории в “Лунь юе”

Например, в “Лунь юе” (“Суждения и беседы”), представляющем собой записи разговоров Конфуция со своими учениками и учеников между собой, можно найти намеки на триадный способ подразделения добродетелей и пороков. В этом сочинении Конфуций провозглашает “середины” (*чжун*) наивысшим принципом (“Лунь юй”, VI, 29), но затем вспоминает о ней всего лишь один раз (еще один раз этот иероглиф встречается в параграфе 1 главы XX в речи мифического царя Яо, напутствующего своего преемника Шуня держаться середины в делах управления): в 21-м параграфе XIII главы “Лунь юя” он противопоставляет середине две крайности — “распушенность, запальчивость” (*куан*) и “настороженность, робость, пугливость” (*цзюань*).

Учитель сказал:

— Так как я не могу найти людей, придерживающихся середины в поведении, то приходится иметь дело либо с запальчивыми (*куан*), либо с настороженными (*цзюань*). Запальчивые стремятся взяться [за все], а настороженные воздерживаются от [любых] дел (Лунь юй, XIII, 21).

Иероглиф *куан* встречается в “Хун фане” в качестве порока избытка “распушенность, одержимость”, который был в ходе реконструкции связан с триграммой *Гэнь* (100), символизирующей собой некую незыблемость и сдержанность. Если принять и в случае “Лунь юя” такую корреляцию, то противоположный этому иероглиф *цзюань* должен означать порок недостатка, и правомерен его перевод как “отрешенность” (табл. 2.7.14). Однако его словарные значения “настороженность” и “пугливость” сближаются с понятиями, коррелирующими с триграммой *Кань*, и тогда уже “*куан*” должен быть соотнесен с этой триграммой в смысле некой “безудержной отваги”, о которой говорит Аристотель (табл. 2.7.15).

Таблица 2.7.14

Код	Недостаток	Умеренность	Избыток
100	отрешенность (<i>цзюань</i>)	середины (<i>чжун</i>)	одержимость (<i>куан</i>)

Или:

Таблица 2.7.15

Код	Недостаток	Умеренность	Избыток
010	настороженность (<i>цзюань</i>)	середины (<i>чжун</i>)	запальчивость (<i>куан</i>)

В другом пассаже из “Лунь юя” заведомые добродетели в количестве четырех экземпляров ставятся в зависимость от наличия “благопристойности” (*ли*) и в случае отсутствия таковой мыслятся как пороки. Еще имеется две неприкажные добродетели, которые тоже, если подумать, хороши только с благопристойностью.

Учитель сказал:

— Почтительность (*гун*) без благопристойности (*ли*) становится нарочитостью (*лао*); осторожность (*шэнь*) без благопристойности становится трусостью (*си*); мужество (*юн*) без благопристойности становится дерзостью (*луань*); прямота (*чжи*) без благопристойности становится коварством (*цзяо*). Если благородный муж чтит родственников, то и в народе процветает человечность (*жэнь*). Если он не забывает о друзьях, то народ не стяжательствует (*бу тоу*) (Лунь юй, VIII, 2).

Четкую корреляцию с триграммой в данном случае может получить только понятие “человечность” (*жэнь*), которое связано как один из “устоев” (*чан*) со стихией “дерево”, а значит, и с триграммой *Сюнь* (110) (табл. 2.7.16). В отношении остальных приходится только предполагать. Поскольку “почтительность” (*гун*) тесно связана с “благопристойностью” (*ли*), то в корреляцию ей была дана триграмма *Ли* (101) вместе с добродетелью “просветленность” (*чжэ*) и пороком избытка “праздность” (*юй*). “Нарочитость, труды, утомление” (*лао*) явно противоположны “праздности”, а значит, это понятие — порок недостатка. Правда, данный иероглиф в 4-м *чжане* “Шо гуа чжуани” связывается с триграммой *Кань*. Но там он выступает в качестве не порока, а указания на страдность и многотрудность человеческого существования.

Таблица 2.7.16

Код	Недостаток	Умеренность	Избыток
101	нарочитость (<i>лао</i>)	почтительность (<i>гун</i>)	
010	трусость (<i>си</i>)	осторожность (<i>шэнь</i>)	
010		мужество (<i>юн</i>)	дерзость (<i>луань</i>)
011		прямота (<i>чжи</i>)	коварство (<i>цзяо</i>)
110		человечность (<i>жэнь</i>)	
011		нестяжательство (<i>бу тоу</i>)	

“Осторожность” (*шэнь*) без проблем можно соотнести с триграммой *Кань*, у которой есть уже добродетель “осмотрительность” (*моу*). Последней противостоит “торопливость” (*ци*) как порок избытка. В качестве порока недостатка “взвешенной осмотрительности” вполне может противостоять “трусость” (*си*). Пара понятий “мужество” (*юн*) и “дерзость” (*луань*) дублирует в определенном срезе пару “осмотрительность” (*моу*) и “торопливость” (*ци*), но в первом случае акцент делается на активной стороне поведения, а во втором — на реактивной. Поэтому из всех этих понятий можно составить триаду по типу аристотелевской — “излишняя смелость — мужество — трусость”, транспонируя ее в область реактивности — “торопливость — осторожность — излишняя осторожность”.

Для оставшейся пары понятий “прямота, справедливость” (*чжи*) и “коварство, лукавство” (*цзяо*) из восьмой главы “Лунь юя” достаточно условно была выбрана корреляция с триграммой *Дуй* (011), которая тяготеет к любой форме справедливости и чурается противоположного, и не беда, что это место в “Лунь юе” уже занято “нестяжательством” (*бу тоу*), ведь повторов китайским сочинениям явно не занимать.

Соображения, высказанные по отношению к паре “прямота” (*чжи*) и “коварство” (*цзяо*), справедливы и при разборе другого отрывка из “Лунь юя”, в котором на этот раз шесть этических понятий ставятся в зависимость от “любви к учебе”.

Учитель сказал:

— Ю, слышал ли ты шесть слов о шести изъянах?

[Ю] ответил:

— Нет.

Учитель сказал:

— Тогда я сообщу их тебе. Стремление к человечности (*жэнь*) без любви к учебе ведет к невежеству (*юй*); стремление к мудрости (*чжи*) без любви к учебе ведет к легкомыслию (*дан*); стремление к искренности (*синь*) без любви к учебе ведет к преступности (*цзэй*); стремление к прямоте (*чжи*) без любви к учебе ведет к коварству (*цзяо*); стремление к мужеству (*юн*) без любви к учебе ведет к дерзости (*луань*); стремление к твердости (*ган*) без любви к учебе ведет к распущенности (*куан*) (Лунь юй, XVII, 8).

В данном пассаже в качестве добродетелей приводятся понятия, которые за исключением одного — “твердость” (*ган*) — уже были рассмотрены выше. Поэтому можно просто повторить их реконструированные корреляции с триграммами (табл. 2.7.17). Что касается “твердости” (*ган*), то по противопоставленности с “распущенностью” (*куан*) ей явно будет место вместе с триграммой *Гэнь* (100), ввиду “незыблемости” последней и антипатии ко всякого рода “безумствованиям”. С другой стороны, “твердость” (*ган*) является техническим термином “Книги перемен”, составляющим с “мягкостью” (*жоу*) пару, которая служит для обозначения соответственно янских и иньских черт. Ранее (гл. 2.1) было предложено соотнести эту пару с позицией *Z* триграмм, где она стала обозначать степени результативности. Если еще сделать предположение, что понятие *куан* в данном случае означает не “распущенность”, а некую “вялость-недееспособность”, которая противостоит “твердости” (*ган*) подобно “мягкости” (*жоу*), то тогда эта пара будет соответствовать не триграмме *Гэнь* (100), а *Чжэнь* (001).

Код	Умеренность	Избыток
110	человечность (<i>жэнь</i>)	невежество (<i>юй</i>)
010/101	мудрость (<i>чжи</i>)	легкомыслие (<i>дан</i>)
100	искренность (<i>синь</i>)	преступность (<i>цзэй</i>)
011	прямота (<i>чжи</i>)	коварство (<i>цзяо</i>)
010	мужество (<i>юн</i>)	дерзость (<i>луань</i>)
100/001	твердость (<i>ган</i>)	распущенность (<i>куан</i>)

“Человечности” (*жэнь*), которая в китайской традиции коррелирует со стихией “дерево”, триграммой *Сюнь* (110) и пневмой “ветер”, в рассматриваемом наборе противостоит понятие “невежество” (*юй*), значение которого достаточно туманно, чтобы определить к какому виду

пороков его следует отнести. В “Хун фане” с ветром коррелирует добродетель “совершенство” (*шэн*), которой противостоит в качестве порока избытка “невежество” (*мэн*). В древнекитайской литературе последний иероглиф является взаимозаменяемым с иероглифом *юй*, а значит, последний обозначает также порок избытка. Под “невежеством” в данном случае надо понимать некую “бесчеловечность”. Но и это понятие достаточно широко. Пользуясь принципом *инь-ян*, его можно подразделить на пассивную и активную “бесчеловечности” — что-то вроде “бездушия и безразличия” и “злобности и гневливости”. Получается, что “невежеством” является последняя.

В качестве одного из конфуцианских “устоев” (*чан*) понятие *чжи* (“сообразительность, мудрость, осведомленность”) коррелирует с водой, а значит, и с триграммой *Кань* (010). Однако противопоставляемый этому понятию порок “легкомыслие” (*дан*) отличается как от недостаточных, так и от избыточных пороков, связанных с данной триграммой. Очевидно, что он никак не связан с “трусостью” (*си*). Что касается нервной “торопливости” (*цзи*) и “дерзости” (*луань*), то, хотя семантические поля этих понятий и пересекаются с “легкомыслием”, в последнем присутствует некая веселость и легкая беспечность, которой они лишены. В словарную статью иероглифа *дан* входят среди прочего значения “кутить, прожигать жизнь”, что более схоже с “праздностью” (*юй*), являющейся чрезмерностью, коррелирующей с триграммой *Ли* (101), добродетельными коррелятами которой являются “ритуал, благопристойность” (*ли*) и “просветленность” (*чжэ*). По этому признаку рассматриваемую пару возможно еще соотнести с этой триграммой, а не с *Кань*. Тогда представленный в данном отрывке из “Лунь юя” порядок перечисления первых пяти пар этических категорий или всех шести пар, если принять корреляцию с *Чжэнь* “твердости” (*ган*) и “распушенности” (*куан*), будет соответствовать порядку “взаимопорождения” стихий или триграмм.

Упомянутый выше “ритуал” (*ли*), по сути, для древних китайцев являлся воплощенной “мудростью” (*чжи*). В своей первоначальной форме он был призван имитировать основные закономерности мироздания. Должное выполнение ритуала сопровождалось памятованием сакральной традиции, которое, соединяясь с символическим действием, становилось зримым. Для древнего человека знание не ограничивалось понятийным уровнем. Знать — это значит актуально действовать и воспринимать. При ритуале происходило совпадение действия со словом и образом. Во время ритуала Небо как бы соединялось с Землей, а человек исполнял роль посредника. Тем самым человек осуществлял свое предназначение и в ритуальном действии находил состояние гармонии с самим собой и миром.

В конфуцианстве происходит сакрализация отношений между людьми, и ритуал реализуется в благопристойном поведении, предполагающем почтительное отношение к другому человеку и уместную случаю демонстрацию всех своих добродетелей. Должное ритуализированное действие считалось одним из критериев просветленности и мудрости.

Согласно “Лунь юю”, Конфуций подразделял людей на обладающих мудростью (*чжи*) от рождения и могущих приобрести ее с помощью учения (*сюэ*).

Кун-цзы сказал:

— Те, кто обладает мудростью (*чжи*) от рождения, — высшие. Те, кто приобретает мудрость в учении (*сюэ*), следуют за ними. Те, кто, столкнувшись с трудностями (*кунь*), приступили к

учению, — еще ниже. Те же, кто, столкнувшись с трудностями, не учатся, — самые низкие из людей (Лунь юй, XVI, 9).

Естественно, что в ученики к Конфуцию шли те, кто желал стать мудрым. Поэтому понятия “мудрость” и “учение” сблизились. Однако последнее понятие как раз и можно соотнести с триграммой *Кань* (010). Поскольку для учения необходимо “несгибаемая выдержка” (*чжэнь гу*), “смышленость” (*цун*) и “осмотрительность” (*моу*), являющиеся добродетелями, коррелирующими с этой триграммой. Конфуций не считал себя обладающим мудростью от рождения и говорил, что “приобрел ее благодаря любви к древности и смышлености (*минь*)” (Лунь юй, VII, 20). Последнее понятие по его значению также можно соотнести с триграммой *Кань*.

В “Лунь юе” понятие “смышленость” (*минь*) встречается еще в наборе пяти добродетелей, которые при попытке соотнесения с триграммами также образуют повторы.

Цзы-чжан спросил Кун-цзы о человечности.

Кун-цзы сказал:

— Человечным является тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять добродетелей.

А на вопрос о них [Кун-цзы] ответил:

— Это почтительность (*гун*), снисходительность (*куань*), искренность (*синь*), смышленость (*минь*) и доброта (*хуй*). Если человек почтителен, с ним не будут обращаться неуважительно. Если он снисходителен, то получит все. Если он искренен, то люди ему доверяют. Если он смышлен, то добьется успеха. Если он добр, то это позволит ему пользоваться услугами других (Лунь юй, XVII, 6).

В этом наборе встречается два новых понятия — “снисходительность” (*куань*) и “доброта” (*хуй*). Второе, без сомнения, должно соотноситься с триграммой *Сюнь* (110), у которой есть коррелят “человечность” (*жэнь*) и ему подобные (табл. 2.7.18). Первое понятие достаточно близко второму, а значит, и коррелятам триграммы *Сюнь*. В его словарные значения входят “щедрость”, “великодушные”, “доброта” и пр.

Код	Добродетели
101	почтительность (<i>гун</i>)
110	снисходительность (<i>куань</i>)
100	искренность (<i>синь</i>)
010	смышленость (<i>минь</i>)
110	доброта (<i>хуй</i>)

Система этических категорий

Дотошный исследователь, возможно, найдет в приведенных выше примерах из “Лунь юя” какие-то нумерологические закономерности, но очевидно, что принципы построения

триграмм в них выражены достаточно слабо. Причин этому может быть много, и нет смысла здесь их рассматривать. Анализ отрывков из “Лунь юя” все же не оказался бесполезным. Некоторые содержащиеся в них идеи можно использовать для реконструкции системы этических категорий, которая строится на основе триграммных отношений (табл. 2.7.19). Помимо прояснения некоторых терминов из 10-ричного набора добродетелей и пороков из “Хун фаня” пассажи “Лунь юя” помогли выявить три качественно новые этические категории, входящие в эту систему. Все это было соотнесено с пятью стихиями и коррелирующими с ними пятью триграммами. Оставшиеся три триграммы можно также рассмотреть как символы этических категорий, а конкретно, — “добродетелей”. Согласно “Шо гуа чжуани”, *Цянь* (111) и *Кунь* (000) — это “энергичность” и “податливость”. Триграмма *Чжэнь* (001), обозначающая в общем случае “возбуждение, подвижность”, с этической позиции может интерпретироваться в качестве “дееспособности”, “бодрости”, “беспокойства” и “стимулирования”. Поскольку в этой триграмме черта в нижней позиции — янская, что означает “оформленность”, то и данные понятия надо рассматривать как обозначения способности к реализации, к воплощению задуманного.

Таблица 2.7.19		
Недостаток	Умеренность	Избыток
11 ₋₁ 1	11 ₀ 1 — энергичность (<i>Цянь</i>)	11 ₊₁ 1
11 ₋₁ 0	11 ₀ 0 — милосивость (<i>Сюнь</i>) человечность (<i>жэнь</i>) доброта (<i>шань</i>) доброта (<i>хуй</i>) снисходительность (<i>куань</i>) совершенство (<i>шэн</i>)	11 ₊₁ 0 невежество (<i>мэн</i>) невежество (<i>юй</i>)
10 ₋₁ 1 нарочитость (<i>лао</i>)	10 ₀ 1 — обособление (<i>Ли</i>) почтительность (<i>гун</i>) мудрость (<i>чжи</i>) благоденствие (<i>цзя</i>) благопристойность (<i>ли</i>) просветленность (<i>чжэ</i>) прозорливость (<i>мин</i>)	10 ₊₁ 1 праздность (<i>юй</i>) легкомыслие (<i>дан</i>)
10 ₋₁ 0 отрешенность (<i>цзюань</i>)	10 ₀ 0 — непоколебимость (<i>Гэнь</i>)	10 ₊₁ 0 одержимость (<i>куан</i>)

	искренность (<i>синь</i>) твердость (<i>ган</i>) строгость (<i>су</i>) сдержанность (<i>гун</i>)	распущенность (<i>куан</i>) преступность (<i>цзэй</i>)
01 ₋₁ 1	01 ₀ 1 — отдача (<i>Дуй</i>) прямота (<i>чжи</i>) нестыжательство (<i>бу тоу</i>) справедливость (<i>и</i>) умиротворенность (<i>чжи</i>) самоотверженность (<i>цун</i>)	01 ₊₁ 1 коварство (<i>цзяо</i>) своекорыстие (<i>цзянь</i>)
01 ₋₁ 0 трусость (<i>си</i>) настороженность (<i>цзюань</i>)	01 ₀ 0 — опасение (<i>Кань</i>) осторожность (<i>шэнь</i>) смышленость (<i>минь</i>) сообразительность (<i>чжи</i>) мужество (<i>юн</i>) выдержка (<i>гу</i>) осмотрительность (<i>моу</i>) смышленость (<i>цун</i>)	01 ₊₁ 0 дерзость (<i>луань</i>) запальчивость (<i>куан</i>) торопливость (<i>цзи</i>)
00 ₋₁ 1	00 ₀ 1 — возбуждение (<i>Чжэнь</i>)	00 ₊₁ 1
00 ₋₁ 0	00 ₀ 0 — податливость (<i>Кунь</i>)	00 ₊₁ 0

Таким образом, анализ некоторых первоисточников позволил собрать около двух третей этических понятий, входящих в 24-ричную систему, которая строится на основе 8-ми триграмм за счет выделения для средней черты трех состояний — недостаток, норма и избыток. Формально принципы построения этой системы были описаны выше. Теперь можно предоставить ее обобщенное содержание (табл. 2.7.20). Для этого надо в системной таблице заполнить ячейки с триграммами наиболее значимыми выявленными категориями, дополнительно скорректировав перевод некоторых из них. Недостающие понятия можно “сконструировать” на основе тех закономерностей, на которых строится данная таблица, т.е. беря за основу то или иное понятие, обозначающее “добродетель”, следует попытаться найти ему противопоставимые понятия по принципу “избытка” или “недостатка”, учитывая при

этом противопоставление, которое уже может быть в наличии, место в таблице, тенденцию “подкрепления” или “подавления” и прочее.

Таблица 2.7.20

Для иньской средней черты (0) $\neg \frac{3}{4}$			$\frac{3}{4} \text{ ®}$ Для янской средней черты (1)		
Избыток	Норма	Недостаток	Недостаток	Норма	Избыток
Подкрепление	Подавление	Подкрепление	Подавление	Подкрепление	Подавление
00 ₊₁ 0	00 ₀ 0	00 ₋₁ 0	01 ₋₁ 0	01 ₀ 0	01 ₊₁ 0
строптивость	податливость	раболепие	трусость	выдержка	дерзость
непокорность	покорность	угодничество	боязливость	самообладание	горячность
10 ₊₁ 0	10 ₀ 0	10 ₋₁ 0	11 ₋₁ 0	11 ₀ 0	11 ₊₁ 0
распущенность	сдержанность	бесстрастность	сердобольство	милосивость	жестокость
одержимость	твердость	отрешенность	жалостливость	человечность	злобность
00 ₊₁ 1	00 ₀ 1	00 ₋₁ 1	01 ₋₁ 1	01 ₀ 1	01 ₊₁ 1
вялость	возбуждение	взвинченность	обремененность	справедливость	своекорыстие
бездеятельность	дееспособность	исступление	обездоленность	умиротворение	стяжательство
10 ₊₁ 1	10 ₀ 1	10 ₋₁ 1	11 ₋₁ 1	11 ₀ 1	11 ₊₁ 1
праздность	пристойность	церемонность	неотступность	энергичность	хандра
легкомыслие	благоприличие	чопорность	деспотизм	могущество	пресыщенность

Разумеется, в построенной таким образом системе этических категорий есть, во-первых, элемент субъективности, без которой не существует никакая мыследеятельность, и с этим фактом читателю остается лишь смириться, и, во-вторых, некоторая доля условности, определяемая свойствами функционирования данных терминов. Эти термины подбирались так, чтобы они могли в какой-то мере точно отвечать привязанным к ним триграммным отношениям. Но имеются некоторые ограничения и русского языка и европейских представлений об этике, которые не позволяют сделать это адекватно.

2.8. Теория эмоций

Природа человека и эмоции

Древнекитайские учения о психических явлениях строились на основе организмических представлений, возникших в родовом обществе и в той или иной форме продолжавших существовать в традиционном менталитете. Человеческое существо рассматривалось

китайцами как часть космоса, как организм в организме. Полагалось, что психическое устройство человеческого организма имеет такое же количество структурных уровней, как и целостный космос, внутренние состояния человека определяются его взаимоотношениями с внешним миром, причем определенные психические явления резонируют с тем, что происходит на соответствующих планах мироздания.

Психическая составляющая человека выражалась в древнем Китае в понятии *синь* — “сердце”. Однако китайцы не держались строгой сердцецентрической концепции психики. Бытовало также представление, что сердце — один из органов в целостном организме, которым соответствуют те или иные психические корреляты. Сердце только наиболее важный из них, в нем, как в “сердцевине” организма, сосредоточена результирующая психических взаимодействий, определяющая их общую направленность и структуру. Поэтому в китайском языке многие иероглифы, обозначающие психологические категории, содержат в своем составе иероглиф “сердце”.

В.М. Крюков отмечает, что в иньской письменности этот иероглиф не обнаружен, а появление понятия *синь* в западножоуских ритуальных текстах “практически совпало по времени с возникновением категории *дэ*, которая иероглифически представляет собой результат слияния знака “сердце” с иньским графическим прототипом *дэ*”. В контексте нового типа мировоззрения, установленного в Раннем Чжоу и “разграничившего внешний и внутренний аспект ритуала”, открывшего “духовную глубину коммуникативного акта”, “применение знака *синь* в роли смыслового детерминатива породило, наряду с *дэ*, целый класс терминов, относящихся к психоментальной сфере — *нянь* (“помнить”), *ван* (“забыть”), *цзи* (“бояться”), *мао* (“восхищаться”), *му* (“стремиться”) и т.д.” (Крюков 2000: 220—221)

Имеющим данный смысловой детерминатив является также иероглиф *цин*, которым обозначается чувственно-эмоциональная сфера человека. Крайнее проявление эмоций, аффективность — это “страсти, желания”, обозначаемые иероглифом *юй*, имеющим двойное написание — с “сердцем” и без него.

Этим чувственно-эмоциональным понятиям часто противопоставляется понятие *син* (“сущность, природа, натура, характер [человека]”), также обозначаемое иероглифом, в составе которого имеется знак “сердце”. Последнее позволяет предположить, что данное противопоставление не онтологично и осуществляется на едином основании. Противопоставленность “сущности” (натура-*син*) и “чувственности” (эмоции-*цин*, желания-*юй*) — это то, “что на сердце лежит”, а точнее, то, что происходит в психическом организме, рассматриваемом в контексте структурообразующей функции сердца.

О специфических отношениях “натуры” (*син*) человека и “желаний” (*юй*) говорится в “Ли цзи” (“Записки о ритуалах”) в главе “Юэ цзи” (“Записки о музыке”). По своему происхождению “натура” человека неэмоциональна, “чиста” от всяких страстей. Они возникают в человеке при соприкосновении его с предметами внешнего мира в процессе их познания. Тогда покой “натуры” нарушается, она приходит в движение, и возникают чувства “любви, влечения” (*хао*) и “ненависти, отвращения” (*у*). Эти чувства бывают так сильны, что под их влиянием человек может потерять первоначальную чистоту своей “натуры” и пойти по пути порока.

Человек рождается чистым, в этом дарованная ему небом натура. Сталкиваясь с окружающим миром, его натура приходит в движение, и в ней рождаются желания. Когда предметы и

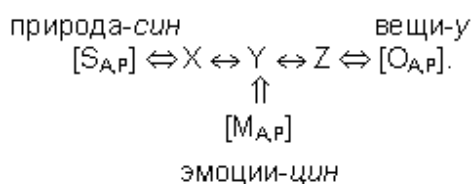
явления познаются, формируются и чувства любви и ненависти к ним. Если любовь и ненависть не умеряются изнутри, а познания окружающего увлекают его в мир вещей и он не в состоянии справиться с собой, тогда дарованные ему небом качества гибнут. Ведь окружающий мир воздействует на человека бесконечно, а любовь и ненависть человека не имеют предела, и в таком случае окружающий мир подступает к человеку, и он изменяется под его влиянием. Когда же человек изменяется под воздействием окружающего мира, в нем погибают дарованные ему небом качества, и он истощает себя в желаниях. Вот тогда-то рождаются чувства непокорности и бунта, притворства и обмана, творятся всякие непристойные дела и устраиваются беспорядки. Тогда сильные начинают угрожать слабым, многонаселенные царства начинают насильничать над малонаселенными, знающие начинают обманывать неразумных, дерзкие причинять страдания робким, страдающие от эпидемий и болезней не получают ухода, старые и малые, сироты и вдовы не имеют пристанища — все это и есть путь большого беспорядка (Ли цзи 1994: 118).

Несмотря на то, что “натура” даруется человеку Небом, по отношению к внешнему миру она, когда речь идет о восприятии окружающей действительности, выступает как пассивное, иньское начало. Будучи “подпорченной” наличием пагубных страстей, “натура” становится активным, янским началом, причиной “всяких непристойных дел”.

Схожие отношения между природной сущностью человека и его чувственно-эмоциональной сферой даются в “Сюнь-цзы”. Главное отличие заключается в том, что в данном тексте дается более оптимистичный взгляд на значение чувственных проявлений в жизни человека. При наличии “сердечного разума” чувства позволяют ориентироваться в окружающем мире и осуществлять должную деятельность.

Разнообразные имена, применяемые к людям, — это следующие: то, что носит врожденный, естественный характер, называется природными свойствами (*син.* — *В.Е.*); то, что представляет собой [результат] соответствия природных свойств человека и вещей — когда духовное [в человеке] соприкасается с вещами, реагирует [на их раздражения], и это происходит без постороннего вмешательства, естественно, — называется психическими свойствами. Любовь и ненависть, умиротворенность и гнев, скорбь и радость как [проявления] психических свойств называются чувствами (*цин.* — *В.Е.*). Когда сердце помогает этим естественным чувствам отличать [истину от лжи], это называется размышлением. Когда человек размышляет, а его способности претворяют эти мысли в дела, это называется человеческой деятельностью. Когда человек накапливает мысли, привыкает применять свои способности, в результате чего добивается успеха, это называется [плодотворной] деятельностью (Сюнь-цзы 1994: 190).

Важно подчеркнуть, что в “Ли цзи” и “Сюнь-цзы” психические явления рассматриваются как продукт отношений “природы” (*син*) человека и “вещей” (*у*) внешнего мира, т.е. как нечто опосредствующее их взаимодействия. Это дает возможность применить при реконструкции древнекитайской теории эмоций схему субъект-объектных отношений, использовавшуюся при выяснении значений триграмм и добродетелей-дэ. При этом надо помнить, что “природа” человека как субъект не гипостазирована древними китайцами, а представляет собой лишь более глубокое состояние психического организма, чем эмоциональность.



Такой подход призван показать, что структура чувственно-эмоциональной сферы в древнекитайской теории описывается триграммами. Идеальным вариантом было бы найти список эмоций, коррелирующий с восьмью триграммами. Но такого нет. Однако даже в разбросанных по разным текстам неоднородных списках эмоций проглядывает первоначальная их системность, опираясь на которую, можно реконструировать базисный набор эмоций, не уступающий по своей стройности современным европейским теориям эмоций.

Попытки определить набор “фундаментальных”, или “базисных” (“базальных”), эмоций имеют давнюю традицию в Европе. Этим занимались многие психологи. Во всех случаях предлагалось и разное число эмоций, и самые различные способы их классификации. Для примера дается подборка списков эмоций из статьи А. Ортони, Дж. Клоура, А. Коллинза “Когнитивная структура эмоций” (табл. 2.8.1; см.: Ортони и др. 1996: 344—345).

Таблица 2.8.1

Автор	Фундаментальные эмоции	Основания для отбора
Арнольд М.Б.	гнев, отвращение, мужество, удрученность, желание, отчаяние, страх, ненависть, надежда, любовь, печаль	отношение к тенденциям действия
Экман П.	гнев, отвращение, страх, радость, печаль, удивление	универсальные способы мимического выражения
Фрижда Н.	желание, радость, гордость, удивление, страдание, гнев, отвращение, презрение, страх, стыд	формы готовности к действию
Грей Дж.	ярость/ужас, беспокойство, радость	врожденность
Изард С.Е.	гнев, презрение, отвращение, страдание, страх, вина, интерес, радость, стыд, удивление	врожденность
Джеймс В.	страх, горе, любовь, ярость	физическое ощущение
МакДугалл В.	гнев, отвращение, приподнятое настроение, страх, подавленность, эмоция нежности, изумление	отношение к инстинктам
Морер О.Х.	боль, удовольствие	неусваиваемые эмоциональные состояния
Отли К., Джонсон-Лэрд, П.Н.	гнев, отвращение, страх, счастье, печаль	не требуют пропозиционального содержания

Панксепп Дж.	ожидание, страх, ярость, паника	врожденность
Плучик Р.	одобрение, гнев, предвкушение, отвращение, радость, страх, печаль, удивление	отношение к адаптивным биологическим процессам
Томкинс С.С.	гнев, интерес, презрение, отвращение, страх, радость, стыд, удивление	плотность нейронной активности
Уатсон Дж.Б.	страх, любовь, ярость	врожденность
Уейнер Б.	счастье, печаль	атрибутивно-независимое

Были попытки классифицировать эмоции на основе сочетаний более примитивных проявлений психики. Наиболее известной из таких классификаций является, пожалуй, классификация В. Вундта, который предложил рассматривать все эмоции в пространстве трех измерений, задаваемых осями “удовольствие—неудовольствие”, “возбуждение—успокоение” и “напряжение—разрешение” (Вундт 1984: 49—50). Классификация, к которой подойдет нижеследующая реконструкция эмоциональных представлений древних китайцев, также строится на идее трех первичных психологических осей, но только конкретное их определение будет иным.

Мера эмоций

Рассмотрим принцип классификации эмоционально-чувственных проявлений, зафиксированный в “Ли цзи” (“Записки о ритуалах”) в главе “Чжун юн” (“Учение о середине”). В тексте выделяются две ситуации, когда эмоции не проявляются и когда проявляются “в правильной мере”: полная безэмоциональность, при которой субъект сливается с “серединой — великим корнем Поднебесной”, и гармоничное эмоциональное проявление, при котором эмоций как неких чрезмерностей собственно уже нет, а есть иные формы чувственных состояний, о которых данный текст ничего не говорит.

Когда не проявляются добродушие, гнев, печаль и радость — это называется серединой (*чжун*), когда они проявляются, но имеют правильную меру, — это называется гармонией (*хэ*). Середина — это великий корень Поднебесной, а гармония — всепроникающий путь (*дао*) Поднебесной (Ли цзи 1957, 2101).

Эти взаимоотношения совпадают с космологической схемой, согласно которой непроявленное Первоначало разделяется на *ян* и *инь*, образующие Небо и Землю, а последние затем вновь объединяются, образуя проявленную сферу Человека. Первоначало можно соотнести с “серединой” (*чжун*), а сферу Человека — с “гармонией” (*хэ*) (рис. 2.8.1). Несколько необычным будет соотнесение Неба и Земли с избытком и недостатком как чрезмерностями в эмоциональной сфере. Они суть некие пределы космического масштаба, не мыслимые в эмоциональном смысле, а эмоциональные чрезмерности — только их проекции в человеческом мире.

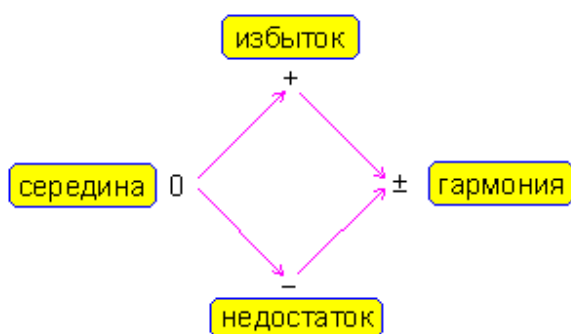


Рис. 2.8.1

Как отмечает А.И. Кобзев, китайский философ Хань Юй (768—824) в своем трактате “Юань син” (“Обращение к началу [человеческой] природы”) выделяет три категории человеческой природы: высшая категория (*шан пинь*), которой присуще только добро, средняя (*чжун пинь*) — и добро и зло, низшая (*ся пинь*) — только зло. В высшей категории человеческой природы эмоции радости, гнева, печали, страха, приязни, ненависти и вожделения пребывают в полной уравновешенности (“срединности”), в средней категории они лишь незначительно отклоняются от положения равновесия, а в низшей категории они либо недостаточны, либо избыточны (Кобзев 1983: 130).

Очевидно, что концепция Хань Юя достаточно согласуется с положениями “Ли цзи”. Непроявленность или полная уравновешенность эмоций — это, по сути, их отсутствие. Таким образом, поскольку только две — средняя и низшая — категории человеческой природы имеют дело с эмоциональными состояниями, именно применительно к ним относятся традиционные классификации эмоций, содержащие подразделения на умеренность и чрезмерность.

Классификация эмоций

В упоминавшемся выше отрывке из “Сюнь-цзы” (Сюнь-цзы 1994: 190) дан набор шести эмоций: “любовь” (*хао*), “ненависть” (*у*), “умиротворенность” (*си*), “гнев” (*ну*), “скорбь” (*ай*), “радость” (*лэ*) (пер. В.Ф. Феоктистова), а в отрывке из “Ли цзи” говорится о четырех эмоциях: “добродушие” (*си*), “гнев” (*ну*), “печаль” (*ай*), “радость” (*лэ*). Кроме того, у китайцев были также пятеричные и семеричные наборы. Например, в “Ли цзи” (Ли цзи 1994: 105) есть следующий семеричный набор: “радость” (*си*), “гнев” (*ну*), “скорбь” (*ай*), “страх” (*цзюй*), “любовь” (*ай*), “отвращение” (*у*), “вожделение” (*юй*) (пер. И.С. Лисевича).

А.И. Кобзев сделал подборку из тринадцати списков эмоций, встречающихся в различных древнекитайских текстах. Им было показано, что с учетом употребления синонимов общая модель “эмоциональной сферы”, как она представлялась в китайской традиции, включает в себя восемь элементов:

1. приязнь (*ай*), любовь (*хао*);
2. ненависть (*у*);
3. вожделение (*юй*), алчность (*ли*);

4. веселье (*си*);
5. гнев (*ну*);
6. печаль (*ай*), скорбь (*ю*);
7. радость (*лэ*);
8. страх (*цзюй*), осторожность (*цзин*), боязнь (*кун*) (Кобзев 1983: 144).

Данный список явно неоднороден. Как указывает А.И. Кобзев, понятия “любовь” (*хао*) (также *приянь-ай*) и “ненависть” (*у*) представляют собой оппозиционную пару более фундаментальных проявлений человеческой психики, чем остальные. При этом он ссылается на пассаж из “Цзо чжуани”, в котором они объявляются причиной возникновения двух эмоций из вышеприведенного списка: “Веселье (*си*. — *В.Е.*) рождается из любви, гнев (*ну*. — *В.Е.*) рождается из ненависти” (Кобзев 1983: 145). Но, вследствие противоположности “любви” и “ненависти”, должны быть противоположны и их производные, что в кобзевском переводе не отражается. Ясно, что на основе словарной статьи иероглифа *си* (“радость”, “веселье”, “счастье”, “удача”, “любить”, “удовольствие” и т.п.) надо подобрать значение, которое несло бы в себе смысл положительной “безгневности” (ср. русское выражение “переменить гнев на милость”), и, пожалуй, сделанный в данном пассаже Е.П. Синициным перевод этого иероглифа как “добродушие” (Цзо чжуань 1994: 13) более удачен, чем “веселье” у А.И. Кобзева или “умиротворенность” у В.Ф. Феоктистова в цитировавшемся выше схожем случае из “Сюнь-цзы”. С другой стороны, в наборе списков эмоций имеются такие, в которых предпочтительней перевод иероглифа *си* как “веселье”, например, в семеричном наборе из “Ли цзи” (пер. И.С. Лисевича — “радость”), хотя такой перевод не отражает существенного различия этой эмоции и понятия “радость-лэ”, о чем будет сказано ниже.

Таким образом, за счет двойственности смысла иероглифа *си*, вместо восьми упомянутых выше чувственно-эмоциональных понятий следует говорить о девяти. Два из них — “любовь” (*хао*) (вместе с *приянь-ай*) и “ненависть” (*у*) — выделяются в особую группу. Для выяснения структурных отношений остальных эмоций следует первоначально выделить в них набор, схожий по составу с набором эмоций, приводимым в главнейшем древнекитайском медицинском трактате “Нэй цзин” (Nei Ching 1949: 21). Эмоции там имеют корреляции со стихиями, и это очень важно, поскольку позволяет подойти к изучению их фиксированных соотношений с триграммами (табл. 2.8.2).

Код	Стихии	“Нэй цзин”	Часть сводного списка А.И. Кобзева
110	дерево	<i>ну</i> (“гнев”)	гнев (<i>ну</i>)
101	огонь	<i>си</i> (“веселье”)	веселье (<i>си</i>)
100	почва	<i>сы</i> (“желание”)	вожделение (<i>юй</i>), алчность (<i>ли</i>)
011	металл	<i>ю</i> (“печаль”)	печаль (<i>ай</i>), скорбь (<i>ю</i>)
010	вода	<i>кун</i> (“страх”)	страх (<i>цзюй</i>), боязнь (<i>кун</i>)

Следует сразу оговориться, что перевод одного из указанных понятий нуждается в уточнении. Это понятие обозначается иероглифом *сы*, словарные значения которого “думать”, “размышлять”, “тосковать [по кому-либо]”, “скорбеть”. Переводчица на английский язык трактата “Нэй цзин” И. Вейс (Nei Ching 1949: 21) дает значение “sympathy” (“сочувствие, сострадание, симпатия”); Дж. Нидэм (Needham 1956: 263) — “desire” (“желание, вожеление, страсть”); Х. Риш (Risch 1979: 45) — “souci” (“беспокойство, заботы”); Д.Н. Табеева (Табеева 1990: 44) — “размышление, грусть”. Из этих и других вариантов перевода на европейские языки понятия *сы* видно, что в его семантическом поле присутствует столь много оттенков, что достаточно трудно подобрать ему однозначный русский эквивалент. Ясно, что перевод этого иероглифа будет варьироваться в зависимости от контекста. В нашем случае таким контекстом является список пяти эмоций. В нем иероглиф *сы* — одна из базовых эмоций. Таким образом, переводы “тоска”, “скорбь”, “грусть” и проч. неподходят, поскольку в списке есть близкое понятие “печаль” (*ю*). Переводы “размышление”, “думанье” не уместны как не представляющие собой описание эмоциональных состояний. Однако если данные понятия толковать с эмоциональной позиции как “беспокойство” и “озабоченность”, то, пожалуй, они сблизятся с понятиями “желание”, “вожеление” за счет наличия в них некоего специфического внимания. Понятие “sympathy” также содержит в себе долю подобного внимания, что, вероятно, и послужило причиной его выбора И. Вэйс, но, как будет видно из последующих выкладок, “желание” и “вожеление” как переводы иероглифа *сы* здесь все же более уместны. Кроме того, в сводном списке А.И. Кобзева именно при таком переводе этот иероглиф можно соотнести с эмоциями “вожеление” (*юй*) и “алчность” (*ли*).

Триграммный формализм в эмоциях

Надо сказать, что между древнекитайскими теориями эмоций и взаимоотношений добродетелей и пороков нет большой дистанции. Обе строились на идее баланса и связывались с арифмосемиотической символикой. Добродетели и пороки понимались как некие состояния души, наделенные эмоциональным оттенком. Учение об эмоциях проникнуто этикой. Все это позволяет применить для анализа выявленного базисного набора эмоций те же самые методы триграммного формализма, что и в случае анализа наборов добродетелей и пороков.

Позиции триграмм по вышеприведенной реконструкции (гл. 2.1) имеют следующие определения:

X. Сила (1) — слабость (0);

Y. Подкрепление (1) — подавление (0);

Z. Оформленность (1) — неоформленность (0).

При соотнесении триграмм с этическими категориями выяснилось, что такие определения соответствуют добродетелям как результатам умеренных воздействий внешнего мира на человека, умеренных форм той или иной его этически значимой деятельности. В случае пороков, понимаемых в качестве всяческих поведенческих чрезмерностей, определения для средней позиции триграмм должны инвертироваться по знаку. Нечто подобное можно наблюдать и в отношении эмоций.

Эмоции в европейской психологии принято подразделять на стенические (обладающие “силой”) и астенические (не обладающие “силой”), положительные и отрицательные. В первом случае они рассматриваются как повышающие и снижающие жизненную активность человека. Стеническими эмоциями для набора из “Нэй цзина” являются желание, веселье и гнев, а астеническими — печаль и страх. Во втором случае деление производится по принципу принятия или отталкивания объекта, вызывающего эмоцию, доставляемого эмоцией удовольствия или неудовольствия. Положительными эмоциями являются желание и веселье, а остальные эмоции в данном наборе — отрицательные. К этому следует добавить, что в китайской теории положительные и отрицательные эмоции можно рассматривать как производные “любви” (*хао*) и “ненависти” (*у*).

Психолог и нейрофизиолог П.В. Симонов предлагает классифицировать эмоции по связи с определенным действием. Например, веселье и печаль рассматриваются им как эмоции воспроизведения и лишения, а гнев и страх — разрушения и защиты. Но более важной характеристикой эмоций является их соотношение с состоянием (действием) обладания и необладания. Веселье и печаль, по П.В. Симонову, — это эмоции обладания, а гнев и страх — необладания (Симонов 1966: 13, 54). Что касается неучтенного им “желания”, то, несомненно, это эмоция необладания, ибо при получении желаемого само желание пропадает.

Стеничность и астеничность можно связать с верхней позицией триграмм, в которой раньше стояли сила и слабость; положительность и отрицательность эмоций — со средней позицией, где стояли подкрепление и подавление; обладание и необладание — с нижней позицией с ее оформленностью и неоформленностью:

X. Стеничность (1) — астеничность (0);

Y. Положительность (0) — отрицательность (1);

Z. Обладание (1) — необладание (0).

При указанном соотношении понятий средней позиции с иньскими (0) и янскими (1) знаками будет наблюдаться полное совпадение построенного на основе корреляций с триграммами набора эмоций с традиционными представлениями, зафиксированными в “Нэй цзине” (табл. 2.8.3).

Таблица 2.8.3

Код	Верхняя поз.	Средняя поз.	Нижняя поз.	Эмоции
111	стенические	отрицательные	обладания	x ₁
110	стенические	отрицательные	необладания	гнев
101	стенические	положительные	обладания	веселье
100	стенические	положительные	необладания	желание
011	астенические	отрицательные	обладания	печаль
010	астенические	отрицательные	необладания	страх
001	астенические	положительные	обладания	x ₂
000	астенические	положительные	необладания	x ₃

Структура данной таблицы предполагает еще три эмоции (x_1, x_2, x_3), неучтенные в наборе из “Нэй цзина”, но определяемые латентно заложенным в этом наборе алгоритмом. Сравнивая пятеричный набор эмоций с реконструированной системой добродетелей и пороков, можно сделать вывод, что он содержит в себе понятия, для которых стеничность сближена с пороками недостатка, а астеничность — с пороками избытка. Данная закономерность достаточно хорошо просматривается при классификации триграмм, символизирующих эмоции и находящихся в порядке “взаимопорождения”, по рубрикам недостатка, нормы и избытка (табл. 2.8.4).

Таблица 2.8.4

Недостаток	Норма	Избыток
11 ₋₁ 1	11 ₀ 1	11 ₊₁ 1 x_1 (стенич. эм.)
11 ₋₁ 0	11 ₀ 0	11 ₊₁ 0 гнев (стенич. эм.)
10 ₋₁ 1	10 ₀ 1	10 ₊₁ 1 веселье (стенич. эм.)
10 ₋₁ 0	10 ₀ 0	10 ₊₁ 0 вождление (стенич. эм.)
01 ₋₁ 1 печаль (астенич. эм.)	01 ₀ 1	01 ₊₁ 1
01 ₋₁ 0 страх (астенич. эм.)	01 ₀ 0	01 ₊₁ 0
00 ₋₁ 1 x_2 (астенич. эм.)	00 ₀ 1	00 ₊₁ 1
00 ₋₁ 0 x_3 (астенич. эм.)	00 ₀ 0	00 ₊₁ 0

При таком соотношении данные эмоции совпадают по смысловым полям с понятиями, которые имеют аналогичную кодировку в реконструированной этической системе. Последняя позволяет заполнить не только недостающие три эмоциональные рубрики, определяемые указанным алгоритмом, но и все остальные “пробелы” эмоциональной теории древних китайцев на основе анализа значений “добродетелей” и “пороков”, которые следует при этом рассматривать в эмоциональном аспекте (табл. 2.8.5).

Таблица 2.8.5

Для иньской средней черты (0) $\neg \frac{3}{4}$			$\frac{3}{4}$ \otimes Для янской средней черты (1)		
Избыток	Норма	Недостаток	Недостаток	Норма	Избыток
Подкрепление	Подавление	Подкрепление	Подавление	Подкрепление	Подавление
Принятие	Отталкивание	Принятие	Отталкивание	Принятие	Отталкивание
00 ₊₁ 0	00 ₀ 0	00 ₋₁ 0	01 ₋₁ 0	01 ₀ 0	01 ₊₁ 0
строптивность	податливость	раболепие	трусость	выдержка	дерзость
непокорность	покорность	угодничество	боязливость	самообладание	горячность
		x_3	страх-кун		
10 ₊₁ 0	10 ₀ 0	10 ₋₁ 0	11 ₋₁ 0	11 ₀ 0	11 ₊₁ 0
распущенность	сдержанность	бесстрастность	сердобольство	милосивость	жестокость
одержимость	твердость	отрешенность	жалостливость	человечность	злобность

вожделение-сы				добродушие-си	гнев-ну
00 ₊₁ 1	00 ₀ 1	00 ₋₁ 1	01 ₋₁ 1	01 ₀ 1	01 ₊₁ 1
вялость	возбуждение	взвинченность	обремененность	справедливость	своекорыстие
бездеятельность	дееспособность	исступление	обездоленность	умиротворение	стяжательство
		x ₂	скорбь-ю	радость-лэ	
10 ₊₁ 1	10 ₀ 1	10 ₋₁ 1	11 ₋₁ 1	11 ₀ 1	11 ₊₁ 1
праздность	пристойность	церемонность	неотступность	энергичность	хандра
легкомыслие	благоприличие	чопорность	деспотизм	могущество	пресыщенность
веселье-си					x ₁

Так, в случае избыточных эмоциональных проявлений триграмме *Чжэнь* (001) будет соответствовать “бездействие” уже не как этическая категория, а как эмоциональная. Аналогично для триграмм *Цянь* (111) и *Кунь* (000) можно произвести эмоциональные категории от понятий “пресыщенность” и “строптивость”. Эти этические понятия были реконструированы в “избыточном ключе” на основе традиционных значений триграмм, принятых как отражение неких умеренностей. Также можно построить и их недостаточности. Среди других этических понятий вышеприведенной таблицы большая часть имеет фактическое подтверждение в китайской традиции, и если мыслить их в эмоциональном смысле, то можно утверждать, что древнекитайская система эмоций выходит за рамки списка, составленного А.И. Кобзевым.

Для умеренных чувственных проявлений справедливы те же определения позиций триграмм, что и приводившиеся выше, только в позиции Y положительное и отрицательное сменяют знак:

X. Стеничность (1) — астеничность (0);

Y. Положительность (1) — отрицательность (0);

Z. Обладание (1) — необладание (0).

Положительные и отрицательные эмоциональные состояния соответствуют действиям принятия или отталкивания того, что вызывает соответствующее состояние, и символизация их как 1 и 0 кажется более уместной, чем противная. Это и не удивительно, ведь речь идет об “умеренных” действиях, “чрезмерность” же переводит действие в запредельное положение, при котором оно и должно сменить знак. То, что раньше притягивало, теперь — отталкивает, и наоборот. Энергичность, неустанность (111) сменяется на пресыщенность и хандру; добродушие, участливость, милость (110) — на гнев и ярость, удовлетворенность и просветленность (101) — на праздную веселость и легкомыслие; успокоенность и сосредоточенность (100) — на вожделенность и одержимость; радостное согласие с чем-то, что выше тебя (011), — на печаль (скорбь) и чувство обремененности; воодушевление, мужество и самообладание (010) — на малодушие и страх; умеренная возбужденность и

подвижность (001) — на перевозбужденность и взвинченность; достойное смирение и послушность (000) — на угодничество и пресмыкательство, и т.д. и т.п. Приблизительно так можно проинтерпретировать данный переход.

Различные радости

Полный набор чувственных состояний, как они определяются при реконструкции значений триграмм и традиционного китайского набора эмоций, получается равным двадцати четырем, если учитывать все три восьмеричных набора избыточных, умеренных и недостаточных эмоций. Такое большое количество понятий создает трудности в их интерпретации, и при всем богатстве русского языка иногда оказывается достаточно трудным подобрать верное слово для перевода. Вот, например, для триграммы *Ли* и “умеренное” и “избыточное” состояния определяются как радостные, но как было видно из предыдущих описаний, различие заключается в том, что первое ассоциируется с просветленностью, а второе с легкомысленностью.

“Умеренное” состояние, связанное с триграммой *Дуй* (011), также несет в себе чувство радости. Сам иероглиф *Дуй* и иероглиф *шо*, определяющий свойства данной триграммы, взаимозаменяемы с иероглифом *юе*, имеющим словарные значения “радоваться”, “охотно подчиняться”. Пожалуй, последнее значение и проясняет смысл этого понятия — радостное следование тому, что является справедливым, радостное выполнение долга, хорошая доля, добровольное подчинение авторитету. Именно это понятие, а не те, что связаны с триграммой *Ли*, хотя там тоже говорится о радостном чувстве, поставлено в оппозицию к астенической и отрицательной эмоции обладания — печали “ю”, возникающей, когда жизненная ноша оказывается непосильной и обременяет или насильно навязанные обязанности вызывают удрученность и скорбь. При таком толковании эмоций недостатка и нормы эмоция избытка для триграммы *Дуй*, в чем-то близкая по значению эмоции радости и также и противоположная ей, но, главное, противная добродетели “справедливость”, должна мыслиться как переходящая через край и деформирующаяся при этом радость. Это не восторг и ликование как предельные формы праведной радости, а, вероятно, какая-то тихая экзальтация стяжателя, заполучившего то, что он хотел.

Примечательны способы, которыми китайцы старались привести эмоциональную сферу к равновесию. Так, в “Гуань-цзы” для этого рекомендуется обратиться к поэзии, музыке и ритуальному поведению:

[Нормальная] жизнь человека непременно исходит оттого, что он пребывает в состоянии спокойствия и уравновешенности. Он теряет ее непременно оттого, что [чрезмерны] у него радость и гнев, грусть и печаль. Поэтому лучшим [средством] для сдерживания гнева является поэзия, для устранения печали — музыка, для ограничения веселья — ритуал, для соблюдения ритуала — почтительность, для соблюдения почтительности — спокойствие. [Когда у человека] внутреннее [состояние] спокойное, а внешний [облик] почтительный, к нему возвращается первоначальная природа и прочно обосновывается [в нем] (Гуань-цзы 1994: 56).

Поэзия полагается в этом тексте средством для сдерживания гнева (*ну*). Но, согласно проведенной реконструкции, противоположностью гневу является добродушие как коррелят триграммы *Сюнь*. Значит, поэзия настраивает на добродушие. Чтобы ограничить праздное веселье (*си*), необходимо соблюдать ритуал (*ли*). Да и как иначе? Ведь оба эти понятия

соответствуют триграмме *Ли* как избыточность и умеренность в поведении. Для устранения печали (*ю*) в “Туань-цзы” советуется обратиться к музыке. И это тоже справедливо, ведь иероглиф *юе*, взаимозаменяемый с *Дуй*, обозначает еще и музыку, которая и приведет к возникновению умеренного эмоционального состояния, противоположного эмоции печали.

Пожалуй, с умеренным состоянием чувств, связанным с триграммой *Дуй*, можно соотнести понятие “радость-лэ”, резко отграничив его тем самым от веселья-*си*, связанного с триграммой *Ли* в ее неумеренном качестве праздности и непристойного поведения.

На более высокий статус категории “радость-лэ” по сравнению с весельем-*си* указывала С.А. Серова. Она предлагает следующую интерпретацию: *си* — это “радость обыденной, повседневной жизни” — частное и преходящее состояние, *лэ* — “радость бытия” — ощущение, возникающее в результате выполнения своей социально-этической миссии, открывающей человеку смысл бытия (Серова 1979: 109, 112).

А.И. Кобзев, исследуя философско-этические взгляды философа-неоконфуцианца Ван Янмина (1472—1529), отмечает, что последний различал радость-лэ как одну из семи эмоций и некую “истинную” (*чжэнь*) радость-лэ, которую называл “первосущностью сердца (*синь*)”. Кроме того, Ван Янмин наделял свое нововведение более высоким статусом, чем эмоции веселья-*си*, гнева-*ну* и печали-*ай*, говоря, что когда отсутствуют эти эмоции, это называется “истинной радостью-лэ”. При этом такая радость-лэ может порождать веселье-*си* и в определенном смысле противоположна гневу-*ну*, а утрата ее ведет к печали-*ай* (Кобзев 1983: 137—138).

Но, при своей предполагаемой связи с триграммой *Дуй*, радость-лэ, если обойтись без труднодостижимого различения ее “истинной” и “неистинной” форм, не может напрямую породить веселье-*си*, мало связана с гневом-*ну* и противопоставлена печали-*ай*, и из этого следует заключить, что ко времени Ван Янмина китайцы ушли достаточно далеко от первоначальной систематики эмоционально-чувственных состояний, хотя и пользовались некоторыми ее наработками.

Интересно приводимое А.И. Кобзевым замечание Чэнь Юнцзе в отношении одной из эмоциональных систематик Ван Янмина: “Обычно вместо страха упоминается радость”. В связи с этим А.И. Кобзев замечает, что во всех анализируемых им древнекитайских наборах “радость” (*лэ*) не встречается вместе с эмоциями, относящимися к группе страха (Кобзев 1983: 141).

Согласно проводимой здесь реконструкции, можно выявить дополнительные закономерности. Во-первых, наличие в том или ином традиционном списке эмоций понятия “радость-лэ” должно автоматически приводить к тому, что иероглиф *си* означает там не “веселье”, а “добродушие”, являющееся также эмоцией умеренности. Во-вторых, в списках с иероглифом *си*, понимаемом как “веселье”, нет радости-лэ, но есть “страх” (*цзюй*) или “боязнь” (*кун*), поскольку в таком случае речь идет о наборе только эмоций чрезмерности (который в некоторых текстах может быть дополнен понятиями любви и ненависти).

Не меняет указанных тенденций и текст из “Ли цзи” (глава “Юэ цзи”), где иероглифы *си* и *лэ* упоминаются вместе с *цзин*. А.И. Кобзев перевел этот иероглиф как “осторожность”, поставив его в один ряд с боязнью (*кун*) и страхом (*цзюй*) (Кобзев 1983: 142, 144). Однако, исходя из смысла текста, для данного *цзин* лучше дать перевод “почтительность”, как это,

например, сделал И.С. Лисевич (Ли цзи 1994: 116). “Почтительность” (*цзин*) к старшим Конфуций рассматривал в качестве одного из четырех достоинств благородного мужа (Лунь юй, V, 16). Как одно из выражений ритуальной благопристойности “почтительность” следует, вероятно, связать с триграммой *Ли* (101), а не с *Кань* (010), при которой собираются все “страхи”.

Обратимся вновь к цитируемому выше пассажиру из “Ли цзи” (глава “Чжун юн”). Допустим, что вместо “радости” (*лэ*) там первоначально стояла эмоция “страха” (*кун*). Тогда получается, что речь просто идет о четверке эмоций, входящей в рассматривавшийся пятеричный набор из “Нэй цзина”. Это эмоции “веселья” (*си*), “гнева” (*ну*), “печали” (*ай*) и “страха” (*кун*), которые являются эмоциями чрезмерности. Получается, что об умеренных эмоциях текст “Ли цзи” говорит от противного и не называя их.

С другой стороны, не меняя ничего в тексте, а только группируя эмоциональные понятия по парам, можно получить следующие противопоставления: “добродушие” (*си*) и “гнев” (*ну*), “радость” (*лэ*) и “печаль” (*ай*). Таким образом, получатся пары эмоциональной умеренности и чрезмерности для триграмм *Сюнь* (110) и *Дуй* (011). Тогда следует сделать вывод, что на умеренные и чрезмерные эмоции, как они определяются в триграммном формализме, в “Ли цзи” накладываются дополнительные умеренность и чрезмерность, что делает теорию эмоций еще более сложной, чем в проведенной реконструкции, но, в принципе, не противоречит ей.

Из всех списков эмоций, собранных А.И. Кобзевым, большая часть содержит понятие “радость” (*лэ*) и другие три эмоции из “Ли цзи”, и для этих списков также справедлива подобная разбивка по парам. Видимо, акцентирование внимания китайской традиции на эмоциональных парах для триграмм *Сюнь* и *Дуй* не случайно. Нечто похожее наблюдалось и в сфере традиционной этики, в которой из пяти “устоев” (*чан*) акцент ставился на двух часто употребляемых вместе понятиях, связанных с этими триграммами, — “человечность” (*жэнь*) и “справедливость” (*и*). Причину этому феномену следует искать в некой задаваемой триграммами иерархичности чувственно-эмоциональных и этических понятий, согласно которой понятия, связанные с триграммами *Сюнь* и *Дуй*, оказываются высшими. Этой иерархичностью также наделяется целостный душевный организм человека, выяснение структуры которого будет проведено в последующих главах (гл. 2.9, 2.10).

2.10. Строй души

Двоедушие

Говоря о традиционных китайских психологических взглядах, необходимо отметить, что психологии как самостоятельной науки в Китае не существовало. Психологические идеи китайцев были неразрывно связаны с космологическими, религиозными, этическими, медицинскими и другими представлениями, являясь частью единого мировоззрения. Поэтому изучение традиционной психологии Китая возможно лишь в широком контексте его духовной культуры.

Согласно имеющимся сведениям, по меньшей мере уже в середине I тысячелетия до н.э. у китайцев существовало представление о двух душах человека — *хунь* и *по*. Самое древнее письменное упоминание о них встречается в “Цзо чжуани”, но какие-либо толкования этих понятий приводятся в более поздних источниках и проникнуты социокосмическими и натурфилософскими идеями различных школ.

Считалось, что душа *хунь* — высшая, “небесная” и состоит из *ян ци*, а душа *по* — низшая, “земная” и состоит из *инь ци*. Первая более духовная, а вторая — плотская. Жизнедеятельность человека зависит от взаимодействия этих двух душ. Возвышенная *хунь* должна доминировать над *по*, но часто она оказывается подвластна ее низменным движениям. Когда *хунь* и *по* соединены в гармоничном союзе, человек обладает здоровьем и преуспевает в жизни. Их дисгармония или даже возможное разделение причиняют ему болезни, неудачи и смерть.

К относительно поздним следует отнести учение (возникшее, возможно, на даосской почве), что в человеке имеется семь душ-*по* и три души-*хунь*. Их взаимоотношения очень сложны.

Я.М. де Гроот полагал, что представлениям о двух душах предшествовала вера в единственную душу *гуй*, доказательством чего является то, что данный иероглиф входит в качестве основы в иероглифы *хунь* и *по*. *Гуй* — это “неотделимая от тела врожденная душа”, которая впоследствии стала называться *по*, притом, что иероглиф *гуй* приобрел значение “демон, призрак” и употреблялся для обозначения той же самой души, но только после смерти человека. К этим идеям добавилась вера в существование души *хунь*, которая могла после смерти стать небесным духом *шэнь* (Groot 1910: 73—75).

По мнению В.В. Евсюкова, распространенное в древности (в частности, в китайской) представление о двойственности души связано с дуально-экзогамной организацией общества. Будучи членом одного из двух экзогамных родов, индивид косвенно должен относиться и к другому роду. Дуальность общества переносится в его внутренний мир. Он “расщепляется” на два антагонистических начала, из которых одно доминирующее, а другое — подчиненное (Евсюков 1988: 88).

В подобной интерпретации можно усмотреть влияние идей французской структурной антропологии, в данной тематике не продуктивных. Действительно, структура психики в любом обществе должна неким образом коррелировать со структурой последнего, но эта корреляция происходит скорее в результате сонастройки, чем за счет интериоризации. К тому же, В.В. Евсюков, пытаясь реконструировать психологические взгляды китайского неолита, пользуется данными о *хунь* и *по* из письменных источников чжоуской и более поздних эпох, в отношении которых о дуально-экзогамной организации говорить не приходится. Что касается поляризации *хунь* и *по*, ее можно объяснить, во-первых, общей тенденцией человека рассматривать все в парных категориях, которая была особенно характерна для древних китайцев, а во-вторых, специфической функцией неких психических образований, которые, как будет показано ниже, именовались данными терминами в сложнейшей элитарной космосоциоантропологической системе понятий, разработанной, вероятно, в эпоху раннего Чжоу и деградировавшей позже до неких примитивов народных верований.

Противопоставленность душ *хунь* и *по* проявляется во многом. Первая считалась доброй, более духовной, мужской, а вторая — злой, более плотской, женской. Считалось, что *по*

возникает в момент зачатия, а *хунь* — при рождении. После смерти человека *по* попадает в землю, а *хунь* возносится на небо.

О посмертном существовании двух душ в китайской традиции говорится достаточно много и противоречиво. Считается, например, что после смерти человека душа *хунь* сразу же отделяется от тела. Если это была душа правителя или “благородного мужа”, то она возносится на небо, где может стать духом *шэнь*. Души простоллюдинов не имели такой возможности, и вообще, их дальнейшая судьба остается неясной.

Для того чтобы душа *хунь* при вознесении на небо не подвергалась нападению злых духов и могла благополучно завершить свое путешествие, было необходимо, чтобы родственники покойного в это время совершали специальные обряды. При отсутствии таковых *хунь* могла не достигнуть неба и остаться в нижних сферах пространства в виде зловредного духа *гуй*. Если вознесение произошло успешно, то новая небожительница могла ниспослать особые благословения членам семейства, живущим в посюстороннем мире.

Душа *по* после смерти человека остается некоторое время в трупе, а после его разложения должна превратиться в демона *гуй* и отправиться в особый подземный мир “желтых источников” (*хуан цюань*), самые ранние упоминания о которых имеются в “Цзо чжуани”. Когда душа *по* находится в трупе, она питается подношениями родственников покойного, а если этих подношений оказывается недостаточно или покойник должным образом не похоронен, то она, превратившись в *гуй*, покидает преждевременно могилу и начинает вредить людям.

Согласно Р. Вильгельму, у древних китайцев существовало представление, что великие мудрецы могут при жизни “сконцентрировать” свою *хунь* до такой степени, что способны построить из собственных мыслей и заслуг “тонкое тело”, которое станет ей опорой, когда придет время покинуть физическое тело. Для обычных людей такая опора обеспечивается культом поклонения предкам, подспудной целью которого является поставление для *хунь* предка посредством почтительного воспоминания о нем некий живительный субстрат, дающий ему силу и предотвращающий его рассеивание в небытие. Р. Вильгельм находит здесь сходство с идеями немецкого ученого и философа Г.Т. Фехнера (1801—1887), который считал, что “тело бессмертия” формируется в мыслях других людей, помнящих о покойном (подробнее см.: Фехнер 1999: 529—584). Однако в учении китайцев не говорится о вечной жизни после оставления физического тела. Предки будут жить в загробном мире до тех пор, пока потомки будут помнить о них. При этом благородные семейства находятся в более выгодном положении, поскольку в них культ предков охватывает большее число их поколений, чем это водится среди простых людей, которые редко помнят более четырех или пяти поколений. Еще китайцы верили, что душа предка в отдельных аспектах воплощается в своих потомках, причем воплощения поколений чередуются через одно. Дедушка, например, воплотится во внуке, точнее, последнему передадутся некие черты характера деда, некая его живительная сила, сама пришедшая к нему из глубины веков. Р. Вильгельм полагает, что за таким механизмом воплощения должен стоять некий “общий духовный резервуар”, из которого время от времени исходят к потомкам накопленные предками “стимулы и импульсы к жизни”. Особая посмертная судьба ждет того, кто при жизни сгармонизировал свою природу и был способен эманировать некие силы, которые следует назвать “магическими”, поскольку с их помощью данный индивид мог осуществлять культурные преобразования и созидательные действия. Душа-*хунь* такого человека становится *шэнь* — “божественным духом”, героем, который связан с “полным культурным комплексом”. Он становится частью

небесного пантеона великих личностей, и время его внетелесного бытия будет находится в зависимости от того, сколько сможет просуществовать культура, на благо которой он когда-то потрудился (Wilhelm 1995: 293—295).

Интерпретации

На основании этих и подобных представлений о душах *хунь* и *по* невозможно определить их собственно психические функции. В синологии закрепилась практика интерпретировать понятия *хунь* и *по* как означающие духовное и витальное начала в человеке, осмысляемые в контексте представлений об архаическом анимизме. Этим определяются и переводы данных иероглифов, которые следует понимать достаточно условно. Например, у Дж. Легга (Legge 1961: 365) *хунь* и *по* — это “душа” (*soul*) и “животная душа” (*animal soul*), у А. Форке (Forke 1925: 279) — “дух, ум” (*mind*) и также “животная душа” (*animal soul*), а у Р. Вильгельма (Wilhelm 1995: 291) — “animus” (анимус, разумное начало, дух, душа) и “anima” (анима, жизненное начало, душа). И. Вейс (Nei Ching 1949: 23, 189, 208), переводчица “Нэй цзина”, перевела иероглифы *хунь* и *по* соответственно как “душа, духовные способности” (*soul, spiritual faculties*) и “низший дух, или животный дух” (*inferior spirit or animal spirit*). В русскоязычной синологической традиции эти иероглифы часто переводятся как “духовная душа” (*хунь*) и “материальная душа” (*по*) (Васильев 1988: 279; Евсюков 1988: 87) или как “разумная душа” и “животная душа” (Торчинов 1994: 9).

Имеется также практика оставлять данные понятия без перевода и, отметив их иерархическую взаимозависимость, интерпретировать через психофизическую деятельность человека. Так, Г.А. Ткаченко пишет, что “горняя” душа *хунь* ответственна за эмоции и ментальные процессы (в том числе сон и транс), а “дольняя” душа *по* ответственна за физиологические процессы и двигательные функции тела (Ткаченко 1999: 69), а М.Е. Кравцова указывает, что *хунь* связывается с ментальностью и психико-эмоциональной деятельностью человека, а *по* отождествляется с телесностью человеческого существа и соотносится с его физиологической деятельностью (Кравцова 1999: 186).

Если полагать, что *хунь* и *по* вместе связаны с представлением о совокупности всех тех психических функций человека, которые выделялись древними китайцами, то и в этом случае вышеприведенные интерпретации вызывают сомнение, поскольку остаются неизвестными ни полный перечень этих психических функций, ни то, как он членится на “высшие” и “низшие” составляющие, которые можно было бы соотнести с понятиями *хунь* и *по*. Такого перечня могло и не быть, поскольку наряду с текстами, в которых упоминаются *хунь* и *по* как полярная пара неких психических образований, в древнем Китае существовали и тексты, где эти души стоят в ряду понятий, описывающих как бы целостную структуру человеческой психики. Таким образом, на *хунь* и *по* выпадает только часть психических функций, не отраженная в остальных понятиях.

Пятеричное членение психики

Пятеричный набор понятий, описывающих функциональные уровни психики, можно, например, встретить в древнекитайском медицинском сочинении “Нэй цзин” (“Книга о внутреннем”), написанном в эпоху “Сражающихся царств”. Здесь они сопоставляются с пятью основными органами-*цзан*: сердце — *шэнь*, легкие — *по*, печень — *хунь*, селезенка — *и*, почки — *чжи* (Nei Ching 1949: 208). Связь этих органов со стихиями в “Нэй цзине” не отличается от традиционной, что позволяет, в конечном счете, через их посредство

сопоставить для дальнейшей реконструкции указанные психологические понятия с “младшими” триграммами.

Иероглиф *шэнь* из списка “Нэй цзина” имеет следующие словарные значения: “дух”, “духовность”, “одухотворенность”, “интеллект”, “понимание”, “осмысливание”. В целом этим иероглифом обозначается некое духовное начало космоса, устанавливающееся в нем в разных формах. При анализе психической структуры человека надо различать *шэнь* как персонифицированный “дух”, в который может обратиться душа-*хунь* в загробном мире, и как некую мыслительную способность типа “интеллекта” или “рассудка”, обеспечивающую понимание и прояснение положения вещей.

Иероглиф *и* переводится как “ум”, “мысль”, “мышление”, “желания”, “намерения”, “стремления”, “помыслы”, а “*чжи*” — как “желания”, “стремления”, “помыслы”, “склонность”, “воля” и т.д. В указанных семантических наборах, несмотря на их частичное перекрытие, можно выделить и относительно четкие и разграниченные ядерные структуры: *и* означает мыслительный, умственный аспект человеческой психики, а *чжи* — страстно-эмоциональный. При этом остается некоторое перекрытие семантических полей для иероглифов *шэнь* (в последнем его значении) и *и*, которое при простом анализе словарных статей не устраняется. Поэтому переводы “разум”, “рассудок” и “стремления” для иероглифов *и*, *шэнь* и *чжи* следует рассматривать как условные.

Похожий список понятий, также коррелирующий с основными органами, можно найти в “Нань цзине” (“Книга трудных вопросов”) (Нань цзин 1991: 140). Главное его отличие в том, что вместо иероглифа *и* даются два иероглифа-омонима *чжи*, не слишком различающиеся по значению — “ум” и “мышление”. Кроме того, добавлено понятие *цзин* (эссенция, экстракт, сущность, семя, сперма, энергия, дух, тонкий, отборный, чистый, совершенный), коррелирующее с почками и относящее как к “тонкой” физиологии в качестве концентрата сексуальной энергии (семени), так и к психологии в качестве порождающих (“семенных”) духовных сил. Это понятие в своем “сексуальном” аспекте сближается со “стремлениями” (*чжи*), которые также коррелируют с почками, но несет еще антропокосмогоническое значение, и поэтому его следует рассматривать обособлено. Таким образом, согласно “Нэй цзину” и “Нань цзину”, с пятью органами соотносятся семь психологических понятий (табл. 2.10.1).

Органы	Психические понятия
печень	“высшая душа” (<i>хунь</i>)
сердце	“рассудок” (<i>шэнь</i>), “дух” (<i>шэнь</i>)
селезенка	“разум” (<i>и</i>)
легкие	“низшая душа” (<i>по</i>)
почки	“стремления” (<i>чжи</i>), “эссенция” (<i>цзин</i>)

Указанные понятия должны вступать во все отношения, присущие наборам стихий или триграмм. Надо отметить, что в целом древнекитайское психологическое учение выглядит не богатым понятиями и не отличающимся особой разработанностью. Но это только потому, что теории стихий и триграмм, в силу их универсальности в контексте научного аппарата древнего Китая, несли в себе превалирующую часть содержания этого учения, связывая его к

тому же с другими представлениями о мире и человеке. Видимо, первоначально древнекитайская психология разрабатывалась на основе триграммного формализма и только со временем от него “оторвалась”, сохранив при этом в какой-то мере связь с теорией стихий. К этому предположению приводит анализ традиционного учения о структуре психики, которое только через его связь с триграммами приобретает относительно законченную форму и наполняется достаточной осмысленностью.

Иерархия

Подразделение триграмм на две группы — имплицитную и эксплицитную — не должно, в принципе, изменять их корреляции с понятиями китайской психологии. Это означает, что последние сами обладают двумя ипостасями — имплицитной и эксплицитной. Иначе говоря, каждый из функциональных уровней, составляющих целостную систему психики, может выступать в качестве управляющего и управляемого, подобно тому, как это отражено в “Гуань-цзы” (гл. 49) в доктрине “сердца внутри сердца” (*синь чжи синь*):

Когда мое сердце упорядочено, тогда упорядочены и мои органы чувств. Когда мое сердце спокойно, тогда спокойны и мои органы чувств. [Ими] управляет сердце, спокойствие в них вносит сердце. “Сердце” же спрятано в сердце, поэтому внутри сердца имеется еще “сердце”. “Сердце” сердца [напоминает то, как] мысль предшествует слову, за звуком следует явление, за явлением — имя, а за именем возникают дела, а дела управляются (Гуань-цзы 1994: 54).

Имплицитная часть “сердца” (*синь*), т.е. непроявленная сторона всей психики, может управлять его эксплицитной частью в том случае, если имеет более высокий ранг в последовательности развертки познавательных актов. Но, по предлагавшейся выше модели (гл. 2.9), в этой последовательности есть и имплицитная часть, предшествующая эксплицитной. Тогда последняя управляет первой. Получается, что, хотя структура психики в целом рассматривается как круговая, в ней образуется иерархия функциональных уровней, определяемая последовательностью развертки познавательных актов. Эта иерархия, простирающаяся на три цикла триграмм в “современном” порядке, может в ходе определенного вида психической деятельности в той или иной степени рефлексироваться, результатом чего будет выделение той или иной иерархической группы функциональных уровней психики. Подборка рассматриваемых психологических терминов из “Нэй цзина” и “Нань цзина”, является одним из вариантов подобного выделения (табл. 2.10.2).

Стихия	Код	Уровни психики	Реконструкция
О*(Д*)	001 ₀	“эссенциальный дух” (<i>цзин-шэнь</i>)	аппрехенсор
Д	110 ₀	“высшая душа” (<i>хунь</i>)	апперцептор
М	011 ₁	“низшая душа” (<i>по</i>)	интенционализатор
П	100 ₁	“разум” (<i>и</i>)	категоризатор
О	101 ₁	“рассудок” (<i>шэнь</i>)	рационализатор
В	010 ₁	“стремления” (<i>чжи</i>)	индивидуализатор

Данная иерархическая группа из шести психологических уровней захватывает только часть имплицитного в его высшем аспекте и часть эксплицитного, которые в сумме составляют в приводившейся выше космологической модели (см. рис. 2.9.17) верхнюю (“небесную”)

половину — от Первопредка до Человека, точнее, от знака “0” до знака “±”, указывающих точки баланса в космической и психологической динамике. Понятия “разум” (*и*), “рассудок” (*шэнь*) и “стремления” (*чжи*), входящие в эту группу, имеют относительно ясный психологический смысл, который в достаточной мере совпадает с проводившейся выше психологической интерпретацией коррелирующих с ними триграмм. В отношении остальных понятий следует сказать, что их психологический смысл как раз проясняется посредством данной корреляции.

Иерархическая вершина

В “Нэй цзине” и “Нань цзине” говорится о семи психологических коррелятах пяти органов-*цзан*. При соотнесении их с шестью “младшими” триграммами учитывалось, что за названиями двух из этих органов на самом деле скрывается еще два образования, которые следует связать с триграммой *Чжэнь* (001). Эта триграмма, также как и *Сюнь* (110), коррелирует в традиции с деревом и посему должна быть также связана с душой *хунь*. Данные триграммы в “современном” порядке стоят рядом, и поэтому *хунь* может рассматриваться как обобщение функций соответствующих психических уровней. Находясь на вершине психической иерархии и к тому же в зоне имплицитного, функции этих уровней могли оказаться малоразличимыми. Но, с другой стороны, иерархическая вершина обладает высшей ценностью и на нее должно быть обращено особое внимание. Поэтому если говорить о корреляции понятия *хунь* с триграммой *Чжэнь*, то в каком-то особом смысле, отличном от связанного с данным понятием при его корреляции с триграммой *Сюнь*.

Как показала реконструкция, триграмма *Чжэнь* коррелирует еще с вторичным огнем, символизирующим в древнекитайской медицине “тройной обогреватель” и “управитель сердца” (перикард). Последний мог мыслиться и в качестве части сердца как одного из органов-*цзан*. Связанное с сердцем понятие *шэнь* должно иметь два значения, чтобы в одном из них его можно было связать с “управителем сердца” как верхним уровнем психики. Собственно, об этих значениях уже говорилось выше. Как эксплицитную мыслительную способность понимания *шэнь* следует соотнести с триграммой *Ли* (101₁), а как духовное начало космоса и “дух” человека — с триграммой *Чжэнь* (001₀). В комментарии Гуа Божэня к “Нань цзину” говорится, что среди семи психических способностей дух-*шэнь* и эссенция-*цзин* являются “самыми тонкими” (Нань цзин 1991: 140). Это утверждение будет правомочно, если имеется в виду второе значение понятия *шэнь*.

Кстати, “тонкость” психических способностей, выстраиваемых в шкалу (см. табл. 2.10.2) на схеме циркуляции пневмы по меридианам, может быть выверена по музыкальному звукоряду, также коррелирующему с данной схемой (см. рис. 2.6.15, 2.6.16). Из этого сопоставления становится ясно, что высшей части психики в звукоряде соответствуют высокие звуки, с акустической точки зрения имеющие меньшую, более “утонченную” длину волны по сравнению с низкими.

Что касается эссенции-*цзин*, то получается, что по “тонкости” она подобна духу-*шэнь*. Поэтому психический уровень, символизируемый триграммой *Чжэнь*, можно соотнести с биномом *цзин-шэнь*, обозначающим что-то вроде “эссенциального духа”. Видимо, в качестве компонента этого образования можно признать некую зародышевую форму души-*хунь*, также коррелирующую с *Чжэнь*.

Эссенция-цзин не является первичной субстанцией. Она сама создается за счет слияния двух начал — янского и иньского. В космическом смысле это схождение небесных и земных сил, в антропологическом — результат соединения потенций отца и матери.

Небо и Земля сочетают свои производящие силы, и тьма вещей посредством превращений (*хуа*) совершенствуется (*чунь*).

Мужское и женское создают (*гоу*) семенную эссенцию-цзин, и [из нее] посредством превращений (*хуа*) рождается тьма вещей (Си цы, II, 4).

Помимо врожденного (данного родителями) аспекта в эссенции-цзин имеется еще и приобретенный (вырабатываемый организмом). Таким образом, эссенция-цзин — духовно-энергетическая основа организма, которая участвует в его формировании и может растрачиваться и пополняться.

Как указывается в “Нань цзине”, эссенция-цзин коррелирует с почками, точнее с правой почкой, которая при этом считается уже не почкой, а “Воротами жизненности, предопределения” (*Мин мэн*). Помимо эссенции-цзин в них находится дух-шэнь (Нань цзин 1991: 144, 148) и “изначальная пневма” (У Цзинь, Ван Юншэн 2001: 291). В комментариях Юй Шу к “Нань цзину” говорится, что “Воротам жизненности” соответствует стихия “огонь” и они вместе с “тремя обогревателями” образуют пару из “внешнего и внутреннего” (Нань цзин 1991: 125). Если уточнить, что речь идет о вторичном огне, то получается, что эссенция-цзин связана с триграммой *Чжэнь*.

По даосской теории внутренней алхимии, эссенция-цзин находится в нижнем “поле киновари” (*дань тянь*), центр которого — между почками. Киноварный цвет “полей” указывает на их “огненность” и, следовательно, на принадлежность к вторичному огню (как тонкому виду огня). Сами же “поля киновари” почти совпадают по локализации с “тремя обогревателями” и, видимо, являются их “алхимическим” аспектом.

С верхним, средним и нижним “полями киновари” даосы связывали “три сокровища” (*сань бао*) — дух-шэнь, пневму-ци и эссенцию-цзин. В своем “истинном” (*чжэнь*) качестве они являются порождающими началами в универсуме и тем самым сближаются с понятием “изначальная пневма” (*юань ци*), из которой путем дифференциации возникают все вещи, переходя из потенциального состояния в актуальное — из преднебесного в посленебесный мир.

Если правая почка является опорой для эссенции-цзин, то на левую выпадает задача поддерживать страсти-чжи, которые также имеют порождающую функцию, но только в проявленном мире как силы, направляющие по определенному руслу обыденное познание человека и его действия с физическими предметами. Таким образом, вся шкала поименованных китайцами уровней психики располагается между двумя порождающими полюсами.

Шкала рангов

Относительно эксплицитного блока триграмм в “современном” порядке данная шкала уровней психики сдвинута на два уровня. Эксплицитные и имплицитные уровни связаны между собой посредством триграмм, и можно было ограничиться наименованием только

первых, полагая, что вторые представляют собой их некоторые потенциальные состояния. Но тогда в эксплицитном блоке душа-хунь окажется ниже души-по, что противоречит их традиционному определению как высшей и низшей. Отсутствие самостоятельных терминов для двух уровней эксплицитной психики нарушает целостность всего психологического учения древних китайцев. При том, что это учение выходит из сферы эксплицитного на два уровня в имплицитное, не имеется чисто теоретических оснований составить представления о их эксплицитных эквивалентах, от которых зависит обыденная практически-познавательная деятельность человека. Из всего сказанного следует заключить, что данное психологическое учение не претендовало на общность и имело определенное прикладное значение. К этому надо добавить, что оно было создано в соответствии с духовными запросами определенной группы людей, выделявшейся среди населения древнего Китая прежде всего по социальному признаку.

К этому выводу можно придти при сопоставлении психологической шкалы с системой рангов чжоуского Китая, зафиксированной в символических характеристиках позиций гексаграмм “Книги перемен” (табл. 2.10.3). О принципах реконструкции корреляций позиций гексаграмм с триграммами в круговом “современном” порядке будет сказано несколько ниже, а здесь только следует отметить, что позиции гексаграмм с нижней (1) по верхнюю (6) ставятся в соответствие (в одном из вариантов) серии эксплицитных триграмм в прямом “современном” порядке, т.е. по направлению, описывающему этапы познания субъектом объективного мира по принципу снизу вверх.

Таблица 2.10.3

Код	Уровни психики	Ранги в “И цзине”	Ранги в “Нэй цзине”
001 ₀	<i>цзин-шэнь</i>		<i>чжэнь жэнь</i>
110 ₀	<i>хунь</i>		<i>чжи жэнь</i>
011 ₁	<i>по</i>	6. <i>шэн жэнь</i>	<i>шэн жэнь</i>
100 ₁	<i>и</i>	5. <i>ван</i>	<i>сянь жэнь</i>
101 ₁	<i>шэнь</i>	4. <i>чжу хоу</i>	
010 ₁	<i>чжи</i>	3. <i>да фу</i>	
001 ₁		2. <i>ши</i>	
110 ₁		1. <i>шу минь</i>	

Система категорий, связанная с позициями гексаграмм, оказывается несколько шире реальной социальной иерархии чжоуского Китая, вершину которой занимал правитель-ван. Последний рассматривался как “сын неба” (*тянь цзы*). Он был единственным, кто мог вступать в прямую связь с небесными обитателями, среди которых были те или иные духи (*шэнь*) и различные по статусу предки (*цзу*), точнее их высшие души-хунь или трансформанты последних также в духи-шэнь. Между ними существовала своя субординация, подобная в некотором отношении структуре китайского общества, и главенствующее положение в ней занимал “верховный владыка” (*шан-ди*). Для вана он был доступен только через ряд небесных посредников, нижний статус которых и отражен в корреляции с верхней позицией гексаграмм. Это “совершенно мудрый человек” (*шэн жэнь*). Иногда с данной позицией связывается “храм предков” (*цзун мяо*) или “благородный человек” (*сянь жэнь*), из чего следует, что структура небожителей не была четко

зафиксированной. Понятие “благородный человек” могло относиться и к земному человеку, прежде всего к правителю. В “Нэй цзине” дается четверичная иерархия “прежних” мудрецов, среди которых указываются одновременно “совершенномудрые” и “благородные” (Nei Ching 1949: 101).

В этом сочинении отмечается, что “благородный человек” (*сянь жэнь*) берет за образец Небо и Землю, то есть универсум в его целостности, “совершенномудрый человек” (*шэн жэнь*) достиг гармонии с универсумом, “совершеннейший человек” (*чжи жэнь*) может странствовать по всем планам универсума, а “истинный человек” (*чжэнь жэнь*) этим универсумом управляет.

Об индивидах последних двух типов в “Нэй цзине” говорится как о существовавших в глубокой древности. То есть, по сути, это мифологические герои. Первые два типа жили не в столь давние времена, как предыдущие, и являются уже вполне достижимыми идеалами, возвышающимися над обществом. Первые два типа вовлечены в водоворот мирской жизни, но умеют в какой-то мере контролировать свои страсти и эмоции; вторые — отделились от мира и сохраняют полную бесстрастность. Первые два типа еще только идут по пути самопознания и постижения *дао*; вторые — обрели целостность самих себя и живут в согласии с *дао*, сливаются с ним. Указанные определения позволяют отнести первых двух типов к эксплицитной области, а вторых — к имплицитной.

Философ XI в. Чжоу Дуньши в трактате “Тай цзи ту шо” (“Объяснение чертежа великого предела”) описывает структуру “беспредельного” (*у цзи*) как состоящую из пяти взаимодействующих особым образом стихий и еще одной реалии, которая была им названа “истинным (*чжэнь*) в беспредельном” (Чжоу Дуньши 1936: 2). При сопоставлении этой шестерки с “младшими” триграммами последний ее компонент автоматически связывается с триграммой *Чжэнь* (001₀) (Еремеев 1993: 182—183). Таким образом, определение высшего типа человека как “истинного” (*чжэнь*) совпадает с онтологической характеристикой того имплицитного уровня, с которым он соотносится.

Крайне “неистинным” (*у чжэнь*) в мироздании должен быть противоположный уровень в эксплицитном, символизируемый той же триграммой *Чжэнь*. Ему не дается психологическая характеристика, а в таблице о рангах соответствуют “служилые” (*ши*) — низшие аристократы. Ниже них стоит только простой народ — *шу минь*, о “истинности” которого даже и говорить не приходится. Таким образом, рассматриваемое психологическое учение в определенном смысле элитарно — оно рассчитано на средних и высших аристократов — “вельмож” (*да фу*) и “удельных князей” (*чжу хоу*), а также на *вана* и небожителей.

Если вслед за древними китайцами рассматривать структуру человека подобной структуре космоса, то следует полагать, что все уровни мироздания должны присутствовать и в человеке. Человек не является обособленной единицей, а оказывается частью космической динамики, и поэтому проникнут мировыми энергиями, распределяемыми в нем тем же способом, что и в космосе. Аналогично устроено и человеческое общество. Но в обществе на долю человека выпадает возможность в конкретный момент занимать только конкретную общественную позицию, которая и определяет степень его участия в жизни социума. При достаточно инертных общественных отношениях в древнем Китае смена социального ранга была крайне затруднительна, а то и просто невозможна. Будучи частью социального организма, человек, по идее, должен прямо или косвенно принимать участие во всех социальных отношениях, но особо значимыми будут только те, что соответствуют его рангу.

Аналогично и в психической жизни, которая более динамична, чем социум, должны образовываться темпоральные очаги значимых психических явлений, некие доминанты сознания. Поэтому соотнесение системы социальных и небесных рангов с психологической шкалой призвано отражать регламентируемую доминанту сознания носителей соответствующего ранга.

Положение человека в раннечжоуском обществе было предопределено от рождения. Ребенок, родившийся в аристократической семье, изначально наделялся статусом *ши* и получал должное воспитание. В зависимости от обстоятельств он мог получить более высокий статус, что сопровождалось соответствующей инициацией. По традиции, старший сын должен был наследовать ранг отца, а младшие сыновья занимали более низшие ранги. Попытки изменить свой социальный статус рассматривались двояко: при успехе — как определяемые благорасположенностью небесных сил, а при неуспехе — как противные воле Неба.

Одаривания и подношения

Система социальных рангов в древнем Китае, развивавшаяся с начала эпохи Западного Чжоу, позволяла поддерживать целостность общества с помощью практики одариваний и подношений. Небесные жители ниспосылали животворные силы на людей, а те, в свою очередь, совершали благодарные жертвоприношения. Особенно небеса были милостивы к аристократам, но и на простой люд распространялась их живительная энергия. Наиболее гармоничным считалось не прямое взаимодействие верхов и низов, а постепенное, по ступеням ранговой иерархии. Нисхождение небесных одариваний (*цзы*) и восхождение земных подношений (*сянь*) образовывали двунаправленный поток, который и структурировал древнекитайское общество. Этот поток, по реконструкции, символизируется “современным” порядком триграмм, выстраиваемым на основе двух встречных порядков Фуси.

В качестве милостей, которые Небо ниспосылало людям через своего “сына” (*тянь-цзы*), были счастье, здоровье, долголетие, богатство, просветленность разума и т.д. *Ван* транслировал эти дары в виде должностных пожалований и приказов, дорогих и недорогих подарков, наполнявшихся соответствующим символическим значением. Получение даров было прежде всего знаком встроенности в социокосмическую иерархию, сопричастности высшему. Небожители-первопредки воспринимались в древнем Китае как носители совершенной мудрости. Поэтому нисхождение даров — это еще трансляция созданных прежними мудрецами когнитивных схем, сквозь призму которых китайский аристократ должен был воспринимать реальный мир. С другой стороны, подношения первопредкам, если их понимать в когнитивном смысле, должны были обеспечивать прохождение информационных потоков от Земли к Небу.

Воля и предопределение

Среди того, что получал правитель от Неба, особое место занимает “небесное повеление, небесный мандат” (*тянь мин*). В эпоху Западного Чжоу, когда возникло это понятие, стали полагать, что благодаря получению *тянь мин* правитель наделялся правом властвовать над своими подданными, которые, в свою очередь, должны были проявлять беспрекословное послушание. Через правителя приказы Неба распространялись по всей иерархической лестнице социума, достигая самых его низов.

Получение государем небесного повеления ниспосылается [согласно] замыслам Неба. Поэтому его звание — “Сын Неба”. Он должен взирать на Небо, как на отца, и служить Небу [в соответствии] с путем сыновней почтительности. Чье звание — князь (*хоу*), тот должен почтительно взирать на Сына Неба, ожидая (*хоу*) [его приказов]. Чье звание — сановник (*да фу*), тот должен быть с избытком наделен [чувством] верности, быть щедрым при исполнении ритуала и долга, ибо смысл [его звания] — быть намного (*да*) лучше простолюдина (*фу*), с тем чтобы иметь возможность вызывать [благотворные] изменения [у других]. Чиновник (*ши*) — тот, кто служит (*ши*), народ (*минь*) — тот, кто темен (*мин*). Чиновник не имеет возможности вызывать благотворные изменения [в народе]. Он занят лишь делами и повинуется вышестоящему. Пять званий есть самообозначение людьми [пяти общественных положений своих главных общественных функций], которые у каждой из них различные. [Кроме того], внутри этих функций имеется несколько сторон, каждая из которых имеет свое имя (Дун чжушу 1990: 119).

“Небесное повеление” (*тянь мин*) представляет собой “орудие” Неба, которым оно воздействует на правителя. Это своего рода медиатор между высшим миром и Поднебесной. По реконструкции, позиция правителя-вана коррелирует с триграммой *Гэнь* (100₁), и тогда более высокая позиция, связанная с триграммой *Дуй* (011₁), должна соответствовать данному “орудию”. С психологической точки зрения, эта триграмма является символом волевого центра (интенционализатора). “Небесное повеление” — это тоже некий вид проявления воли. Психология здесь сходится с антропосоциокосмическим учением древних китайцев.

“Небесные воления” исходят от сонма первопредков, которые находятся на более высоких антропосоциокосмических позициях, чем сами акты “волений”, и связаны с триграммами *Сюнь* (110₀) и *Чжэнь* (001₀). Но по корреляции с этими триграммами душа-хунь и эссенциальный (*цзин*) дух-шэнь аристократа с момента своего зарождения уже находятся в мире первопредков и могут непосредственно приобщиться к их мудрости при наличии у своего носителя соответствующего качества-дэ. В этом случае они как бы составляют вместе с душами-хунь и духами-шэнь первопредков единый “душевно-духовный” организм. В силу сплетенности Неба и Земли, этот организм должен иметь физическую опору. Такой опорой являлись живущие в миру люди, объединяемые в подходящий для этого социо-физический организм должными ритуальными действиями.

Видимо, древние китайцы чувствовали нераздельность своей личности и общности первопредков и живущих людей. Прочно стоя на Земле, душой они были в Небе, среди первопредков. Их повседневная практика требовала урегулирования душевных порывов с социокосмической структурой. Собственные их воления соотносились с мировой волей. Последняя могла подавлять волю индивида, а могла с ней отождествляться.

С понятием *тянь мин* тесно связаны понятия *юн мин* (“вечные повеления”) и просто *мин* (“предопределение”, “судьба”, “жизненность”). Иероглиф *мин* имеет в себе элементы “рот” и “приказ”, что вместе означает “устный приказ”. В эпоху Раннего Чжоу этот иероглиф приобрел значение негласных приказов Неба, определяющих судьбу всех существ в Поднебесной. У конфуцианцев судьба также рассматривалась как небесное предопределение, а даосы толковали ее еще как жизненность, т.е. некую силу природного характера, находящуюся в самом человеке и детерминирующую его поведение и здоровье его организма. Учитывая слитность индивида с мировым целым, сложно определить, выпадает ли что-либо на его долю по велению Неба или определяется его собственными природными задатками, поступками и волеизъявлениями. Одно ясно — имеются некие факторы, от

которых зависит счастье и несчастье человека. С этими понятиями и было связано в китайской традиции понятие *мин*. Например, такая связь проводится в трактате “Шэнь цзянь” (“Изложение явного”), написанном поздниханьским философом Сюнь Юэ (148—209):

То, что дано от рождения, называется природой (*син*. — В.Е.), это форма и духовное начало; то, при помощи чего существуют и в результате чего умирают, называется судьбой (*мин*. — В.Е.), это счастье и несчастье. Уже с рождения человеку даны природа и судьба. Благородный муж содействует судьбе, сообразуясь с природой; добрую судьбу он приемлет, дурную — терпит, не стремясь ее изменить, и не ропщет (Сюнь Юэ 1990: 238).

В данном пассаже приводится еще одно знаменательное понятие — “[человеческая] природа” (*син*). С понятием *мин* оно составляет устойчивую пару. Эта пара входила в теорию даосской алхимии. Природа-*син* — это янское начало, жизненность-*мин* — иньское. Тому и другому ставилось в соответствие множество символов и понятий, часть из которых приводится ниже (табл. 2.10.4; см.: Berling 1980: 98; Торчинов 1994: 48; Торчинов 2001: 214).

Природа (<i>син</i>)	Цянь	Ли	огонь	ртуть	сердце (<i>синь</i>)
Жизненность (<i>мин</i>)	Кунь	Кань	вода	свинец	эссенция (<i>цзин</i>)

Без коррелятивного оснащения данная пара приводится в одном из приложений к “И цзину” — в “Шо гуа чжуани”. В данном случае *мин* уместнее перевести как “предопределение”:

В древности совершенномудрые создали Перемены, помогающие следовать строю (*ли*) своей природы (*син*) и предопределения (*мин*) (Шо гуа, 2).

Совершенно очевидно, каким образом “И цзин” мог помочь следовать предопределению-*мин* — это гадательная книга. Результат гадания посредством “И цзина” выражается в одной (или двух) из 64-х гексаграмм, а позиции гексаграмм соотносятся со структурой психики так, что верхняя позиция коррелирует с триграммой *Дуй* (011₁) (см. табл. 2.10.3), с которой также можно соотнести и понятие *мин*. Получается, что гексаграммы “И цзина” — это варианты развертки “предопределения” в области эксплицитной части психики, т.е. каждая гексаграмма символизирует то или иное психическое состояние индивида, включая и его переживания по отношению к событиям внешнего мира. Тогда природа-*син* должна быть такой частью психики, которая находится вне эксплицитного, т.е. в имплицитном. Больше всего ей подходит психический уровень, находящийся над предопределением-*мин* и символизируемый триграммой *Сюнь* (110₀). Таким образом, понятия *син* и *мин* находятся в таком же отношении, как и понятия *хунь* и *по* (табл. 2.10.5). Главное, что их всех объединяет, — они располагаются на границе имплицитного и эксплицитного.

110 ₀	природа (<i>син</i>)	душа-хунь
011 ₁	предопределение (<i>мин</i>)	душа-по

Высшее дэ

О генеративной функции высшего имплицитного много говорится в “Си цы чжуани”. Производящими, например, являются “эссенциальная пневма” (*цзин ци*) и души-хунь:

Эссенциальная пневма (*цзин ци*) создает вещи (*у*).

Странствующие души-хунь создают изменения (*бянь*) (Си цы, I, 4).

“Эссенциальная пневма” коррелирует, по реконструкции, с позицией психокосмоса, символизируемой триграммой *Чжэнь* (001₀). “Вещи”, которые она создает, располагаются ниже данной позиции. Среди этих вещей есть и душа-хунь. Она коррелирует с триграммой *Сюнь* (110₀). Ей также присуща созидательная функция, направленная на нижние позиции. Но это уже сфера эксплицитного, фиксируемая в позициях гексаграмм. Таким образом, создаваемые душой-хунь “изменения-бянь” — это не изменения вообще, а такой их род, который символизируется гексаграммами “Книги перемен”.

Но “эссенциальная пневма” не является высшим генеративным принципом. Она сама создается за счет объединения сил *инь* и *ян*. Чередование этих сил определяется в китайской традиции как сущность *дао*. Это понятие и следует рассматривать как означающее высший генеративный принцип. Имплицитное и эксплицитное в структуре психокосмоса можно условно сопоставить с взаимосвязанными понятиями *дао* и *дэ*. Но на самом деле понятие *дао* не имеет привязки к конкретному уровню этой структуры. Оно отражает сам процесс ее создания, поэтому то, что возникает из *дао* первым, следует связать с уровнем, обозначаемым триграммой *Чжэнь* (001₀). Чаще всего говорится о *дэ* как о первой производной *дао*. В цитированном выше отрывке из “Си цы чжуани” таковой является “эссенциальная пневма”. А вот в другом отрывке из этого же сочинения упоминаются “добро” (*шань*) и “природа” (*син*):

То *инь*, то *ян* — это называется *дао*.

За ним следует добро (*шань*), которое переходит в природу (*син*).

Человечный видит ее и называет человечностью (*жэнь*).

Сознающий видит ее и называет сознанием (*чжи*) (Си цы, I, 4).

Следуя этому тексту и применяемым здесь принципам реконструкции, понятия “добро-шань” и “природа-син” надлежит соотносить с триграммами *Чжэнь* (001₀) и *Сюнь* (110₀). В тексте указывается, что одно и то же явление, в данном случае “природу-син”, можно определять по-разному в зависимости от установки определяющего. Распространяя это правило на понятие “добро-шань”, можно сказать, что в этическом контексте его можно определить как благодать-дэ, в религиозном — как высший дух-шэнь, в космологическом — как изначальную пневму (*юань ци*), в медицинском — как эссенцию-цзин. Это понятия, которые были выше соотношены с триграммой *Чжэнь*. Что касается природы-син, то ее эквивалентом будет душа-хунь. И то и другое, как указывается в пассаже из “Си цы чжуани”, можно рассматривать с гносеологической и этической точек зрения. С гносеологической точки зрения, психический уровень с триграммой *Сюнь* определяется по реконструкции как “апперцептор”, по причине чего его корреляция с иероглифом *чжи* выглядит вполне уместной, если из словарной статьи последнего выбрать значение “сознание”. *Чжи* имеет еще значения “знать”, “понимать”, “познавать”, “разум”, “мудрость”. В “Нань цзине” этот

иероглиф обозначает психическую способность, связанную с селезенкой (стихия “почва” и триграмма *Гэнь*). В раннеконфуцианских текстах он выражает понятие “осведомленность” в качестве одного из пяти добродетельных устоев (*у чан*), связанного с триграммой *Кань*. В значении “сознание” этот иероглиф упоминается не часто, поскольку вообще в древнем Китае философия сознания была развита достаточно слабо. Однако это не помешало китайцам выстроить целостную структуру психики, в которой нашлось место и для сознания.

С этической точки зрения, психический уровень, символизируемый триграммой *Сюнь* (110₀), связывается с понятием “человечность” (*жэнь*), отмеченным в цитированном выше отрывке из “*Си цы чжуани*”. Такая же связь присутствует и в том случае, когда *жэнь* рассматривается как один из пяти конфуцианских устоев, традиционно коррелирующих с пятью стихиями, а через них и с триграммами (табл. 2.10.6).

Код	Уровни психики	Пять устоев и высшее дэ
001 ₀	<i>цзин-шэнь</i>	<i>да дэ</i>
110 ₀	<i>хунь</i>	человечность (<i>жэнь</i>)
011 ₁	<i>по</i>	справедливость (<i>и</i>)
100 ₁	<i>и</i>	убежденность (<i>синь</i>)
101 ₁	<i>шэнь</i>	благопристойность (<i>ли</i>)
010 ₁	<i>чжи</i>	сообразительность (<i>чжи</i>)

Эти пять устоев помимо этического значения имеют и психологическое. За формирование этического отношения к действительности главным образом ответственен психологический уровень с триграммой *Кань* (010₁). Однако и другие уровни участвуют в этом процессе. Более того, конкретные этические установки можно рассматривать как проявления гармоничной деятельности каждого их них.

Пять устоев

Уровень с триграммой *Кань* (010₁) определяет экзистенциальное отношение субъекта к действительности. С его помощью формируется некая форма знания об объекте — знание не в понятиях и ощущениях, а в эмоционально-ценностных переживаниях. Это бытийственный опыт, веденье того, что значит объект для субъекта. В таком смысле еще следует понимать перевод иероглифа *чжи* как “сообразительность”.

Триграмма *Ли* (101₁) символизирует уровень, отвечающий за рационализирование действительности. Здесь как раз мышление в понятиях и восприятие в ощущениях играют первостепенную роль. Данный уровень фиксирует их соответствия друг другу. Ему присуща функция определять “правильность”, “законность”, “нормативность” эмпирической действительности в контексте понятийной системы, сложившейся у индивида или у группы индивидов. С этим уровнем коррелирует иероглиф *ли*, который можно перевести как “ритуал” или “благопристойность”. Ритуал в древнем Китае воплощал как канонические представления о существенных сторонах бытия Вселенной, так и общепринятые нормы поведения в обществе. Со временем у конфуцианцев второе стало доминировать над первым,

поэтому перевод *ли* как “благопристойность” кажется здесь более уместным. Кстати, возможно, имеется этимологическая связь слова “ритуал” (лат. *ritus*) с понятием “рациональность” (от лат. *ratio*) и санскритским понятием *puma (rta)*, означающим закон мирового движения.

Термин “убежденность” (*синь*) соответствует психическому уровню, символизируемому триграммой *Гэнь* (100₁) и ответственному за категоризацию. Категориально-понятийный аппарат, которым обладает субъект, определяет для него, что считать или не считать “истинным” (другой перевод иероглифа *синь*), в чем быть или не быть “убежденным”. Диапазон такой веры будет достаточно большим — от обыденных полуавтоматических категориальных обобщений до религиозных, философских и научных концепций и идеологий.

Психический уровень с триграммой *Дуй* (011₁) соответствует “интенциям” индивида — направленности его мышления, намерениям в поступках, волевым актам и т.д. Все это вступает в конфликт с общим. Индивидуальные интеллектуальные направленности должны соизмеряться с общечеловеческими знаниями, при намерениях что-то совершить во внешнем мире необходимо учитывать все реактивные последствия этого, личностные волеизъявления следует согласовывать с волей ближних и т.д. Для древних китайцев было естественным считать, что индивидуальная воля должна согласовываться с волей Неба. Иначе говоря, индивид должен следовать воле Неба, которая являет собой абсолютную “справедливость” (*и*). Это его “долг”, как можно еще перевести иероглиф *и*. Воля Неба определяет “судьбу” (*мин*), с которой индивиду следует смириться, учитывая, что в самом Небе заложена его душевно-духовная компонента — соединение души-хунь и духа-шэнь.

Триграмма *Сюнь* (110₀) символизирует психический уровень, ответственный за апперцепцию. В случае если в поле содержания апперцепции попадает сам “апперцептирующий” индивид, то можно говорить о самоосознании. Гипостазирование этого переживания, видимо, привело к представлению о душе-хунь как об относительно автономном образовании. Этому уровню также соответствует представление о “сущностной природе” (*син*) человека. Но что это такое? Сущность человека по родовому принципу должна определяться как “человечность” (*жэнь*). Данное понятие из набора пяти устоев может коррелировать как с эксплицитным, так и имплицитным уровнями психики, символизируемыми триграммой *Сюнь*. В первом случае (110₁) оно будет обозначать “человеколюбие” и “взаимность”, проявляющиеся в чувственном мире. Второй случай (110₀) требует глубокого осознания индивидом того, что ближний является таким же человеком, как и он сам.

Психический уровень, символизируемый триграммой *Чжэнь* (001₀), не имеет коррелята среди “пяти устоев”. Он связан с такой формой психокосмической деятельности, которая является определяющей для них, и если “устой” можно рассматривать как виды добродетелей-дэ, то этот уровень следует соотнести с понятием “высшего или великого” (*да*) дэ, о котором, в частности, говорится в “Си цы чжуани”:

Великое дэ Неба и Земли называется рождением (*шэн*).

Великая драгоценность совершенному человеку называется достоинством (*вэй*).

То, посредством чего сохраняется достоинство, называется человечностью (*жэнь*).

То, вокруг чего объединяются люди, называется талантом (*цай*).

То, что упорядочивает талант (*цай*) и направляет речи, а людям запрещает творить неправое, называется справедливостью (*и*) (Си цы, II, 1).

Хотя в данном тексте “рождение” (*шэн*) не определяется как “драгоценность”, его можно отнести к подобному разряду, полагая, что “великое дэ” не ограничивается только сферой “рождения”. Данное понятие следует соотнести с уровнем, который символизируется триграммой *Чжэнь* (001₀) и с которым уже были сопоставлены понятия “изначальная пневма” (*юань ци*), “эссенция” (*цзин*) и “дух” (*шэнь*), известные своей порождающей функцией. Но этот же уровень производит и аппрехензию — осознаваемую когнитивную актуализацию познаваемого предмета (квазисубстанционализацию), и “великое дэ” должно иметь к ней самое непосредственное отношение. Поэтому в данном тексте можно выделить две линии оценки высшей реальности — онтологическую и этико-гносеологическую (табл. 2.10.7).

Код	Драгоценности	Дэ
001 ₀	рождение (<i>шэн</i>)	да дэ
110 ₀	достоинство (<i>вэй</i>)	человечность (<i>жэнь</i>)
011 ₁	талант (<i>цай</i>)	справедливость (<i>и</i>)

Иероглиф *цай*, помимо “таланта”, может еще иметь перевод “богатство”. И то и другое здесь приемлемо. Судьбу, вершащую свои дела с помощью триграммы *Дуй* (011₁), можно мерить “богатством”, а “талант”, данный судьбой, можно использовать для его приобретения. Главное, при этом не следует терять чувство “справедливости” (*и*).

Иероглиф *вэй* можно еще перевести как “ранг”, имея в виду социокосмическую иерархию индивидов. В этой иерархии, как было показано на примере “Нэй цзина”, имеется и более высокий ранг, но он относится уже к каким-то сверхчеловеческим способностям. Для человека, как это не тавтологично звучит, важно быть “человечным” (*жэнь*), что в контексте древнекитайской арифмосемиотики означает развитие в себе действия триграммы *Сюнь* (110₀).

Искусство человечности

Можно сказать, что первоначально древнекитайская арифмосемиотика являлась неким средством совершенствования “человечности” (*жэнь*) как некоего глубинного онтологического уровня, “ядра”, “сердцевины” (как еще переводится иероглиф *жэнь*) человеческого существа. Конфуций, установкой которого было “передавать, а не создавать” (Лунь юй, VII, 1), посвятил этой теме немалую часть своей педагогической деятельности. В наиболее точно выражающем его учение сочинении “Лунь юй”, составленном его учениками, понятие “человечность” встречается свыше ста раз, причем во многих случаях в таких контекстах, которые предполагают более насыщенное его содержание, чем просто “милосердие”, “человеколюбие”, “доброта”, “гуманность” и прочие подобные значения, приводимые часто в переводах на русский язык данного иероглифа. В целом учение Конфуция было бы справедливо определить как “искусство (*фан*) [достижения] человечности”, как он сам выразился, конкретно имея в виду, помимо помощи другим людям

в том, что сам желаешь иметь, развитие “способности отбирать и сличать сходное (*нэн цзинь цюй чоу*)” (Лунь юй, VI, 30). Поскольку последнее не каждому дано, то, хотя Конфуций и считал, что, в принципе, можно обучать всех, не делая различий (Лунь юй, XV, 39), в отборе своих учеников он выставлял следующие ограничения:

Тому, кто не имеет устремлений, не раскрою ничего. Того, кто не сокрушается, не обучу. Ничего не отвечу тем, кто не может по одному углу [квадрата] судить о трех остальных (Лунь юй, VII, 8).

То, что человечность-*жэнь* не означает у Конфуция просто любовь к людям, а предполагает избирательное к ним отношение, видно хотя бы из следующих его высказываний:

Только человечный может любить людей и может ненавидеть людей (Лунь юй, IV, 3);

На зло надо отвечать по справедливости, а на добро — добром (Лунь юй, XIV, 34).

Эта избирательность предполагает развитие неких когнитивных способностей, обозначаемых иероглифом *чжи* (“познание”, “сознание” и проч.), который в “Лунь юе” часто встречается в соседстве с *жэнь*. Например:

Человечный успокаивается (*ань*) в человечности. Познающий пользуется (*ли*) человечностью (Лунь юй, IV, 2);

Познающий любит (*яо*) воды. Человечный любит (*яо*) горы. Познающий находится в движении (*дун*). Человечный находится в покое (*цзин*). Познающий обладает любовью (*яо*). Человечный обладает долголетием (*шоу*) (Лунь юй, VI, 23).

Данные пассажи перекликаются с характеристиками облагороженной человеческой природы (*син*), представленными в цитированном выше отрывке из “Си цы чжуани” (I, 4), на основании которого понятие *чжи* было связано с триграммой *Сюнь* (110), имеющей также корреляцию с устоем *жэнь*. Получается, что познание-*чжи* и человечность-*жэнь* представляют собой такие аспекты триграммы *Сюнь*, которые различаются подобно “движению” (*дун*) и “покою” (*цзин*), “пользованию” (*ли*) и “успокоению” (*ань*). “Воды” и “горы” являются соответственно их символами. “Долголетие” (*шоу*), которым обладает человечный, скорее следует связывать не с жизнью на земле, а с посмертным существованием души-*хунь* в небесных сферах, которое может быть обеспечено за счет практикования “искусства человечности” в земной жизни. Что касается такого свойства познающего как любовь-*яо*, то следует сказать, что данный иероглиф имеет еще фонему *лэ*, которую обычно и имеют в виду, переводя рассматриваемое место из “Лунь юя” следующим образом: А.И. Кобзев — “Знающий радуется” (Кобзев 1983: 138); В.А. Кривцов и А.Е. Лукьянов — “Мудрый радостен” (Лунь юй 1994: 152; Лунь юй 2000а: 307); Л.С. Переломов — “Мудрый — счастливый” (Лунь юй 1998: 345); И.И. Семененко — “Умный полон радости” (Лунь юй 2000: 35) и т.п. Однако, в свете проводимой здесь реконструкции, радость-*лэ* является положительным аспектом триграммы *Дуй*, а триграмме *Сюнь*, известной своим тяготением к любви и милостивости, более уместным будет поставить в соответствие любовь-*яо*, тем более, что данный иероглиф в рассматриваемом пассаже используется еще дважды в этом значении.

Шестеричный путь Конфуция

Связанность у Конфуция темы “покоя, успокоенности” с “человечностью” наводит на мысль, что достижение данного состояния подобно до определенной степени практике самосовершенствования и отрешения от мира страстей в индийской йоге (букв. “обуздание”) и других подобных восточных учениях. И действительно, среди определений человечности Конфуций говорит о “преодолении себя (*кэ цзи*) и обращении к ритуалу (*фу ли*)” (Лунь юй, XII, 1), притом, что сам ритуал понимается как “сдерживающее” (*юе*) средство (Лунь юй, VI, 27; IX, 11; XII, 15). Можно даже назвать учение Конфуция “шестеричным путем” (*лю дао*) по аналогии с “восьмеричным благородным путем” (*аштангика марга*) Будды (VI—V вв. до н.э.) и “восьмичастной йогой” (*аштайоганга*) Патанджали (III в. до н.э.), имея в виду заложенные в этом учении представления о самосовершенствовании как о некоем “восхождении”. Эти представления кратко отражены Конфуцием в своем собственном жизнеописании:

В 15 лет я устремился (*чжи*) к учению (*сюэ*); в 30 — утвердился (*ли*); в 40 — освободился от сомнений (*хо*); в 50 — познал волю Неба (*тянь мин*); в 60 — укротил слух (*эр шунь*); в 70 — стал следовать желаниям (*юй*) своего сердца (*синь*), не нарушая норм (*цзюй*) (Лунь юй, II, 4).

Из этого отрывка видно, что весь свой жизненный путь Конфуций подразделил на шесть четких фаз, отмечая результаты их прохождения. Данные фазы можно соотнести со шкалой из шести отмечавшихся древними китайцами психических уровней (табл. 2.10.8), учитывая при этом все их корреляты.

Таблица 2.10.8

Код	Годы	Достижения	Уровни психики
001 ₀	70	согласование желаний и норм	<i>цзин-шэнь</i>
110 ₀	60	укрощение слуха	<i>хунь</i>
011 ₁	50	познание воли Неба	<i>по</i>
100 ₁	40	освобождение от сомнений	<i>и</i>
101 ₁	30	утверждение	<i>шэнь</i>
010 ₁	15	устремление к учению	<i>чжи</i>

15 лет — устремление к учению. Первую фазу развития личности следует приурочить к триграмме *Кань* прежде всего по причине того, что это низший из психических уровней в древнекитайской номенклатуре. Другим поводом для данной корреляции является то, что она связывается с развитием устремленности (*чжи*), а именно этим иероглифом и маркируется данный психический уровень. Одной из его функций является, как говорилось выше, выработка отношения ко всему, что воспринимается и осознается. “Устремившись к учению (*сюэ*)”, Конфуций встал на праведный путь (*дао*), предполагающий ориентацию на позитивные реалии. Кроме того, среди пяти устоев триграмме *Кань* соответствует “сообразительность” (*чжи*), которую и следует развивать при обучении. Этот иероглиф можно еще перевести как “любомудрие”, тем самым обобщив страстную и когнитивную стороны первой фазы развития личности.

Примечательно, что “Лунь юй” начинается с иероглифа *сюэ* — “учиться”:

Учиться и в подходящее время применять (*си*) — разве не в этом радость (*юэ*) (Лунь юй, I, 1).

Во времена Конфуция под учебой понималось овладение “шестью искусствами” (*лю и* — ритуал, музыка, письмо, счет, стрельба из лука, управление колесницей). Как известно, он постиг все их в совершенстве. В той или иной степени они должны были составлять и программу его школы. С другой стороны, “шестью искусствами” называются шесть классических книг — “Ши цзин” (“Книга песен”), “Шу цзин” (“Книга истории”), “И цзин” (“Книга перемен”), “Ли цзи” (“Записки о ритуалах”), “Юэ цзи” (“Записки о музыке”), “Чуньцю” (“Весны и осени”), из которых последняя была написана Конфуцием, а остальные прошли его редакцию. В “Бо хо тун” первые пять канонов связываются с пятью устоями (Бань Гу 1990: 441, прим. 7) следующим образом: “И цзин” — *чжи*, “Ли цзи” — *ли*, “Ши цзин” — *синь*, “Шу цзин” — *и*, “Юэ цзи” — *жэнь*. Из этой корреляции следует, что учебу следует начинать с “И цзина”. Однако, как говорил сам Конфуций, и в преклонном возрасте он желал не оставлять изучение этой книги:

Если бы мне прибавили года жизни, я бы 50 из них отдал изучению “Перемен” и избежал бы больших ошибок (Лунь юй, VII, 17).

А.Е. Лукьянов предложил в этой фразе вместо числа 50 читать “пять-десять лет” (Лукьянов 2000: 331), что кажется более подходящим, если бы речь шла о простом человеке. Но, возможно, Конфуций считал себя имеющим право на исключительное долгожительство, по причине доверенной ему Небом миссии нести людям учение “совершенномудрых”.

30 лет — утверждение. По словам Бо Юя, сына Конфуция, тот наставлял его:

Если ты не будешь изучать ритуалы (*ли*), то не сможешь утвердиться (*ли*) (Лунь юй, XVI, 13).

Схожие мысли высказываются Конфуцием и в другом обрывке из “Лунь юя”:

Не зная предопределения (*мин*), нельзя стать благородным мужем. Не зная ритуала (*ли*), нельзя утвердиться (*ли*). Не зная слов, нельзя знать людей (Лунь юй, XX, 3).

Таким образом, утверждение (*ли*) означало для Конфуция постичь ритуал (*ли*). Ритуальная благопристойность связана с триграммой *Ли* (101), которой соответствует вторая фаза восхождения.

40 лет — освобождение от сомнений. Согласно приводившейся выше реконструкции, “сомнения” (*хо*) — это негативная сторона триграммы *Гэнь* (100), противоположность веры (*синь*). Поскольку данная фаза выпадает на эту триграмму, то высказывание Конфуция означает, что, иными словами, в 40 лет он обрел веру. К сожалению, всю жизнь ему не удавалось следовать заветам совершенномудрых в отношении соблюдения точности в корреляциях. Или здесь следует винить его учеников, перепутавших многое из того, чему он их учил. В том или этом можно было убедиться в проводившемся выше исследовании списков этических понятий. Также, например, с коррелятивных позиций, вызывает неудовлетворение следующая фраза Конфуция из “Лунь юя”:

Знающий (*чжи*) не сомневается (*хо*), человечный не печалится (*ю*), храбрый (*юн*) не боится (*цзюй*) (Лунь юй, IX, 29).

По корреляциям с триграммами *Гэнь* и *Дуй*, не сомневаться должен верующий (уверенный), а не печалиться — умиротворенный в справедливости. Знающий и человечный, корреспондирующие с *Сюнь*, должны не гневаться.

50 лет — познание воли Неба. Данная фаза восхождения соответствует триграмме *Дуй*, которая выше связывалась с понятием *мин* — “предопределение”, “воля” Неба, “небесный мандат”. Познать “волю Неба” — это, если говорить об этических устоях, иметь представление о том, что является справедливым (*и*), а что — нет.

60 лет — укрощение слуха. Хотя данная фаза выпадает на триграмму *Сюнь*, с которой в “Бо хо тун” через посредство *жэнь* связывается музыкальный канон “Юе цзи”, под “укрощением слуха” (*эр шунь*), видимо, подразумевается соответствующая настройка всех органов чувств. По привязке данной триграммы к человечности-*жэнь*, которой свойственен покой, Конфуций мог “успокоить” их до возможности полного отключения. И действительно, устремленному ввысь человеку не нужен слух, если “Небо не говорит” (Лунь юй, XVII, 19). По связи *Сюнь* с познанием-*чжи*, он должен был развить до совершенства свои когнитивные способности, утончив их и обретя над ними полный контроль. В этой связи о себе Конфуций говорил в другом месте следующее:

Слушаю (*вэнь*) многое, выбираю (*цзэ*) из него благое (*шань*) и следую ему, наблюдаю многое и запоминаю — в такой последовательности познаю (*чжи*) (Лунь юй, VII, 28).

Таким образом, к 60-ти годам Конфуций освоил все пять устоев, включая высший — человечность-*жэнь*, тем самым сделав свою природу-*син*, также коррелирующую с триграммой *Сюнь*, чистой, незамутненной всякими раздражающими внешними впечатлениями. На следующей фазе саморазвития он превзошел этику пяти устоев.

70 лет — согласование желаний и норм. Последняя фаза восхождения означает полную гармоничность с мирозданием. Под желаниями (*юй*) сердца (*синь*) можно понимать всю психическую деятельность. И если “перемены (*и*) следуют мерам-правилам (*чжунь*) Неба и Земли, и поэтому они способны полностью сплести *дао* Неба и Земли” (Си цы, I, 3), то и согласование человеком своей души с космическими правилами-нормами (*цзюй*) означает для него также реализацию своего пути-*дао*. Конфуций говорил, что его учение посвящено “единому” (*ши*) (Лунь юй, IV, 15; XV, 3). В китайской картине мира вершина психокосмической шкалы, символизируемая триграммой *Чжэнь*, рассматривалась как тотальное объединяющее начало, источник всех вещей. Видимо, это “единое”, в котором согласуются космическое и индивидуальное, и было ориентиром на последней фазе его шестеричного пути самосовершенствования.

Против искусственности

Природным образом триграммы *Чжэнь*, установленной на вершине психокосмической иерархии, является Гром-Молния. В космогоническом смысле эта возбуждающе-движущая (*дун*) триграмма обозначает “громоподобный” первозвук и “молниеподобный” первосвет, которые сопровождают взрывное возникновение сущего из вселенской пустоты, из того, что не выразишь словами и что наделялось особой ценностью в даосизме. Ориентируясь на нее, даосские мыслители усматривали в добродетельном поведении своих современников проявление искусственности, претящее их представлениям о высшем *дэ* и *дао*. Поэтому они выступали с критикой конфуцианских “пяти устоев”, используя при этом типичные схемы их

взаимоотношений. О понятиях *жэнь* и *и* говорится, например, в “Хуайнань-цзы” как о потере *дао* и блага (*шань*):

Когда *дао* рассеивается, рождается [воплощенное] благо. Оно наполняет собой [плоть], и образуется милосердие (*жэнь*. — В.Е.) и долг-справедливость (*и*. — В.Е.). Милосердие и долг-справедливость устанавливаются — и *дао* и благо разрушаются (Хуайнань-цзы 1990: 51).

“Добро, благо” (*шань*), как уже показывалось выше, коррелирует с триграммой *Чжэнь* (001₀), а *дао* оказывается вне определенных связей с триграммами. Поэтому, тот порядок понятий, что зафиксирован в данном тексте, отражает последовательную деградацию высшего начала в трех его манифестациях (табл. 2.10.9).

Код	Дэ
001 ₀	добро-благо (<i>шань</i>)
110 ₀	человечность-милосердие (<i>жэнь</i>)
011 ₁	долг-справедливость (<i>и</i>)

Авторы “Дао дэ цзина” пошли дальше. У них цепочка деградации дополняется еще двумя понятиями — “убежденность” (*синь*) и “благопристойность” (*ли*). Правда, последовательность их перечисления иная, чем это требует соотнесение с психокосмической шкалой. Но эта ошибка, как будто, исправляется объяснением, данным в последней строчке цитируемого здесь отрывка:

После потери пути-*дао* появляется благодать-*дэ*.

После потери благодати-*дэ* появляется человечность-*жэнь*.

После потери человечности-*жэнь* появляется справедливость-*и*.

После потери справедливости-*и* появляется благопристойность-*ли*.

Ли — это отсутствие убежденности-*синь* и начало дерзости-*луань* (Дао дэ цзин, 38).

Видимо, для большей убедительности демонстрации всей тлетворности конфуцианской добродетели авторы “Дао дэ цзина” завершают цепочку деградации *дао* понятием “дерзость” (*луань*). Между тем, развертка “пяти устоев” по принципу “сверху—вниз” должна оканчиваться “осведомленностью” (*чжи*). Что касается “дерзости”, так это порок, который в конфуцианском “Лунь юе” (VIII, 2; XVII, 8) противопоставляется “мужеству” (*юн*). Как было показано выше (см. табл. 2.7.16), данная пара коррелирует с триграммой *Кань* (010₁), что сближает “мужество-юн” с “осведомленностью”. “Дерзость-луань” — это порок недостатка, и если говорить о развертке пороков недостатка по принципу “сверху — вниз”, к этому пороку должен привести порок “нарочитой” (*лао*) благопристойности (табл. 2.10.10).

Код	Два порока недостатка	Два устоя
101 ₁	нарочитая (<i>лао</i>) благопристойность (<i>ли</i>)	благопристойность (<i>ли</i>)

010 ₁	дерзость (<i>луань</i>)	осведомленность (<i>чжи</i>)
------------------	---------------------------	--------------------------------

Для даосов все конфуцианские добродетели виделись как проявления нарочитости. Но при этом они все-таки принимали учение о космопсихосоциальной иерархии, которую использовали и конфуцианцы. И если для даосов и конфуцианцев спуск по ней означал деградацию, то и восхождение мыслилось ими также единодушно как ведущее к совершенству. Правда, социальный аспект такого совершенствования даосы постоянно принижали, однако в “Дао дэ цзине” имеется свидетельство, что и он не был им абсолютно чужд.

Кто совершенствуется в себе, у того *дэ* становится истинным.

Кто совершенствуется в семье, у того *дэ* становится обильным.

Кто совершенствуется в уезде, у того *дэ* становится обширным.

Кто совершенствуется в царстве, у того *дэ* становится изобильным.

Кто совершенствуется в Поднебесной, у того *дэ* становится всеобщим (Дао дэ цзин, 54).

Если соотнести масштаб совершенствования с социальными рангами древнего Китая, то можно видеть, что они имеют некоторое соответствие (табл. 2.10.11). Дальнейшее совершенствование должно увести индивида в небеса. Что касается самого результата, выражаемого в приобретении соответствующего *дэ*, то он в данном случае малопонятен, ввиду неинформативности списка *дэ* — они все по-своему хороши.

Код	Ранги	Масштаб	Дэ
100 ₁	<i>ван</i>	Поднебесная	всеобщее
101 ₁	<i>чжу хоу</i>	царство	изобильное
010 ₁	<i>да фу</i>	уезд	обширное
001 ₁	<i>ши</i>	семья	обильное
110 ₁	<i>шу минь</i>	сам	истинное

Варианты восхождения

В “Си цы чжуани” много фрагментов, так или иначе описывающих этапы восхождения. Начало, конец и количество пройденных уровней в них заметно различаются. Например, говорится о четырехуровневом восхождении.

Уподобляюсь Небу и Земле.

Потому не перечу (*бу вэй*).

Знаю круговорот тьмы вещей и *дао* развития Поднебесной.

Потому не переусердствую (*бу го*), а прохожу стороной и не останавливаюсь.

Радуюсь (лэ) Небу, знаю предопределение (мин).

Потому не печалюсь (бу ю).

Благоденствую на своем месте, проявляя человечность (жэнь).

Потому могу любить (ай) (Си цы, I, 4).

За исключением последней ступени восхождения, характеристики должного действия на пути самосовершенствования даются от противного. Две высшие ступени связаны с понятиями “предопределение” (мин) и “человечность” (жэнь), для которых выше уже была установлена корреляция с уровнями психокосмоса, символизируемыми триграммами Дуй (011₁) и Сюнь (110₀). Эти уровни и использовались при реконструкции привязки всех приводимых в тексте понятий к психокосмической шкале (табл. 2.10.12).

Код	Действие
110 ₀	люблю (ай)
011 ₁	не печалюсь (бу ю)
100 ₁	не переусердствую (бу го)
101 ₁	не перечу (бу взй)

Первые два понятия в перечне из “Си цы чжуани” можно интерпретировать в достаточно широком круге значений. Но если принять указанную корреляцию, то “непереченье” (бу взй) будет означать “почтительность” (зун), которая, как показывалось выше (см. табл. 2.7.16), свойственна триграмме Ли (101₁), а “непереусердствование” (бу го) будет соответствовать “сдержанности” (зун), с которой связывается триграмма Гэнь (100₁). “Не печалиться” (бу ю) означает “радоваться”, и эта эмоция соответствует следующему уровню, который символизируется триграммой Дуй (011₁), свойством которой и есть радость-лэ. К тому же в тексте говорится о “предопределении” (мин), связанном с данным уровнем. Символизирующая следующий уровень триграмма Сюнь (110₀) с ее корреляцией с “человечностью” (жэнь) естественным образом должна соотноситься с понятием “любовь” (ай).

При реконструкции древнекитайской теории эмоций (гл. 2.8) указывалось, что эмоциональным состояниям, связанным с триграммами Сюнь и Дуй, в этой теории уделялось особое внимание. Цитированный текст это еще раз подтверждает. Привязанность данных состояний к достаточно высоким психическим уровням указывает на соответствующую их возвышенность и противопоставленность простым аффектам, в терминах которых дается их перевод (табл. 2.10.13).

Код	Норма	Избыток
110 ₀	любовь (ай)	гнев (ну)
011 ₁	радость (лэ)	печаль (ю)

Вслед за текстом, цитировавшимся выше, в “Си цы чжуани” приводятся строки, в которых описывается еще один вариант восхождения:

Беру за образец превращения (*хуа*) Неба и Земли и не переусердствую (*бу го*).

Следую изгибам возникновения тьмы вещей и не беспамятствую (*бу и*).

Проникаю в *дао* дня и ночи и осознаю (*чжи*).

По существу, [для овладения] духом-*шэнь* нет метода (*фан*), а перемены не имеют формы (*ти*) (Си цы, I, 4).

Восхождение начинается здесь с состояния “непереусердствования” (*бу го*), которое ранее рассматривалось вторым (табл. 2.10.14; ср. табл. 2.10.12). “Небеспамятство” (*бу и*) тогда надо соотносить со следующим по высоте психическим уровнем, символизируемым триграммой *Дуй* (011₁). Возможно, здесь имеется в виду функция триграммы *Цянь* (111₁), также относящейся к данному уровню. По реконструкции древнекитайского учения о структуре психики, она символизирует некий вид памяти, содержащей “образы-образцы” действий. Следующий шаг восхождения, соответствующий “осознанию” (*чжи*), приходится на уровень с триграммой *Сюнь* (110₀). О таком сочетании уже говорилось выше, и добавить тут нечего. По замыслу авторов “Си цы чжуани”, восхождение не должно заканчиваться на данном уровне, поскольку в тексте упоминается затем дух-*шэнь*, который как раз соответствует следующему уровню психокосмоса, символизируемому триграммой *Чжэнь* (001₀). Что касается перемен (*и*), которые не имеют “тела, субстрата, формы, структуры” (*ти*), то, действительно, им не найти определенного уровня на психокосмологической шкале, поскольку вся она находится под их влиянием.

Код	Состояние
001 ₀	духовность- <i>шэнь</i>
110 ₀	осознание (<i>чжи</i>)
011 ₁	небеспамятство (<i>бу и</i>)
100 ₁	непереусердствование (<i>бу го</i>)

Методы восхождения

Иероглиф *фан*, входящий в последнее предложение цитируемого выше текста из “Си цы чжуани”, достаточно многозначен: “сторона”, “направление”, “квадрат”, “место”, “правильность”, “метод”, “способ”, “прием”, “рецепт”, “магия” и проч. Исходя из этого набора, можно было бы дать, например, такой перевод: “Дух-*шэнь* не имеет сторон”. Мысль сама по себе красивая, но в контексте описания некой практики самосовершенствования она оказывается не к месту. Видимо, здесь надо говорить о “методе”, причем подразумеваемом если не использование впрямую классификационных схем типа соотношения по сторонам света, то, по крайней мере, несущем в себе некую рациональную составляющую. Получается, что таким методом-*фан* к духу-*шэнь* не подойти, и нужны иные приемы. Однако освоение других уровней психокосмоса предполагает нечто подобное. В тексте говорится о “взятии за образец изменений Неба и Земли”, “следовании изгибам возникновения тьмы вещей”,

“проникновении в *дао* дня и ночи”. Все это некие терминологические штампы, за которыми, видимо, стояли конкретные практики самосовершенствования. Схожие штампы встречаются в ицзинистской литературе в достаточном количестве. Однако какая-либо закономерность между “методом” практики и ее результатом не обнаруживается. Вот, например, пассаж из “Вэнь янь чжуани”:

Великий человек (*да жэнь*)

с Небом и Землей согласует свою добродетель (*дэ*),

с Солнцем и Луной согласует свою прозорливость (*мин*),

с четырьмя сезонами согласует свой распорядок (*сюй*),

с демонами и духами согласует свое счастье (*цзи*) и несчастье (*сюн*).

То, что надо согласовывать с указанными реалиями, можно соотнести с психокосмической шкалой с учетом того, что “прозорливость” (*мин*) традиционно коррелирует с триграммой *Ли* (101₁), а пара “счастье — несчастье” имеет самое прямое отношение к предопределению-*мин*, которое было привязано ранее к триграмме *Дуй* (011₁) (табл. 2.10.15). Остальные два понятия соотносятся с уровнями шкалы просто в порядке перечисления. При этом “добродетель” (*дэ*) соотносится с этическим функциями уровня с триграммой *Кань* (010₁), а “распорядок” (*сюй*) корреспондирует с категоризаторным уровнем с триграммой *Гэнь* (100₁), для которого свойственно производить разного рода упорядочивания.

Код	Согласование
011 ₁	счастье (<i>цзи</i>) и несчастье (<i>сюн</i>)
100 ₁	распорядок (<i>сюй</i>)
101 ₁	прозорливость (<i>мин</i>)
010 ₁	добродетель (<i>дэ</i>)

То, с чем надо согласовать свои качества “великому человеку” (Небо и Земля и проч.), можно сравнить с факторами самосовершенствования, о которых говорилось в двух последних цитатах из “Си цы чжуани” (I, 4). Из этого сравнения видно, что при схожести некоторых приводимых в них понятийных комплексов между ними нельзя провести поуровневых параллелей.

Перемены и приметы

Эти реалии можно охарактеризовать, пользуясь терминологией “Си цы чжуани” (I, 4; II, 5), как имеющие “форму” (*ти*). Данный иероглиф в древнекитайской философии обычно противопоставляется иероглифу *юн* в значении “применение” и “функция”. В “Си цы чжуани” паре *ти—юн* достаточно близка пара *цзянь—и*. *Цзянь* (“приметы”, “выделенности”, “выборка”, “извлечение”, “письмо”) противопоставляется переменам-*и* подобно тому, как Великий предел (*тай цзи*) противопоставляется Беспредельному (*у цзи*). Перемены не имеют формы, но каким-то образом из них образуются “сгустки”, которые обладают свойствами

оформленного. Перемены не воспринимаются сами по себе, а только посредством своих действий и тех “примет”, которые они производят. “Приметы” — это некие “пучности” в “океане перемен”, “явности”, которые не могут существовать без своего “неявного” основания.

Исходя из такой модели устройства мироздания, эксплицитную часть психокосмической шкалы следовало бы поуровнево рассматривать в двух статусах — в статусе перемен-*и* и статусе примет-*цзянь*, иначе говоря, с точки зрения психических функций и психического содержания. Нечто подобное и имеется в “Си цы чжуани”, причем две эти взаимосвязанные стороны психики рассматриваются в этом тексте в контексте восхождения соответственно как линии действия *Цянь* и *Кунь*, с которыми дополнительно связываются когнитивные (*чжи*) и энергетические (*нэн*) аспекты психического.

Цянь знает великое начало (*ши*).

Кунь обеспечивает созревание вещей.

Цянь благодаря переменам (*и*) знает (*чжи*).

Кунь благодаря приметам (*цзянь*) имеет способности (*нэн*).

От перемен к познанию (*чжи*) перемен.

От примет (*цзянь*) к следованию (*цун*) переменам.

От познания (*чжи*) перемен к обретению родства (*цин*).

От следования переменам к обретению заслуг (*гун*).

От обретения родства к возможности дления (*цзю*).

От обретения заслуг к возможности возвеличивания (*да*).

От возможности дления к благодати (*дэ*) благородного человека (*сянь жэнь*).

От возможности возвеличивания к деяниям (*е*) благородного человека.

Перемены и приметы — это основа устройства (*ли*) достижений (*дэ*) в Поднебесной.

Устройство достижений в Поднебесной — это основа законченности установления в ее середине (*чжун*) (Си цы, I, 1).

Базисный уровень восприятия — это уровень обыденного сознания, когда оно настроено на внешние впечатления. “Приметы” (*цзянь*) в этом случае — это просто “признаки”, наглядно-чувственные образы реалий внешнего мира, которые создаются на психическом уровне с триграммой *Чжэнь* (001₁) под управлением соответствующих им “перемен” (*и*). Собственно восхождение начинается с “познания” (*чжи*), которое, если принять его связь с уровнем с триграммой *Кань* (010₁), представляет собой процесс эмоционально-этической оценки

объекта познания по принципу “мое — не мое”. Результатом этой оценки является “следование” (*цун*), т.е. принятие объекта познания с соответствующей подкрепляющей функцией. В качестве объекта познания выбираются “перемены” (*и*), что указывает на принадлежность перечисленных операций к особому виду медитативной практики, при которой внимание концентрируется на процессуальной стороне психики. По принципу подобного противопоставления происходит восхождение и на следующих трех медитативных ступенях (табл. 2.10.16).

Код	Путь Цзянь	Путь Кунь
011 ₁	благодать (<i>дэ</i>)	деяния (<i>е</i>)
100 ₁	дление (<i>цзю</i>)	возвеличивание (<i>да</i>)
101 ₁	родство (<i>цин</i>)	заслуги (<i>гун</i>)
010 ₁	познание (<i>чжи</i>)	следование (<i>цун</i>)
001 ₁	перемены (<i>и</i>)	приметы (<i>цзянь</i>)

“Родство” (*цин*), которое приходит вслед за “познанием” и привязывается к уровню с триграммой *Ли* (101₁), может означать урегулирование наглядно-чувственной (по началу “чужой”) и категориальной (“своей”) сторон объекта внимания. Правда, настоящая визуализация перемен невозможна, и, видимо, она подменяется некими динамическими символами. Что касается категоризации, то ей все доступно, а ее фиксация наступает на следующем уровне, обозначаемом триграммой *Гэнь* (100₁), свойством которой является “незыблемость”, что во временном аспекте можно рассматривать как “дление” (*цзю*). С медитативной точки зрения на данном уровне должно происходить долговременное сосредоточение на определенном категориальном образе с одновременной отрешенностью от всех остальных. Параллельно функциональной стороне медитации, развиваемой на рассмотренных двух ступенях, организуется и содержательная сторона, определяемая терминами “заслуги” (*гун*) и “возвеличивание” (*да*).

Четвертая ступень характеризуется появлением благодати-дэ и деяний-е “благородного человека” (*сянь жэнь*), по одному из вариантов социокосмической иерархии занимающего ранг, соответствующий уровню с триграммой *Дуй* (011₁). По причине отнесения терминов *дэ* и *е* к процессуальной и субстанциональной линиям развития восхождения им более подходил бы перевод “благодать” (как процесс) и “содеянное” (как субстанция). Учитывая, что данный психокосмический уровень связан с функцией предопределения-*мин*, первый термин будет означать акт ниспослания Небом своих даров, а второй — конкретную форму этих даров, причем форму, находящуюся еще только на стадии интенциации. Но в Небе находится сама сущность индивида, а значит, небесные дары — это отчасти вскрытие этой сущности, ее манифестация в область эксплицитного, определяемая неким “запросом снизу”.

От предопределения к предназначению

Все эти четыре ступени медитации определяются зависимостью от пары “перемены — приметы”. Но восхождение ими не ограничивается. Следующие ступени относятся к области имплицитного, где разделение на данные полярности не имеет места. Конечно, имплицитное психическое по-прежнему можно подразделять на функцию и содержание, но это будут уже другие функция и содержание, и если первая сравнима с переменами-*и*, то второе никак не

соответствует приметам-цзян. Авторы “Си цы чжуани” предпочли вообще не разбираться в данном вопросе и рассмотрели имплицитное восхождение как монолинейный процесс (табл. 2.10.17).

Код	Состояние
001 ₀	середина (чжун)
110 ₀	достижения (дэ)

Термин “достижение” (дэ) мало информативен в нашем случае — достигнуть можно чего угодно. С его помощью просто фиксируется наличие некой ступени восхождения. По реконструкции она соответствует уровню с триграммой Сюнь (110₀), который связан с понятиями “душа-хунь” и “природа-син”. Выше находится уровень с триграммой Чжэнь (001₀), коррелирующий с понятиями “эссенция-цзин”, “дух-шэнь” и проч. Определение этого уровня в качестве “середины” (чжун) возможно по причине его близости к точке баланса психокосмических сил, находящейся между триграммами Чжэнь (001₀), и Кань (010₀) (см. рис. 2.9.17).

“Середина” выступает в китайской космологии в качестве действительного среднего уровня космоса, из которого в космогенезе расходятся янская и иньская пневмы и который сам ранее возникает за счет схождения последних. Но в китайской психологии “середина” — это вершина совершенствования человека, к которой подходят путем восхождения по психокосмическим уровням. И хотя сам психокосмос имеет круговую структуру, китайцы не видели возможности перейти через данный рубеж, о чем можно найти свидетельство в “Си цы чжуани”:

Утончая (цзин) справедливость (и), проникни в дух (шэнь), чтобы достичь предназначения (юн).

Имея полезность и предназначение, умиротворишь (ань) самого себя, чтобы возвысить дэ.

Проходя через это, уйдешь за вершину возможного знания (чжи).

Исчерпание духа (шэнь) и познание превращений (хуа) — это есть полнота дэ (Си цы, II, 3).

В данном пассаже не говорится о “середине”, но, по предыдущей реконструкции, она была соотнесена с триграммой Чжэнь, с которой можно связать и то, что здесь называется “вершиной (мо) возможного знания (чжи)”. Это будет “предназначение” (юн), которое достигается за счет “проникновения в дух”, связанный, как ранее было показано, с Чжэнь (табл. 2.10.18; ср. табл. 2.10.2). Это также “исчерпание, доведение до предела” (цюн) духа-шэнь, “познание” (чжи) превращений-хуа и выражающиеся одним и тем же иероглифом “полнота” (шэн) или “наполнение” (чэн) дэ. Ко всему этому следует подобрать, “утончая” (цзин) справедливость (и). Когда иероглиф цзин означает “эссенцию, семя”, то он также связывается с триграммой Чжэнь, но в данном случае идет речь о “утончении”, т.е. о процессе некоторого подхода к данной триграмме как к вершине “утонченности”, поэтому этот процесс следует соотнести с находящейся ниже триграммой Сюнь, тем более, что “справедливость” (и), которая “утончается”, находится еще ниже и связана с триграммой Дуй.

С последней в китайской традиции в качестве одного из мантических дэ также связана (посредством стихии “металл”) и “полезность” (*ли*).

Код	Состояние
001 ₀	предназначение (<i>юн</i>), дух (<i>шэнь</i>)
110 ₀	утончение (<i>цзин</i>)
011 ₁	полезность (<i>ли</i>), справедливость (<i>и</i>)

Иероглиф *юн* имеет словарные значения “пользоваться”, “употреблять”, “применять”, “расходовать”, “предназначение”, “функция”, “действие” и т.п. Это тот же иероглиф, что стоит в упоминавшейся выше паре *ти—юн*, но его смысл здесь несколько иной. Выбор для перевода этого иероглифа понятия “предназначение” был обусловлен особым его статусом в основной части “Книги перемен”. В “изречениях” (*цы*) при гексаграммах он встречается 7 раз, а при чертах — 46 раз, и, по-видимому, имеет такое же функциональное значение как мантические термины “изначальность” (*юань*), “преуспевание” (*хэн*), “полезность” (*ли*) и “несгибаемость” (*чжэнь*), выделенные традицией, и как выявленный при реконструкции (см. гл. 2.7) термин “верность” (*фу*). Все они, по реконструкции, имеют корреляции с “младшими” триграммами, и то, что на долю “предназначения” (*юн*) выпадает корреляция с триграммой *Чжэнь*, доводит их как систему до необходимой полноты. Сама же связь этого “шестого дэ” с *Чжэнь* как нельзя лучше подкрепляется реализационно-деятельностным характером последней.

То, что это особый мантический термин, обозначающий некую предначертанность, проглядывает более или менее в отдельных местах перевода основной части “И цзина”, сделанного Ю.К. Щуцким. Помимо указанных словарных значений типа “применять”, “пользоваться”, “действовать”, переводчик довольно часто дает для этого иероглифа переводы “надо”, “нужно”, “придется”, “необходимо” и т.п. В них присутствует некая императивность, о происхождении которой можно было бы только догадываться, если не учитывать, что “Книга перемен” — это гадательный текст, в котором речь идет о влиянии высших сил на жизненные ситуации человека.

В чисто гадательной манере иероглиф *юн* Ю.К. Щуцким переводится только три раза. Выражение “не показано” (*юн* с отрицанием *у*) приводится при описании “второго слоя” в изречениях при гексаграммах № 3 и 44, и еще раз дается перевод “указано” в изречении при гексаграмме № 46 (Щуцкий 1993: 242, 244, 244). Правда, при описании “третьего слоя” в этих же местах приводятся переводы “незачем”, “не показано” и “благоприятно” (там же, с. 247, 270, 271). По поводу последнего случая А.И. Кобзев высказал предположение, что переводчик пользовался во время работы разными изданиями “Книги перемен”, в одном из которых в данном месте стоит иероглиф *ли*, который Ю.К. Щуцкий обычно переводил как “благоприятно”, а в другом — *юн* (там же, с. 485, прим. 193).

Иероглиф *ли*, переводимый в нашей работе как “полезность”, в основной части “Книги перемен” встречается 11 раз в паре с иероглифом *юн*. Видимо, в этом отражается особая связь стоящих за ними понятий, коррелирующих, как было показано выше, с триграммами *Дуй* и *Чжэнь*. Для выяснения сути данной связи можно обратиться к еще одному отрывку из “Си цы чжуани”:

Итак, закрытие (*хэ*) называется *Кунь*.

Открытие (*ли*) называется *Цянь*.

То закрытие, то открытие это называется изменениями (*бянь*).

Уходы (*ван*) и приходы (*лай*) без конца называются цикличностью (*тун*).

Воспринимаемое, это называется образами (*сян*).

Телесно оформленное, это называется орудиями (*ци*).

Управление предназначением (*юн*) называется способами (*фа*).

Полезность (*ли*) и предназначение приходят и уходят.

Повсеместно предназначение народ называет духами (*шэнь*).

В данном отрывке “полезность” (*ли*) и “предназначение” (*юн*) вступают в такие взаимоотношения, при которых они могут “приходить и уходить”, т.е. чередоваться как полярности *инь* и *ян* (или *ян* и *инь*). Надо еще отметить, что здесь понятие “предназначение” явно сводится с понятием “духи, дух” (*шэнь*), что подтверждает правильность анализа приводившегося выше отрывка из “Си цы чжуани”, при котором “предназначение” было связано с триграммой *Чжэнь*. Что касается “полезности”, так ей, как уже говорилось, предписано коррелировать с триграммой *Дуй*. Ничего в данном отрывке не связано со средней между ними триграммой, и поэтому следует сделать вывод, что речь в нем идет не о восхождении, а о специфическом взаимодействии психокосмических уровней, связанных с “полезностью” и “предназначением”, точнее, говорится о воздействии первого уровня на второй (табл. 2.10.19).

К этой мысли склоняет наличие в отрывке выражения “управление (*чжи*) предназначением”. Казалось бы, “предназначение” — это высший уровень, и что же еще может им управлять? Но он высший только в психокосмической иерархии, а в круговом космосе древних китайцев ничего высшего нет, а есть только тотальная взаимообусловленность. Поэтому не будет ничего удивительного в том, что “управляющим” окажется более низший по иерархии уровень, который связывается здесь с понятием “способы” (*фа*).

Ранее отмечалось (см. гл. 2.9), что понятия “образы” (*сян*) и “способы-образцы” (*фа*) коррелируют со “старшими” триграммами *Цянь* и *Кунь*, которые в “современном” порядке привязаны к триграммам *Дуй* и *Гэнь*. Поэтому управление “предназначением” такими “способами-образцами” является опосредованным. Следуя *Кунь*, они осуществляют “закрытие”, за которым неминуемо должно последовать “открытие”, относящееся уже к высшему уровню с триграммой *Цянь*. Этому уровню принадлежат “образы” и “полезность”, которая связана с “предназначением” по принципу “цикличности”, определенному в тексте как “уходы и приходы без конца”. Таким образом, “способы” воздействуют на “полезность”, а она — на “предназначение”.

Таблица 2.10.19

Код	Состояние
001 ₀	предназначение (<i>юн</i>), дух (<i>шэнь</i>)
110 ₀	—
011 ₁	полезность (<i>ли</i>), <i>Цянь</i> , образы (<i>сян</i>)
100 ₁	управление (<i>чжи</i>), <i>Кунь</i> , способы (<i>фа</i>)

Не будет лишним напомнить, что с психокосмическим уровнем, коррелирующим с триграммами *Дуй* и *Цянь*, связано понятие “предопределение” (*мин*), за которым приписана обуславливающая функция. Получается, что “предопределение” (*мин*) обуславливает “предназначение” (*юн*), что по-русски звучит как-то маловразумительно. Поэтому нужны уточнения. “Предопределение” здесь представляет скрытые силы или что-то относительно внешнее по отношению к динамике психической жизни субъекта. “Предназначение” или “предназначенность” — это его состоявшаяся квазисущность или содержание аппрехенсора как психического уровня (см. табл. 2.9.1). В отличие от европейского понимания сущности как некой неизменно постоянной глубины вещи, как того, что “есть” в качестве высшей реальности, для китайцев это то, что наличествует на данный момент как самое утонченное из всего того, что имеется у субъекта. Вместо понятия “бытие” китайцы предпочитали говорить о “наличии” (*ю*). Это то, что образовывается из взаимодействующих сил космоса, и поэтому на каждый новый отрезок времени представляет собой новую комбинацию. “Предназначение” — это тот аспект сущностного духа-*шэнь* или эссенции-*цзин*, который “применим”, “употребляем”, может быть “использован” (что есть словарные значения иероглифа *юн*) в данный момент, это наличие приспособленности к миру изменений, это такое появившееся прежде, в процессе познания сверху вниз, содержание аппрехенсора, которое затем должно развернуться в своих предикатах в сфере эксплицитного. На данную развертку оказывают свое воздействие интенции и воля субъекта, связанные с действием триграммы *Дуй* (011₁), детерминируемой “предопределением” триграммы *Цянь* (011₁). От “полезности” (*ли*) “использование-предназначение” (*юн*), видимо, отличается тем, что первая связана с приобретением чего-либо, а последнее — с “растрачиванием” (еще одно словарное значение иероглифа *юн*) чего-то наличного. Но “предопределение” и “полезность” коррелируют с одним и тем же уровнем. Значит, и в “предопределении” есть элемент приобретения.

Тут уместно процитировать еще одно место из “Си цы чжуани”. Оно является продолжением упоминавшихся выше высказываний о переходе *дао* в добро (*шань*), а его — в “природу” (*син*), которая одновременно может мыслиться и как “человечность” (*жэнь*) и как “сознание” (*чжи*) (Си цы, I, 4). Об этой самой “природе” далее говорится следующее:

Проявляется она (природа) в человечности (*жэнь*).

Скрывается она в предназначении (*юн*).

Возбуждает тьму вещей и не дает печалиться совершенному мудрому.

Наполнением *дэ* и великими деяниями достигают высшего.

Получение изобилия называется великими деяниями (*да е*).

Ежедневное обновление называется наполнением (*чэн*) *дэ* (Си цы, I, 5).

“Природа” здесь представлена в качестве медиатора (табл. 2.10.20). Проявленная на уровне с триграммой *Сюн* как “человечность”, она “скрывается” в более высоком уровне с триграммой *Чжэнь* и “возбуждает” более низкий уровень с триграммой *Дуй*. А последней как раз присуща эмоция печали, о преодолении которой говорится в тексте. Но как она преодолевается? С одной стороны, тут действует в нисходящем направлении “природа” совершенномудрого. Но, с другой стороны, последний занят такой процедурой как “наполнение дэ” и “великими деяниями”, которые устремлены к “достижению высшего”, т.е. представляют собой восходящие действия.

Таблица 2.10.20	
Код	Состояние
001 ₀	предназначение (<i>юн</i>)
110 ₀	природа (<i>син</i>), человечность (<i>жэнь</i>)
011 ₁	великие деяния (<i>да е</i>), наполнение (<i>чэн</i>) дэ

Корреляция понятия “деяние” (*е*) с триграммой *Дуй* уже отмечалась выше (см. табл. 2.10.16). Здесь оно определяется как “великое”, поскольку связано с великой задачей. Наполнение дэ — это прежде всего накопление добра (*шань*), о полезности которого знает совершенномудрый, и не подозревает маленький человек:

Если добро не копится, то его не хватит, чтобы обрести имя.

Если зло не копится, то его не хватит, чтобы уничтожить себя.

Маленький человек считает малое добро бесполезным и не совершает его, считает малое зло безвредным и не избегает его.

Поэтому зло накапливается, и от него уже не укроешься, проступки увеличиваются, и от них уже не освободишься (Си цы, II, 4).

Связанный с триграммой *Дуй* (011₁) интенциональный комплекс из “предопределения” (*мин*) и “деяний” (*е*) можно сравнить с индийским понятием “карма” (букв. “дело”, “долг”). Дополнительными доводами к этому может послужить, во-первых, то, что после знакомства с индийским буддизмом китайцы переводили понятие *карма* как раз иероглифом *е*, а во-вторых, то, что при соотнесении реконструированных ранее (Еремеев 1996: 90—122) древнеиндийских психологических схем с психокосмологической шкалой на триграммах центр *кармы* соотносится также с триграммой *Дуй* (011₁).

Арифмосемиотика и санкхья

Надо отметить, что индийская культура изобилует текстами, в которых приводятся достаточно схожие с древнекитайскими представления о структуре психокосмоса и о путях восхождения. По преданию, все они генетически восходят к ранней форме религиозно-философского учения санкхья, созданного легендарным мудрецом Капилой, который, как предполагается, жил в VII—VI вв. до н.э. Несмотря на свое название (санкхья — букв. “счет, число”), учение не пользовалось развитым символично-численным аппаратом, и его сходство с китайской арифмосемиотикой наблюдается только в пределах понятийного описания психокосмоса человека. Поскольку в современном востоковедении исследования санкхьи

находятся в лучшем состоянии по сравнению с изучением арифмосемиотики, некоторые аналогии могут оказаться полезными для понимания последней. Чтобы не слишком углубляться в эту тему, рассмотрим для примера только один отрывок из “Катха-упанишады” (VI—IV вв. до н.э.), в котором перечисляются уровни психокосмоса по направлению восхождения.

Предметы [чувств] (<i>артха</i> . — <i>В.Е.</i>) выше чувств (<i>индрии</i> . — <i>В.Е.</i>),	Ибо предметы [восприятия] (<i>артха</i> . — <i>В.Е.</i>) — выше чувств (<i>индрии</i> . — <i>В.Е.</i>), и разум (<i>манас</i> . — <i>В.Е.</i>) — выше предметов,
Мысль (<i>манас</i> . — <i>В.Е.</i>) выше предметов [чувств].	И рассудок (<i>буддхи</i> . — <i>В.Е.</i>) — выше разума, великий <i>Атман</i> — выше рассудка.
Разум (<i>буддхи</i> . — <i>В.Е.</i>) выше мысли,	Непроявленное (<i>авьякта</i> . — <i>В.Е.</i>) — выше великого [Атмана], <i>пуруша</i> — выше непроявленного.
Великий атман (<i>атма махан</i> . — <i>В.Е.</i>) выше разума.	Нет ничего выше <i>пуруши</i> . Это конечная цель. Это высший путь (Катха-упанишада 1991: 105).
Неявное (<i>авьякта</i> . — <i>В.Е.</i>) выше великого,	
Пуруша выше неявного,	
Выше пуруши нет ничего.	
Он — завершение, он — конечный путь (Катха-упанишада 1972: 231—232).	

Переводы этого отрывка В.В. Шеворошкиным и А.Я. Сыркиным являются не очень показательными в контексте рассматриваемых здесь проблем. Поэтому следует сделать некоторые уточнения. Начальным пунктом восхождения в “Катха-упанишаде” берутся чувства, точнее, “ощущения” (*индрии*), подразделяемые на пять известных модальностей. Данное понятие можно соотнести с “сенсуализатором”, символизируемым триграммой *Сюнь* (110₁). Тогда весь остальной набор понятий соотнесется по порядку перечисления с более высокими психокосмическими уровнями (табл. 2.10.21).

Код	Китай	Индия
001 ₀	“эссенциальный дух” (<i>цзин-шэнь</i>)	
110 ₀	“высшая душа” (<i>хунь</i>)	“душа человека” (<i>пуруша</i>)
011 ₁	“низшая душа” (<i>по</i>)	“непроявленное” (<i>авьякта</i>)
100 ₁	“разум” (<i>и</i>)	“великий разум” (<i>атма махан</i>)
101 ₁	“рассудок” (<i>шэнь</i>)	“рассудок” (<i>буддхи</i>)
010 ₁	“стремления” (<i>чжи</i>)	“эмоции” (<i>манас</i>)
001 ₁		“образы” (<i>артха</i>)

Воспринимаемые органами ощущений предметы предстают в психике как наглядно-чувственные образы, которые и соответствуют в данном случае индийскому понятию *артха* (“цель”, “причина”, “вещь”, “предмет”, “смысл”, “значение”).

То, что В.В. Шеворошкин перевел как “мысль”, а А.Я. Сыркин — как “разум”, — это *манас*, понятие достаточно многозначное: “дух”, “душа”, “ум”, “мысль”, “замысел”, “желание”, “намерение”, “эмоции”. В психологических учениях Индии им могла обозначаться и вся психическая сфера целиком, и отдельные уровни. Находясь на более высокой иерархической ступени, чем наглядно-чувственные образы, *манас* должен означать эмоционально-ценностный уровень. Однако в поздних вариантах санкхьи *манас* уравнивается с уровнем наглядно-чувственного мышления, а более высокий уровень, связанный с индивидуализацией, обозначается понятием *аханкара* (“эгоизм”, букв. “я делающий”).

Буддхи — это общая способность понимания. Ее санкхьяики соотносили иногда сразу с двумя следующими психическими уровнями. В рассматриваемом случае этот термин можно перевести как “рассудок”, поскольку уровень “разума” занят “великим *атманом*”. Слово *атман* здесь переводится как “разум”, хотя в других контекстах оно может означать “дыхание”, “дух”, “душу”, “тело” и др.

На следующем уровне находится “неявное, непроявленное” (*авьякта*), т.е. невыражаемое в неких психических формах. Это понятие в ряде других санкхьяистских текстов соотносится с понятием *пракрити* (букв. “претворяющее”). *Авьякта пракрити* — это то, что производит в нисходящем порядке все перечисленные реалии психокосмоса и, вдобавок, органы действия и физическое тело индивида. То, что производится, — это “проявленная” (*вьякта*) *пракрити*. План, по которому осуществляется данное производство, определяется отчасти некими кармическими структурами, присущими *авьякта пракрити*, а отчасти более высоким уровнем, “интенций” которого она и “претворяет”.

Пракрити в классической системе санкхьи на всех своих уровнях имеет трехчленную структуру, подразделяясь на возбуждающее (*раджас*), уравнивающее (*самтва*) и тормозящее (*тамас*) начала, что можно уподобить разделению китайского психокосмоса на силы Неба и Земли, между которыми находятся силы Человека.

Последний уровень восхождения в “Катха-упанишаде” обозначается термином *пуруша*, в словарную статью которого входят значения “человек”, “мужчина”, “человеческий род”, “душа”, “мировой дух”. Несомненно, в рассматриваемом контексте речь идет о индивидуальной душе, причем уточнение, что эта душа принадлежит к человеческому роду, не маловажно, поскольку с этим же уровнем соотносятся и китайские представления о душе-хунь, которой свойственна “человечность” (*жэнь*).

Главные разногласия

В вопросе о природе человеческой души содержатся главные разногласия санкхьи и древнекитайской арифмосемиотики. *Пуруша* рассматривается индийскими мыслителями как бессмертное начало, обладающее функцией сознания. Душе-хунь, как показала реконструкция, тоже свойственно сознание-чжи, но это не “чистое” сознание *пуруши*,

автономное от своего содержания и действий *пракрити*, а сознание, которое возникает благодаря функционированию всей психической структуры. Кроме того, ни о каком бессмертии в отношении души-хунь говорить не приходится. Во-первых, она не изначально и возникает в человеке под воздействием внешних сил, а во-вторых, пределом ее совершенствования является не последующее бессмертие, а внетелесное долгожительство, определяемое как запасы духовно-жизненной энергии в центре *цзин-шэнь*, так и различными мировыми ритмами, включая ритм возникновения и уничтожения Вселенной.

По китайскому учению, душа-хунь возникает в человеке в момент рождения. При рождении человек сталкивается с чувственными впечатлениями, вызываемыми в его психике внешним миром. Поэтому можно сказать, что хунь формируется как имплицитное противопоставление эксплицитному отражению действительности. По причине того, что имплицитный и эксплицитный уровни, символизируемые одной и той же триграммой *Сюнь* (110), связаны с ощущениями, она есть не что иное, как своеобразное “ощущение ощущений”, не возможное без деятельности остальных уровней психокосмоса.

О душе-по говорится, что она возникает в момент зачатия. Тем самым китайцы, видимо, хотели просто отметить, что душа-по возникает раньше, чем душа хунь, поскольку в то же время в китайских источниках пишется, что во время зачатия как взаимодействия пневм родителей возникает *юань ци* или *цзин* ребенка, которые являются потенцией всего его целостного организма. По реконструкции, носитель этой потенции соотносится с уровнем с триграммой *Чжэнь* (001₀). Как указывалось ранее, в нем должны находиться зародыши души-хунь и вообще всей структуры организма. Получается, что во внутриутробном периоде, хотя душа-хунь, коррелирующая с триграммой *Сюнь* (110₀), еще не возникла, для нее должно быть уготовано место. Может быть это “место” определяется как “природа-син”, о которой говорят, что она не возникает при рождении, а рождаясь, только теряет свою “чистоту” по причине влияния на нее чувственных впечатлений. Не совсем ясно, что случается с природой-син благородного мужа, когда его земная жизнь прожита. Что касается его души-хунь, то она, как известно, трансформируется в дух-шэнь, что должно означать перемещение доминанты сознания от *Сюнь* к *Чжэнь*, с которой была связана потенция души-хунь.

В некоторых направлениях санкхьи также говорится о двух аспектах *пуруши*, структурно совпадающих с позициями трансформации души-хунь. Над *пурушей*, который соприкасается с *пракрити* и потому является “познающим” (*пратибуддха*), находится полностью отрешенный *пуруша*, являющийся “непознающим” (*апратибуддха*). Это субъект без объекта, чистое индивидуальное бытие.

Поскольку душа-по возникает до рождения, то ее развитие во внутриутробном периоде происходит под воздействием материнского организма, психическая конституция которого отчасти переносится в организм ребенка. Отсюда традиционное соотнесение души-по с женским началом. Уровень с триграммой *Дуй* (011₀), к которому принадлежит душа-по, связывается также с комплексом предопределения-мин, и хотя последнее мыслилось как небесное, т.е. мужское действие, актуализация этого действия может рассматриваться как земное, женское проявление.

Отношения между душой-по и более низкими по иерархии эксплицитными уровнями психокосмоса в некоторой степени подобны отношениям *авьякты* и *вьякты пракрити*. В санкхье вторая является разверткой первой. В китайской арифмосемиотике нижние уровни,

хотя не рассматриваются в качестве развертки души-*по*, тем не менее, в достаточной степени обусловлены ею.

Отношения между душой-*по* и более высокими по иерархии имплицитными уровнями, связанными с душой-*хунь*, достаточно отличаются от взаимоотношений *пракрити* и *пуруши*, которые, кстати, также рассматривались как женское и мужское начала. Китайское учение об этих началах было направлено на установление между ними гармонии, а индийское — на их разделение.

Хотя “высшее Я” в индийской традиции именуется “*пуруша*”, что указывает на принадлежность его к человеческому роду, человеческого в метафизической концепции этого “Я” крайне мало. Учение о душе-*хунь*, связанной с понятием “человечность-*жэнь*”, гораздо полнокровнее с гуманистических позиций. После своего рождения, когда возникает душа-*хунь*, индивид попадает в человеческий коллектив, благодаря чему и становится настоящим человеком. Высшая этика взаимоотношений на основе человечности-*жэнь* позволяет ему совершенствоваться до такой степени, что после смерти он приобретает возможность присоединиться к эгрегору, сформированному еще его предками и объединяющему родственные человеческие души по принципу резонанса, т.е. по принципу связи подобного с подобным.

Со временем проблема природы *пуруши* стала главенствующей в индийской философии. В контексте ее решения развивались различные теории сознания в санхье, веданте и йоге. Буддизм, возникший в полемике с санхьей, строил свое учение на принципе отрицания автономного центра сознания в человеке и в этом приблизился к древнекитайским представлениям. Китайская мысль к концу эпохи Чжоу отклонилась от арифмосемиотической психокосмологии в области этики и нумерологии. Практики самосовершенствования по типу восхождения заменяются даосским самокультивированием, строящимся на алхимико-медицинских теориях. От традиции китайцы унаследовали “Книгу перемен”, в гексаграммах которой символизируются эксплицитные состояния психокосмоса. Но эта сторона гексаграмм потонула во всевозможных посторонних спекуляциях.

Амэша-Спэнта

Выявленные в древнекитайской арифмосемиотике представления о структуре психокосмоса имеют достаточно близкие параллели с концепцией *Амэша-Спэнта* (“Бессмертные Святые”), являющейся одной из главнейших в древнем зороастризме — учении, которое было основано иранским пророком Заратуштрой (греч. вариант Зороастр), жившем, как предполагает большинство иранистов, в конце VII — первой половине VI в. до н.э. В зороастризме содержится еще несколько элементов, схожих с арифмосемиотикой, причем непосредственно связанных с концепцией *Амэша-Спэнта* и определенным образом ее структурирующих. Поэтому для полноты картины следует первоначально рассмотреть именно их.

Первое, что бросается в глаза при изучении зороастризма, — это присущий ему этико-космологический дуализм, выражающийся в признании существования двух равноправных космических сил — Добра и Зла. Эта теория имеет множество параллелей с китайской теорией *ян* и *инь*. Правда, в зороастризме мировые полярности изначальны и находятся в непримиримом противостоянии, а китайцы предпочитали говорить об их производности от единого принципа и, как следствие, взаимодополнительности.

Л.С. Васильеву принадлежит открытие еще одного сходства зороастрийской и китайской мысли. Он отмечает, что в древнеиранском зороастризме видное место занимало представление о шести “первосубстанциях” — огонь, вода, земля, металл, растения и скот, первые пять из которых могут быть соотнесены с пятеркой китайских стихий — огонь, вода, почва, металл и дерево. Высказывая гипотезу о влиянии древних иранцев на китайскую натурфилософию, проблемами которой, по его мнению, никто из древнекитайских мыслителей не занимался до V—III вв. до н.э., Л.С. Васильев полагает, что при трансляции этих представлений в Китай шестая древнеиранская “первосубстанция” скот в этой земледельческой цивилизации “не могла иметь значения и просто отпала” (Васильев 1988: 284). Правда, в “Цзо чжуани” (114, 7-й год Вэнь-гуна) встречаются шесть стихий (*лю фу*). Но Л.С. Васильев считает, что шестой элемент — зерно — вставлен в этот набор достаточно искусственно, поскольку он принципиально мало чем отличается от дерева, и представляет с ним вместе одно явление — растительность, — это “просто нарочитая замена шестого и важного для скотоводов-иранцев элемента (скот) на столь же важное для земледельцев-китайцев сокровище (зерно) при игнорировании факта сходства между деревом и зерном”. Но “коль скоро речь идет о перечислении считанных основных первосубстанций природы (стихий воды и огня, металла и земли как явлений неорганической природы, растений и скота как основных разновидностей живой природы)”, то наличие “строгой логики” в системе иранского зороастризма и ее отсутствие в списке *лю фу* ставит его в зависимое положение от первой, а сам он является лишь “свидетельством становления незнакомого и, весьма вероятно, заимствованного метафизического комплекса, укрепившегося в системе древнекитайской мысли в форме более привычного для нее пентаряда, пятерки” (Васильев 2000: 450—451).

Печально, что китаист Л.С. Васильев не составил себе труда разобраться в логике построения шестеричного списка китайских стихий. “Зерно” (*цзя*) и “дерево” (*му*) в качестве стихий-движений (*син*) или материалов (*фу*) существенно различаются, если полагать, что первое символизирует некие порождающие силы, принцип плодородия, зарождения всего живого, а второе в качестве древесины уже выходит за рамки живого и символизирует принципы “сгибания” и “выпрямления”, о чем говорится в “Шу цзине”, где представлены принципы и других стихий, из которых почва, поскольку ее свойство “принимать посев и давать урожай” (Шу цзин 1950: 29), противостоит зерну, подобно тому, как вода противостоит огню, а металл — древесине. В представлении о зерне как одной из стихий можно даже увидеть предвосхищение идеи В.И. Вернадского о “живом веществе”. Что касается зороастрийского скота в качестве первосубстанции, а точнее, его важнейшего представителя — “первородного быка”, то его также можно рассматривать как символ производительных сил, но только в свете раскрытия современным исследователем зороастрийских мифологем, поскольку собственной рефлексии, хоть как-нибудь близкой к натурфилософской, в отношении первосубстанций в зороастрийских текстах не обнаружено, а эти самые “первосубстанции” трактуются там в контексте мифологического космогенеза как “первотворения” соответствующих духовных сил.

Однако дело даже не в шестой стихии. В ходе реконструкции арифмосемиотики было выявлено, что китайские стихии являются производными от триграмм. По всей видимости, триграммы уже существуют в западножоускую эпоху (конец XII — начало VIII вв. до н.э.) как символы коммуникативных архетипов. Будучи достаточно абстрактными по своей сути, они могут выражаться в тех или иных образах, часть из которых запечатлелась в понятии стихий, а часть — пневм. Было также показано, что на комплексы стихий и пневм переносятся закономерности триграммных связей, которые в контексте системы триграмм

имеют доказательность, а при переносе ее утрачивают, и в замен связи стихий и пневм получают некие псевдообъяснения.

Исходя из более раннего существования триграмм по сравнению с зороастрийскими представлениями и их более высокой организованности, можно выдвинуть гипотезу, противоположную той, что была предложена Л.С. Васильевым: не Иран повлиял на Китай, а напротив, из Китая транслировались идеи, инициировавшие зарождение зороастрийского учения. Автор настоящих строк отдает себе отчет, насколько фантастичной может показаться эта гипотеза, но, тем не менее, считает возможным отстаивать ее, поскольку в ее пользу говорят не менее серьезные аргументы, чем у контргипотезы Л.С. Васильева. Для ее обоснования придется прибегнуть к тем же сходствам между китайской натурфилософией и зороастризмом, которые подметил этот синолог. Отталкиваясь от них, можно будет перейти к более глубинным параллелям, которые покажут временной и содержательный приоритеты древнекитайской мысли по сравнению с зороастрийской.

Итак, китайские стихии и зороастрийские первосубстанции. Последние также имеют некие взаимосвязи, но они в известных литературных источниках никак не объясняются и предъясняются достаточно сбивчиво. Хотя сами первосубстанции упоминаются в “Гатах” (“Гимнах”) “Ясны” (“Моление”), представляющих собой наиболее древнюю часть Авесты — священной книги зороастрийцев, порядки их перечисления, отражающие этапы космогенеза, приводятся уже в пехлевийской литературе (VIII—IX вв.). Однако известная английская исследовательница культуры Ирана М. Бойс полагает, что на основе этих писаний можно реконструировать космогонию, существовавшую в среде иранцев не только во время появления зороастризма, но и даже гораздо раньше, что, собственно, ничем не подтверждается. Эта космогония является креативной, т.е. предполагает некие божественные творческие силы, создающие свои творения. Сначала творится каменное небо в виде скорлупы, затем — вода, помещаемая в нижнюю ее часть, на воде — круглый земляной остров, на котором создается первое растение, первое скотное животное (бык) и первый человек, и завершается все это созданием огня (Бойс 1988: 20). О каменном небе М. Бойс пишет, поскольку необоснованно считает, что данная космогония создавалась до знакомства иранцев с железом. В пехлевийском “Бундахишне” (“Сотворение основы”), откуда она черпала информацию о зороастрийской космогонии, речь идет о металлическом небе, а сам процесс представлен не так однозначно.

В пазендской рукописи “Бундахишна” в 1-й главе говорится о несколько ином порядке космогенеза. При этом указывается, что им заправляет *Ормазд*, являющийся верховным зороастрийским божеством, которое первоначально называлось *Ахура-Маздой* (“Владыка Мудрый”). Порядок этот следующий: “из творений *Ормазда* в материальном мире первое — небо, второе — вода, третье — земля, четвертое — растения, пятое — скот, шестое — человек”. Огонь, как можно заметить, в этом списке отсутствует. Однако перед ним есть рассуждения, из которых видно, что *Ормазд* как будто еще до творения неба обладал светом, а 2-я глава начинается с фразы “между небом и землей *Ормазд* сотворил свет, звезды созвездий и не созвездий, затем луну, затем солнце” (Бундахишн 1997: 268). Все это может означать, что, во-первых, свет, имеющий самое прямое отношение к огню, считался некой надматериальной первосубстанцией или имел материальную и нематериальную ипостаси, а во-вторых, космогония зороастрийцев является циклической.

В позднем пехлевийском “Ривайате” (“Предание”), сопровождающем сочинение “Дадестан-и дениг”, указывается, что *Ахура-Мазда* создал мир из своего тела: из головы было сотворено

небо, из ног — земля, из слез — вода, из волос — растения, из правой руки — бык, из разума — огонь (см.: Дрезден 1977: 343). Здесь не упоминается человек, но, следуя логике перечисления, можно допустить, что он мог быть создан из левой руки, хотя и не понятно, чем он тогда хуже “праворучного” быка. С другой стороны, человек мог появиться как отражение всех частей *Ахура-Мазды*, т.е. быть созданным “по образу и подобию”, содержа в себе все перечисленные первосубстанции.

Таким образом, зороастрийская космология предполагает следующие порядки перечисления первосубстанций:

1. Металл, вода, земля, растения, скот, человек, огонь;
2. Металл, земля, вода, растения, скот, (человек?), огонь.

Первая версия зороастрийской космологии здесь рассматриваться не будет, поскольку это было сделано ранее (Еремеев 1993: 104, рис. 4.3.14а). Кроме того, второй порядок гораздо интереснее. Если набор первосубстанций перенести на базис-схему на основании соотношения с китайскими стихиями, которое было подмечено Л.С. Васильевым, то обнаружится, что этот их порядок представляет собой обратный порядок Фуси, сдвинутый внутри гексанемного цикла младших триграмм (рис. 2.10.1).

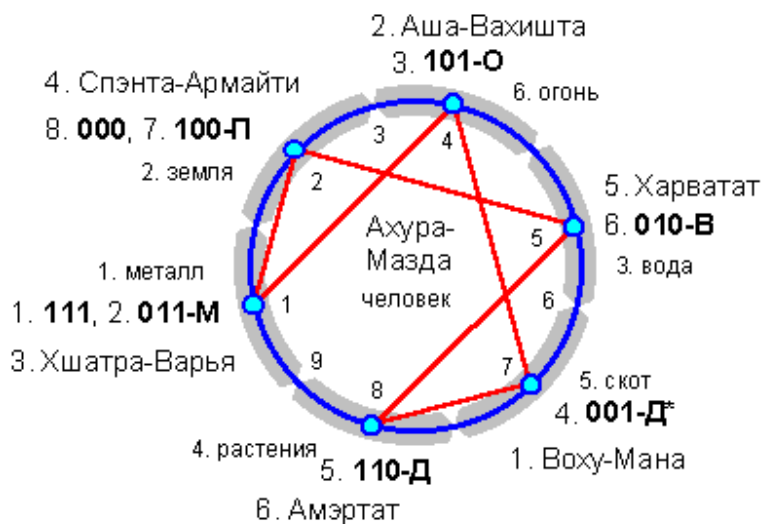


Рис. 2.10.1

Примечательно, что стихия “металл” у китайцев коррелирует с триграммой *Цянь* (111). Тем самым она связывается с небесами, что сближает ее с одноименной зороастрийской первосубстанцией. Это наводит на мысль, что древние китайцы могли представлять небесный свод сделанным из металла, хотя позднее они перешли на пневменную теорию. Но еще раннеханьский историк и мыслитель Сыма Цянь считал, что небесные тела состоят из разогретого металлического газа. По его мнению, когда какие-либо небесные тела падают на Землю, то, достигая ее, они превращаются в камень. Небо могло мыслиться в древности также каменным. Так, в одном из мифов о прародительнице человеческого рода Нюйве

говорится, что она для починки небосвода использовала расплавленные камни (см.: Юань Кэ 1987: 51).

Если вместо стихии “дерево” взять традиционно с ней коррелирующую пневму “ветер”, то на гексанеме можно получить иерархию понятий, близкую по принципам построения (а именно по утончению) греческим стихиям: металл — почва (земля) — вода — ветер (воздух) — огонь. Если небо мыслить пневменным (эфирным), то данную иерархию следует начать с почвы, а закончить небесной пневмой (эфиром). Зороастрийские растения и скот в данном случае будут также связаны с ветром (воздухом), что, по сути, не противоречит доктрине, предполагающей, что под небом находится воздушное (*вайу*) пространство, являющееся ареной для борьбы Духов Добра и Зла. Исследователями было много сказано о влиянии зороастризма на греческую натурфилософию, но конкретно о зороастрийском прототипе греческих представлений о стихиях при этом не говорилось. Пожалуй, данная модель может претендовать на его роль. Однако стоит за ней китайская теория, которая охватывает и еще один немаловажный блок зороастрийских идей.

Дело в том, что каждая из первосубстанций имеет своего попечителя или владыку в виде некоего духа, духовного персонифицированного существа. Если для человека таковым является сам *Ахура-Мазда*, то для остальных шести ими будут его эманации, получившие в зороастризме названия *Амэша-Спэнта* — “Бессмертные Святые (Помощники, Деятели)”:

1. *Воху-Мана* (“Благой Дух”), заведующий скотом;
2. *Аша-Вахишта* (“Праведность Наиблагая”) — огнем;
3. *Хиатра-Варья* (“Власть Наилучшая”) — металлом;
4. *Спэнта-Армайти* (“Святая Преданность”) — землей;
5. *Харватат* (“Целостность”) — водой;
6. *Амэртат* (“Бессмертие”) — растениями.

Порядок, в котором *Амэша-Спэнта* здесь записаны, является каноническим и определяет их степень значимости. Он зафиксирован, например, в “Ормазд-яшт” (“Молитва *Ахура-Мазде*”) и “Михр-яшт” (“Молитва *Митре*”) (Авеста 1998: 169, 295) и более поздних текстах. Французский ученый Ж. Дюмезиль полагает, что подобная иерархия существовала уже в эпоху, когда складывались “Гаты”, так как она полностью совпадает с таблицей частоты встречаемости имен *Амэша-Спэнта* в этих текстах (Дюмезиль 1986: 33).

Данный порядок на базис-схеме также, как и первосубстанции, соответствует гексанеме, построенной на младших триграммах в обратном порядке Фуси, но только со сдвигом на два шага (см. рис. 2.10.1). Подобные передвижки достаточно характерны для китайской арифмосемиотики и совершенно необъяснимы в русле зороастризма в той форме, которая дошла до наших дней.

Надо отметить, что представления об *Амэша-Спэнта* являлись центральными для первичного зороастризма. Этот шестеричный комплекс божеств во главе с *Ахура-Маздой* поначалу противопоставлялся в учении Заратуштры всему множеству существовавших тогда

древнеиранских богов. Однако со временем отвергнутые древние боги начали снова входить в силу, отгесняя на второй план новую шестерку. Воскрешаются старые культы. Возникают еретические направления. То, что осуждал Заратуштра, каким-то образом становится во главу угла. В результате его учение наполняется множеством чуждых ему идей, в окружении которых первичные смыслы, вложенные в комплекс *Амэша-Спэнта*, трансформируются и деградируют, а сам комплекс теряет структурную стройность.

Ж. Дюмезиль, исследуя происхождение комплекса *Амэша-Спэнта*, пытался найти параллели между ним и ведическими богами. Кое-что ему удалось. Но, как он сам признается, предназначение и необходимость выбора конкретного состава подборки предполагаемых ведических двойников также не поддается объяснению, как и в случае самих *Амэша-Спэнта* (Дюмезиль 1986: 34). Это и не возможно, если оставаться в сфере индоиранской мысли, спродуцировавшей необъятное количество богов и демонов, любая систематизация которых будет неоднозначной и, в конечном счете, произвольной.

Другое дело, если предположить, что для объяснения инородной теории иранцы были вынуждены использовать свойственные им представления о божественных силах, которые отчасти имеют параллели и с ведической религией, но принципиальным образом переконструируются в зороастризме. Видимо, это было сделано до Заратуштры, в некоей ранней форме транслята китайской арифмосемиотики на иранскую почву, и своеобразие данной операции состояло в том, что, прибегая к представлениям о персонифицированных божествах, иранцы описывали не божественное, а человеческое. Ниже будет показано, что тем самым они зафиксировали идеализированные свойства человека, какими они виделись древними китайцами у своих совершенномудрых. Правда, эти совершенномудрые также были почти божествами у китайцев, но в этом “почти” все и дело. Свойства совершенномудрых не внеположны им и представляют собой развитие человеческих потенций, осуществляющееся при самосовершенствовании. В зороастризме также говорится о самосовершенствовании человека, но при этом он вбирает в себя внешние для него эманации “Владыки Мудрого” (*Ахура-Мазды*) — деформированной копии китайских совершенномудрых первопредков, которых зороастрийцы превратили в бога-творца.

Связь *Амэша-Спэнта* с идеализированными качествами совершенномудрых обеспечивается выявленной здесь корреляцией их с триграммами. Выражений этих качеств в китайской традиции достаточно много. Тут и мантическая формула *сы дэ* из “И цзина” с двумя *дэ*, добавленными при реконструкции, и добродетели из “Хунь фаня”, и конфуцианские “пять устоев” (*у чан*), в отношении которых было показано, что они в несколько иной форме существовали до Конфуция. Отдельные этические сентенции из “Лунь юя” и “Си цы чжуани” также могут быть сопоставлены с триграммами, а через них — с *Амэша-Спэнта*. Кроме того, представление о психокосмосе, которое задается схемой циркуляции пневмы с “современным” порядком триграмм, накладывает свой отпечаток на иранскую шестерку. Все это подробно анализировать не представляется здесь возможным по причине большого объема материала. Поэтому следует ограничиться только наиболее схожими с *Амэша-Спэнта* выборками, а таковыми в комплексе являются “пять устоев” (табл. 2.10.22), которые следует дополнить понятиями “благодать” (*дэ*), “долголетие” (*шоу*), “приказ” (*мин*) и “несгибаемость” (*чжэнь*).

Таблица 2.10.22

Код	Пять устоев и высшее <i>дэ</i>	Бессмертные Святые (<i>Амэша-Спэнта</i>)
-----	--------------------------------	--

001 ₀	да дэ	Благой Дух (<i>Воху-Мана</i>)
110 ₀	человечность (<i>жэнь</i>)	Бессмертие (<i>Амэртат</i>)
011 ₁	справедливость (<i>и</i>)	Власть Наилучшая (<i>Хшатра-Варья</i>)
100 ₁	убежденность (<i>синь</i>)	Святая Преданность (<i>Спэнта-Армайти</i>)
101 ₁	благопристойность (<i>ли</i>)	Праведность Наиблагая (<i>Аша-Вахишта</i>)
010 ₁	сообразительность (<i>чжи</i>)	Целостность (<i>Харватат</i>)

В ходе вышеприведенной реконструкции была выявлена связь с имплицитной триграммой *Чжэнь* (001₀) “великой благодати” (*да дэ*) из “Си цы чжуани” (II, 1). Это вершина китайской психокосмической иерархии, которая, возможно, была выявлена в мистическом прозрении Вэнь-ваном (см. гл. 2.7). Данное понятие отражает такое состояние духа-*шэнь*, которое оказывает благодатное действие на всю структуру человека, насыщая ее всеми возможными добродетельными потенциями. Оно также связано с понятиями “семенная эссенция” (*цзин*) и “изначальная пневма” (*юань ци*), отражающими идею производительности во всех видах, что и было зафиксировано в стихии “зерно”, а у зороастрийцев выразилось в представлении о “первородном быке”. *Воху-Мана* несет в себе идею духовной благостности, которая также наполняет все существо человека. Этот “деятель” (*спэнта*) является верховным в шестеричном комплексе. Именно через него Заратуштра получил свое религиозное откровение. Понятие *мана* иранисты переводят обычно как “мысль”, “помысел”, что не является удовлетворительным в отношении данной эманации *Ахура-Мазды*, поскольку мысли на вершине психокосмической иерархии еще нет, есть только ее потенция. Представляя собой некий “предзамысел”, имплицитный проект реализационной деятельности, ее целевую установку, она еще только будет разворачиваться вниз через все формы мышления до наглядно-чувственного своего выражения, который связан с эксплицитной триграммой *Чжэнь* (001₁), также коррелирующей с *Воху-Мана*.

Следующим уровнем психокосмической шкалы китайцев является душа-*хунь*. Если она развивается в соответствии с призванием человека, т.е. становится “человечной” (*жэнь*), то ей, согласно Конфуцию, будет свойственно “долголетие” (*шоу*) (Лунь юй, VI, 23). Зороастрийцы в данном случае заявляют о “Бессмертии” (*Амэртат*). Им тоже не чуждо акцентировать внимание на проблеме предназначения человека. Они, видимо, первыми на западе от Китая говорят о возможности человека самосовершенствоваться, реализовать свои духовные потенции. Ими рассматривается феномен личной воли, возможность влиять на свою судьбу путем выбора между добром и злом. Они исследуют глубины человеческой психики и определяют ее состав (“души” *фравашии*, *урван* и проч.), который в настоящее время не поддается адекватной реконструкции в рамках триграммного формализма. Однако в отношении загробной жизни они несколько расходятся с китайцами. Понятие “долголетие” (*шоу*) предполагает, что ничто не вечно, и благие усилия человека, становящегося духом-*шэнь* или обладающего развитой небесной душой-*хунь*, не должны прекращаться, если он желает максимально продлить свое существование. У зороастрийцев эта тема смазана рассуждениями о загробном предварительном судилище, аде и рае, последнем суде и воскресении, после которого праведники обретут вечную жизнь. Они прибегают к понятию “Бессмертие” (*Амэртат*), которое восходит к индоиранской общности и связано с практикой потребления священного наркотического напитка *хаомы* (инд. *сома*), символизируемого в их мифологической космологии первым растением, вставшим на место китайского дерева.

Нет сомнения, что “Наилучшая Власть” (*Хшатра-Варья*) — это “справедливая” (*и*) власть (см. табл. 2.10.22). Кроме того, с триграммой *Дуй* (011₁), по реконструкции, коррелирует еще

понятие *мин* — “приказ”, “повеление”, “мандат”, “предопределение”. Оно выражает не только идею власти, но и воли, милостивого пожалования, судьбы, жизненности. Все это в большей степени связано с глубинами человеческой психики, чем у зороастрийцев, для которых “Наилучшая Власть” мыслится как что-то внешнее.

Если древние китайцы одним из достоинств совершенного мужа считали его “убежденность” (*синь*), то зороастрийцы говорят о *Спэнта-Армайти*, т.е. о “Святой Преданности” или “Святом Благодетельстве”, понимая под этим необходимость соблюдения предписаний своей религии. Китайцы в своем учении делали акцент не на религиозной вере, а на понимании “истинности” (*синь*), на “верности” (*фу*) идеалам, которые, конечно, всегда проникнуты какой-нибудь верой.

Следующий уровень психокосмической шкалы представляет собой наиболее яркое совпадение китайской и иранской мыслей, связанных в данном случае с темой ритуала. В Китае “ритуальная” (*ли*) сакральная деятельность раннежозуского времени трансформировалась позднее в конфуцианскую “благопристойность” (*ли*). Нечто подобное имело место и у иранцев. Понятие *аша*, входящее в название *Аша-Вахишта* (где оно просто наделяется эпитетом “Наиблагая”, “Всеблагая”, являющимся превосходной степенью от *воху* — благой), восходит к дозороастрийскому *арта*, которое вместе с древнеиндийским *рита* обозначало ритуал, космический закон. У зороастрийцев оно становится “Праведностью”, субстантивированной в персонифицированную духовную сущность и противопоставляемой “Неправедности” (*Друдж*), которая также приобретает вид персонифицированного духа, но уже не ахуровской (т.е. доброй), а дэвовской (т.е. злой) природы.

Последнее понятие из шестерки *Амэша-Спэнта*, *Харватат*, отражает идею добродетельной “Целостности”, которую может приобрести человек. Из конфуцианского набора ей ставится в соответствие “сообразительность, мудрость” (*чжи*) как некое проявление жизненного опыта, позволяющее адекватно реагировать на явления окружающей действительности, не теряя при этом самого себя. Может быть, более прямо данное свойство выражается в понятии “несгибаемость” (*чжэнь*) из “Вэнь янь чжуани”, которое также коррелирует с триграммой *Кань* (010₁). Сама графика этой триграммы указывает на ее посредническую роль в комплексе триграмм, а значит, и на ее свойство объединять высшие и низшие порывы в человеческом существе. В “Шо гуа чжуани” (4) она определяется как то, к чему “сводится (*зуй*) тьма вещей”. Образом данной триграммы там является вода, свойством которой полагается “склеивание” (*жунь*).

Таким образом, вся шестерка *Амэша-Спэнта* получает вполне удобоваримые объяснения в понятиях китайской арифмосемиотики. Обратные толкования хотя частично и возможны, но будут менее содержательными. Арифмосемиотические понятия выводятся из коммуникативных архетипов, символизируемых триграммами. Зороастрийское учение само по себе ничем не подкрепляется и выдается за откровение свыше. Арифмосемиотика представляет собой высокоструктурированное учение, описывающее множество связей содержащихся в ней понятий. Отмеченные выше закономерности комплекса *Амэша-Спэнта* и их “творений” — это, практически, единственный более-менее упорядоченный островок среди хаоса зороастрийской мысли. Несомненно, зороастрийское учение содержало эзотерическую часть, и в ней, по всей видимости, были некоторые дополнительные так или иначе структурированные представления. Однако, как бы эта эзотерика зороастрийцев ни была разработана, их эзотерика свидетельствует, что в своей теории они все-таки уступают по развитости древнекитайской арифмосемиотике. В целом относительно зороастрийского

учения об *Амэша-Спэнта* и их “творениях” создается впечатление, что его изложение есть ни что иное, как просто сбивчивый пересказ чужой системы знаний, причем с заметной переинтерпретацией на свой лад всего того, что было несвойственно древнеиранской культуре. Поэтому, учитывая, что основные арифмосемиотические схемы и категории были уже известны до VIII в. до н.э., а зороастрийское учение появляется много позже, можно сделать вывод, что последнее в своих существенных аспектах является заимствованием из китайской стороны.

Добро и Зло

Пресловутый зороастрийский дуализм, утверждение двух правящих в мире начал — Добра и Зла, только отчасти связан с китайской теорией *инь-ян*. Последняя носит более универсальный характер. Практически все явления могут быть рассмотрены в оппозиции. Среди таких оппозиций китайцы выделяли добрых духов-*шэнь* и злых демонов-*гуй*. Кроме того, ими противопоставлялись добродетели и пороки, расписанные по наборам стихий и триграмм. Вот к этим двум парам и можно свести весь зороастрийский дуализм. Вероятно, у иранцев существовали эзотерические представления и о более универсальных противоположностях, но сведения о них не сохранились. Однако, если предполагать, что зороастризм оказал влияние на пифагорейство, в котором выделялось десять пар противоположностей (см.: Фрагменты 1989: 470), то по ним мы можем судить, что этот набор противоположностей был весьма похож на китайский, но явно недотягивает до его широты.

Духи-*шэнь* и демоны-*гуй* могли быть прообразами *Спэнта-Майнью* (“Святой Дух”) и *Ангра-Майнью* (“Злой Дух”). О них в “Ясне” (30) говорится как о изначально существующих “близнецах”. Первый “избрал себе добрые дела” и тем самым оказался близок *Ахура-Мазде*, а второй — “злодеяния” (Авеста 1998: 133). Из этого текста не ясно, в каком генетическом отношении находятся *Ахура-Мазда* и *Спэнта-Майнью*. Если первый — творец, то он должен был создать не только “Святого Духа”, но и его противника. Если “изначальность” последних понимать в прямом смысле, то тогда *Ахура-Мазда* — не творец. Статус *Ангра-Майнью* также не совсем определен. В зороастрийской литературе о нем говорится путано. То он противопоставит самому *Ахура-Мазде*, то духу *Спэнта-Майнью*. В зерванизме, являвшемся оппозиционным по отношению к зороастризму учением, которое проповедовало идеи, появившиеся в иранском мире, возможно, до Заратуштры, верховным божеством выбирается *Зерван* (“Время”), а Добрый и Злой Духи объявляются его порождениями. Это в большей степени близко концепции *инь-ян*, чем зороастрийские взгляды.

О *Амэша-Спэнта* в зороастрийском учении говорится как о эманации *Ахура-Мазды* и как о проявлениях *Спэнта-Майнью*. В качестве последних шестерка *Амэша-Спэнта* имеет себе противников в стане *Ангра-Майнью*. Эта сторона зороастризма походит на выделение китайцами добродетелей и пороков. Но однозначных соответствий между добродетельными и порочными духами в зороастризме не обнаруживается. Из них не выстраивается системы, на которой можно было бы построить, например, набор парных этических категорий из “Хун фаня”, а вот беря последний, можно было бы создать достаточно стройную концепцию противопоставления добрых и злых божеств.

Зороастрийская эннеаграмма

Арифмосемиотика накладывает на содержащиеся в ней понятия ряд структур, по которым описываются их взаимодействия. Среди этих структур только гексанема в круге эннеаграммы

с “современным” порядком триграмм сходится со структурой *Амэша-Спэнта* и их “творений”. Сам круговой порядок в наборах этих понятий не обнаруживается, а ведь он является весьма важным, поскольку описывает психокосмическую иерархию. При нахождении ей соответствия в зороастрийском учении можно было бы полагать, что в нем все-таки существовали представления о целостной эннеграмме.

И такое соответствие есть. Правда, оно весьма туманное. Но на его основании все-таки можно сделать необходимые выводы. Это соответствие обнаруживается в “Ормазд-яште” (7-8) в списке 20 имен *Ахура-Мазды*. Ниже приводится содержащий его текст в переводе И.М. Стеблин-Каменского (Авеста 1998: 164):

7. Ахура-Мазда молвил:	8. Десятое — я Святость,
“Мне имя — Вопросимый,	Одиннадцать — Святой я,
О верный Заратуштра,	Двенадцать — я Ахура,
Второе имя — Стадный,	Тринадцать — я Сильнейший,
А третье имя — Мощный,	Четырнадцать — Беззлобный,
Четвертое — я Истина,	Пятнадцать — я Победный,
А, в-пятых, — Все-Благое,	Шестнадцать — Всесчитающий,
Что истинно от Мазды,	Всевидящий — семнадцать,
Шестое имя — Разум,	Целитель — восемнадцать,
Седьмое — я Разумный,	Создатель — девятнадцать,
Восьмое — я Ученье,	Двадцатое — я Мазда”.
Девятое — Ученый.	

Достаточно будет провести только структурный анализ данного текста. Некоторые содержащиеся в нем понятия явно группируются по принципу “качество — носитель качества”: 6. Разум — 7. Разумный; 8. Ученье — 9. Ученый; 10. Святость — 11. Святой. Из этого можно сделать предположение, что и остальные “имена” как-то ассоциируются подобным образом. Исключение могут составлять только начальное и последнее, поскольку все пары начинаются с четных по списку понятий. Исходя из этого, весь набор можно разбить на цепочку девять пар, которую ограничивают одиночные понятия. Если эти девять пар сопоставить с числами эннеграммы в одном из вариантов их расположения на базис-схеме (см. рис. 2.10.1; ср. рис. 2.5.12), то можно получить необходимую их корреляцию с арифмосемиотическим аппаратом (табл. 2.10.23).

Таблица 2.10.23

Код	№	Имена <i>Ахура-Мазды</i>	Древо <i>сефирот</i>
-----	---	--------------------------	----------------------

111 ₁		1. Вопросимый		0. Ничто (<i>Эн-соф</i>)
011 ₁	1	2. Стадный	3. Мощный	1. Венец (<i>Кетер</i>)
100 ₁	2	4. Истина	5. Все-Благое	2. Мудрость (<i>Хохма</i>)
000 ₁	3	6. Разум	7. Разумный	3. Разум (<i>Бина</i>)
101 ₁	4	8. Ученье	9. Ученый	4. Великодушие (<i>Гдула</i>)
010 ₁	5	10. Святость	11. Святой	5. Строгость (<i>Гвура</i>)
“±”	6	12. <i>Ахура</i>	13. Сильнейший	6. Красота (<i>Тиферет</i>)
001 ₁	7	14. Беззлобный	15. Победный	7. Победа (<i>Нецах</i>)
110 ₁	8	16. Всесчитающий	17. Всевидящий	8. Слава (<i>Ход</i>)
111 ₀	9	18. Целитель	19. Создатель	9. Основа (<i>Иесод</i>)
011 ₀			20. <i>Мазда</i>	10. Царство (<i>Малхут</i>)

В этом случае с понятийным рядом психокосмической шкалы китайской арифмосемиотики сходятся, по крайней мере, следующие из имен *Ахура-Мазды*: Мощный (3), Истина (4), Разум (6), Разумный (7), Сильнейший (13), Победный (15). И.М. Стеблин-Каменский для 1-го и 2-го имен дает варианты перевода “Изобильный” и “Желанный”, которые также приближаются к нему. Однако в целом список оставляет желать лучшего. То же самое можно сказать и по поводу приводимого в табл. 2.10.23 списка наиболее распространенных понятий из так называемого “Древа *сефирот*” (см.: Штайнзальц 1990: 53—54; Scholem 1978: 213; Schaya 1971: 21), которое составляет основу каббалы — мистического учения в иудаизме. В отношении последней известно, что она появилась у евреев после вавилонского пленения, из которого их освободили иранцы в конце VI в. до н.э. Многие исследователи считают, что каббала возникла при взаимодействии иранских учений с религиозной еврейской мыслью и позднее была дополнена идеями неоплатонизма и гностицизма (см., например: Соловьев 1894: 782). Система *сефирот* призвана описывать структуру *Адама-Кадмона* — совершенного космического человека. В этих категориях отчасти заложены сведения о психических уровнях (см.: Еремеев 1993, 1996), но в большей степени они направлены на описание эманаций самой по себе невыразимой высшей божественной сущности, которую по этой причине и называют “Ничто” (*Эн-соф*). Вероятно, список имен *Ахура-Мазды* или ему подобный и послужил для выработки системы *сефирот*. Эти имена имеют следующие явные совпадения с названиями *сефирот*, принадлежащими тем же числам эннеграммы: 1. Мощный — Венец (символ могущества); 2. Истина — Мудрость; 3. Разум — Разум; 7. Победный — Победа. По отношению к категориям арифмосемиотики список *сефирот* сближается не столько напрямую, хотя и такое имеется, сколько через свои психологические значения (см.: Еремеев 1996: 188—189, табл. 7). Однако надо заметить, что толкование названий *сефирот* в каббале со временем покрылось множеством второстепенных деталей, мешающих разглядеть их первоначальные смыслы. Не исключено, что последующая расшифровка этой системы позволит найти больше соответствий с другими учениями, строящимися на эннеграмме.

Так или иначе, можно констатировать, что некоторое отражение структуры эннеграммы в зороастризме и каббале все-таки имеется. Это проливает свет на первоисточник, из которого эта схема через много-много веков попала к Г.И. Гюрджиеву, решившему открыть ее миру. Видимо, никогда не будет известно, из чьих конкретно рук он взял эннеграмму. Возможно, не узнаем мы и того религиозно-мистического учения, которому она принадлежала во времена Г.И. Гюрджиева. Это уже и не так важно, поскольку можно предположить, что на Западе эта схема распространялась, выходя из зороастризма, а в него она попала из Китая. На

это указывают как факт более раннего ее использования в китайской арифмосемиотике, так и более развитая и логически слаженная система понятий, привязанных к этой схеме в данном учении.

Не удивительно, что применение эннеаграммной методологии в реконструкции отдельных аспектов арифмосемиотики дало определенные результаты, при том, что были уточнены сами формы эннеаграммы, по причине чего данное ее название не выглядит теперь вполне корректно. То, что для анализа арифмосемиотики использовалась не инородная для нее схема — эннеаграмма, важно и с другой стороны. Несомненно, ученый вправе выбирать любую модель для своих изысканий. Он может не объяснять принципов ее построения или источник происхождения. Достаточно того, что она работает. В данном случае, когда исследовались некоторые принадлежащие далекой истории идеи, такой моделью стала схема, которая сама является историко-мировоззренческим феноменом, и эффективность ее применения находится в зависимости от определения ее происхождения. Поэтому можно заключить, что выявление того, что эннеаграмма была создана в самом Китае, повышает адекватность результатов проводившейся выше реконструкции древнекитайской арифмосемиотики. С другой стороны, признание присутствия в латентной форме китайской эннеаграммы во многих не китайских религиозно-философских и мистических учениях позволяет открыть новые страницы компаративных исследований, что правда, не входит в непосредственные задачи настоящей книги.

2.11. Конфигурации гексаграмм

Построение гексаграмм

Гексаграммы представляют собой такого рода символы, в которых, подобно триграммам, графика определенным образом связана с семантикой. Поэтому для понимания последней важно разобраться со структурой гексаграмм. Известно, что гексаграммы могут быть образованы посредством удвоения триграмм. В некоторых изданиях “Книги перемен” при каждой гексаграмме указываются триграммы, из которых она состоит. Кроме того, в “Крыльях” говорится, что гексаграммы суть образования из удвоенных триграмм:

В древности совершенномудрые создали Перемены, помогающие следовать строю (*ли*) своей природы (*син*) и предопределения (*мин*).

При этом [они] установили *дао* Неба — слабость (*инь*) и сила (*ян*), установили *дао* Земли — мягкость (*жоу*) и твердость (*ган*), установили *дао* Человека — милосердие (*жэнь*) и справедливость (*и*). [Эти] три начала совмещаются и удваиваются. Поэтому в Переменах шесть черт составляют гексаграмму (*гуа*) (Шо гуа, 2).

Данное “удваивание трех начал” можно понимать в смысле их соотнесения не только с верхней и нижней триграммами, но и с тремя диграммами внутри гексаграмм. На этот счет имеется даже соответствующая символика диграмм (см. рис. 1.2.22). Однако именно первый вариант получил распространение и послужил для наименования гексаграмм, у которых имеются две одинаковые триграммы.

Гексаграммы могут быть также получены за счет последовательного приращения позиций подобно тому, как строятся триграммы. Гексаграммы в порядке Фуси (см. рис. 1.2.16) являются собой случай, когда возможен и тот и другой способ построения. В этом порядке приращение позиций идет снизу вверх. Однако ранее было показано (гл. 2.2, табл. 2.2.1), что триграммы могут строиться, начиная с любой позиции как снизу вверх, так и сверху вниз, что в целом дает 6 вариантов. Подобные методы построения могут быть перенесены и на гексаграммы. В целом посредством наращивания позиций гексаграммы могут быть построены способами, количество которых определяется числом перестановок из 6 элементов, т.е. $6! = 720$. Если ограничиться только построением за счет последовательного наращивания позиций сверху вниз или снизу вверх, то число вариантов снизится до 12. Но реально мы имеем дело только с одним известным способом подобного построения, зафиксированном в гексаграммном порядке Фуси. Из этого видно, что чистая комбинаторика древних китайцев не сильно интересовала. Остается найти причину выбора данного способа. Вопрос этот достаточно важный, на что указывал академик В.М. Алексеев, сетовавший, что в исследованиях Ю.К. Щуцкого “осталось необъясненным, почему счет черт и объяснение их в гексаграммах идут не сверху, а снизу?” (Алексеев 1982: 384).

По аналогии с триграммами гексаграммы можно рассматривать как символы, описывающие взаимодействие между субъектом и объектом. Последовательность позиций сверху вниз будет соответствовать воздействию субъекта на объект, а последовательность снизу вверх — наоборот. Первая последовательность означает развертку производительной деятельности субъекта, а вторая — познавательной. Таким образом, в гексаграммном порядке Фуси зафиксированы когнитивные закономерности взаимодействий субъекта и объекта.

При гадании с помощью монет или стеблей тысячелистника гексаграмма составляется и записывается снизу вверх. Последнее противоречит нормам китайской письменности, в которой сверху вниз пишутся как черты в иероглифах, так и последовательности иероглифов в тексте. Чтобы отказаться от этих правил, должны быть веские основания. Если предположить, что начертание гексаграмм снизу вверх соответствует некой форме когниции, то все становится на свои места.

Гадание для древних китайцев — это способ познания того, что предопределено Небом. Небо находится в позиции субъекта. Если гадатель связывает свою сущность с Небом, то, по сути, составление гексаграмм снизу вверх соответствует этапам его собственного познания. Если гадатель соотносит себя с мировыми уровнями Земли или Человека, то такое составление гексаграмм — это акт вопрошания, разбивающийся на шесть этапов.

Как следует читать полученный от Неба ответ, когда гексаграмма составлена? Традиционно он читается по позициям гексаграммы в той же последовательности, в которой она и записывалась — снизу вверх. В связи с этим нижние ее позиции толкуются как связанные с описанием прошлого, а верхние — будущего. Но в китайской культуре имеется и другая символика вертикали. Иероглиф *шан*, имеющий значение “верх”, еще означает “предыдущее”, “прошлое”, а иероглиф *ся*, имеющий значение “низ”, еще означает “следующий”, “будущий”. Для древнего китайца, полагавшего, что в любое настоящее время он находится на срединном уровне мироздания, а от Неба к Земле ниспускаются животворящие силы, было вполне естественно ассоциировать начало этого процесса с прошлым, а конец — с будущим.

Если взглянуть на “Книгу перемен” как на результат развития примитивного способа предсказаний на основе бросания жребия, то можно определить значения позиций гексаграмм следующим образом. Первое, что интересует гадателя, — будет ли некое задуманное событие в будущем? В результате одноразового бросания жребия он может получить ответы “да” или “нет”, соответствующие тем или иным янским или иньским символам (комбинации палочек, монет и проч.). Можно так поставить вопрос, чтобы ответом было “счастье” или “несчастье”, “успех” или “неуспех” и т.д. Во всех случаях для гадателя при этом важны не причины того или иного явления, а оно само.

При вторичном бросании жребия можно поставить разъясняющий вопрос. Но какой? Нельзя спросить “что будет дальше?”, поскольку первым вопросом было не “что будет?”, а “будет ли нечто?” Если уже известно по первому бросанию жребия, что это “нечто” произойдет (или не произойдет), то можно задаться вопросом “последует ли этому другое событие?” Но в таком случае это второе бросание жребия будет, по сути, новым гаданием. Ведь можно и отдельно спросить о свершении или несвершении этого другого события. То же самое справедливо и для вопроса “предшествует ли этому явлению другое событие?” Ситуация изменится, если результат первого бросания жребия принимать не безусловно, а находящимся в зависимости от предшествующих поступков того, на кого гадают. Тогда вторым вопросом должно быть “следует ли делать нечто, чтобы произошло данное уже предсказанное событие?”. Иначе говоря, при вторичном бросании выясняется причина явления, а не оно само.

При последовательной постановке череды таких разъясняющих вопросов гадатель подойдет к событию, предельно близкому к времени гадания. Тем самым программа действий на ближайшее будущее составлена. Если в сумме ограничиться шестью бросаниями жребия, то можно получить гексаграмму. При продолжительной практике составления гексаграмм могло сформироваться представление, что верхняя триграмма отражает причину, а нижняя — следствие. Далее, хотя самая нижняя черта и соответствует основному вопросу гадания и является результативной, в силу того, что и вся нижняя триграмма ему также соответствует, результативной принимается средняя черта в этой триграмме, поскольку среднее наиболее полно отражает целое. Также, хотя причинной является верхняя черта, эта функция переходит к средней черте верхней триграммы. Верхняя черта гексаграммы становится “предпричинной”, нижняя — “последственной”, четвертая и третья отражают переход от причины к следствию. Аналогично причину и следствие символизируют понятия “Небо” и “Земля”, связанные с верхней и нижней триграммами, верхней и нижней диграммами, а также символы “муж” и “жена”, связанные с пятой и второй позициями гексаграмм.

Например, в “суждении” (*туань*) гексаграммы *Тай* (“Процветание”) есть следующие слова: “Малое уходит (*ван*), великое приходит (*лай*)”. Иероглифы “уходить” (*ван*) и “приходить” (*лай*) еще имеют значения “прошлое” и “будущее”. Поэтому фраза в целом выстраивается по временной оси (рис. 2.11.1). Под “малым” (*сяо*) здесь подразумевается триграмма *Кунь* (Земля), располагающаяся вверху, а под “великим” (*да*) — триграмма *Цянь* (Небо), располагающаяся внизу. Пространственно данные триграммы находятся не на своих местах и должны тяготеть соответственно к низу и к верху. Но по временной характеристике причинной триграммой является *Кунь*, которая при развитии гексаграммы сверху вниз “уходит” или, иными словами, “остаётся в прошлом” (*ван*), а триграмма *Цянь* будет ее следствием, которое “приходит”, “образуется в будущем” (*лай*). “Малое” превращается в “великое” — потому и “Процветание”.

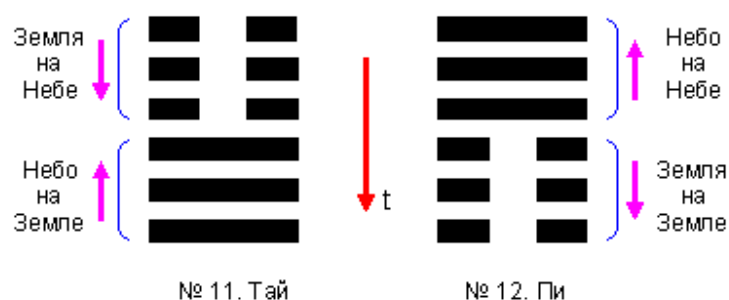


Рис. 2.11.1

В “суждении” к гексаграмме *Пи* (“Упадок”), образуемой посредством переворачивания предыдущей гексаграммы, говорится: “Великое уходит, малое приходит”. Триграммы *Цянь* и *Кунь* в данном случае находятся на своих местах и пространственно имеют тенденции соответственно к дальнейшему подъему и опусканию. Поэтому “уход” и “приход” для верхней и нижней триграмм в пространственном смысле здесь совершенно иной. Однако во временном отношении ничего не поменялось. Верхняя триграмма связана с прошлым (*ван*), а нижняя — с будущим (*лай*). “Великое” (тр. *Цянь*) как причина имеет своим следствием “малое” (тр. *Кунь*) — это ли не “Упадок”?

Традиционно позиции гексаграмм символически связываются с частями тела четвероногого животного и человека. При этом верхняя позиция символизирует голову, а нижняя — хвост. Иероглиф “голова” (*шоу*) имеет дополнительные значения “возглавлять”, “первый”, “сначала” и проч., а “хвост” (*вэй*) ассоциировался у китайцев с “концом”, “остатком” и проч. Таким образом, начало и конец развития гексаграмм следовало бы соотносить с верхней и нижней позициями. Конкретно, эти иероглифы в своих позициях встречаются соответственно в гексаграммах № 8, 30, 63, 64 и № 33, 63, 64. Для человека вместо “хвоста” указываются “ступни” (*чжи*), о которых говорится в гексаграммах № 21, 22, 36, 43, 52. В гексаграмме № 28 в верхней позиции указывается иероглиф *дин*, значения которого — “макушка головы”, “вперед”, “раньше” и т.д. В гексаграмме № 31 вместо головы в верхней позиции пишется о скулах, щеках и языке, а вместо ступней в нижней позиции помещены большие пальцы на ногах. В гексаграммах № 35 и 44 в верхней позиции голову замещают рога. Все это должно указывать на соответствующее направление времени в данных гексаграммах.

Подобные временные отношения между верхними и нижними позициями, диграммami и триграммами можно усмотреть в текстах (“изречениях”) и некоторых других гексаграмм среди тех, в которых вообще как-то обозначены причинно-следственные связи. Однако в комментариях к “Книге перемен” и в многочисленных ее истолкованиях китайскими и европейскими исследователями сформировался полностью противоположный взгляд на направление течения времени по позициям.

Нет ничего необычного в том, что тексты при гексаграммах записаны в порядке от нижней черты к верхней. Тем самым они просто повторяют последовательность операций по составлению гексаграмм. Их чтение в таком же направлении должно соответствовать не этапам развития процесса перехода от причины к следствию, а ряду вопросов “будет ли нечто?”, “каким образом?”, “по какой причине?”, сопоставляемому с тремя парами позиций и раздвигаемому или сужаемому в зависимости от необходимости.

Однако если имеется желание проследить причинно-следственную последовательность, то следует данные тексты читать в обратном направлении. То, что в поздней комментаторской традиции об этом ничего не говорится, является необъяснимой аномалией. Между тем, в “Шо гуа чжуани” имеется пассаж, в котором как будто указывается, что составление и чтение гексаграмм должно производиться в разных направлениях.

Исчисление прошлого-уходящего (*ван*) — по порядку (*шун*).

Познание будущего-приходящего (*лай*) — наперекор (*ин*).

Таким образом, в Переменах — исчисление наперекор (Шо гуа, 3).

То, что уходит, становится прошлым (*ван*), — это действия Неба, совершающиеся в настоящем. Для них правомерно направление “по порядку”, т.е. от прошлого к будущему, сверху вниз. Прошлое, данное в воспоминаниях, также будет рассматриваться “по порядку”, в последовательности развертки истории событий. То, что приходит, это будущие (*лай*) действия Неба, которые прогнозируются с помощью “Книги перемен”. Процесс познания будущего — это “исчисление наперекор”, при котором гадатель должен совершить акт восхождения к первопричине. Сам акт восхождения совершается “по порядку”, т.е. по течению времени, но содержание познания выстраивается обратным образом по отношению к тому, как оно развернется в будущем. Первопричина будет развертываться затем также “по порядку”, уходя в будущее, неизвестное для неподготовленного наблюдателя, но для гадателя оно окажется известным по составленной им самим гексаграмме, которую он может соотнести с наступающими событиями по позициям в последовательности сверху вниз.

Получается, что между прошлым и будущим есть определенного рода симметрия. То, что составляет по содержанию процесс познания причины, будет симметрично процессу развертки причины в свое следствие. Поскольку процесс познания проходит во времени, то эта развертка будет подобна модели, когда прошлое, связанное с причинным познанием, “накатывается” на линию времени в обратном порядке, подобно гусеничному приводу (рис. 2.11.2, ср. рис. 2.4.14).

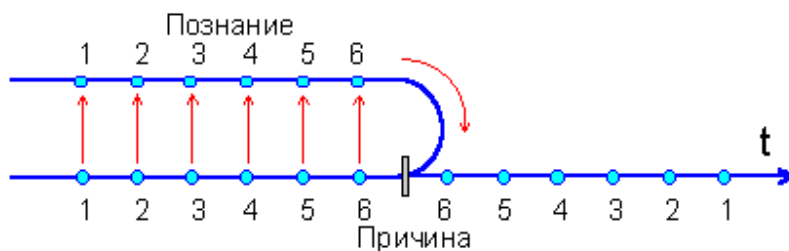


Рис. 2.11.2

Видимо, по отношению к такой модели справедливы слова, приводимые в одном из пассажей в “Си цы чжуани”:

Исток начала оборачивается концом — в этом познается объяснение смерти и рождения (Си цы, I, 3).

Познанное прошлое аккумулируется в причине, являющейся началом развертки будущего. Поэтому весь ход времени можно представить в виде циклов “свертки” (*цзюй*) и “выпрямления” (*шэнь*), о которых говорится в другом пассаже из “Си цы чжуани”.

Холод уходит (*ван*) — тепло приходит (*лай*).

Тепло уходит — холод приходит.

Холод и тепло взаимочередуются, и годы приходят к завершению.

Уход-прошлое — это свертывание (*цзюй*),

Приход-будущее — это выпрямление (*шэнь*),

Свертывание и выпрямление взаимовозбуждаются, и польза образуется (Си цы, II, 3).

Гексаграммы как символы времени

Гексаграммы можно считать своеобразным выражением времени, развивающегося циклично. Ицзинист III в. н.э. Ван Би в книге “Чжоу и люэ ли” (“Основные принципы “Книги перемен””) так описывает сущность гексаграмм:

Гексаграмма есть время. Линия — это то, что изменяется соответственно времени;

И вот гексаграмма [существует] для того, чтобы сохранить время; линия — для того, чтобы проявить изменчивость;

В шести позициях завершается [определенный период] времени (Ван Би 1936: 103, 104, 116).

Время, символизируемое гексаграммами, подразделяется на отдельные циклы, фазы которых обозначаются позициями. Иначе говоря, гексаграммы выражают темпоральную структуру событий-процессов.

То, что в “Книге перемен” (“И цзин”) отражены некие циклические процессы, можно видеть из другого названия этой книги — “Циклические перемены” (“Чжоу и”). Правда, иероглиф *чжоу* обозначает еще название династии, и если эта книга действительно была создана во время правления данной династии, о чем говорит китайская традиция, то не менее оправдано другое толкование — “Чжоуские перемены”.

Цикличность в символике “Чжоу и” проявляется на нескольких уровнях, начиная с самого элементарного, связанного с взаимопревращениями *инь* и *ян* (прерывистой и сплошной черт), и кончая системой 64-х гексаграмм, различные последовательности которых циклически замкнуты. Гексаграммы также представляют собой некие циклы, о чем говорится в “Си цы чжуани”.

Перемены образуют такую книгу, которую нельзя отвергать.

Действия *дао* многократны.

Движение изменений (*бянь*) не останавливается.

Их цикл (*чжоу*) обтекает шесть пустот (*сюй*).

Верх и низ не имеют постоянства.

Твердое и мягкое взаимопреобразуются.

И невозможно для них установить незыблемый образец.

Только изменения — то, что происходит повсеместно (Си цы, II, 7).

Позиции гексаграмм здесь определяются как “пустоты” (*сюй*), поскольку их могут занимать как янские, так и иньские черты. Возможно, эти “шесть пустот” в древности могли выступать в качестве классификационных ячеек и были как-то связаны с “шестью складам” (*лю фу*), как называлась классификационная матрица на основе шести стихий, состав которых отличается от традиционного пятеричного набора наличием стихии “зерно” (*цзя*).

Схема меридиан и гексаграммы

Учитывая шестеричность и цикличность структуры гексаграмм, можно еще предположить, что в древности система гексаграмм была неким образом связана с реконструированными выше (см. гл. 2.2; 2.3) циклами из шести стихий или “младших” триграмм. Особый интерес вызывает гипотетическая связь со структурой гексаграмм обратного “современного” порядка “младших” триграмм, поскольку он символизирует схему циркуляции пневмы-*ци* по меридианам. Именно посредством этой связи вскрывается сущность гексаграмм, первоначальном предназначении которых было, видимо, выступать в качестве кодов психофизических состояний человека, описываемого по принципам этой схемы.

Позиции гексаграмм в данном случае будут коррелировать с шестью функциональными системами организма человека, подразделяемыми на иньскую и янскую части, которые соответственно состоят из иньских и янских “парных” меридианов, органов *цзан* и *фу* и всех их коррелятов. В каждой функциональной системе в тот или иной момент времени и в том или ином аспекте деятельность одной части может доминировать над деятельностью другой, иначе говоря, одна часть, независимо от своего исходного знака, может быть более или менее активной по отношению к другой. Если в какой-то функциональной системе активна иньская часть, то в целом ее состояние можно принять также иньским, если в качестве доминирующей оказывается янская часть, то и функциональная система будет янской. Тогда прерывистые или сплошные черты в позициях гексаграммы должны обозначать доминанту каждой функциональной системы. Совокупность всех шести позиций будет символизировать интегральную картину психофизического состояния организма человека. Набор всех возможных психофизических состояний можно представить в виде 64-х гексаграмм. Зафиксировав с помощью какой-то определенной гексаграммы результат диагноза состояния организма человека в какой-то конкретный момент времени, тем или иным способом можно его проинтерпретировать и составить прогноз на будущее.

Диагноз состояния организма человека можно проводить, например, посредством прослушивания пульса в трех точках (*цунь*, *гуань*, *чи*) на лучевых артериях правой и левой рук. Как указывалось выше (см. гл. 1.6; рис. 1.6.1), согласно данной методике, при

“глубоком” наложении пальцев на эти точки врач исследует иньские органы, а при “поверхностном” — янские. Каждая из точек отвечает за одну из шести функциональных систем. Поэтому доминирование в ней “глубокого” или “поверхностного” пульса укажет на иньскость или янскость соответствующей функциональной системы. Анализируя пульс во всех точках, можно получить представление о состоянии всего организма, которое только остается выразить посредством гексаграммной символики.

Поскольку в китайской медицине считалось, что совокупность всех 12-ти главных органов имеет свои “выходы” на многие части тела (ладонь, ушная раковина, язык и проч.), последние также можно использовать для подобного диагноза, выявляя те или иные присущие им полярные характеристики.

Считалось еще, что информацию о психофизическом состоянии другого человека можно получать особым бесконтактным способом, а именно путем медитативного “отклика” (*гань*), способного не только “следовать причинам Поднебесной” (Си цы, I, 9), но и отображать причинные структуры любого объекта, находящегося в Поднебесной. Данный вывод исходит из теории “резонанса” (*гань-ин*), на основе которой строятся все корреляции символов арифмосемиотики и которая предполагает, что подобные по каким-либо свойствам вещи являются связанными между собой внепространственными и вневременными связями и тем самым образуют как бы одну вселенскую вещь. Поэтому медитатору следует найти в себе некие “экраны”, на которые проецируются конкретные параметры шести функциональных систем организма исследуемого человека, и отметить параметрические бинарные доминанты в кодировке гексаграмм.

Соотнесение позиций гексаграмм со схемой циркуляции пневмы может иметь шесть вариантов, в зависимости от того с какого функционального комплекса начинается счет (рис. 2.11.3). Во всех случаях гексаграммы коррелируют направленными сверху вниз позициями с расположенным по ходу времени обратным “современным” порядком триграмм.



Рис. 2.11.3

Верхняя позиция каждой конкретной гексаграммы определяет ту функциональную систему, в срезе которой она кодирует состояние организма человека. Полноаспектное представление о данном состоянии должны составить все шесть кодирующих гексаграмм. Между ними имеется определенная связанность, которая задается расположением по направлению времени функциональных систем, соотносимых с верхними позициями гексаграмм. Графически она обозначается сдвигом на одну позицию каждой последующей гексаграммы. Нечто подобное имеется в древнекитайском календаре, строящемся на шестидесятиричной системе, только там регулярный сдвиг комплекта 5-ти стихий относительно 12-ти земных ветвей сориентирован в другую сторону, а именно против направления хода времени (рис. 2.11.4).

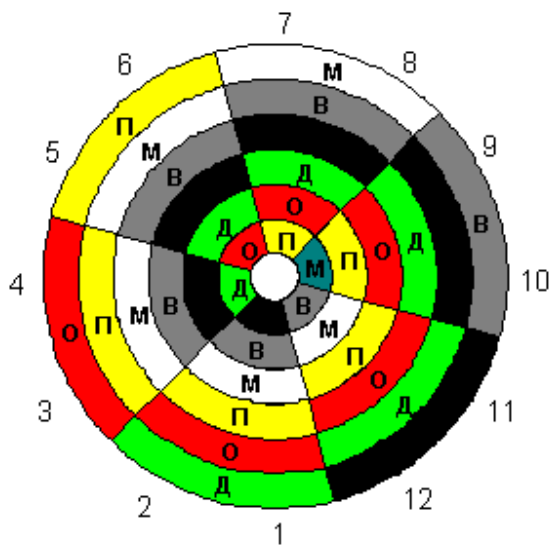


Рис. 2.11.4

Наиболее интересны два варианта соотнесения гексаграмм со схемой циркуляции пневмы по меридианам. В первом из них (являющемся третьим по счету от внешнего круга к внутреннему, см. рис. 2.11.3) позиции гексаграмм сопоставляются с данной схемой, начиная с триграммы *Дуй* (рис. 2.11.5). При этом нисходящий порядок позиций гексаграмм соответствует традиционному перечислению меридиан от № 1 до № 12. С тонкофизиологической точки зрения, он может символизировать этапы внутриорганизменного преобразования пневмы, поступающей в легкие. Таким образом, именно эта корреляция позиций гексаграмм со схемой циркуляции пневмы по меридианам наиболее полно отражает закономерности последней. С психологической точки зрения, шесть позиций гексаграмм могут символизировать целостную эксплицитную психическую деятельность. Нисходящий порядок позиций гексаграмм — это функциональные уровни репрезентированной в сознании эксплицитной сферы, которой предшествует “высшее” имплицитное, представляющее собой потенцию содержания позиций гексаграмм и связанное с понятиями субъекта и Неба, и которой следует “низшее” имплицитное, отражающее результативный аспект развития гексаграмм и имеющее связь с понятиями объекта и Земли.



Рис. 2.11.5

Между структурой гексаграмм и структурой “современного” порядка триграмм имеются следующие соответствия при данной корреляции. Подобно тому, как гексаграмма подразделяется на “небесную” и “земную” триграммы, в данном порядке триграммы подразделяются на тройки, крайние и средние триграммы которых связаны по принципу перевернутости, а сближенные — по принципу инвертности (рис. 2.11.6). Позиции гексаграмм подразделяются на три группы, связанные с Небом, Человеком и Землей, а в порядке триграмм схожие группы образуются из инвертных триграмм.

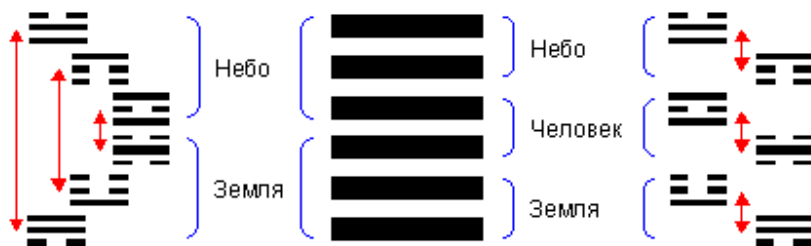


Рис. 2.11.6

К сказанному можно добавить, что в “небесной” и “земной” гексаграммных триграммах особое внимание обращается на средние позиции. В свою очередь, в верхней тройке триграмм “современного” порядка средней является триграмма *Гэнь* (100), коррелирующая со стихией “почва”, которая известна тем, что ей часто присваивается среднее положение в различных схемах, а в нижней тройке триграмм средней является триграмма *Чжэнь* (001), различные корреляты которой порой также могут определяться как средние или синтезирующие начала.

Если соотнести с позициями гексаграмм “космогонический” порядок триграмм, отличающийся от “современного” перевернутостью триграмм в соответствующих позициях, то получаются схожие закономерности, но в “перевернутом” виде. В случае порядков “взаимопорождения” или Фуси подобных закономерностей не наблюдается, хотя имеются и иные, менее интересные.

В принципе, любую комбинацию “младших” триграмм можно соотнести с позициями гексаграмм. Можно даже сказать, что гексаграммы являются упрощенной записью таких комбинаций. Правда, если для этого брать комплект всех “младших” триграмм, то получатся только такие гексаграммы, у которых число прерывистых и сплошных черт равно, поскольку в этом случае придется поставить им в соответствие ровно три “женские” и три “мужские” триграммы. Так, например, “современному” порядку при таком сопоставлении будет соответствовать гексаграмма *Цзин* (“Колодец”) (рис. 2.11.7).

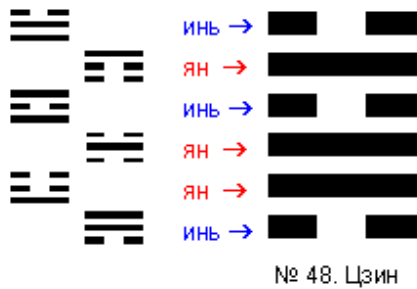


Рис. 2.11.7

Второй вариант соотношения гексаграмм со схемой циркуляции пневмы по меридианам (являющийся четвертым по счету от внешнего круга ко внутреннему, см. рис. 2.11.3) отличается от первого сдвигом на одну позицию в направлении по часовой стрелке (рис. 2.11.8). То есть верхняя позиция гексаграмм коррелирует при этом с триграммой *Гэнь* (100), а нижняя — с триграммой *Дуй* (011).



Рис. 2.11.8

Структура гексаграмм, выраженная подобным образом посредством триграмм, уже не будет такой гармоничной, как структура предыдущего триграммного выражения гексаграмм, но некоторые закономерности в ней все же выявляются (рис. 2.11.9). Так, верхняя и нижняя позиции гексаграмм будут связаны с инвертными триграммами (100 и 011). Другие две инвертные пары триграмм (101 и 010, 001 и 110) будут соответственно принадлежать верхней и нижней триграммной части гексаграмм.

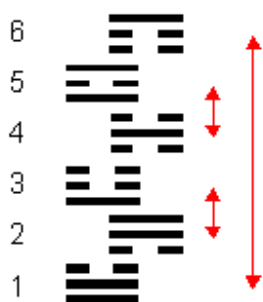


Рис. 2.11.9

Примечательной такую корреляцию гексаграмм со схемой циркуляции пневмы по меридианам делает то, что именно ей соответствуют названия и толкования гексаграмм, представленные в основной части “Книги перемен”. Подробно эта тема будет рассмотрена несколько ниже, а здесь следует исследовать структурные основания для данных соответствий.

Как символы для прогноза и гадания гексаграммы должны кодировать некое будущее состояние, определенное заранее, собственно, в момент составления гексаграммы. Переход в это будущее состояние и отражается сдвигом по направлению времени в схеме циркуляции пневмы по меридианам. Согласно традиционным древнекитайским представлениям, каждая функциональная система организма человека, зафиксированная на этой схеме, передает свою энергию функциональной системе, следующей за ней по ходу времени. Таким образом, все шесть энергий функциональных систем синхронно смещаются. Тестируемое тем или иным способом во время составления гексаграммы состояние человеческого организма следует рассматривать в качестве причины будущего состояния. Поэтому наличие различий в настоящем и будущем состояниях человеческого организма предполагает некую сложную процедуру по составлению гексаграммы, учитывающую указанные временные сдвиги.

Гадание на тысячелистнике или на монетах латентно включает в себя составление трех гексаграмм, сумма которых и образует результирующую гексаграмму. В этих трех гексаграммах иньские и янские принципы обозначаются числами 2 и 3. Следует напомнить, что комбинированные суммы этих чисел для каждой из позиций трех гексаграмм могут быть равны 6 и 8, что соответствует иньским принципам, и 7 и 9, что соответствует янским принципам.

Если предположить, что данные предварительные гексаграммы, назовем их “причинными”, соотнесены определенным образом со схемой циркуляции пневмы по меридианам, то можно сделать вывод, что результирующая гексаграмма отражает сумму трех соответствующих аспектов состояния человека, выражаемого этой схемой. Эти аспекты определяются верхними позициями суммируемых гексаграмм, которые располагаются на схеме циркуляции пневмы с учетом временных сдвигов. Как было показано ранее (гл. 2.9; 2.10), вершиной китайского антропокосмоса является триграмма *Чжэнь*. В данном случае она определит начало развертки трех причинных триграмм, которая включит в себя еще триграммы *Сюнь* и *Дуй*. Тогда результирующая гексаграмма окажется на последующей позиции, символизируемой триграммой *Гэнь*, как это и указывалось ранее.

В качестве примера рассмотрим составление результирующей гексаграммы из трех произвольно взятых причинных гексаграмм, которые выражаются с помощью чисел 2 и 3 (табл. 2.11.1). Определение числовых характеристик позиций осуществляется в порядке снизу вверх и от нижней причинной гексаграммы к верхней. Сложение по позициям гексаграмм должно производиться с учетом сдвига и не будет соответствовать расположению данных позиций в строках таблицы.

Таблица 2.11.1

Код	Причина			Результат
	Верхняя	Средняя	Нижняя	
001 ₀	6). 3			
110 ₀	5). 2	6). 2		
011 ₁	4). 2	5). 2	6). 2	
100 ₁	3). 3	4). 3	5). 2	6). 7 ® 7
101 ₁	2). 2	3). 2	4). 3	5). 6 ® 7
010 ₁	1). 3	2). 2	3). 2	4). 8 ® 8
001 ₁		1). 3	2). 2	3). 7 ® 7
110 ₁			1). 3	2). 6 ® 7
011 ₀				1). 9 ® 8

Таким образом, получается результирующая гексаграмма № 22 — *Би* (“Светлость”), которая затем переходит в № 57 — *Сюнь* (“Мягкость”) (рис. 2.11.10).

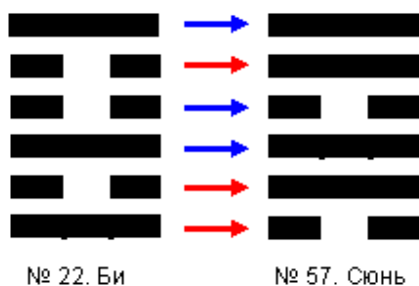


Рис. 2.11.10

В системе записи, которая будет в дальнейшем использоваться в настоящей книге, при счете позиций сверху вниз гексаграммы будут записываться в двоичном коде слева направо с цифрой после дефиса, которая означает номер гексаграммы в порядке Вэнь-вана. Так, гексаграмма *Би* обозначится как 100101-22, а *Сюнь* — как 110110-57.

Как указывалось ранее, триграмма *Дуй* связана с некими структурами предопределения, с “волей Неба” и ментальными интенциями. На тонкофизиологическом уровне она соответствует месту поступления пневмы-ци в организм. С триграммы *Дуй* происходит развертка этих причинных факторов, что и выражается в начинающейся с нее нижней причинной гексаграммы, которая отразит в результирующей гексаграмме аспект некой внешней предопределенности будущих действий.

Две другие причинные гексаграммы также начинаются с достаточно значимых функциональных систем человеческого организма, которые и определяют их характер. Верхняя причинная гексаграмма начинается с продуктивно-генетической системы, символизируемой триграммой *Чжэнь*. По древнекитайским представлениям, эта система является местом пребывания “семенной энергии” (*цзин*) или “изначальной пневмы” (*юань ци*). При составлении результирующей гексаграммы данная причинная гексаграмма внесет в нее аспект генетической предрасположенности к той или иной деятельности в прогнозируемых ситуациях. С другой стороны, по верхней причинной гексаграмме выстраиваются добродетели-дэ, четыре из которых, по сохранившимся в традиции данным, входили в “мантическую формулу”, а две были реконструированы (табл. 2.11.2, ср. табл. 2.7.1, табл. 2.10.18).

№	Код	Дэ
6	001	предназначение (<i>юн</i>)
5	110	изначальность (<i>юань</i>)
4	011	полезность (<i>ли</i>)
3	100	верность (<i>фу</i>)
2	101	преуспевание (<i>хэн</i>)
1	010	несгибаемость (<i>чжэнь</i>)

В этих понятиях также заложена некоторая предрасположенность, которая, правда, обуславливается не только генетически, но и за счет благих деяний индивида. То, что они присутствуют в основной части “Книги перемен”, означает, что последняя является не просто гадательным текстом, но и руководством по ситуационному развитию добродетелей-дэ.

Средняя причинная гексаграмма начинается с уровня, символизируемого триграммой *Сюнь* и связанного с “осознавательным” компонентом психики, который соотносился в китайской традиции с понятием души-хунь. По своим функциям этот уровень является медиатором между внутренней и внешней заданностью человеческого существа, способным до некоторой степени влиять на них. Поэтому начинающаяся с этого уровня гексаграмма внесет в результирующую гексаграмму элемент осознанной активности, определяемой интеллектуальным саморазвитием человека и его этическими качествами.

Результирующая гексаграмма представляет собой прогноз на будущее состояние человека, задаваемый разверткой всех трех причинных гексаграмм. Поэтому она и смещена еще на один шаг в сторону будущего. Это позволяет производить ее интерпретацию уже не в сложновыражаемых характеристиках предыдущих слоев, а во вполне осмысляемых эйдосах триграммы *Гэнь*, точнее в тех мысле-формах, которые продуцируются соответствующим ей психическим центром (*разум-и*). Именно при таком соотношении гексаграмм со схемой циркуляции пневмы возможно толкование их названий на основании реконструированных здесь арифмосемиотических закономерностей. Также и психологические тесты настоящего состояния человека надо строить по корреляциям, присущим результирующей гексаграмме.

Имеющаяся в традиции различная символика позиций гексаграмм должна рассматриваться как относящаяся к разного типа гексаграммным корреляциям со схемой циркуляции пневмы. Так, соотнесение с позициями социальной иерархии будет соответствовать нижней

причинной гексаграмме, а распределение по позициям частей тела человека — результативной гексаграмме (табл. 2.11.3).

Код	Предопределение	Результат
011	6 — совершенные	
100	5 — царь	6 — голова
101	4 — князья	5 — плечи
010	3 — вельможи	4 — туловище
001	2 — служилые	3 — бедра
110	1 — простолюдины	2 — голени
011		1 — ступни

В текстах при гексаграммах в основной части “Книги перемен” встречаются понятия частично из той и другой группы, но если корреляции позиций с частями тела человека более-менее выдерживаются в некоторых гексаграммах, то появление в текстах при гексаграммах тех или иных терминов из графы социальной иерархии носит характер достаточно произвольный, не поддающийся пока какой-либо строгой систематизации. Поэтому нельзя признать данные символы присущими результирующим гексаграммам, которые как раз и зафиксированы в “Книге перемен”. С другой стороны, связь социальной иерархии с нижней причинной гексаграммой является вполне осмысленной, если учитывать, что обладание тем или иным социальным рангом может быть рассмотрено как дар “идущего от Неба” предопределения (*мин*).

Чертеж “Цянь цзяо ту”

Китайская традиция не оставила явных упоминаний о связи гексаграмм с обратным “современным” порядком триграмм, размещенным на схеме суточной циркуляции пневмы по меридианам. Однако имеется несколько схем, в которых с позициями гексаграмм коррелируют двенадцать “земных ветвей”, связь которых с циклами стихий и “младших” триграмм уже была выяснена.

Один из вариантов связи гексаграмм с комплексом “земных ветвей”, описывающим всевозможные циклы, содержится в известном с ханьской эпохи чертеже “Цянь цзяо ту” (“Небесный достоверный чертеж”) (Ци хай 1989: 325). Чертеж представляет собой круг, на котором расположены символы 12-ти “земных ветвей”, 12-ти ступеней (*люй*) традиционного китайского музыкального звукоряда и 6-ти позиций гексаграмм с янскими чертами и 6-ти — с иньскими (рис. 2.11.11). Янские черты на этом чертеже связываются с нечетными циклическими знаками, а иньские — с четными. Позиции гексаграмм выстраиваются по часовой стрелке, причем начальная позиция с янской чертой соответствует 1-му циклическому знаку, а начальная позиция с иньской чертой — 8-му. Собственно говоря, гексаграмма со всеми янскими чертами — это *Цянь*, а с иньскими — *Кунь*. В порядке Вэнь-вана они расположены под № 1 и 2.

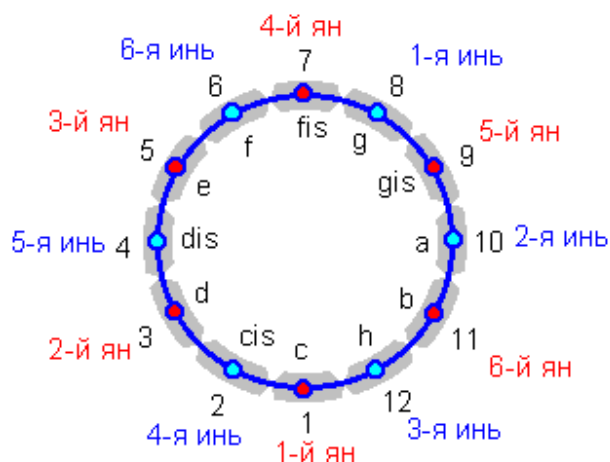


Рис. 2.11.11

Известно, что в древнем Китае гексаграммы применялись для кодировки ладотональностей традиционной музыкальной системы. Правила этой кодировки утеряны. Возможно, для нее использовался другой чертеж, а не “Цянь цзяо ту”. Но, исходя из принципов построения последнего, ясно, что в основе кодировки ладотональностей лежало обозначение каждой содержащейся в них ноты той чертой и в той позиции гексаграммы, которые с ней коррелируют по некоему установленному образцу. Причем в этом образце должна быть предусмотрена корреляция каждой гексаграммной позиции с двумя нотами, а для кодировки должны браться только такие ладотональности, в которых с каждой позицией гексаграммы связана только одна нота. Следуя корреляциям “Цянь цзяо ту”, теоретически можно каждой гексаграмме поставить в соответствие некую ладотональность. Однако далеко не все они с музыкальной точки зрения окажутся благозвучными. Например, гексаграмме *Тунь* (“Стяжательство”), записывающейся в двоичном коде как 010001-03, будут соответствовать следующие ноты: *f*, *gis*, *cis*, *h*, *a*, *c*.

По древнекитайской музыкальной теории, на круговой схеме с циклическими знаками звукоряд мог размещаться двумя способами. Первый соответствует хроматическому порядку ступеней, когда номера циклических знаков и ступеней совпадают, а второй — порядку ступеней по квинтам, отличающемуся формально от предыдущего тем, что четные ступени меняют свои места на диаметрально противоположные (рис. 2.11.12, ср. рис. 2.11.11, рис. 1.4.2).

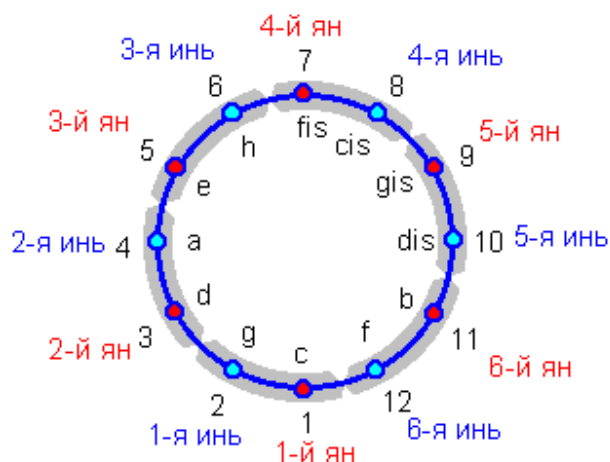


Рис. 2.11.12

Таким образом, если в чертеже “Цянь цзяо ту” позиции гексаграмм соответствуют ступеням, расположенным по первому способу, то в другом случае позиции с иньскими чертами изменят свое местоположение на противоположное и тем самым сблизятся с одноименными позициями янских черт. При этом каждая позиция гексаграмм будет соответствовать парам циклических знаков, имеющим корреляцию с одной из шести стихий, которые можно соотнести с данной схемой. Следовательно, гексаграммы помимо кодировки ладотональностей можно использовать и для кодировки любой динамической системы, символизируемой шестеричным набором стихий или каких-либо их коррелятов. Если предположить, что каждый из шести элементов данной системы имеет то активное, то пассивное состояния, то первое можно обозначить янской чертой в соответствующей ей позиции гексаграммы, а второе — иньской.

“Дворцы” гексаграмм

С циклическими знаками могут коррелировать не только позиции гексаграмм, но и сами гексаграммы. Например, известна двухблочная схема трансформации 12-ти гексаграмм по принципу изменения одной черты в порядке позиций от “начальной” (1) до “верхней” (6). В качестве исходных гексаграмм берутся *Цянь* (111111-01) и *Кунь* (000000-02). Когда все позиции исчерпаны, и исходная гексаграмма полностью инвертируется, то счет начинается сначала и с переходом в другой блок (рис. 2.11.13). Весь комплекс получившихся гексаграмм может символизировать дневные и годовые ритмы.

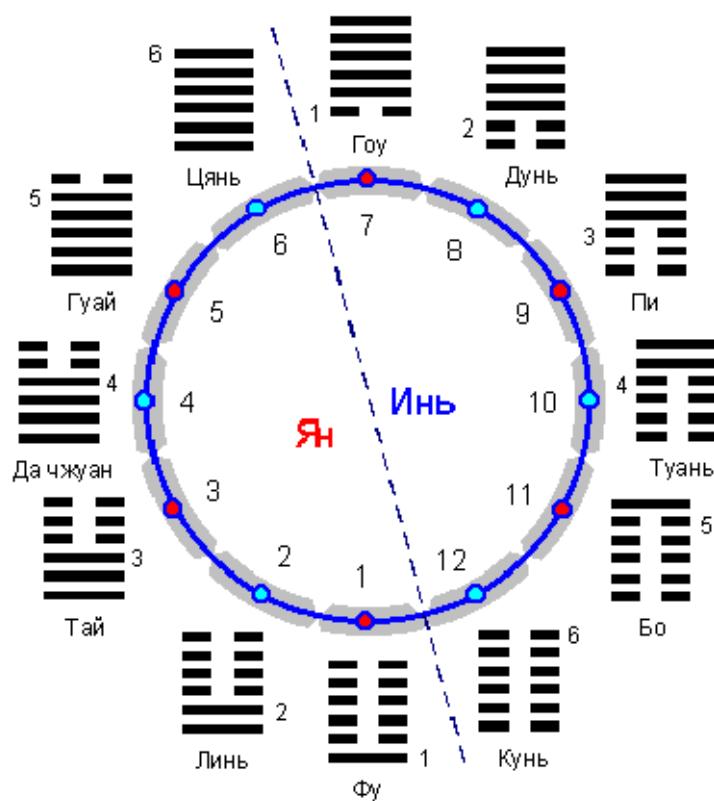


Рис. 2.11.13

Подобный принцип поочередного изменения черт в позициях лежит в основе построения системы “дворцов” раннеханьского ицзиниста Цзин Фана (см. рис. 1.2.20). Конкретно, данная схема имеет соответствие с “дворцами” *Цянь* и *Кунь*. Отличие заключается в том, что в “дворцах” после гексаграммы с измененной пятой чертой ставится гексаграмма с измененной четвертой чертой, а не с шестой. Последнее позволяет сцепить по первым шести гексаграммам дворцы *Цянь* и *Кунь*, что как раз и отражено на приводившейся выше круговой схеме. Подобные схемы можно построить и для оставшихся трех пар дворцов. Но таким образом будут использованы только 48 гексаграмм из 64-ричного набора.

Как указывалось выше (гл. 1.2), седьмые и восьмые гексаграммы в каждом дворце называются соответственно гексаграммами “странствующей души” (*ю хунь*) и “возвращающими душу” (*гуй хунь*). Отвлекаясь от гадательной тематики, данные понятия можно соотнести с психокосмической иерархией. Как уже говорилось, в “Си цы чжуани” (I, 4) также упоминается о “странствующей” душе-хунь, которая “создает превращения (*бянь*)”. Только слово “странствующая” там выражается другим иероглифом, имеющим также фонему *ю*. По реконструкции, душа-хунь соответствует уровню психики с триграммой *Сюнь* (110₀) (см. табл. 2.10.2), а акт “создания превращений” был отнесен к более низким уровням, которые коррелируют с позициями нижних причинных гексаграмм (см. табл. 2.11.1).

В системе дворцов первые шесть гексаграмм образуют структуру, которую, если считать черты сверху вниз, можно соотнести со структурой позиций нижних причинных гексаграмм, связанных с психокосмической иерархией. Принцип соотнесения можно увидеть на примере с дворцами *Цянь* и *Кунь* (табл. 2.11.4)

Код	Уровни психики	№	Цянь	Кунь
001 ₀	<i>цзин-шэнь</i>	(8)	101111-14	010000-08
110 ₀	<i>хунь</i>	(7)	101000-35	010111-05
011 ₁	<i>по</i>	6	100000-23	011111-43
100 ₁	<i>и</i>	5	110000-20	001111-34
101 ₁	<i>шэнь</i>	4	111000-12	000111-11
010 ₁	<i>чжи</i>	3	111100-33	000011-19
001 ₁		2	111110-44	000001-24
110 ₁		1	111111-01	000000-02

При такой корреляции гексаграммы в дворцах следует считать в обратном порядке, а предшествовать шестерке, выделенной позициями нижних причинных гексаграмм, будут гексаграммы *гуй хунь* и *ю хунь*, которые совпадут по своему местоположению с понятиями *цзин-шэнь* и *хунь*. *Гуй хунь* можно еще перевести как “подчиняющий душу”, что и подобает более высокому по иерархии уровню.

Правило на цзя

Как уже отмечалось (гл. 1.5), в алгоритм *на цзя* входят связи гексаграмм в порядке Вэнь-вана с месячным циклом. При этом двенадцать позиций каждой пары гексаграмм однотипным образом связываются с двенадцатью двойными часами (*ши*) суток. По описанию В.А. Сазонова, чтобы уравнивать число пар гексаграмм и количество суток в месяце, из 32-х пар гексаграмм исключаются пары с гексаграммами *Цянь* и *Кунь*, *Ли* и *Кань*. Затем оставшиеся 30 пар по порядку сопоставляются с 30-ю сутками месяца (Сазонов 1985: 68—72).

Не совсем ясно, что делать дальше с полученными корреляциями при использовании *на цзя*, и, видимо, описание данного алгоритма является неполным и имеет искажения. Однако в нем содержатся намеки на ряд интересных закономерностей. Все они касаются соотношения пар гексаграмм с днями месяца, в отношении которого, в том виде, как оно представлено в *на цзя*, сразу возникают два возражения. Во-первых, кажется неудовлетворительным способ сокращения полного набора гексаграмм для того, чтобы остаток соотнести с днями месяца. Во-вторых, в нем не учитывается типичное для древнего Китая различие “малого месяца” (*сяо юэ*) и “большого месяца” (*да юэ*), состоящих соответственно из 29-ти и 30-ти дней.

Более уместным будет исключение из набора гексаграмм не только указанных четырех, а всех “чистых” гексаграмм. Сама их структура указывает на некоторую выделенность. Кроме того, в различных гексаграммных системах они выделяются по своему местоположению. Например, в том же алгоритме *на цзя* они выступают в качестве “эталонов” (см. рис. 1.5.2). С них начинается каждый из восьми “дворцов” Цзин Фана (см. рис. 1.2.20). В мавандуйском порядке гексаграмм в начале каждой серии из восьми гексаграмм также стоит “чистая” (см. рис. 1.2.18).

Исключив из 32-х пар четыре пары “чистых” гексаграмм, мы получим в остатке “нечистых” 28 пар. Пары, недостающие для соотношения с “малым” или “большим” месяцами, следует

получить за счет некоторых преобразований пар с гексаграммами № 27, 28, 61, 62 (рис. 2.11.14).



Рис. 2.11.14

В порядке Вэнь-вана эти гексаграммы образуют две пары по принципу инверсии — “противоположности” (*дуй*). Данные гексаграммы имеют симметричную структуру и поэтому при преобразовании по принципу “переворачивания” (*фань*) превращаются в себе подобные. Оставшиеся 26 пар строятся по принципу “переворачивания” (правда, в четырех парах одновременно выполняется и принцип “противоположности” — № 11—12, 17—18, 53—54, 63—64). С помощью удвоения гексаграмм № 27, 28, 61, 62 получатся четыре пары, образованные по принципу “переворачивания”. Вместе с 26-ю другими парами они составят набор из 30-ти однородных по построению пар, которые и следует соотносить с 30-дневным месяцем. Видимо, гексаграммы № 28 и 62 — *Да го* (“Большой переход”, “Большое переразвитие”) и *Сяо го* (“Малый переход”, “Малое переразвитие”) — использовались в качестве удвоенных символов вставных дней, что и отражается в их названиях. Убрав пару, составленную из гексаграмм *Да го*, можно перейти от большого месяца в 30 дней к малому месяцу в 29 дней. При удалении пары с гексаграммами *Сяо го* будет осуществлен переход к 28-дневному месяцу, приблизительно соответствующему сидерическому периоду вращения Луны (27,32 суток). Собственно, относительно этого периода и говорится о “переразвитии” (*го*): “малое переразвитие” прибавляет к нему один день, а “большое” — еще один день.

На круговой схеме с циклическими знаками, обозначающими время суток, спаренные по принципу “переворачивания” (*фань*) гексаграммы расположатся так, что имеющиеся у них позиции с одинаковыми знаками будут симметричны друг другу. Соотнесение позиций со временем суток можно осуществить по-разному. Известный способ отсчета новых суток — с полуночного двойного часа (23—1 ч.), который соответствует первой “ветви”. Однако при соотнесении пар гексаграмм с суточным циклом важно противопоставить в последнем два периода, подобных лицевой (1-я) и оборотной (2-я) гексаграммам. Поэтому можно еще вести отсчет времени с двойного часа зари (3—5 ч.), который обозначается третьим циклическим знаком (рис. 2.11.15). Тогда первая гексаграмма будет соответствовать “светлому” полупериоду суток (с 3.00 до 15.00), который подразделялся китайцами на зарю, утро и день, а вторая — “темному” полупериоду (с 15.00 до 3.00), в который входят ранний вечер, сумерки и ночь. Кроме того, счет позиций можно производить не обычным способом снизу вверх, а наоборот — сверху вниз.

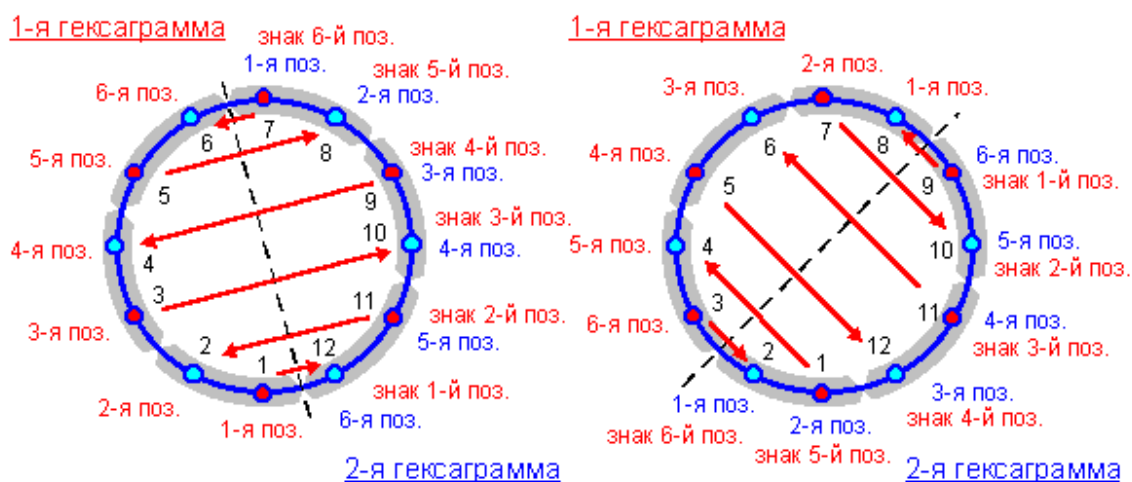


Рис. 2.11.15

Подобная симметрия наблюдается в рассматривавшемся ранее методе преобразования порядков “младших” триграмм (см. рис. 2.2.14—17). При таком преобразовании из одного порядка шести триграмм, располагающихся на целом круге, поручается новый порядок шести триграмм, размещающийся уже на одной из половин круга. Симметрично триграммам нового порядка на другой половине круга располагаются триграммы, образующие этот же порядок, но в обратном направлении.

В случае не с триграммами, а с гексаграммами следует говорить о порядках знаков в позициях, образуемых каждой гексаграммой, которые помещаются симметрично на двух половинах круга. Для них можно применить метод, обратный применявшемуся при преобразовании триграммных порядков. Таким образом, из двух гексаграмм, объединенных в пару по принципу перевернутости, получится одна гексаграмма, являющаяся как бы их общим прототипом (например, из пары с 5-й и 6-й гексаграммами, имеющими последовательности знаков 010111 и 111010, при счете снизу вверх получится гексаграмма 100111-26, а сверху вниз — 001111-34). Эта новая гексаграмма будет охватывать в своих позициях по два циклических знака, что схоже с отношением порядков младших триграмм и циклических знаков, совмещаемых на круге. Для 30-дневного месяца будет получено 30 различных гексаграмм.

Лунные стоянки

Комплекс гексаграмм является хорошим символическим инструментом для описания различных особенностей движения небесных светил, прежде всего, Луны. Помимо сказанного следует отметить еще ряд закономерностей.

Известно, что каждые сутки Луна перемещается в сторону востока на расстояние, равное 26-ти своим поперечникам (Климишин 1985: 33). Такое же число пар гексаграмм получается при исключении из их полного набора четырех пар с “чистыми” и двух пар с инвертными гексаграммами.

Если исключить только “чистые” гексаграммы и не удваивать инвертирующиеся гексаграммы № 27, 28, 61, 62, то получится комплекс из 28-ми “нечистых” пар, который интересен тем, что его можно связать с 28-ю “лунными стоянками” (*сю*). Как говорилось выше, последние представляют собой сектора неба и находящиеся в них определенные созвездия, на фоне которых происходит движение Луны (см. табл. 1.5.3; рис. 1.5.1). Считалось, что каждый день Луна “гостит” в одной из 28-ми стоянок. Солнце и известные китайцам пять планет, совершая видимое движение на небесной сфере, находятся в тех или иных стоянках различное время, определяемое их собственными ритмами. Изучая расположение небесных светил в системе координат 28-ми *сю*, можно, как писал Чжан Хэн, познать волю Неба:

Пять планет содержат жизненные первообразные силы пяти стихий (*у-син*); вся масса звезд расположена в определенном порядке на небе, и все они известны своими духами; имеется пять основных групп [звезд], в которых 35 наименований. Одна группа расположена в центре неба и называется Бэй-доу, она способствует переменам и определяет смысл гаданий, она, по существу, ведает судьбами *ванов*. С четырех направлений расположены созвездия по семь в каждой стороне, составляя всего 28 зодиакальных созвездий. Солнце и луна движутся кругом и [в ходе своего движения] сулят либо счастье, либо несчастье, а пять планет по своему расположению предупреждают о беде или удаче, таким образом, и проявляется воля Неба (Чжан Хэн 1990: 332).

Гексаграммы “Книги перемен”, подобно астрологическому искусству, должны “предупреждать о беде или удаче”, и поэтому соотнесение их с небесными объектами не выглядит чем-то противоестественным. В цитированном отрывке из “Лин сянь” (“Законы [действия] животворных сил”) говорится о 35-ти “наименованиях” звезд, которые подразделяются на пять групп. В каждой — по семь наименований. Четыре группы соотнесены с 28-ю *сю*. Одна группа находится в центре небесной сферы. Четыре направления и центральная зона небесной сферы назывались у китайцев “дворцами” (*гун*). “Чистые” гексаграммы у Цзин Фана задают членение всего набора гексаграмм на группы, также называемые этим термином. Если из “чистых” гексаграмм исключить *Кунь* (000000-02) как относящуюся к Земле, то оставшиеся семь гексаграмм можно связать с семью наименованиями центральных звезд. С другой стороны, “чистые” гексаграммы без *Кунь* можно связать с семью подвижными светилами — Солнцем, Луной и пятью планетами (ранее была показана связь этих светил и триграмм — см. рис. 2.6.19—22). Так или иначе, порядок Вэнь-вана при соотнесении гексаграмм с небесами должен описывать прежде всего 28 *сю*. Тогда местоположение в данном порядке “чистых” гексаграмм либо указывает на пункты влияния центральной звездной зоны на периферию, либо отражает “гороскоп” какого-то судьбоносного для китайской нации события или некоего наиболее уважаемого когда-то правителя, возможно, того, с чьим именем этот порядок связан.

Чтобы установить конкретные корреляции 28-ми *сю* и 28-ми пар “нечистых” гексаграмм, надо просто связать первые в традиционном порядке перечисления с № 1 по № 28 и вторые в порядке Вэнь-вана с № 3—4 по № 63—64 (табл. 2.11.5).

Таблица 2.11.5			
№	Название стоянок	Код	Названия гексаграмм
Восток			

1	Цзюе ("Угол")	("Рог",	010001-03	Тунь ("Стяжательство")
			100010-04	Мэн ("Незрелость", "Невежество")
2	Ган ("Шея")		010111-05	Сюй ("Выжидание")
			111010-06	Сун ("Спор", "Обличение")
3	Ди ("Основа")		000010-07	Ши ("Войско")
			010000-08	Би ("Близость")
4	Фан ("Дом")		110111-09	Сяо чу ("Малое воспитание")
			111011-10	Ли ("Поступок", "Наступление")
5	Синь ("Сердце")		000111-11	Тай ("Процветание")
			111000-12	Пи ("Упадок")
6	Вэй ("Хвост")		111101-13	Тун жэнь ("Содружество", "Союзники")
			101111-14	Да ю ("Большое владение")
7	Цзи ("Корзина")		000100-15	Цянь ("Уступчивость", "Кротость")
			001000-16	Юй ("Беспечность")
<i>Север</i>				
8	Доу ("Ковш")		011001-17	Суй ("Следование")
			100110-18	Гу ("Порча")
9	Ню ("Бык")		000011-19	Линь ("Вторжение", "Посещение")
			110000-20	Гуань ("Рассматривание", "Наблюдение")
10	Нюй ("Дева")		101001-21	Ши хо ("Раскусывание")
			100101-22	Би ("Светлость", "Красота", "Украшение")
11	Сюй ("Пустота, дряхлость")		100000-23	Бо ("Разрушение")
			000001-24	Фу ("Возврат")
12	Вэй ("Кровля, стропила")		111001-25	У ван ("Непроизвольность")
			100111-26	Да чу ("Великое воспитание")
13	Ши ("Дом")		100001-27	И ("Питание", "Челюсти")
			011110-28	Да го ("Большой переход")
14	Би ("Стена, крепость")		011100-31	Сянь ("Взаимодействие", "Приспосабливание")
			001110-32	Хэн ("Неподвижность", "Постоянство")
<i>Запад</i>				

15	Куй (“Всадник”, “Скипетр”)	111100-33 001111-34	Дунь (“Уход”, “Бегство”) Да чжуан (“Великая сила”)
16	Лоу (“Оковы”)	101000-35 000101-36	Цзинь (“Выпячивание”, “Восход”) Мин и (“Помрачение”, “Угасание света”)
17	Вэй (“Желудок”)	110101-37 101011-38	Цзя жэнь (“Семья”) Куй (“Отстранение”)
18	Мао (“Гнездо”)	010100-39 001010-40	Цзянь (“Препятствие”) Цзе (“Разнузданность”, “Освобождение”)
19	Би (“Вилы”)	100011-41 110001-42	Сунь (“Убыток”) И (“Прибыль”)
20	Цзуй (“Клюв”)	011111-43 111110-44	Гуай (“Решимость”) Гоу (“Встреча”)
21	Шэнь (“Смесь”, “Толпа”, “Заслуги”)	011000-45 000110-46	Цуй (“Сборище”, “Скопление”) Шэн (“Подъем”)
Юг			
22	Цзин (“Колодец”)	011010-47 010110-48	Кунь (“Изнеможение”, “Истощение”) Цзин (“Колодец”)
23	Гуй (“Духи”, “Демоны”)	011101-49 101110-50	Гэ (“Обновление”, “Смена”) Дин (“Треножник”)
24	Лю (“Ива”, “Изгиб”)	110100-53 001011-54	Цзянь (“Неспешность”, “Течение”) Гуй мэй (“Невеста”)
25	Син (“Звезда”)	001101-55 101100-56	Фэн (“Изобилие”) Люй (“Странствие”)
26	Чжан (“Лук”)	110010-59 010011-60	Хуань (“Распад”) Цзе (“Ограничение”)
27	И (“Крыло”)	110011-61 001100-62	Чжун фу (“Верность срединности”) Сяо го (“Малый переход”)
28	Чжэнь (“Колесница”)	010101-63 101010-64	Цзи цзи (“Завершенность”) Вэй цзи (“Незавершенность”)

Сразу бросается в глаза, что 22-я сю и гексаграмма № 48 из соответствующей пары называются одинаково — Цзин (“Колодец”). Надо сказать, что некоторые стоянки имеют не

одно название, и собрать сведения обо всех вариантах их наименований достаточно проблематично. Однако и среди тех, что широко известны, имеются те или иные смысловые связи с одной из гексаграмм в соответствующей паре. Также иногда та или иная пара задает общую тему, которая созвучна соответствующей стоянке. В подтверждение этому можно привести несколько примеров.

1-я стоянка *Цзюе* (“Рог”) — это еще и “Ссора”, что сопоставимо с гексаграммой *Мэн* (“Незрелость”, “Невежество”, “Грубость”). Сыма Цянь в своих “Исторических записках” (“Ши цзи”) в трактате “Тянь гуань шу” (“Трактат о небесных явлениях”) указывал, что “левая звезда созвездия *Цзюе* (“Рог”) управляет законами, правая звезда созвездия *Цзюе* управляет войсками” (Сыма Цянь 1986: 117). Видимо, данная гексаграмма “родилась” под правой звездой.

Название 11-й стоянки *Сюй* (“Пустота”) может быть переведено как “Дряхлость” и тем самым сближено с соответствующей гексаграммой *Бо* (“Разрушение”, “Разложение”). Об этой стоянке в “Тянь гуань шу” написано, что она “ведает делами, [сопровождаемыми] плачем и слезами” (Сыма Цянь 1986: 120).

Там же отмечается, что стоянка № 13, *Ши* (“Дом”), имеет еще названия *Ли гун* (“Дворец расставаний”) и *Гэ дао* (“Подвесная дорога”) (Сыма Цянь 1986: 121). Данная стоянка коррелирует с гексаграммой *Да го* (“Большой переход”), название которой перекликается с идеей дороги. В ее “изречениях” (*цы*) упоминаются “перекладины, поперечные балки” (*дун*), которые могут рассматриваться в качестве частей либо крыши дома, либо подвесного моста.

Название 14-й *сю Би* (“Стена”), как образ чего-то крепкого и препятствующего внешним воздействиям, соотносимо по смыслу с гексаграммой *Хэн* (“Неподвижность”, “Постоянство”) и, также как и последняя, находится в оппозиции с гексаграммой *Сянь* (“Взаимодействие”, “Приспособление”).

Стоянка № 15, *Куй* (“Всадник”, “Скипетр”), может ассоциироваться по величавости связанных с ней образов с “Великой силой”, как переводится название одной из соответствующей ей гексаграмм (*Да чжуан*), или, по связи с идеей движения, с “Бегством, Уходом” (*Дунь*), которое входит в пару с ней.

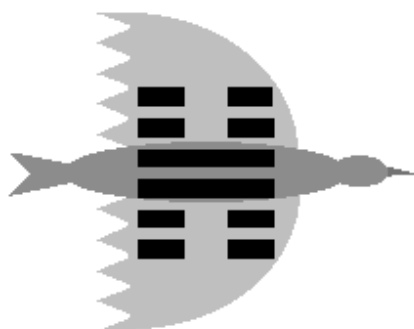
Сыма Цянь в “Люй шу” (“Трактат о музыкальных звуках и трубках”) писал, что название созвездия *Шэнь* (*сю* № 21) “означает, что все существующее и произрастающее может смешиваться, отсюда и название *шэнь* или *цань* — “смешать”” (Сыма Цянь 1986: 103). М.Е. Кравцова перевела иероглиф этого созвездия как “Толпа” (Кравцова 1999: 415). Ему соответствует пара с гексаграммой *Цуй* (“Сборище”, “Скопление”, “Куча”), что близко по значению.

Стоянка № 23, *Гуй* (“Духи”, “Демоны”), о которой в трактате “Тянь гуань шу” написано, что она “связана с делами по приношениям духам предков” (Сыма Цянь 1986: 118), коррелирует с гексаграммой *Дин* (“Треножник”), обозначающей ритуальный сосуд, использовавшийся в жертвоприношениях.

24-я стоянка *Лю* (“Ива”), имеющая еще название *Чжун* (“Течение”), соответствует паре, в которой есть гексаграмма *Цзянь* (“Течение”, “Неспешность”, “Постепенность”).

Стоянка № 25 под названием *Син* (“Звезда”) коррелирует с гексаграммой *Фэн* (“Изобилие”), являющейся единственной гексаграммой, в которой говорится о звездах, точнее, о неяркой звезде *Мэй* (Алькор), расположенной рядом с Дзетой созвездия Большая Медведица. В этой же гексаграмме говорит и о самом этом созвездии — *Доу* (Ковш).

27-я *сю* — *И* (“Крыло, Крылья”) — соответствует паре, в которой имеется гексаграмма *Сяо го* (“Малый переход”). Форма этой гексаграммы ассоциировалась китайцами с летящей птицей, распростершей крылья (рис. 2.11.16; см.: Чжоу Цзунхуа 1996: 350). Туловищу соответствуют две янские черты внутри гексаграммы. Две иньские черты вверху и две внизу можно рассматривать как символ крыльев.



№ 62. Сяо го

Рис. 2.11.16

Стоянка № 28, *Чжэнь* (“Колесница”), сочетается с парой гексаграмм, собранных вокруг темы передвижения — *Цзи цзи* (“Завершенность”, “Конец переправы”) и *Вэй цзи* (“Незавершенность”, “Перед переправой”). И т.д. и т.п.

В.А. Сазонов указывал на отражение в названиях некоторых гексаграмм того, что они являются символами лунных и солнечных циклов. Так, в частности, ряд гексаграмм в усеченном порядке *Вэнь-вана* начинается с пары *Чжунь* (“[Начальные] трудности” — тот же иероглиф, что и *Тунь* — “Стяжательство”. — В.Е.) и *Мэн* (“Незрелость”), а заканчивается гексаграммами *Цзи цзи* (“Завершенность”) и *Вэй цзи* (“Незавершенность”) (Сазонов 1985: 69). При вышеуказанном счете стоянок, зафиксированном, например, в “Люйши чуньцю” (Люйши чуньцю 2001: 181), начало и конец их списка совпадают с данными парами. Однако в традиции имеются и другие способы перечисления *сю*. Например, их считают, начиная с 7-й *сю*, *Цзи* (“Корзина”), в обратном направлении (см.: Жэнь Инцю 1994: 37—38). Сыма Цянь дал описание “28-ми остановок” (*эр ши ба шэ*) и их коррелятов как в прямом порядке, начиная с 1-й *сю*, *Цзюе* (“Рог”), так и в обратном направлении, начиная с № 14 — *Би* (“Стена”) (Сыма Цянь 1986: 138, 100—104).

Эти варианты счета определяются тем, что стоянки использовались не только в качестве описания местоположений Луны, но и как универсальная система координат, по которой определялись месячные, годовые и другие ритмы небесных явлений. Проследить отражение всех этих ритмов в названиях гексаграмм достаточно трудно ввиду их неопределенного количества. Кроме того, при интерпретации связей гексаграмм и стоянок следовало бы учитывать эффект прецессии и проходившие в древнем Китае изменения календарных систем.

Велико было значение системы стоянок в древнекитайской астрологии, без обращения к которой не совершалось ни одно крупное начинание. С помощью астрологии проводился также анализ исторических событий. Так, в “Го юй” (“Речи царств”) в записи, относящейся к 522 г. до н.э. (*чжан* 31), приводится астрологическая карта, приуроченная ко времени нападения родоначальника династии Чжоу У-вана на династию Инь. Частично ее можно проинтерпретировать с помощью рассмотренной выше корреляции стоянок и гексаграмм.

В прошлом, когда У-ван напал на династию Инь, планета Юпитер находилась в созвездии Чуньхо, Луна в созвездии Тяньсы, Солнце — на Млечном пути у созвездия Симу, место встречи Солнца и Луны было у рукояти Большой Медведицы, Меркурий находился в созвездии Тянь-юань, Меркурий, Солнце и место встречи Солнца и Луны лежали в северном углу неба... (Го юй 1987: 75).

Местонахождение Юпитера, Солнца и Меркурия определяются здесь по нескольким *сю*, объединенным по принадлежности к циклическим знакам и имеющим специфические названия: *Чуньхо* — цикл. знак *у* (7), объединяющий *сю* *Чжан*, *Син*, *Лю*; *Симу* — цикл. знак *инь* (3) — *Цзи*, *Вэй*; *Тяньюань* — цикл. знак *цзы* (1) — *Вэй*, *Сюй*, *Нюй*. Место встречи Солнца и Луны также связывается с подобной группой: *Синцзи* — цикл. знак *чоу* (2) — *Ню*, *Доу*. Ввиду указания на связи с двумя или тремя *сю*, все эти астрологические приметы расшифровать с привлечением гексаграмм невозможно. Однако Луна связана здесь с одним созвездием — *Тяньсы*. Переводчик “Го юя” В.С. Таскин (Го юй 1987: 340) указывает в комментариях, что *Тяньсы* — одно из названий созвездия *Фан* (*сю* № 4). Тогда астрологическое толкование местоположения Луны можно соотнести с гексаграммой *Ли* (“Поступок”, “Наступление”, “Поправление”) из соответствующей пары. Эта гексаграмма символизирует настойчивость и дееспособность, позволяющие, по образному выражению из ее описания, не бояться “наступить на хвост тигра”, что и сделал У-ван, покорив династию Инь.

Корреляция пар гексаграмм с кругом 28-ми стоянок имеет некоторые структурные особенности (рис. 2.11.17). Пары с инвертными гексаграммами — № 27—28 и № 61—62 — являются диаметрально противоположными и соседствуют с так называемыми “небесными” и “земными вратами” (*тянь мэнь* и *ди мэнь*), охватывающими соответственно стоянки *Би* (14) и *Куй* (15) и стоянки *Цзюе* (1) и *Чжэнь* (28). Две пары “чистых” гексаграмм — № 1—2 и № 29—30 — по их местоположению в порядке Вэнь-вана также прилегают к этим стоянкам, но не имеют четкой диаметральной противопоставленности.

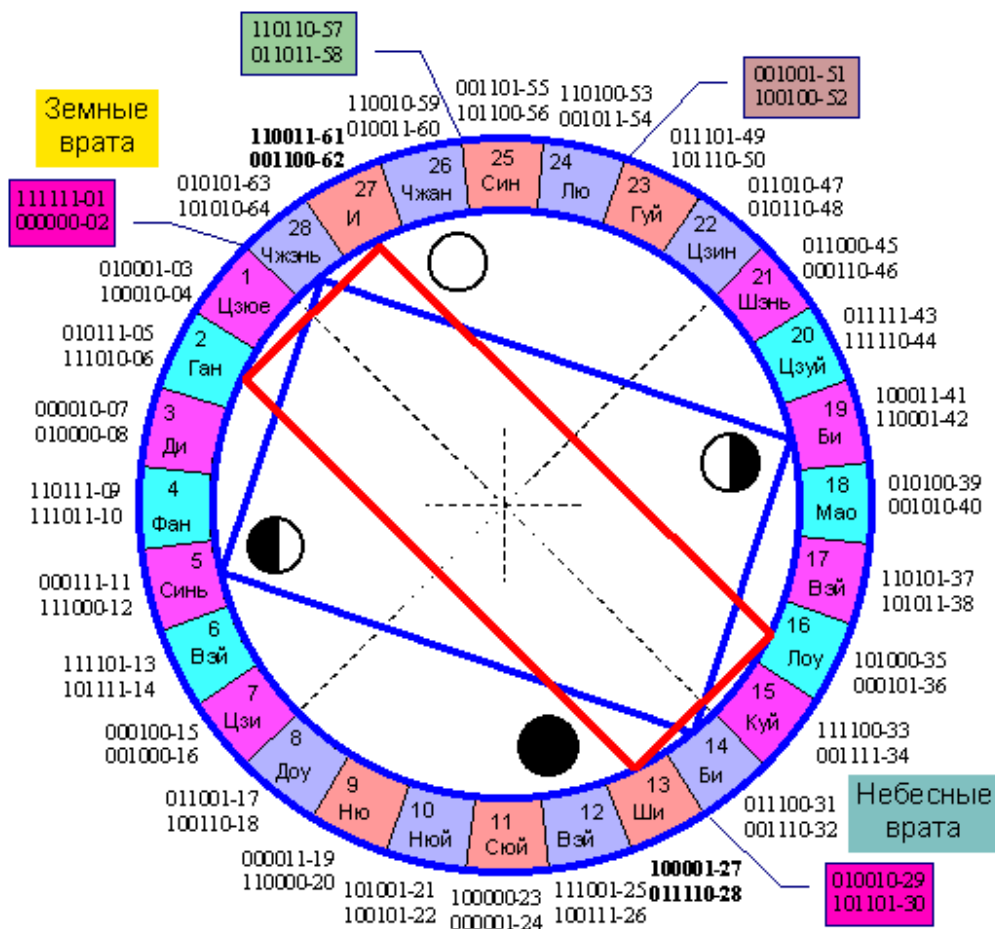


Рис. 2.11.17

Если сравнить составленную схему со схемой месяца из 30-ти дней (рис. 1.5.5), то можно увидеть, что семантика некоторых гексаграмм и их положение оказываются в некоторой степени связанными с лунным циклом. В этом случае счет дней производится по часовой стрелке с пары гексаграмм под № 25 и 26, соответствующей дню новой луны. Названия данных пар — *У ван* (“Непроизвольность”) и *Да чу* (“Великое воспитание”), возможно, и отражают процесс появления на небосводе узкого, почти незаметного лунного серпа. Более четкие очертания серпа появятся только на следующий день, которому приписана гексаграмма № 24, *Фу* (“Возврат”). Вхождение во вторую четверть месяца будет соответствовать дню с гексаграммами № 11, *Тай* (“Процветание”), и № 12, *Ли* (“Упадок”), своей структурой символизирующими форму полумесяца. Появление полной луны, которая уже несет в себе первые признаки ущербности, коррелирует с парой № 59—60 — *Хуань* (“Распад”) и *Цзе* (“Ограничение”). Последняя четверть месяца начинается с дня, которому ставится в соответствие пара № 41—42 — *Сунь* (“Убыток”) и *И* (“Прибыль”), семантически близкая паре № 11—12 — *Тай* (“Процветание”) и *Ли* (“Упадок”), но по структуре гексаграмм уже не отражающая форму обратного полумесяца.

Пары с инвертными гексаграммами — № 27, 28 и № 61, 62 — располагаются в концах соответственно второй и первой половин месячного цикла. Если месяц считается состоящим из 30-ти дней, то каждой из этих гексаграмм будет соответствовать свой день. Если

устанавливается 29-дневный месяц, то гексаграмма № 28, *Да го* (“Большой переход”), либо убирается, либо присоединяется к соседнему дню с гексаграммой № 27 — *И* (“Питание”, “Челюсти”). В 29-дневном месяце гексаграмма № 61, *Чжун фу* (“Верность срединности”), оказывается ровно посередине цикла (15-й день). При переходе к 28-дневному месяцу инвертная ей гексаграмма *Сяо го* (“Малый переход”) либо связывается с ней, обозначая в таком случае 14-й день, либо изымается из цикла.

Гексаграммы, лунные стоянки и Стоунхендж

В наборе 28-ми пар “нечистых” гексаграмм выделяются две группы, в которых пары объединены таким образом, что на круговой схеме лунных стоянок они образуют прямоугольники (см. рис. 2.11.17). Принципы этого объединения базируются на системе “дворцов” Цзин Фана (см. рис. 1.2.20): один прямоугольник состоит из ряда спаренных гексаграмм под 4-ми “дворцовыми” номерами, а другой — под 7-ми. Как уже указывалось, последние гексаграммы называются гексаграммами “странствующей души” (*ю хунь*). Их набор интересен тем, что в нем находятся пары с инвертными гексаграммами — № 27—28 и № 61—62. Про другие две пары гексаграмм из этого набора можно только сказать, что они являются инвертными друг другу. Под 4-м “дворцовым” номером объединились гексаграммы, имеющие однотипную весьма примечательную закономерность: они состоят из инвертных триграмм.

Данное структурирование комплекса гексаграмм и стоянок имеет некоторую аналогию с принципами, заложенными в устройстве Стоунхенджа — мегалитического сооружения, возведенного в Англии в первой половине второго тысячелетия до н.э. и являвшегося астрономической обсерваторией, позволявшей не только наблюдать за восходами и заходами Солнца и Луны, предсказывать солнечные и лунные затмения, но и проводить точные календарные расчеты. В этом сооружении имеется три концентрических круга, состоящих из лунок (рис. 2.11.18). Самый большой круг (его диаметр 87,8 м) состоит из 56-ти так называемых “лунок Обри”, а два меньших круга (Y и Z) — соответственно из 30-ти и 29-ти лунок. Известный исследователь Стоунхенджа Дж. Хокинс считал, что лунки Обри служили для древних астрономов в качестве своеобразной “счетно-вычислительной машины”, позволявшей предсказывать многие периодические небесные явления (прежде всего лунные и солнечные затмения) посредством ежегодных перекладываний по определенному правилу нескольких камней из одних лунок в другие, находящиеся по соседству. Он полагал, что число этих лунок можно представить как состоящее из двух метоновых циклов и одного сароса: 19 лет + 19 лет + 18 лет = 56 лет (Хокинс, Уайт 1984: 182). Сопоставление устройства Стоунхенджа с древнекитайской системой *сю*, соединенной с гексаграммами, приводит к предположению о дополнительном назначении лунок.

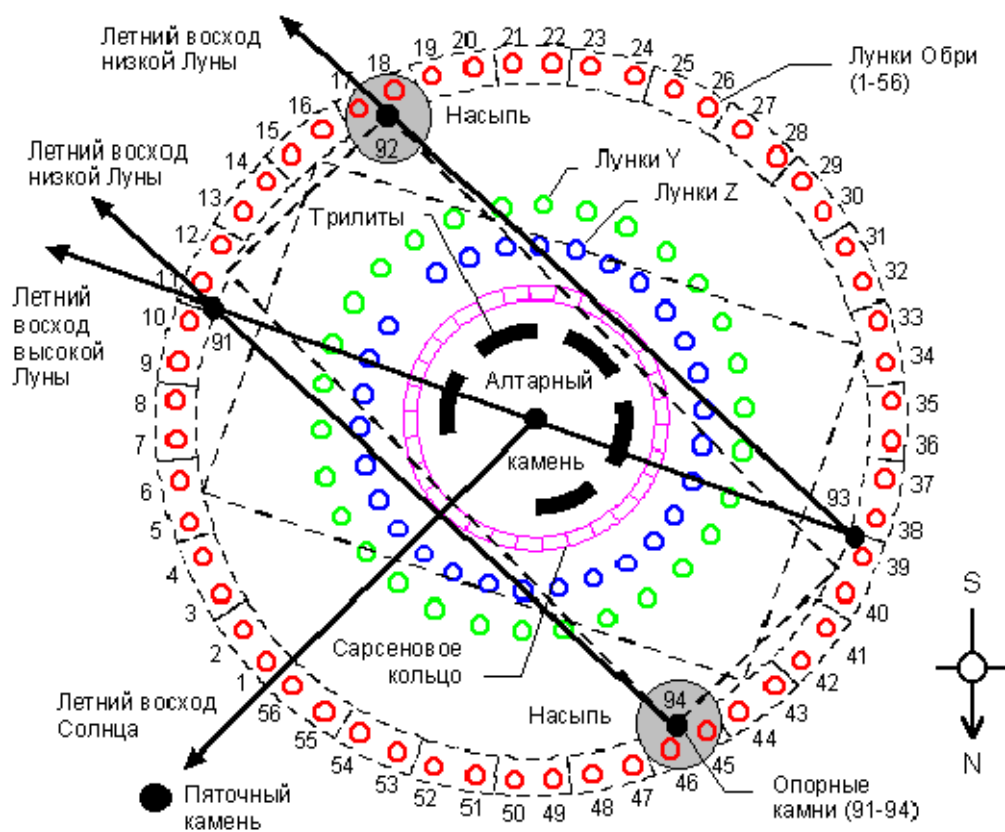


Рис. 2.11.18

Лунки Обри можно соотнести с 56-ю гексаграммами, коррелирующими с 28-ю *сю* и обозначающими в парах половины суток. Таким образом, лунки Обри будут обозначать не 56 лет, как у Дж. Хокинса, а 56 половин или 28 целых суток округленного сидерического месяца. К этому надо добавить, что лунки Y и Z могли использоваться, что предполагал и Дж. Хокинс, для календарных расчетов по 30- и 29-дневному месяцам, в среднем приближающимся к величине синодического месяца (Хокинс, Уайт 1984: 187—188). Примечательно, что на круге с лунками Обри имеются две насыпи как раз в тех местах, которые в китайском лунно-гексаграммном круге соответствуют парам с инвертными гексаграммами — № 27—28 и № 61—62. Как указывалось выше, они то и служили для преобразования величины месяцев. Если предположить, что регистрация суток в Стоунхендже производилась с помощью синхронного для трех кругов перекалывания камней из лунки в лунку (на два перекалывания в круге Обри должно приходиться по одному перекалыванию на каждом из кругов Y и Z), то насыпи должны были быть теми местами, на которых в круге с лунками Обри делалась периодическая остановка, означавшая добавление в месяц одного дня, фиксируемое на других кругах, для которых остановка в перекалывании камней не осуществлялась.

Дж. Хокинс не пытался объяснить назначение данных насыпей. Его внимание было больше обращено на так называемые “опорные камни”, два из которых располагаются на насыпях, а два других — нет, но их расположение таково, что вся четверка образует прямоугольник, углами упирающийся в круг лунок Обри (на схематическом плане Стоунхенджа они отмечены, согласно номенклатуре Дж. Хокинса, под номерами 91—94). В китайской схеме

достаточно сходный ракурс имеет прямоугольник гексаграмм “странствующей души” (ср. рис. 2.11.17 и 2.11.18). Дж. Хокинсом было отмечено, что эти камни служат ориентирами для наблюдений летних восходов Солнца и низкой и высокой Луны (см.: Хокинс, Уайт 1984: 173, рис. 14). Китайская схема также могла быть использована для фиксации на горизонте точек восходов и заходов светил, что характерно для так называемой “пригоризонтальной” астрономии, распространенной по всему древнему миру. Следуя выводам Дж. Хокинса в отношении Стоунхенджа, можно предположить, что прямоугольник гексаграмм “странствующей души” служил в китайской астрономии для определения летнего восхода низкой Луны. Другой прямоугольник, образуемый гексаграммами под 4-ми “дворцовыми” номерами, своими большими сторонами сориентирован по направлению летнего восхода высокой Луны и, видимо, предназначался для его фиксации.

Надо отметить, что Стоунхендж и центр древнекитайской цивилизации находятся на достаточно различающихся широтах (соответственно $51^{\circ} 17'$ и $34\text{—}37^{\circ}$), для которых существенно различаются и точки восходов и заходов светил. Тем не менее рассматриваемые схемы обнаруживают удивительное сходство. Формально этому есть три главных объяснения. Во-первых, широта Стоунхенджа была выбрана его строителями так, чтобы солнечные и лунные азимуты находились почти под прямым углом (ошибка составляет всего $1/5$ градуса), и поэтому опорные камни 91—94 образуют прямоугольник, сориентированный приблизительно под углом 45° к направлению север—юг (Хокинс, Уайт 1984: 197—198). Во-вторых, в китайской схеме под этим же углом находится точка *Ли чунь* (см. рис. 1.5.4), с которой начинается солнечный год и которая могла определять расположение гексаграмм “странствующей души”. В-третьих, эта схема составлена как календарная, и поэтому в ней не учитываются неравномерности кругового распределения лунных стоянок, характерные для ее астрономического описания (см. рис. 1.5.1).

Система 28 пар гексаграмм

Исходя из закономерностей построения “дворцов” Цзин Фана, можно выделить еще несколько прямоугольников, образуемых внутри 28-ми пар “нечистых” гексаграмм, но только выборка гексаграмм из “дворцов” не будет иметь столь простой принцип, как вышеуказанная. При этом обнаружится несколько упорядоченных срезов в исследуемом комплексе гексаграмм (подробнее см.: Еремеев 2002: 313—315). Однако, их анализ не проясняет общую закономерность построения гексаграммного порядка Вэнь-вана. С другой стороны, разного рода другие рассмотрения порядка Вэнь-вана не снимают надежду на то, что закономерность, которую можно было бы описать строго математически, в нем все-таки скрывается. Возможно, для ее нахождения требуются не известные пока подходы или, что более вероятно, она просто прикрыта привнесенными в нее случайными искажениями. Основанием для подобных предположений является то, что в тех или иных аспектах порядок Вэнь-вана проявляет ту или иную нечеткую упорядоченность, но при полностью произвольном составлении данного порядка никакой упорядоченности не должно бы быть.

Например, можно отметить, что в четырех секторах звездного круга (Дракон, Птица, Тигр и Черепаха; ср. рис. 2.11.17 и 1.5.1) “нечистые” гексаграммы по составу входящих в них янских и иньских черт распределяются более-менее равномерно. Общая сумма янских черт в рассматриваемых 56-ти гексаграммах равна 168-ми. Столько же будет и иньских черт. При точном распределении в каждом секторе должно быть по 42 черты того и другого рода. Такая ситуация наблюдается в секторе Дракона. На две черты больше в секторах Птицы и Тигра, и

на четыре черты меньше в секторе Черепахи (табл. 2.11.6). По причине спаренности гексаграмм по перевернутости и инвертности различия кратны двум.

№	Дракон	Птица	Тигр	Черепаха	а
1	000100-15	011010-47	011000-45	011001-17	18
	001000-16	010110-48	000110-46	100110-18	
2	111101-13	011101-49	011111-43	000011-19	32
	101111-14	101110-50	111110-44	110000-20	
3	000111-11	110100-53	100011-41	101001-21	24
	111000-12	001011-54	110001-42	100101-22	
4	110111-09	001101-55	010100-39	100000-23	22
	111011-10	101100-56	001010-40	000001-24	
5	000010-07	110010-59	110101-37	111001-25	24
	010000-08	010011-60	101011-38	100111-26	
6	010111-05	<i>110011-61</i>	101000-35	<i>100001-27</i>	24
	111010-06	<i>001100-62</i>	000101-36	<i>011110-28</i>	
7	010001-03	010101-63	111100-33	011100-31	24
	100010-04	101010-64	001111-34	001110-32	
а	42	44	44	38	168

Имеется также приблизительная суммарная уравновешенность пар гексаграмм, взятых по одной из каждого сектора и сгруппированных в четвертки, которые в круге стоянок образуют прямоугольники двух возможных видов. В первом случае предполагается считывание на круговой схеме парных гексаграмм последовательно через семь позиций, а во втором — считывание по принципу “гармошки”, т.е. установив в секторах чередующийся счет по часовой стрелке и в обратном направлении. Гексаграммы в одинаковых позициях при полной уравновешенности должны в сумме иметь 24 янских и 24 иньских черт. Первый способ считывания менее показателен, и о нем здесь не будет говориться. При втором способе уравновешенный расклад характерен для 3-й, 5-й, 6-й и 7-й позиций. Наиболее сильное отклонение от необходимой величины наблюдается для 1-й и 2-й позиций. Если в них переставить местами пары № 15—16 и 13—14 или № 43—44 и 45—46 (как будет показано ниже, последняя пара выбивается из еще одного вида упорядоченности гексаграмм: см. табл. 2.11.8), то в 1-й позиции получится суммарное число 24, соответствующее необходимой величине, а во второй — число 26, достаточно близкое ей. Дальнейшие простейшие перестановки, которых также набирается несколько вариантов (например, для второго варианта достаточно всего лишь сдвинуть по цепочке пары № 23—24, 45—46 и 55—56), могут привести к полной сбалансированности гексаграмм, сгруппированных как в семерки по секторам лунных стоянок, так и в четверки по одной из каждого сектора. Однако четкого

критерия для выбора одного из этих вариантов не обнаруживается, и более убедительные закономерности в них пока не просматриваются.

Можно подвергнуть анализу не частичный, а полный набор пар гексаграмм, преобразовав его особым образом с целью выявления тех или иных скрытых форм упорядоченности. К сожалению, и этот путь не позволяет пока разгадать основную загадку “И цзина” — на каких принципах основывается расположение гексаграмм в порядке Вэнь-вана. Однако обнаруженные таким способом закономерности сами по себе достаточно интересны и могут даже прояснить некоторые формальные особенности архитектуры “Книги перемен”.

Система 36 пар гексаграмм

В “Книге перемен” все 64 гексаграммы связаны в 32 пары, из которых в четырех парах (№ 1—2, 27—28, 29—30, 61—62) гексаграммы объединены по принципу “противоположности” (*дуй*), поскольку при переворачивании они обращаются сами в себя. Выше показывалось, что для календарных нужд две из этих пар (№ 27—28, 61—62) возможно развернуть в четыре, удвоив находящиеся в них гексаграммы и рассматривая новообразованные пары строящимися по принципу “переворачивания” (*фань*). Если тоже самое проделать с другими инвертными парами, то в целом порядок Вэнь-вана будет состоять из 36-ти пар, построенных по принципу “переворачивания” (табл. 2.11.7).

Таблица 2.11.7

1 часть (верхняя)		2 часть (нижняя)			
111111-01	000111-11	100000-23	011100-31	011111-43	001101-55
111111-01	111000-12	000001-24	001110-32	111110-44	101100-56
000000-02	111101-13	111001-25	111100-33	011000-45	110110-57
000000-02	101111-14	100111-26	001111-34	000110-46	011011-58
010001-03	000100-15	100001-27	101000-35	011010-47	110010-59
100010-04	001000-16	100001-27	000101-36	010110-48	010011-60
010111-05	011001-17	011110-28	110101-37	011101-49	110011-61
111010-06	100110-18	011110-28	101011-38	101110-50	110011-61
000010-07	000011-19	010010-29	010100-39	001001-51	001100-62
010000-08	110000-20	010010-29	001010-40	100100-52	001100-62
110111-09	101001-21	101101-30	100011-41	110100-53	010101-63
111011-10	100101-22	101101-30	110001-42	001011-54	101010-64

Традиционно основной текст “Книги перемен” подразделяется на две неравномерные части: первая часть состоит из 30-ти гексаграмм, а вторая — из 34-х гексаграмм. При введении дополнительных гексаграмм (в первую часть — 6, во вторую — 2) весь их комплекс разделится на две равные части, состоящие каждая из 18-ти пар или 36-ти гексаграмм. В целом получится 72 гексаграммы. Все эти числа с нумерологической точки зрения

достаточно интересные, а главное, они кратны числу шесть, соответствующему количеству черт в гексаграмме. 36 пар гексаграмм вписываются в матрицу 6×6 . Кроме того, их можно связать с 36-ю десятидневками года. Каждой десятидневке будет соответствовать 12 черт, получаемых при сложении соответствующих пар гексаграмм. То, что при этом день не совпадает с чертой, можно компенсировать за счет проведения преобразований, подобных тем, при которых шесть стихий или “младших” триграмм сводятся к пяти стихиям.

При дальнейшем анализе преобразованного порядка Вэнь-вана следует исходить из того, что “малое является ценным в многочисленном; единое является главным во многом”. Данная формулировка известного ицзинистского правила была высказана ученым Ван Би (226—249) в его трактате “Чжоу и люэ ли” (“Основные принципы “Чжоу и””), где он указывает и на возможность его применения в отношении к структуре гексаграмм:

Если в данной гексаграмме пять [линий] Света и одна линия Тьмы, то одна [линия] Тьмы является в ней главным; если же пять [линий] Тьмы и одна — Света, то [линия] света является в ней главным (Ван Би 1936: 100).

Для триграмм одна черта (линия), противопоставленная двум другим, должна считаться главной. В гексаграммах не только одна противопоставленная черта, но и две будут главенствовать и определять полярность всего символа. Так, символ 001 будет янским, поскольку в нем имеется одна янская черта, а символы 101111 или 001111 будут иньскими, поскольку в них присутствуют соответственно одна и две иньских черт. Символы с одинаковым количеством янских и иньских черт будут равновесными. Символы, состоящие только из одного типа черт, триграммы и гексаграммы *Цянь* и *Кунь*, имеют соответственно полярности *ян* и *инь*.

Всего в набор 64-х гексаграмм входят:

1. 2 гексаграммы, составленные из 6-и знаков одного типа (прерывистые или сплошные черты);
2. 12 гексаграмм — 5-и одного типа и 1-го — другого;
3. 30 гексаграмм — 4-х одного типа и 2-х — другого;
4. 20 гексаграмм — 3-х одного типа и 3-х — другого.

Произведенное выше удвоение симметричных гексаграмм приводит к тому, что увеличивается до 4-х количество гексаграмм, состоящих из 6-ти черт одного типа, и до 36-ти — из 4-х черт одного типа и 2-х — другого типа.

При трансформации порядка Вэнь-вана в комплекс из 36-ти пар обратных гексаграмм в нем образуется некоторая избыточность. Действительно, зная первую гексаграмму в паре, ее можно автоматически, методом перевертывания, преобразовать во вторую гексаграмму. Само собой, вторая гексаграмма будет в той же степени янской или иньской, что и первая.

Введем “цену” каждой пары гексаграмм, выразив любую входящую в нее гексаграмму положительным или отрицательным числом, составляющим число янских или иньских главных линий (табл. 2.11.8). Так, например, гексаграмма 111111-01 будет иметь число “+6”,

010000-08 — число “+1”, 110011-61 — число “-2”, и т.д. Равновесные гексаграммы определяются числом [3], которое можно рассматривать и как положительное, и как отрицательное в зависимости от конкретного местоположения этих гексаграмм в порядке Вэнь-вана.

Таблица 2.11.8

1 часть (верхняя)				2 часть (нижняя)							
01	111111-01 +6	07	000111-11 +3	13	100000-23 +1	19	011100-31 +3	25	011111-43 [-1]	31	001101-55 +3
02	000000-02 -6	08	111101-13 -1	14	111001-25 -2	20	111100-33 -2	26	011000-45 [+2]	32	110110-57 -2
03	010001-03 +2	09	000100-15 +1	15	100001-27 +2	21	101000-35 +2	27	011010-47 +3	33	110010-59 +3
04	010111-05 -2	10	011001-17 -3	16	011110-28 -2	22	110101-37 -2	28	011101-49 -2	34	110011-61 -2
05	000010-07 +1	11	000011-19 +2	17	010010-29 +2	23	010100-39 +2	29	001001-51 +2	35	001100-62 +2
06	110111-09 -1	12	101001-21 -3	18	101101-30 -2	24	100011-41 -3	30	110100-53 -3	36	010101-63 -3

Последнее требует разъяснения. Дело в том, что другие пары гексаграмм располагаются так, что их цены чередуются по своей полярности. Например, гексаграммы № 3—4 имеют цену “+2”, № 5—6 — цену “-2”, № 7—8 — цену “+1” и т.д. Исключение составляют пары № 43—44 и 45—46, которые имеют противоположные знаки, по сравнению с тем, что требовалось бы на их месте. Чтобы не нарушить ритм чередования янских и иньских пар, равновесным парам гексаграмм как раз и приписывается подходящая для их места полярность (рис. 2.11.19).

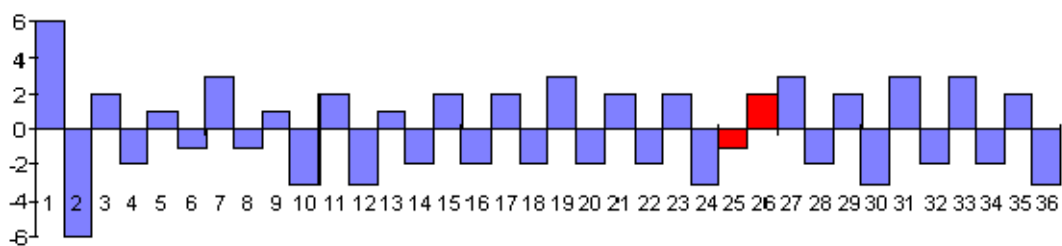


Рис. 2.11.19

Разумеется, подобная “ценовая” перекодировка пар гексаграмм выхолащивает их значения, поскольку при ней не учитываются различия в структуре тех или иных гексаграмм (например, гексаграммы 110110-57 и 011110-28 имеют одинаковую цену “-2”). Однако она позволяет выявить в порядке Вэнь-вана некоторые интересные закономерности (табл. 2.11.9).

Таблица 2.11.9

1 часть (верхняя)			2 часть (нижняя)			S ₁	S ₂
+6 (01/01)	+3 (11/12)	+1 (23/24)	+3 (31/32)	-1 (43/44)	+3 (55/56)	+15	
-6 (02/02)	-1 (13/14)	-2 (25/26)	-2 (33/34)	+2 (45/46)	-2 (57/58)	-11	+17
+2 (03/04)	+1 (15/16)	+2 (27/27)	+2 (35/36)	+3 (47/48)	+3 (59/60)	+13	
-2 (05/06)	-3 (17/18)	-2 (28/28)	-2 (37/38)	-2 (49/50)	-2 (61/61)	-13	
+1 (07/08)	+2 (19/20)	+2 (29/29)	+2 (39/40)	+2 (51/52)	+2 (62/62)	+11	-17
-1 (09/10)	-3 (21/22)	-2 (30/30)	-3 (41/42)	-3 (53/54)	-3 (63/64)	-15	
0	-1	-1	0	+1	+1	0	
	-2			+2			

Оказывается, что первая и вторая части таблицы симметричны по суммам цен как в целом, так и по отдельным столбцам. При этом первая ее часть является иньской, а вторая — янской по знаку. Также своеобразная симметрия по суммам цен наблюдается и в строках таблицы. На этот раз верхняя часть из трех строк является янской, а нижняя — иньской. Общие суммы цен как по столбцам, так и по строкам равны нулю. Подобного рода симметрии наблюдаются еще при размещении 36-ти пар гексаграмм в таблицах 18 ´ 2, 9 ´ 4 и 3 ´ 12. Таким образом, порядок Вэнь-вана предстает как сложносбалансированная система.

2.12. Семантика гексаграмм

Семантика позиций

Китайская традиция не сохранила четких правил интерпретации семантики гексаграмм. Известные методы их расшифровки, основанные на анализе взаимоотношений черт, весьма произвольны и не позволяют развернуть смысловое содержание, соответствующее каждой отдельной гексаграмме. Это содержание призваны отражать тексты, сопровождающие гексаграммы в “Книге перемен”. Сами по себе они достаточно туманны, а комментарии к ним поражают своей причудливостью и не оставляют надежды на какое-либо их рациональное постижение. Однако способ решения этой проблемы все же есть. Во всяком случае, названия значительной части гексаграмм можно объяснить, опираясь на реконструированную выше систему категорий арифмосемиотики. И это уже многое значит, поскольку название каждой гексаграммы (*гуа мин*) в той или иной степени определяет тему сопровождающих ее текстов — “изречений” при символе гексаграммы (*гуа цы*) и при отдельных чертах (*яо цы*). В названии отражается суть гексаграммы, вскрыв которую, можно проникнуть и в отдельные тайны ее текстового сопровождения. Правда, для полного решения этой задачи требуется

системный подход, предполагающий учет всех связей между гексаграммами, анализ взаимоотношений черт внутри каждой гексаграммы, изучение исторического контекста возникновения гексаграмм и проч. И если в настоящее время все это целиком неосуществимо, то, по крайней мере, можно продемонстрировать некоторые ходы реконструкции семантики гексаграмм, сближающие их с другими рассмотренными здесь компонентами арифмосемиотики.

Представление посредством гексаграммного кода состояний человека может быть осуществлено в разных срезях его жизнедеятельности, структура которой описывается схемой циркуляции пневмы-ци по меридианам. Эта схема позволяет вычленивать из целостного акта присутствия человека в мире прежде всего чисто медицинский аспект, сделав при этом акцент на функционировании каждой физиологической системы. С ее помощью можно также проанализировать психическую составляющую человека с точки зрения деятельности каждой психической способности. Но то, что скрывается за названиями гексаграмм, далеко от таких дифференциаций. Если не брать во внимание небольшую часть гексаграмм, названия которым были даны в связи с их особой графикой или с их местоположением в тех или иных знаковых системах, описывающих лунные или солнечные ритмы, то в остальных гексаграммах делается упор на взаимоотношения человека и мира, которые как переживаются самим человеком, так и проявляются в тех или иных внешних реалиях. Эти взаимоотношения рассматриваются с этических позиций как некие “добродетельные” или “порочные” формы поведения, сопровождающиеся определенными эмоциональными состояниями и развертывающиеся в определенных жизненных ситуациях.

Наборы категорий, предназначенные для описания посредством гексаграмм подобных взаимоотношений, китайская традиция разбросала по разным текстам и философским школам. Но глубинная их общность указывает на то, что когда-то все они входили в единую систему. В ходе приводившейся здесь реконструкции были выявлены первичные смыслы “младших” триграмм (см. гл. 2.1), нормированные списки добродетелей и пороков (см. гл. 2.7), базисный набор эмоций (см. гл. 2.8) и перечень функциональных уровней психики (см. гл. 2.10). Все это через посредство схемы циркуляции пневмы (см. гл. 2.3, 2.6) соотносится с позициями гексаграмм (см. гл. 2.11), тем самым объединяясь в систему, на основании которой и следует интерпретировать семантику гексаграммных символов.

Эта система, исходя из структуры гексаграмм, должна состоять из шести пар полярных категорий, которые коррелируют с гексаграммными позициями. Тогда комбинациям янской и иньской черт в гексаграммах можно будет поставить в соответствие категориальные комбинации, которые и определяют смысл каждой гексаграммы. Среди вышеуказанных наборов категорий наиболее подходящими для соотнесения с гексаграммами являются добродетели и пороки. Для “младших” триграмм китайская традиция не оставила противопоставлений, а перечень функциональных уровней психики просто не может их иметь. Эмоциональный набор, хотя и имеет в своем составе противоположности, но далеко не во всех случаях. Только традиционные наборы этических категорий обладают приемлемой полнотой и необходимой полярностью. В силу специфики этического учения древнего Китая, категории добродетелей и пороков, определяемые структурой триграмм, содержат в себе некий эмоциональный компонент и так или иначе соотносятся со структурой психики. Поэтому эти категории, при использовании их в качестве основы для интерпретации гексаграмм, следует рассматривать в качестве условных маркеров-сверток всех коррелирующих с ними понятий, которые при надобности можно развернуть соответствующим образом.

К этому надо добавить, что набор добродетелей и пороков проще рассматривать в обобщенном виде, который был получен в ходе реконструкции (см. табл. 2.7.20). Из него следует исключить этические категории, связанные со “старшими” триграммами, как не имеющие корреляций с позициями гексаграмм.

Данный набор добродетелей и пороков строился по триадной схеме — пороки недостатка, добродетели и пороки избытка, что соответствует специфике исследованных наборов понятий. Однако при этом указывалось, что возможна и четверичная схема, когда пороки избытка дифференцируются на малые и большие, что вместе соответствует последовательности развития диграмм: [01 ® 00] ® [10 ® 11]. Диграммы могут быть соотнесены в этой последовательности с числами 8, 6, 7 и 9, которые служат для обозначения черт в позициях гексаграмм, получаемых на первом этапе при гадании. При отсутствии реконструированных понятий для диграммы 10 (число 7), что, правда, можно легко поправить, и при исключении пороков недостатка, связанных с диграммой 01 (число 8), останутся добродетели и пороки малого избытка, соотнесенные с числами 6 и 9, которые обозначают черты гексаграмм как в “Книге перемен”, так и на последнем этапе преобразования их при гадании (табл. 2.12.1).

Таблица 2.12.1			
		® Для янской средней черты (1)	
		Норма	Избыток
		Подкрепление	Подавление
Для иньской средней черты (0) –		01 ₀ 0	01 ₁ 0
Избыток	Норма	выдержка	дерзость
Подкрепление	Подавление	самообладание	горячность
10 ₁ 0	10 ₀ 0	11 ₀ 0	11 ₁ 0
распущенность	сдержанность	милосивость	жестокость
одержимость	твердость	человечность	злобность
00 ₁ 1	00 ₀ 1	01 ₀ 1	01 ₁ 1
вялость	возбуждение	справедливость	своекорыстие
бездеятельность	дееспособность	умиротворение	стяжательство
10 ₁ 1	10 ₀ 1		
праздность	пристойность		
легкомыслие	благоприличие		

Получившуюся таблицу можно преобразовать, придав ей вид, более соответствующий структуре гексаграмм (табл. 2.12.2). Это преобразование основано на соотнесении с позициями “результатирующих” гексаграмм “современного” порядка триграмм (см. табл. 2.11.1) и, соответственно, привязанных к ним категорий. При этом добродетели (норма, умеренность) следует связать с иньским знаком (0), а пороки (избыток) — с янским (1).

№	Код	Умеренность (0)	Избыток (1)
6	100	сдержанность, твердость	распущенность, одержимость
5	101	пристойность, благоприличие	праздность, легкомыслие
4	010	выдержка, самообладание	дерзость, горячность
3	001	возбуждение, дееспособность	вялость, бездеятельность
2	110	милосивость, человечность	жестокость, злобность
1	011	справедливость, умиротворение	своекорыстие, стяжательство

При такой корреляции добродетелей и пороков с гексаграммными позициями сами гексаграммы должны иметь значения, в достаточной мере совпадающие с значениями тех комбинаций данных категорий, которые определяются наличием янских или иньских знаков в каждой конкретной гексаграмме. Однако это утверждение справедливо не для всех гексаграмм. “Чистые” гексаграммы, т.е. составленные из одинаковых “младших” триграмм, являются исключением.

С точки зрения своего построения, эти гексаграммы также могут интерпретироваться посредством использования категорий добродетелей и пороков. Но традиция сохранила только такие их названия и трактовки, которые для этого не подходят. Именование гексаграмм по входящим в них одинаковым триграммам не совместимо с положением, что “младшие” триграммы коррелируют с позициями гексаграмм. Видимо, данные гексаграммы получили свои названия в контексте другой системы толкования, базирующейся на анализе верхней и нижней триграмм в структуре гексаграмм.

Гексаграммы *Цянь* и *Кунь*, хотя и получили свое название по составляющим их “старшим” триграммам, могут быть истолкованы и по имеющимся в них чертам. Только в отношении этих гексаграмм уже нельзя будет говорить о добродетельности или порочности, поскольку они являются пределами, одинаковыми по ценности с точки зрения целостности гексаграммного универсума. *Цянь* и *Кунь* дополняют друг друга и являются наиболее яркими выражениями принципов *ян* и *инь*, что и выражается в их названиях — “Энергичность” и “Податливость”.

Простые гексаграммы

Среди других гексаграмм связь с категориями добродетелей и пороков наиболее явно проступает у тех гексаграмм, в которых содержится одна черта, противоположная всем остальным. Иначе говоря, в них есть только одна янская черта, а все остальные — иньские, или одна иньская, а все остальные — янские. Таких “простых” гексаграмм с одной “главной” чертой имеется всего 12.

С точки зрения своей графики, каждая из “простых” гексаграмм противопоставляется двум другим по принципам инвертности и перевернутости (рис. 2.12.1). Подобные противопоставления должны быть справедливы и в отношении семантики данных гексаграмм. Однако на них накладываются семантические закономерности, определяемые связью позиций с триграммами (см. рис. 2.11.9; табл. 2.12.2). Поэтому в целом система противопоставленностей семантики “простых” гексаграмм оказывается достаточно сложной.

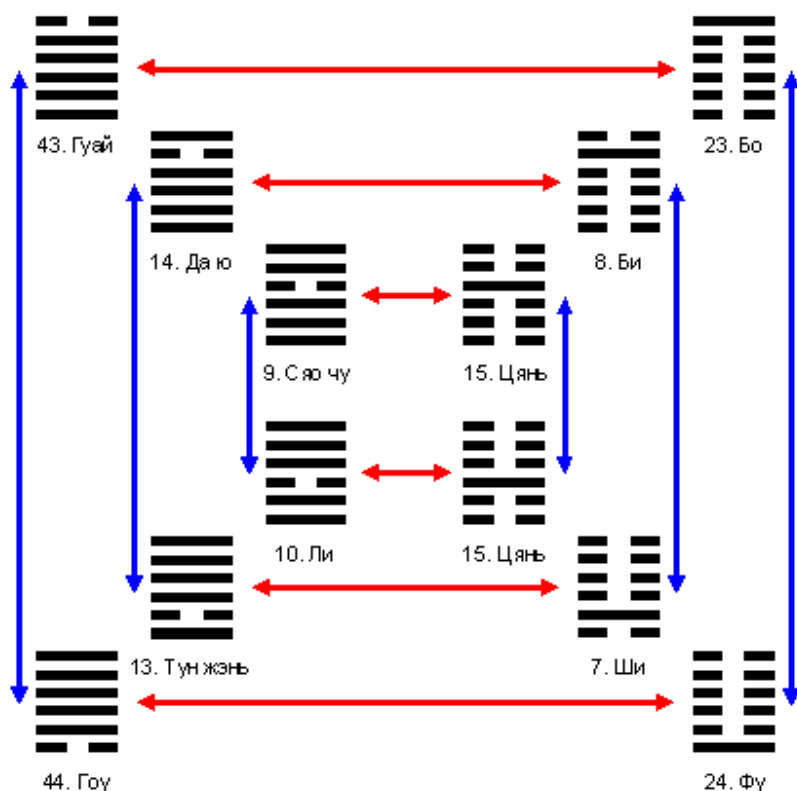


Рис. 2.12.1

Ван Би по поводу “простых” гексаграмм сказал следующее:

Если сущность данной гексаграммы обязательно вытекает из одной линии, являющейся главной, то [в “решении”] указывается и объясняется самое прекрасное в [этой] одной [главной] линии, и этим обобщается значение данной гексаграммы [в целом] (Ван Би 1936: 117).

Понятно, что “главная” черта в соответствующей позиции и укажет на ту этическую категорию, которая определяет характер всей гексаграммы. Если это янская черта, то гексаграмма будет относиться к классу “порочных”, если иньская — то “добродетельных”. Все 12 “простых” гексаграмм можно распределить по шести позициям, учитывая подобную противопоставленность (табл. 2.12.3).

Таблица 2.12.3					
№	Код	Умеренность (0)		Код	Избыток (1)
6	011111	43. Решимость (<i>Гуай</i>) сдержанность, твердость		100000	23. Разрушение (<i>Бо</i>) распущенность, одержимость
5	101111	14. Великое владение (<i>Да ю</i>) пристойность, благоприличие		010000	8. Близость (<i>Би</i>) праздность, легкомыслие

4	110111	9. Малое воспитание (<i>Сяо чу</i>) выдержка, самообладание	001000	16. Беспечность (<i>Юй</i>) дерзость, горячность
3	111011	10. Поступок (<i>Ли</i>) возбуждение, дееспособность	000100	15. Уступчивость (<i>Цянь</i>) вялость, бездеятельность
2	111101	13. Содружество (<i>Тун жэнь</i>) милосивость, человечность	000010	7. Войско (<i>Ши</i>) жестокость, злобность
1	111110	44. Встреча (<i>Гоу</i>) справедливость, умиротворение	000001	24. Возврат (<i>Фу</i>) своекорыстие, стяжательство

Полного тождества между той или иной “простой” гексаграммой и соответствующей ей этической категорией не может быть, поскольку значения гексаграмм шире этического поля. Если эти значения сузить до этических, то все равно, помимо выделенной этической категории в них будут присутствовать в качестве фона и этические значения других позиций, коррелирующих с противоположной по знаку областью этики. То есть в этом случае добродетели или пороки, символизируемые гексаграммами, будут менее выраженными, нежели в “чистом” виде, и как бы “сдобренными” дополнительными смыслами.

Надо еще отметить, что на значения гексаграмм, у которых “главная” черта находится в “начальной” или “верхней” позициях, оказала определенное влияние графика гексаграмм. Поскольку данные позиции являются краевыми в символах гексаграмм, то и выделение их “главными” чертами привело к внесению в семантику соответствующих гексаграмм идей выхода, столкновения, разрушения, перехода через край.

Это, например, иллюстрируется переводами Ю.К. Щуцкого, опиравшегося на некоторые положения традиционных комментаторских школ. Названия гексаграмм № 43 и № 44, *Гуай* и *Гоу*, он перевел как “Выход” и “Перечение” (Щуцкий 1993: 69, 270) при таких более употребительных словарных значениях данных иероглифов как “решимость” и “встреча”. Однако последние более подходят для корреляции с добродетелями в выделенных позициях. “Решимость” требует твердости и сосредоточенности, которые свойственны триграмме *Гэнь*, а также крепнет от “веры” (*синь*), как одного из конфуцианских “устоев”, коррелирующего с ней. “Встреча” предполагает наличие согласия и взаимотерпимости, урегулирования прав, устанавливающегося на “справедливых” основаниях, предлагаемых триграммой *Дуй*. В “Цза гуа чжуани” последняя гексаграмма также интерпретируется как “встреча, достигать, равняться” (*юй*), а первая мыслится как “прорыв” (*цзюе*), что ближе к варианту Ю.К. Щуцкого.

Этим гексаграммам противостоят в качестве пороков “Разрушение” (*Бо*, № 23) и “Возврат” (*Фу*, № 24), которые, видимо, символизируют идеи, что “распущенность” и “одержимость”, привязанные к верхней позиции гексаграмм, “разрушают”, по сути, человека, а “своекорыстие” и “стяжательство”, соответствующие нижней позиции, это то, что сопутствует различного рода “реактивностям”, освобождению от своих обязанностей, получению различных личностных выгод. Такая трактовка справедлива и в отношении

интерпретаций гексаграмм в “Цза гуа чжуани”, где гексаграмма “Разрушение” — это “разложение” (*лань*), а “Возврат” — “восстание, переворот” (*фань*).

В подобном духе можно проинтерпретировать и оставшиеся “простые” гексаграммы. Можно мыслить “пристойность” (*ли*), коррелирующую с пятой позицией, как “Великое владение” (*Да ю*, № 14), поскольку обладающий ею владеет правилами поведения в обществе и сохраняет дистанцию, не в пример тому, кто пребывает в “праздности” и не гнушается той или иной неприличной “Близостью” (*Би*, № 8).

Название гексаграммы “Великое владение” можно еще перевести как “Владение многими”, следуя толкованию иероглифа *чжун* (“всеохватность”, “многолюдье”), данного в “Цза гуа чжуани” для объяснения этой гексаграммы. Описывая гексаграммы парами, авторы “Цза гуа чжуани” соотнесли гексаграмму “Близость” с понятием “радость” (*лэ*), видимо, подразумевая простую эмоцию веселье-*си*, которая коррелирует со стихией “огонь” (и с триграммой *Ли*), соответствующей пятой позиции гексаграмм.

В отношении четвертой позиции следует сказать, что “Малое воспитание” (*Сяо чу*, № 9) вполне может рассматриваться как культивирование в себе выдержки, самообладания, осмотрительности и других добродетелей, связанных с триграммой *Кань* и противостоящих порочным торопливости, дерзости и горячности, объединяемым в гексаграмме “Беспечность” (*Юй*, № 16). А то, что здесь говорится именно о “Малом воспитании”, так это не от его ничтожности, а потому, что есть еще и “Великое воспитание” (*Да чу*, № 26), которое, как станет ясно ниже, его просто поглощает. “Цза гуа чжуань” связывает гексаграмму “Беспечность” с “леностью” (*дай*), а “Малое воспитание” — с “самостоянием”, “одиночеством” (*гуа*).

Третья позиция отражает противопоставленность “возбуждения” и “вялости”. Первое понятие подразумевает, что человек имеет силы совершать “Поступки” (*Ли*, № 10), а второе — что ничего кроме “Уступчивости” (*Цянь*, № 15) от него ждать не следует. Эта гексаграмма имеет характер, противоположный “наступательному” характеру “Поступка”. В “Цза гуа чжуани” “Поступок” определяется как “неугомонность” (*бу чу*), а гексаграмма “Уступчивость” связывается с понятием “покладистость” (*цин*). Ю.К. Щуцкий перевел иероглиф данной гексаграммы как “Смирение” (Щуцкий 1993: 254), что ложным образом ассоциируется с соответствующей христианской добродетелью. Выбор слова “уступчивость” тоже не особо удачен, если оценивать его в аспекте принципов смыслообразования гексаграмм по доминирующей в них позиции. Этот выбор в значительной мере определялся, как, кстати, и во всех других переводах названий гексаграмм, стремлением, во-первых, не слишком далеко уходить от словарной статьи и, во-вторых, обеспечить более-менее сносное употребление переводимого понятия в контекстах ицзинистских изречений-*цы* и комментариев-*чжуань*. Если же учитывать реализационную функцию третьей доминантной здесь гексаграммной позиции, то иньская черта в ней должна указывать на достижение реализации, а янская — на неспособность довести дело до конца. Последнее — это явно порочное свойство, между тем как понятие “уступчивость” с определенной точки зрения может рассматриваться как добродетель. Похоже, что настроенность понимать название гексаграммы *Цянь* как обозначение добродетели отчасти присутствует в ее “изречениях”, а в представленном в “Си цы чжуани” комментарии Конфуция к третьей черте данной гексаграммы она, несомненно, выставляется уже как исключительно добродетельная и имеющая коннотацию “скромность”:

Учитель сказал:

— Трудится и не хвастает. Обладание заслугами — это еще не добродетель (дэ), а высшая степень великодушия. Распинается о своих заслугах только низкий человек. Добродетель выражается в процветании. Благопристойность выражается в почтительности, которая является уступчивостью-цянью. С помощью высшей почтительности сохраняют свое положение (Си цы, I, 7).

Поскольку о первой (“начальной”) позиции “простых” гексаграмм уже говорилось, то остается сказать только о второй. Гексаграммы “Содружество” (Тун жэнь, № 13) и “Войско” (Ши, № 7) символизируют то, что дружелюбно и враждебно человеку. Иероглифы первой из них могут еще означать “единение с людьми”, что как нельзя лучше соответствует добродетели “человечность”, связанной со второй позицией. Сам иероглиф “человечность” (жэнь) состоит из иероглифов “два” (эр) и “человек” (жэнь), выражая тем самым принцип единения людей. Что касается имеющегося здесь избыточного порока, мыслимого как жестокость и злобность, то он, несомненно, отражает принцип враждебности. В “Цза гуа чжуани” гексаграмма “Содружество” описывается как означающая “близкое, свое” (цинью), а “Войско” — как “горе” (ю). Ясно, что военные действия могут приносить “горе”, но, во-первых, гексаграмма говорит о самих этих действиях, жестоких и полных злобы, а не о их результатах, и, во-вторых, это понятие в теории эмоций соотносится с триграммой Дуй. Возможно, авторы “Цза гуа чжуани” разнесли принадлежащую этой триграмме пару понятий “радость (лэ) — горе (ю)” по взаимоперевернутым гексаграммам с № 7 и 8, отталкиваясь от присущей последней “веселости” (си).

В “Си цы чжуани” даются краткие характеристики позиций гексаграмм, которые определенным образом можно связать с вышесказанным. Правда, нижняя и верхняя позиции, по сути, там остались без определений, поскольку оцениваются на основе структурных соображений:

Перемены образуют такую книгу, в которой исток начала становится концом и действует сущность.

Шесть черт сочетаются друг с другом.

За временем следуют вещи.

Начальную черту трудно познать.

Верхнюю черту легко познать.

Они как корень и вершина (Си цы, II, 7).

По проводимой здесь реконструкции, началом гексаграммы следует считать верхнюю черту, а не нижнюю. Поэтому данные характеристики следовало бы перевернуть: верхняя черта — корень (небесный), а нижняя — вершина (земная). В отношении “трудности” (нань) и “легкости” (и) их познания не совсем ясно, что имеется в виду, если следовать логике авторов “Си цы чжуани”. С другой стороны, иероглиф и означает прежде всего “перемены”, что может указывать на генеративную функцию верхней позиции, и тогда связь нижней позиции с иероглифом “трудный” (нань) будет означать фиксированную результативность.

Черты между верхней и нижней позициями гексаграмм выполняют посредническую функцию “следования за временем вещей” от причины к следствию:

Если разнообразные вещи различать по их *дэ* и определять истинное и ложное, то без средних черт не будет полноты.

Кроме того, если мы желаем знать то, что будет сохранено или погибнет, что принесет счастье и несчастье, это может быть легко узнано (Си цы, II, 7).

Средние черты в “Си цы чжуани” группируются по парам 2 и 4, 3 и 5, по принадлежности к которым они и получают свои определения:

Вторые и четвертые [черты] имеют одинаковое достоинство, но их позиции (*вэй*) различны, а потому их добродетель не одинаковая.

Вторая — больше поощряющего (*юй*).

Четвертая — больше устрашающего (*цзюй*).

В случае близости *дао* действия мягкой [черты] — это “неполезность” (*бу ли*). Также, когда имеется дальность. Требуется “нет неприятностей” (*у цзю*), когда мягкая используется в середине.

Третьи и пятые [черты] имеют одинаковое достоинство, но их позиции различны.

Третья — больше бедствий (*сюн*).

Пятая — больше успеха (*гун*).

Так как это благородная и низменная позиции.

Для мягкой [черты] будет ожидать опасность, а для твердой — победа (Си цы, II, 8).

Похоже, что данные определения призваны задавать некие ситуативные пространства, на базе которых будут разворачиваться реальные ситуации, склоняющиеся в благоприятную или неблагоприятную стороны в зависимости от связанных с ними янской или иньской черт. По своему выражению эти определения отчасти сближаются с рассмотренными выше добродетельными характеристиками позиций гексаграмм (табл. 2.12.4).

№	Код ₁	Код ₂	Добродетели (0)	Свойства черт
5	101	101111	14. Великое владение (<i>Да ю</i>) пристойность, благоприличие	успех (<i>гун</i>)
4	010	110111	9. Малое воспитание (<i>Сяо чу</i>) выдержка, самообладание	устрашение (<i>цзюй</i>)

3	001	111011	10. Поступок (<i>Ли</i>) возбуждение, дееспособность	бедствие (<i>сюн</i>)
2	110	111101	13. Содружество (<i>Тун жэнь</i>) милосивость, человечность	поощрение (<i>юй</i>)

“Успех” (*зун*) коррелирует с находящейся в той же позиции триграммой *Ли* (101), которой в “Шо гуа чжуани” приписывается свойство “процветание” (*ли*), а из “Вэнь янь чжуани” можно поставить в соответствие “преуспевание” (*хэн*) и “благоденствие” (*цзя*). Ритуальное поведение должно, видимо, способствовать приобретению всего этого. “Устрашение” (*цзюй*) развивает тему столкновения с чем-то вызывающим страх, вообще опасного места, символизируемого триграммой *Кань*. Без выдержки и самообладания в таком случае не обойтись. В отношении “бедственности” (*сюн*) третьей черты авторы “Си цы чжуани”, видимо, несколько преувеличивают. Конечно, “неугомонность” (*бу чу*), как охарактеризована в “Цза гуа чжуани” гексаграмма “Поступок”, делает положение вещей несколько рискованным и вызывает “трепет” (*чжэнь*), но не настолько, чтобы видеть в этом “бедствие”. Что касается иероглифа *юй*, дополнительные значения которого “одобрение”, “хвала”, “добрая слава”, “честь”, то он вполне подходит для соотнесения со второй позицией, которой присуща высшая добродетель “человечность” и которую можно сопоставить, по проводившейся выше реконструкции (см. гл. 2.1 и 2.7), с данными в “Хуайнань-цзы” и в “Хун фане” понятиями “покровительство” (*бао*) и “совершенство” (*шэн*).

Сложение “простоты”

Итак, правило “главенствующей” позиции позволяет связать “простые” гексаграммы с этическими категориями. Согласно Ван Би, для остальных гексаграмм это правило не работает и остается обратиться к интерпретации гексаграмм по составляющим ее триграммам:

Но иногда бывает, что мы отбрасываем линию и берем две триграммы, так как сущность гексаграммы не вытекает из линии (Ван Би 1936: 100).

Однако анализ гексаграмм по двум триграммам для выяснения их связи с этическими категориями не годится, и можно продолжить развиваемый здесь метод, рассматривая гексаграммы с одной выделенной чертой как элементы, “кирпичики”, из которых складываются все остальные гексаграммы. Сказанное можно проиллюстрировать следующими примерами (рис. 2.12.2).

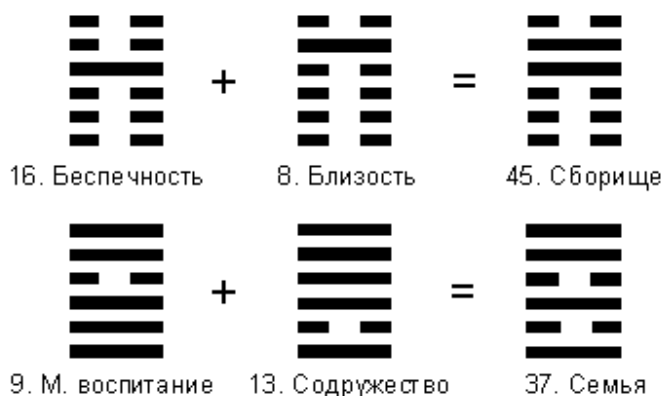


Рис. 2.12.2

Для гексаграмм с одной янской чертой подобное сложение напоминает операции с двоичными числами. Так, если складывать числа $001000 = 8$ и $010000 = 16$, то получится $011000 = 24$ ($8 + 16 = 24$). В случае гексаграмм с одной иньской чертой такая схожесть отсутствует. Например, при сложении чисел $110111 = 55$ и $111101 = 61$ получится число $1110100 = 116$ ($55 + 61 = 116$), состоящее уже не из шести, а из семи регистров. Между тем, при сложении гексаграмм должна получиться гексаграмма 110101 , которая в двоичном числении соответствует числу 53.

Приведенные примеры указывают на то, что гексаграммы являются не двоичными числами, а специфическим двоичным кодом, для которого существуют иные операционные правила. В данном случае оперирование этим кодом производится с учетом “главной” (*шоу*) черты в независимости от того, имеет ли она янский (1) знак или иньский (0). Напротив, говоря ицинистским языком, в двоичном счете “янские знаки”, т.е. единицы, всегда принимаются в качестве “главных”. Поэтому, чтобы гексаграммы с иньской “главной” чертой удовлетворяли правилам сложения двоичных чисел, их надо инвертировать. Так, во втором примере получится следующая операция суммирования: $001000 (= 8) + 000010 (= 2) = 001010 (= 10)$.

Надо заметить, что цифры “0” и “1” как символы принципов *инь* и *ян* были выбраны, прежде всего, для простоты записи. Если использовать их традиционную числовую символику “2” и “3”, то сложение гексаграмм можно уподобить числовым вычислениям, которые производятся при гадании на монетах. Поскольку используются три монеты, то и в сложении должны быть применены три гексаграммы. Помимо двух гексаграмм, ради выяснения результата сложения которых и производятся эти операции, необходимо использовать “подложку” — для янских гексаграмм иньскую гексаграмму *Кунь*, а для иньских — янскую *Цянь*. Тогда, при сложении чисел “2” и “3” в каждой позиции трех гексаграмм получится, например, следующее: $223222 + 232222 + 222222 = 677666$ и $332333 + 333323 + 333333 = 998989$. Последнее есть не что иное, как традиционное численное выражение гексаграмм № 45 и 37 с помощью чисел 6, 7, 8 и 9. При переводе в двоичный код эти гексаграммы будут идентичны гексаграммам, полученным приводившимся выше способом: 011000 и 110101 .

Безупречная четкость, с которой две “простые” гексаграммы образуют третью, имеющую уже две выделенных черты, не может, разумеется, быть перенесена в область семантики. Однако сочетаемость смыслов данных гексаграмм все же наблюдается в большей или в меньшей степени в результирующих гексаграммах.

При комбинировании суммаций иньских “простых” гексаграмм, которые связаны с “добродетельными” категориями, образуется 15 гексаграмм с двумя выделенными чертами (табл. 2.12.5). Эти гексаграммы можно также отнести к классу “добродетельных”. Традиционные интерпретации получившихся при этом трех “чистых” гексаграмм (№ 30, 57, 58) следует не учитывать по причинам, о которых говорилось выше. Тогда в названиях остальных гексаграмм с двумя выделенными чертами, наряду с некоторой сочетаемостью смыслов, запечатленных в названиях “простых” гексаграмм, можно подметить и некоторую сочетаемость значений связанных с ними категорий.

Таблица 2.12.5

	111110-44 Встреча 011-1 справедливость	111101-13 Содружество 110-2 милосивость	111011-10 Поступок 001-3 возбуждение	110111-09 М. воспитан. 010-4 выдержка	101111-14 В. владение 101-5 пристойность
011111-43 Решимость 100-6 сдержанность	011110-28 Большой переход	011101-49 Обновление	011011-58 Отдача	010111-05 Выжидание	001111-34 Великая сила
101111-14 В. владение 101-5 пристойность	101110-50 Треножник	101101-30 Разделение	101011-38 Отстранение	100111-26 Великое воспитание	
110111-09 М. воспитание 010-4 выдержка	110110-57 Мягкость	110101-37 Семья	110011-61 Верность срединности		
111011-10 Поступок 001-3 возбуждение	111010-06 Спор	111001-25 Непроизвольность			

111101-13					
Содружество	111100-33				
110-2	Уход				
МИЛОСТИВОСТЬ					

Семантическая сочетаемость гексаграмм в некоторых случаях перемежается с терминологическими совпадениями их названий. Так, “Великое владение” (*Да ю*, № 14) образует два “великих”: “Великую силу” (*Да чжуан*, № 34) и “Великое воспитание” (*Да чу*, № 26). Первая гексаграмма образуется при сочетании с “Решимостью”, которая передает ей свойства “незыблемости” (*чжи*) триграммы *Гэнь*, связанной с главенствующей шестой позицией. Об этом, например, свидетельствует определение из “Цза гуа чжуани”: ““Великая сила” (*Да чжуан*) — образец незыблемости (*чжи*)”. Вторая гексаграмма получается при суммировании “Великого владения” с “Малым воспитанием” (*Сяо чу*, № 9). При этом “Малое воспитание” и образующееся “Великое воспитание” поддерживают тему “воспитания”, которая сопряжена с понятием “выдержка”, являющимся добродетелью “Малого воспитания” и близким определению в “Цза гуа чжуани” гексаграммы “Великое воспитание” как “выжидание” (*ши*). При “Малом воспитании” гексаграмма “Содружество” (*Тун жэнь*, № 13) поддерживает тему “человечности” в гексаграмме “Семья” (*Цзя жэнь*, № 37).

Вероятно, структура гексаграммы “Верность срединности” (*Чжун фу*, № 61) в какой-то мере наложила отпечаток на ее толкование. Поскольку в ней две средние (3-я и 4-я) черты противопоставлены всем остальным, то и появилась идея “срединности”, которую желательно сохранять, т.е. быть ей “верным”. С другой стороны, данная гексаграмма образуется при сочетании добродетелей “возбуждение” и “выдержка”, которые являются достаточно трудно совместимыми, и, вероятно, действительно следует в таком случае направить свои усилия на нахождение между ними баланса — на установление “срединности”.

Как было показано выше (гл. 2.11), название гексаграммы “Большой переход” (*Да го*, № 28), определяется ее особым местом в календаре. Но и позиционная семантика оправдывается этим названием. Эту гексаграмму образует “Встреча” при сочетании с “Решимостью”. Первая поставляет в процесс “должную” урегулированность и самоотдачу, а вторая “выверенную” сосредоточенность и степенность. Иероглиф *го*, входящий в название “Большой переход”, выражает идею “проходить сквозь”, “перейти через край”. Получается, что данная гексаграмма означает ситуацию, когда следует пройти мимо “встреченного”. Но это не просто “чрезмерность”, которая позволила бы охарактеризовать данное действие как “порочное”, а “большая (*да*) чрезмерность”, приводящая его в конце концов к пределу, который и является намеченной целью. Возможно, поэтому в “Цза гуа чжуани” данная гексаграмма характеризуется как “макушка” (*дянь*).

При сочетании с “наступательным” (*ли*) характером “Поступка” ситуация “Встречи” выливается в “Спор” (*Сун*, № 6), хотя сама по себе “Встреча” как будто бы больше поддерживает идею согласия. Однако за ней стоит добродетель “справедливость”, и получается, что ради справедливости следует вступать в спор, если при этом спорщик достаточно дееспособен.

Несколько приглушает деятельностное начало “Поступка” обращение к гексаграмме “Великое владение” в качестве компонента для образования гексаграммы “Отстранение” (*Куй*, № 38). В определяющей пятой позиции “Великого владения” находится триграмма *Ли*, имеющая значения “расхождение”, “разделение”. Кроме того, ее добродетель — “ритуальная пристойность” (*ли*), предполагающая некоторую дистанцию при общении, которая уже не нужна при таких близких отношениях, как в гексаграмме “Семья” (*Цзя жэнь*, № 37), являющейся противоположной “Отстранению”. В “Цза гуа чжуани” об этих гексаграммах говорится следующее: ““Отстранение” (*Куй*) — чужое (*вай*); “Семья” (*Цзя жэнь*) — родное (*нэй*)”.

Гексаграмма “Поступок” вносит своим “возбуждающим” характером в “Родню” некую спонтанность, производящую “Непроизвольность” (*У ван*, № 25). “Содружество” своей милосердностью несколько облагораживает вздорность “Поступка”, и поэтому для названия объединяющей их гексаграммы справедлив еще перевод “Небезрассудность, Беспорочность”.

“Встреча” с “Родней”, казалось бы, не должна располагать к “Уходу” (*Дунь*, № 33). Однако тут может иметься в виду “милостивая отдача”, как получается при соединении соответствующих добродетелей, или великодушное непритязание на что-либо, что и может означать “уход”. В “Цза гуа чжуани” данная гексаграмма определяется как “образец отступления (*туй*)”.

“Решимость” может сдерживаться “Малым воспитанием”, и тогда приходится “Выжидать” (*Сюй*, № 5). На то и обладают данные составляющие этой гексаграммы добродетелями “сдержанность” и “выдержка”.

С другой стороны, та же самая “Решимость” может быть координирована действиями “Родни”, что приведет к “Обновлению” (*Гэ*, № 49). Соответствующие “Родне” добродетели основываются на космологических функциях триграммы *Сюнь*, которые заключаются в ниспослании Небом благодати-дэ, “живительных сил” всем существам, в чем и заключается его “милостивость”. Принятие этих сил требует устранения старого, что и составляет основное значение иероглифа *гэ* (“отменить”, “упразднить”, реорганизовать”, [выделанная] “кожа”), выступающего в качестве названия гексаграммы № 49. Но это такое устранение, которое подразумевает обязательное перерождение. Поэтому название данной гексаграммы и было переведено как “обновление”. В паре с ней находится гексаграмма № 50, “Треножник” (*Дин*), на которую выпадает собственно обновленческая часть целостного процесса преобразования, о чем говорится в “Цза гуа чжуани”: ““Обновление” (*Гэ*) — отбрасывание старого (*цюй гу*); “Треножник” (*Дин*) — принятие нового (*цюй синь*)”. В китайском языке имеется также сходное устойчивое выражение — “отменить устаревшее и установить новое” (*гэ-гу дин-синь*). Сам по себе “Треножник” (*Дин*) не несет в себе идею “принятия нового”, если не считать его особого значения в ритуальной практике, предполагающей благочестивые обращения к Небу с просьбами ниспослания даров или просто с восхвалениями, подношениями и благодарностями, которые в конце концов также оборачиваются небесными дарами. Гексаграмма “Треножник” образуется за счет суммы гексаграмм “Встреча” и “Великое владение”, имеющих соответственно добродетели “справедливость” (*и*), связанную с подношениями и благодарностями Небу, и “пристойность, ритуал” (*ли*), которые недвусмысленно указывают, что должно получиться при их сложении.

Аналогичным образом складываются смыслы янских “простых” гексаграмм, связанных с категориями порока (табл. 2.12.6). Опять же из 15-ти получившихся гексаграмм приходится исключить интерпретации трех “чистых” (№ 29, 51, 52).

	000001-24 Возврат 011-1 своекорыстие	000010-07 Войско 110-2 жестокость	000100-15 Уступчивость 001-3 вялость	001000-16 Беспечность 010-4 дерзость	010000-08 Близость 101-5 праздность
100000-23 Разрушение 100-6 распущенность	100001-27 Питание	100010-04 Незрелость	100100-52 Непоколебимость	101000-35 Выпячивание	110000-20 Рассматривание
010000-08 Близость 101-5 праздность	010001-03 Стяжательство	010010-29 Яма	010100-39 Препятствие	011000-45 Сборище	
001000-16 Беспечность 010-4 дерзость	001001-51 Возбуждение	001010-40 Разнузданность	001100-62 Малый переход		
000100-15 Уступчивость 001-3 вялость	000101-36 Помрачение	000110-46 Подъем			
000010-07 Войско 110-2	000011-19 Вторжение				

жестокость					
------------	--	--	--	--	--

Гексаграмма № 62, “Малый переход” (*Сяо го*), — календарная гексаграмма, имеющая в качестве своих составляющих “Беспечность” и “Уступчивость”. Первая придает ей “наглости” совершать сквозное действие, а вторая по причине своей “вялости” не позволяет довести его до конца. Поэтому “переход” и оказывается “малым”. “Цза гуа чжуань” определяет его как “просчет” (*го*).

При своекорыстном характере гексаграммы “Возврат” эмоция “вожделение” (*сы*), привязанная к определяющей шестой позиции гексаграммы “Разрушение”, только усиливается, что при соединении этих гексаграмм приводит к тотальному сосредоточению на проблеме собственного “Питания” (*И*, № 27). К этому надо добавить, что шестая позиция гексаграмм на схеме циркуляции пневмы по меридианам связана с меридианом желудка, отвечающим за пищеварительную систему, поэтому само по себе “Разрушение” и инвертная ему добродетельная гексаграмма “Решимость” также связаны с питанием.

Гексаграмма “Незрелость” (№ 4), название которой записывается иероглифом *Мэн*, состоит из “Разрушения” и “Войска”. Определяющая позиция последней гексаграммы связана с пороком из “Хун фаня”, выражаемым тем же иероглифом *мэн* (“невежество, “грубость”, “незрелость”). Однако “чистую” “незрелость”, идущую от злобной и жестокой гексаграммы “Войско”, при ее сочетании с гексаграммой “Разрушение” должна усугубить “распущенность” последней. Правда, авторы “Цза гуа чжуани” не видят ничего ужасного в таком соединении. Для них это всего лишь “запутывать (*цза*) и браться делать (*чжу*)”. Но настоящего дела от “Незрелости”, видимо, не дожидаться, если учитывать, что она инвертна добродетельной гексаграмме “Обновление”, а значит, содержит противоположные тенденции.

Перевернутой по отношению к “Незрелости” является гексаграмма № 3 — “Стяжательство, накопительство” (*Тунь*). Она представляет собой стремление к самообогащению, символизируемое гексаграммой “Возврат” и соединенное с презрением ко всем нормам приличия, символизируемым гексаграммой “Близость”. Иероглиф, входящий в название данной гексаграммы, имеет еще чтение “*Чжунь*” (“Скупость”), которое может указывать на пассивную форму накопительства — запасливость, прижимистость. Распространенный среди синологов перевод “[Начальные] трудности” (*Чжунь*) здесь не уместен, поскольку в “Сюй гуа чжуани” эта гексаграмма определяется не только как “начало (*ши*) рождения вещей”, что обусловлено ее местоположением в порядке Вэнь-вана (точнее, толкованием этого местоположения в качестве начального), но и как “наполнение-прибыль” (*ин*). Кроме того, вполне не двусмысленно говорится о стяжательном характере данной гексаграммы в “Цза гуа чжуани”: ““Стяжательство” (*Тунь*) — заметить (*цзянь*) и не упустить своей наживы (*бу ши ци цзюй*)”.

Не стоит удивляться, что апатичная и инертная “Уступчивость” при соединении с легкомысленной “Близостью” встречается с “Препятствием” (*Цзянь*, № 39). Перевернутой по отношению к “Препятствию” является гексаграмма “Разнузданность” (*Цзе*, № 40), свойства которой можно обрести, если запастись злобной агрессивностью “Войска” в соединении с бесшабашной дерзостью “Беспечности”. Если учитывать, что инвертными по отношению к “Препятствию” и “Разнузданности” являются добродетельные гексаграммы “Отстранение” и “Семья”, то следует признать, что “отстранение” является также и своеобразным методом

устранения “препятствий”, а “семейные узы” — это лучшее средство преодоления “разнузданности”.

Дерзость “Беспечности” приводит также к “Выпячиванию” (*Цзинь*, № 35), но только при наличии распущенности, полученной от гексаграммы “Разрушение”. Перевернутой к “Выпячиванию” является гексаграмма № 36 — “Помрачение” (*Мин и*), в которой корыстные мотивы гексаграммы “Возврат” соединяются с бездеятельностью “Уступчивости”. Иероглифы *мин и* буквально означают “поражение просветленности, света”. Видимо, поэтому для авторов “Цза гуа чжуани” взаимоотношения данных перевернутых гексаграмм напомнили взаимоотношения дня и ночи: ““Выпячивание” (*Цзинь*) — дневной свет (*чжоу*); “Помрачение” (*Мин и*) — ущерб (*чжу*)”. Первое, как будто, добродетельнее второго. Но эта добродетельность окажется сомнительной, если учитывать, что “Выпячивание” инвертно истинно добродетельной гексаграмме “Выжидание” и представляет собой неуместную демонстративность и скоропалительность, противоположные сдержанности и выдержке последней. Что касается гексаграммы “Помрачение”, то ее качества действительно “ущербны”, поскольку противоположны дееспособности и чувству долга инвертной к ней гексаграммы “Спор”.

В пятой позиции гексаграммы *Мин и* говорится о “помрачении Цзи-цзы”. Последний был министром покоренной чжоуским У-ваном иньской династии, который не захотел служить новым властям, считая их узурпаторами, и, передав все дела, в конце концов перебрался на северо-восток страны, в населенные варварами (*и*) места, относящиеся теперь к территории Кореи. С точки зрения чжоусцев, полагавших, что они получили “мандат Неба”, поступок Цзи-цзы следовало рассматривать как отказ от выполнения высшего долга, что можно классифицировать как его “помрачение”. Поэтому, хотя тот и мог вдалеке от столицы “просвещать варваров”, как можно еще перевести выражение “*мин и*”, это не составляет суть данного исторического эпизода.

Отсутствие должной справедливости, что символизируется гексаграммой “Возврат”, приводит не только к удалению от общества, как в случае с Цзи-цзы, но и к специфическому “приближению” (*лин*) к нему, о чем свидетельствует одноименная гексаграмма № 19, включающая в себя этот самый “Возврат”. Ю.К. Щуцкий перевел данный иероглиф как “посещение” (Щуцкий 1993: 256). Однако то, что вторым компонентом гексаграммы *Лин* является “Войско” с ее агрессивностью и жестокостью, дает основания полагать, что символизируемое ею “приближение-посещение” является далеко не мирным, и поэтому показалось правомочным перевести ее название как “Вторжение”.

Данная гексаграмма инвертна милостивому “Уходу” и является перевернутой по отношению к гексаграмме № 20 — “Рассматривание” (*Гуань*). Ю.К. Щуцкий дает перевод “Созерцание” (Щуцкий 1993: 256), который может вызывать ассоциации с бесстрастной медитативностью. Однако дело обстоит совсем иначе, о чем свидетельствует “Цза гуа чжуань”: “Принципы “Вторжение” (*Лин*) и “Рассматривание” (*Гуань*): первое — добивается (*син*), второе — взыскует (*цю*)”. Гексаграмма “Рассматривание” происходит от праздности, характерной для гексаграммы “Близость”, которая сопровождается распущенностью и вожделием гексаграммы “Разрушение”. Поэтому это не бесстрастное созерцание, а алчное высматривание объекта утоления своей похоти, беспардонное глазение, которое противостоит пристойности гексаграммы “Великая сила”, являющейся инвертной к “Рассматриванию”.

Свойства гексаграммы “Близость”, так подпортившие чистую функцию наблюдения, дают о себе знать и при сочетании с дерзостью гексаграммы “Беспечность” в гексаграмме “Сборище” (*Цуй*, 45). Ее иероглиф *цуй* означает “собрание”, “скопление”, “масса”, “куча”. В человеческом обществе это — “собрание”, “толпа”, “сборище”. Отталкиваясь от значения гексаграммы “Близость”, можно сказать, что “сборище” — это “близость” со многими. “Цза гуа чжуань” в отношении данной гексаграммы не говорит ничего оригинального — “Сборище” (*Цуй*) — скапливаться (*цзюй*), но зато озадачивает по отношению к перевернутой к ней гексаграмме *Шэн* (№ 46), указывая, что ее свойство — “не приходить” (*бу лай*).

Словарные значения иероглифа *шэн* — “восходить”, “подниматься”, “возрасти”, “поднять”, “возвысить”, “продвинуть” и т.д. Все это, как будто, никак не указывает на отмеченное в “Цза гуа чжуани” свойство, а наоборот, может даже пониматься как “приход” к более высокому состоянию. Однако, по принципу перевернутости, гексаграмма *Шэн* должна означать нечто противоположное “Сборищу”. В таком случае, “не приходить” — это не участвовать в “Сборище”, отстраниться от него, как бы “поднявшись над толпой”. Последнее, видимо, и означает суть гексаграммы *Шэн*, для которой можно дать перевод “Подъем”, типичный среди синологов. При этом следует отбросить в сторону маячащую в этом слове идею добродетельной активности по осуществлению “возвышенных” целей, что претит данной гексаграмме, складывающейся из бездеятельности “Уступчивости” и злобности “Войска”. Возвышение над своей средой осуществляется здесь путем пассивного уклонения от всяческих сношений с ней. Злоба иногда объединяет людей, например, если направлена против общего врага, но здесь иная ситуация, заставляющая высокомерного индивида рассорится со своим окружением. Эта гексаграмма инвертна добродетельной гексаграмме “Непроизвольность” (*у ван*), буквальное значение названия которой — “небезалаберность, небеспутность”, и это, в силу принципа семантической противопоставленности при гексаграммном инвертировании, должно означать, что гексаграмма *Шэн* характеризуется, наоборот, “безалаберностью” и “беспутством”.

Идеи, заложенные в названиях гексаграмм, несомненно, должны отражаться и в сопровождающих их “изречениях” (*цы*) как к символу, так и к отдельным чертам, поэтому указанные выше интерпретации названий будут относиться и к ним, что учитывалось, насколько это было возможным, в приводимом в *Приложениях* авторском переводе с китайского основной части “Книги перемен”. Однако соответствующий анализ всех этих текстов здесь проводиться не будет — он оказался бы излишне громоздким для данного издания.

Равновесные гексаграммы

С точки зрения вероятности выпадения при гадании, гексаграммы классифицируются на неравные группы. Более вероятными являются “равновесные” гексаграммы, затем идут гексаграммы с двумя выделенными чертами, с одной выделенной чертой, и, наконец, менее вероятными являются *Цянь* и *Кунь*. Обратным образом распределена смысловая определенность гексаграмм. Самая размытая семантика заключается в первых, а самая четкая — в последних. Первые представляют собой описание более обыденных ситуаций, а последние — более экстремальных. Эти последние как раз и задают общий семантический тон основной части “Книги перемен”.

Выше было показано, что посредством привлечения реконструированной системы позиционных категорий можно интерпретировать гексаграммы не только с одной выделенной чертой, но и с двумя. Оказалось также возможным истолковать и гексаграммы *Цян* и *Кунь*, являющиеся образцами однообразности. Осталось только разобраться с 20-ю “равновесными” гексаграммами, у которых число янских и иньских знаков одинаково.

В принципе, эти гексаграммы тоже можно получить за счет сложения “простых” гексаграмм и связанных с ними категорий. Данная процедура также может быть обоснована на основе записи гексаграмм с помощью чисел “2” и “3”, причем при сложении уже не потребуется “подложка”, поскольку следует складывать три гексаграммы. Единственное, что создает определенные трудности, — это некоторая размытость семантики, получаемой при сложении трех гексаграмм. При отсутствии доминанты каждая позиция “равновесной” гексаграммы вносит определенный смысловой вклад в ее значение. При этом смыслы отдельных позиций затушевываются и только в некотором отношении соответствуют определениям, данным выше. Если для гексаграмм с одной или двумя доминантами комбинации смысловых значений позиций во многих случаях достаточно точно соответствовали традиционным значениям гексаграмм, и, можно сказать, последние выводились таким способом, то для “равновесных” гексаграмм возможна только такая интерпретация наличного значения, при которой суммируемые смыслы не противоречат ему, но могут давать и другие значения. Видимо, на формирование значений “равновесных” гексаграмм повлияли дополнительные факторы (например, их местоположение в некоем порядке гексаграмм), которые в настоящее время невозможно учесть.

Еще одна особенность интерпретации “равновесных” гексаграмм заключается в том, что в качестве их слагаемых могут быть взяты разные наборы “простых” гексаграмм, различающиеся по принципу “янскости и иньскости”. С формальной точки зрения, возможно и то и другое. Например, гексаграмма 010101-63 (“Завершенность”) будет равна: 011111-43 (“Решимость”) + 110111-09 (“Малое воспитание”) + 111101-13 (“Содружество”) (233333 + 332333 + 333323 = 898989) и 010000-08 (“Близость”) + 000100-15 (“Уступчивость”) + 000001-24 (“Возврат”) (232222 + 222322 + 222223 = 676767). Однако в первом случае складываются “добродетельные” гексаграммы, а во втором — “порочные”. Но это не должно влиять на оценку результирующей гексаграммы. Получается, что “пороки”, смешанные в необходимой пропорции, дают “добродетель”, и наоборот.

Кроме того, для получения “равновесных” гексаграмм можно складывать не только три “простых” гексаграммы с одной выделенной чертой, но и две гексаграммы, из которых у одной имеется одна выделенная черта, а у другой — две. Последнее, впрочем, является следствием предыдущего. При этом выйдет три варианта. Так, например, та же гексаграмма 010101-63 (“Завершенность”) будет образована из следующих групп: 011111-43 (“Решимость”) + 110101-37 (“Семья”) = 110111-09 (“Малое воспитание”) + 011101-49 (“Смена”) = 111101-13 (“Содружество”) + 010111-05 (“Выжидание”).

Можно также использовать операции вычитания, когда берется гексаграмма с двумя выделенными чертами, из которой вычитается гексаграмма с одной выделенной чертой противоположного знака. Например, гексаграмма 010101-63 (“Завершенность”) получится в следующих случаях: 110101-37 (“Семья”) — 100000-23 (“Разрушение”) = 011101-49 (“Смена”) — 001000-16 (“Беспечность”) = 010111-05 (“Выжидание”) — 000010-07 (“Войско”). Возможны и иные варианты комбинирования гексаграмм.

Разумеется, все это требует достаточно изощренных способов интерпретации, для которых реконструированный семантический аппарат оказывается слабоват. Однако если ограничить задачу интерпретации только определенными выделенными комбинациями сложений, то с некоторой степенью приближенности он все же может оказаться пригодным.

При этом надо учитывать одно важное отличие “равновесных” гексаграмм от одно- и двухдоминантных. Эта самая “равновесность” означает, что инвертные гексаграммы, обладающие ею, не противопоставляются как “добродетельные” и “порочные”, поскольку имеют одинаковое количество янских и иньских черт. Точнее, “добродетельность” и “порочность” инвертных “равновесных” гексаграмм основывается на других принципах, чем у одно- и двухдоминантных, и, будучи слабовыраженной, не представляет особой значимости.

Остается анализировать пары, построенные по принципу переворачивания. Ранее этот принцип рассматривался как находящийся внутри групп “добродетельных” и “порочных” одно- и двухдоминантных гексаграмм. Теперь на его основе “равновесные” гексаграммы будут подразделены на подобные две группы. Правда, имеется четыре пары “равновесных” гексаграмм, образованные одновременно по принципам инвертности и перевернутости. Однако, выводя унифицированное правило, можно предполагать, что их “этическая” оценка должна исходить из последнего принципа.

Связь принципа перевернутости с этической оценкой приводит к необходимости обратить внимание на структуру рассматриваемых гексаграмм. Следует выявить такие сочетания одного и того же количества черт в гексаграммах, которые влияли бы на характер их значений. В принципе, этих сочетаний может быть много. Однако последующая реконструкция покажет, что имеющиеся в китайской традиции конкретные значения гексаграмм связаны с правилом “уместности” и “неуместности” черт.

Как указывалось ранее (см. гл. 1.2, рис. 1.2.21), “уместными” считаются янские черты на начальной, третьей и пятой позициях и иньские — на второй, четвертой и верхней. Противоположное расположение черт является “неуместным”. Всеми “уместными” чертами обладает гексаграмма 010101-63 (“Завершенность”), а “неуместными” — 101010-64 (“Незавершенность”). Эти гексаграммы являются “равновесными”, и, можно сказать, они определяют классификацию остальных “равновесных” гексаграмм по рубрикам “добродетелей” и “пороков”. К первой относятся гексаграммы с четырьмя “уместными” чертами, а ко второй — только с двумя. Исходя из сказанного, можно составить две таблицы. В первой будут находиться такие противопоставляемые по “добродетельности” пары “равновесных” гексаграмм, которые строятся одновременно по принципу инвертности и перевернутости (табл. 2.12.7). Во второй оставшиеся гексаграммы противопоставляются на основе принципа перевернутости, а что касается инвертности, то она учитывается только при группировке перевернутых пар (табл. 2.12.8).

№	Добродетели	Пороки
1	010101-63 (“Завершенность” — <i>Цзи цзи</i>) =	101010-64 (“Незавершенность” — <i>Вэй цзи</i>) =

	011111-43 (“Решимость”) + 110111-09 (“М. воспитание”) + 111101-13 (“Содружество”)	100000-23 (“Разрушение”) + 001000-16 (“Беспечность”) + 000010-07 (“Войско”)
2	000111-11 (“Процветание” — <i>Тай</i>) = 011111-43 (“Решимость”) + 101111-14 (“В. владение”) + 110111-09 (“М. воспитание”) = 101111-14 (“В. владение”) + 010111-05 (“Выжидание”)	111000-12 (“Упадок” — <i>Пи</i>) = 100000-23 (“Разрушение”) + 010000-08 (“Близость”) + 001000-16 (“Беспечность”) = 010000-08 (“Близость”) + 101000-35 (“Выпячивание”)
3	011001-17 (“Следование” — <i>Суй</i>) = 011111-43 (“Решимость”) + 111011-10 (“Поступок”) + 111101-13 (“Содружество”) = 111011-10 (“Поступок”) + 011101-49 (“Обновление”)	100110-18 (“Порча” — <i>Гу</i>) = 100000-23 (“Разрушение”) + 000100-15 (“Уступчивость”) + 000010-07 (“Войско”) = 000100-15 (“Уступчивость”) + 100010-04 (“Незрелость”)
4	110100-53 (“Неспешность” — <i>Цзянь</i>) = 110111-09 (“М. воспитание”) + 111101-13 (“Содружество”) + 111110-44 (“Встреча”) = 111110-44 (“Встреча”) + 110101-37 (“Семья”)	001011-54 (“Невеста” — <i>Гуй мэй</i>) = 001000-16 (“Беспечность”) + 000010-07 (“Войско”) + 000001-24 (“Возврат”) = 000001-24 (“Возврат”) + 001010-40 (“Разнузданность”)

Таблица 2.12.8		
№	Добродетели	Пороки
1	100101-22 (“Светлость” — <i>Би</i>) = 101111-14 (“В. владение”)	101001-21 (“Раскусывание” — <i>Ши хэ</i>) = 100000-23 (“Разрушение”)

	+ 110111-09 (“М. воспитание”) + 111101-13 (“Содружество”) = 101111-14 (“В. владение”) + 110101-37 (“Семья”)	+ 001000-16 (“Беспечность”) + 000001-24 (“Возврат”) = 000001-24 (“Возврат”) + 101000-35 (“Выпячивание”)
2	010110-48 (“Колодец” — Цзин) = 011111-43 (“Решимость”) + 110111-09 (“М. воспитание”) + 111110-44 (“Встреча”) = 111110-44 (“Встреча”) + 010111-05 (“Выжидание”)	011010-47 (“Изнеможение” — Кунь) = 010000-08 (“Близость”) + 001000-16 (“Беспечность”) + 000010-07 (“Войско”) = 010000-08 (“Близость”) + 001010-40 (“Разнузданность”)
3	011100-31 (“Взаимодействие” — Сянь) = 011111-43 (“Решимость”) + 111101-13 (“Содружество”) + 111110-44 (“Встреча”) = 111110-44 (“Встреча”) + 011101-49 (“Обновление”)	001110-32 (“Неподвижность” — Хэн) = 001000-16 (“Беспечность”) + 000100-15 (“Уступчивость”) + 000010-07 (“Войско”) = 000100-15 (“Уступчивость”) + 001010-40 (“Разнузданность”)
4	110001-42 (“Прибыль” — И) = 110111-09 (“М. воспитание”) + 111011-10 (“Поступок”) + 111101-13 (“Содружество”) = 111011-10 (“Поступок”) + 110101-37 (“Семья”)	100011-41 (“Убыток” — Сунь) = 100000-23 (“Разрушение”) + 000010-07 (“Войско”) + 000001-24 (“Возврат”) = 000001-24 (“Возврат”) + 100010-04 (“Незрелость”)
5	001101-55 (“Изобилие” — Фэн) = 011111-43 (“Решимость”)	101100-56 (“Странствие” — Люй) = 100000-23 (“Разрушение”)

	+ 101111-14 (“В. владение”) + 111101-13 (“Содружество”) = 101111-14 (“В. владение”) + 011101-49 (“Обновление”)	+ 001000-16 (“Беспечность”) + 000100-15 (“Уступчивость”) = 000100-15 (“Уступчивость”) + 101000-35 (“Выпячивание”)
6	010011-60 (“Ограничение” — <i>Цзе</i>) = 011111-43 (“Решимость”) + 110111-09 (“М. воспитание”) + 111011-10 (“Поступок”) = 111011-10 (“Поступок”) + 010111-05 (“Выжидание”)	110010-59 (“Распад” — <i>Хуань</i>) = 100000-23 (“Разрушение”) + 010000-08 (“Близость”) + 000010-07 (“Войско”) = 010000-08 (“Близость”) + 100010-04 (“Незрелость”)

Подобное разделение “равновесных” гексаграмм сразу сужает поле их интерпретации, делая ее тем самым более определенной. “Добродетельные” гексаграммы будут складываться из трех “простых” иньских гексаграмм, а “порочные” — янских. При этом также возможно объединить любые две гексаграммы из данных триад в пары, чтобы получить двухдоминантные гексаграммы, которые можно привлекать для дополнительных интерпретаций. В вышеприведенных таблицах указаны такие двухдоминантные гексаграммы, которые образованы из “простых” гексаграмм, имеющих в качестве доминанты “уместную” черту в случае “добродетелей” и “неуместную” в случае “пороков”.

Для гексаграмм “Завершенность” (№ 63) и “Незавершенность” (№ 64) таких двухдоминантных гексаграмм будет по три, и поэтому они не отражены в таблице 2.12.7. Для первой гексаграммы определяющей ее семантику, видимо, будет “простая” гексаграмма “Решимость” (№ 43) по причине того, что ее доминантная черта опирается на позицию с триграммой *Гэнь*, которая, согласно “Шо гуа чжуани” (4), “образует конец и образует начало тьмы вещей”. Эта же позиция определяет семантику и второй “равновесной” гексаграммы, поскольку связана с “простой” гексаграммой “Разрушение” (№ 23), а “незавершенность” можно рассматривать в качестве состояния “разрушенности”.

В названиях этих двух гексаграмм входит иероглиф *цзи*, одно из словарных значений которого — “переправляться [через реку]”. Тема переправы так или иначе звучит в “изречениях” при обеих гексаграммах, и поэтому их названия можно было бы перевести как “Уже совершена переправа” и “Еще не совершена переправа”. С другой стороны, основным значением данного иероглифа является “помогать”, “спасать”. “Переправиться” или “переправить” — это “спасти” самого себя или кого-нибудь другого от попадания в воду, а “завершить” что-либо — это “помочь” ему придти в задуманное “помощником” состояние. Этический оттенок данного значения связан со второй доминантной позицией “простых” слагаемых гексаграмм. Для “Завершенности” (№ 63) — это “милосивость” “Содружества” (№ 13), а для “Незавершенности” (№ 64) — это “жестокость” “Войска” (№ 7). Оставшиеся “простые” слагаемые гексаграммы указывают на условия, при которых либо удастся завершить начатое,

либо — нет. В первом случае — это “выдержка” “Малого воспитания” (№ 9), а во втором — “горячность” гексаграммы “Беспечность” (№ 16).

Рецепт успеха, который сулит гексаграмма “Процветание” (№ 11), довольно-таки прост. Надо обладать “твердостью” “Решимости” (№ 43), “выдержкой” “Малого воспитания” (№ 9) и “пристойностью” “Великого владения” (№ 14). Собственно говоря, последняя суммарная гексаграмма уже обеспечивает достаточное благоденствие. Ее доминантная черта находится на позиции, с которой коррелирует триграмма *Ли*, а свойство последней, согласно “Шо гуа чжуани”, — “процветание” (*ли*). При состоянии, которое приходит с гексаграммой “Упадок” (№ 12), тон задает гексаграмма “Разрушение” (№ 23), поскольку “упадок” — это своего рода “разрушение”. Очевидно, что если к последнему прибавляется еще “легкомысленность” “Близости” (№ 8) и “горячность” “Беспечности” (№ 16), то поправить свои дела собственными силами окажется просто невозможным. Это ли не “Упадок”?

При традиционном толковании обращается внимание на то, что гексаграммы “Процветание” (*Тай*) и “Упадок” (*Ли*) складываются из “старших” триграмм *Цянь* и *Кунь*. При интерпретации данных гексаграмм не по триграммам, а по позициям, эта же структурная особенность будет означать, что доминанты суммируемых гексаграмм группируются в трех верхних позициях. Это, во-первых, делает получившиеся смыслы более концентрированными и безыскусным, чем у других равновесных гексаграмм, а во-вторых, исходя из того, что верхняя и нижняя части гексаграмм определяются как относящиеся к небесной и земной сферам, указывает на то, что “процветание” и “упадок” следует мыслить в духовном смысле, а не в материальном.

Гексаграмма “Порча” (*Гу*) из следующей пары “равновесных” гексаграмм, судя по названию, явно несет в себе отрицательный заряд. *Гу* — это еще “отравление”, “обольщение”, “погибель” и т.п. Снова, как и у предыдущих “равновесных” “порочных” гексаграмм, здесь главенствует тема “Разрушения” (№ 23), к которой при попустительстве “вялой” “Уступчивости” (№ 15) “жестокосердное” “Войско” (№ 7) добавляет свою долю “отравы”. В “Сюй гуа чжуани” (*И*) гексаграмма “Порча” определяется термином “происшествие” (*ши*), который в данном контексте будет означать некое неотвратимое бедствие. Однако в силах человека справиться с последствиями этой напасти, на что намекает “Цза гуа чжуань”, связывая гексаграмму “Порча” с “необходимостью (*цзэ*) исправления (*чи*)”. И сделать это можно, видимо, обратившись к положительным качествам противоположной “равновесной” гексаграммы “Следование”, главное среди которых, согласно той же “Цза гуа чжуани”, — это “бескорыстность” (*у гу*). И действительно, “следование” чему-то высшему или кому-то более совершенному предполагает оставить личные амбиции, чему способствует настроенность на “милостивость” гексаграммы “Содружество” (*Тун жэнь*, № 13), для которой возможны еще переводы “Единомышленники”, “Соратники” и проч. Кроме того, необходима “твердость” “Решимости” (№ 43) и “дееспособность” “Поступка” (№ 10).

По принципу “уместности черт”, “равновесные” гексаграммы “Неспешность” (*Цзянь*) и “Невеста” (*Гуй мэй*) распределились соответственно по рубрикам добродетелей и пороков. Разумеется, “неспешность” в любом деле, если она является отражением обстоятельного к нему отношения, может рассматриваться как положительное качество. Но каким образом следует толковать название другой гексаграммы, чтобы оно означало что-то негативное? Буквально *Гуй мэй* означает “Отправление к мужу младшей дочери”, что в данном контексте призвано аллегорически выражать идею поспешности. Это скоропалительное замужество происходит, как можно судить по “изречениям” при чертах, не на выгодных условиях и без

соответствующего наряда. Кроме того, в названии акцентируется, что речь идет о младшей дочери, и, видимо, ее выдают замуж, когда еще и старшие дочери не ушли к мужьям. В такой ситуации доминирующей будет “горячность” “Беспечности” (№ 16). Когда она еще подкрепляется “своекорыстием” “Возврата” (№ 24) и “злостью” “Войска” (№ 7), то ясно, что обдуманного поступка здесь ждать не приходится, и это не в пример гексаграмме “Неспешность”, которая собирается из “выдержки” “Малого воспитания” (№ 9), “милосердия” “Содружества” (№ 13) и “ответственности” “Встречи” (№ 44).

Следует отметить, что “Цза гуа чжуань” гексаграмму “Неспешность” (*Цзянь*) также связывает с идеей замужества. Но ситуация по смыслу здесь совсем иная, поскольку “женщина задерживает (*дай*) замужество (*гуй*), хотя мужчина вполне подходящий”. В отношении гексаграммы “Невеста” (*Гуй мэи*) в этом же тексте повествуется, что она является “завершением (*чжун*) женского”. Однако можно предположить, что здесь вкралась ошибка, а именно перепутаны характеристики этой гексаграммы и гексаграммы “Завершенность” (*Цзи цзи*), о которой говорится, что она означает “обручение” (*дин*). Если переставить данные характеристики, то более осмысленным станет противопоставление характеристик последней гексаграммы и парной ей “Незавершенности” (*Вэй цзи*), которая есть не что иное, как “оскудение (*цун*) мужского”. Таким образом, концовка “Цза гуа чжуани”, где среди восьми записанных не по парам гексаграмм присутствуют и отмеченные здесь четыре, после расстановки их всех по парам примет следующий вид (ср. с переводом данного текста в *Приложениях*):

И (“Питание”, № 27) — питание (*ян*) приводится в порядок (*чжэн*).

Да го (“Большой переход”, № 28) — переразвитие-макушка (*дянь*).

Гуай (“Решимость”, № 43) — прорыв (*цзюе*): твердое прорывает мягкое.

Гоу (“Встреча”, № 44) — встреча (*юй*): мягкое встречает твердое.

Цзянь (“Неспешность”, № 53) — женщина задерживает (*дай*) замужество (*гуй*), хотя мужчина вполне подходящий.

Гуй мэи (“Невеста”, № 54) — обручение (*дин*).

Цзи цзи (“Завершенность”, № 63) — завершение (*чжун*) женского.

Вэй цзи (“Незавершенность”, № 64) — оскудение (*цун*) мужского (Цза гуа).

Перейдем к таблице 2.12.8. Первая пара содержащихся в ней гексаграмм достаточно ясно определяется в “Цза гуа чжуани”: “*Ши хэ* (“Раскусывание”, № 21) — это растравливание (*ши*); а *Би* (“Светлость”, № 22) — бесстрастность (букв. “бесцветность” — *у сэ*)”. *Ши хэ* буквально означает “откусить и разгрызть”, “прокусить насквозь”, что может отражать идею проникновения внутрь, инициированного неудовлетворенностью внешним положением вещей. Трудно назвать доминирующую составную гексаграмму для этого случая. “Раскусыванию” одинаково свойственны и элемент “Разрушения” (№ 23), и “дерзость” “Беспечности” (№ 16), и “своекорыстие” или “революционность” “Возврата” (№ 24). Что касается “Светлости”, то здесь, по-видимому, доминирует “пристойность” “Великого владения” (№ 14), а на второе место можно поставить “выдержку” “Малого воспитания” (№

9). Несколько в тени оказывается “милосивость” “Содружества” (№ 13), если не считать, что для добродетельных гексаграмм она всегда хороша. Иероглиф *би* означает “украшение”, “украшать”, “ясный”, “светлый”, что, с одной стороны, связано с идеей внешнего, а с другой, — с бесцветностью, о которой говорится в “Цза гуа чжуани”. “Светлость” — это отсутствие или неяркость какого-либо цвета, который китайцами рассматривался как раздражающий фактор. Поэтому в изречениях при чертах данной гексаграммы говорится о белом, белизне и о блеске, который также может видеться как бесцветный. В целом эта гексаграмма выражает идею умиротворенности, безыскусной простоты, чистоты и здоровья, что контрастирует не только с “Раскусыванием”, но и с инвертной гексаграммой “Изнеможение”. В “Лунь юе” (X, 7) сообщается, что во время поста Конфуций всегда надевал чистое холщовое платье. Тем самым он подпадал под действие гексаграммы “Светлость”, а разговевшись — под “Раскусывание”.

В “Си цы чжуани” (II, 6) о гексаграмме *Кунь* (“Изнеможение”) говорится как о том, что “истощает (*цун*) и упускает (*тун*)”, “обездоливает (*гуа*) и обижает (*юань*)”. Все это не удивительно, если учесть, что она складывается из “попустительства” “Близости” (№ 8), “дерзости” “Беспечности” (№ 16) и, главное, “жестокости” “Войска” (№ 7). Противостоит данной гексаграмме гексаграмма “Колодец” (*Цзин*), выражающая идею источника живительных сил и складывающаяся из “твердости” “Решимости” (№ 43), “самообладания” “Малого воспитания” (№ 9) и такой характеристики “Встречи” (№ 44) как “справедливость”, с которой в “Си цы чжуани” (II, 6) прямо связывается гексаграмма “Колодец”: “*Цзин* защищает (*бянь*) справедливое (*и*)”. В свою очередь, гексаграмма “Колодец” противостоит в некотором смысле инвертной гексаграмме “Раскусывание”, поскольку последняя, также как и “Изнеможение”, символизирует ситуацию, возникающую не от хорошей жизни.

Гексаграмма “Взаимодействие” (*Сянь*), являющаяся следующей по списку “равновесной” гексаграммой, содержит в себе идею активного приспособления к окружающей среде, сопричастности ко всему происходящему. Поэтому для нее оказываются уместными и “истинность” “Решимости” (№ 43), и “милосивость” “Содружества” (№ 13), и “долженствование” “Встречи” (№ 44). Противостоит этой гексаграмме в качестве символа косности гексаграмма “Неподвижность” (*Хэн*). В ней, видимо, “горячность” “Беспечности” (№ 16) замкнулась сама на себя, не пересилив “вялость” “Уступчивости” (№ 15) и “ожесточившись” под влиянием “Войска” (№ 7). В “Цза гуа чжуани” обращается внимание на темпоральные характеристики рассматриваемой пары гексаграмм: “*Сянь* (“Взаимодействие”) — это скоротечность (*су*), а *Хэн* (“Неподвижность”) — долговременность (*цзю*)”.

“Взаимодействие” в силу своей всеохватности противостоит также “Убытку”, а “Неподвижность” в силу своей ограниченности — “Прибыли”. Эта пара перевернутых гексаграмм проста по своим значениям, близким значениям гексаграмм “Упадок” (*Пи*) и “Процветание” (*Тай*), о чем свидетельствует следующий пассаж из “Цза гуа чжуани”: “*Сунь* (“Убыток”) и *И* (“Прибыль”) — начала процветания (*шэн*) и упадка (*шуай*)”. Имеющаяся здесь перекрестная перестановка понятий может быть либо следствием ошибки переписчика, либо указанием на то, что противоположности взаимосвязаны и являются “корнями друг друга”. Так или иначе, но гексаграммы “Убыток” и “Прибыль” отличаются каждая двумя слагаемыми гексаграммами от “Упадка” и “Процветания”. В первой, помимо “распущенного” “Разрушения” (№ 23), принимают участие “своекорыстный” “Возврат” (№ 24) и “жестокосердное” “Войско” (№ 7), а во второй, помимо “выдержанного” “Малого воспитания” (№ 9), наличествуют “дееспособный” “Поступок” (№ 10) и “милосердное” “Содружество” (№ 13).

Если руководствоваться высказываниями, приведенными в “Си цы чжуани” (II, 6), то окажется, что значение гексаграммы “Прибыль” (И) не слишком сильно отличается от значения следующей в таблице 2.12.8 гексаграммы “Изобилие” (Фэн): “И — это изобилие (юй) дэ”; “И возвращает (чан) изобилие (юй) и не ограничивает (шэ)”. Помимо общего для этих гексаграмм “милосердия” из “Содружества” (№ 13), “Изобилие” складывается из “твердости” от “Решимости” (№ 43) и “пристойности” от “Великого владения” (№ 14), которые также имеются и у гексаграммы “Процветание”. В “Сюй гуа чжуани” (II) “Изобилие” связывается с “увеличением” (да), а в “Цза гуа чжуани” обращается внимание на то, что это не просто “увеличение”, а “многочисленность привычного” (до гу), которая противопоставляется гексаграмме “Странствие” (Люй) по причине того, что та является “роднением (цин) с одиночеством (гуа)”. Последнюю гексаграмму если и можно связать с “увеличением”, то только с увеличением бедствий, первое из которых, согласно “Сюй гуа чжуани” (II), — “утрата своего жилья”. И это не удивительно, если учесть, что складывается она из “Разрушения” (№ 23), “Беспечности” (№ 16) и “Уступчивости” (№ 15), чьи вместе взятые “распушенность”, “горячность” и “вялость” ни к чему другому привести и не могут.

Если на эту гексаграмму посмотреть как на составленную из двух гексаграмм, то помимо “Уступчивости” в ней будет играть определенную роль и “Выпячивание” (№ 35), что как нельзя лучше отражает идею “выхода в чужие края”, “путешествия”. В этом смысле “Странствие” противопоставимо инвертной гексаграмме “Ограничение” (Цзе), чьи “сдержанность” (чжи), которую отмечает и “Цза гуа чжуань”, “выдержка” и “дееспособность” заимствуются из составляющих ее гексаграмм “Решимость” (№ 43), “Малое воспитание” (№ 9) и “Поступок” (№ 10), первые две из которых образуют еще гексаграмму “Выжидание” (№ 5). Если не иметь всех этих качеств, то “Ограничение” может перейти в перевернутую гексаграмму “Распад” (Хуань), которой будут присущи “праздность”, “распушенность”, и “жестокосердие”, взятые из гексаграмм “Близость” (№ 8), “Разрушение” (№ 23) и “Войско” (7). Последние две гексаграммы образуют гексаграмму “Незрелость” (№ 4), свойства которой также можно отнести в “Распаду”.

На этой гексаграмме заканчивается анализ рассматриваемых здесь 58-ми гексаграмм. Как уже говорилось выше, из рассмотрения были исключены 6 “чистых” гексаграмм, складывающихся из “младших” триграмм. И это было сделано по причине того, что они имеют названия слагаемых триграмм. Этим названиям вторят “изречения” при чертах, поэтому не существует никакой возможности найти “зацепку” для их истолкования развиваемым здесь методом. Хотя в принципе, исходя из их структуры, ни что не препятствует ввести их в систему отношений, подобную для других гексаграмм, и остается только догадываться, почему древние китайцы этого не сделали. Можно было бы даже попытаться определить смыслы этих “чистых” гексаграмм и дать им соответствующие новые названия, но это не входит в задачи настоящей книги. Поэтому остается только привести сводную таблицу сделанных выше переводов названий гексаграмм, также содержащую для сравнения переводы данных названий, осуществленные ранее другими российскими изцинистами (табл. 2.12.9).

Таблица 2.12.9

№	Код	Иерог.	Еремеев	Ю.К. Щуцкий	А.Е. Лукьянов	В.М. Яковлев	Б.Б. Виноградский
				(Щуцкий 1993: 246—281)	(Лукьянов 1993: 158—162)	(И цзин 1998: 53—78)	(И цзин 1999: 29—368)

01	111111	Цянь	Энергичность	Творчество	нет	Созидание	нет
02	000000	Кунь	Податливость	Исполнение	нет	Государыня	нет
03	010001	Чжунь/ Тунь	Стяжательство	Начальная трудность	Скопление	Трудности	Затруднение
04	100010	Мэн	Незрелость	Недоразвитость	Молодость	Пелена	Невежество
05	010111	Сюй	Выжидание	Необходимость ждать	Необходимость	Стесненность	Выжидание
06	111010	Сун	Спор	Тяжба	Тяжба	Спор	Тяжба
07	000010	Ши	Войско	Войско	Войско	Войско	Войско
08	010000	Би	Близость	Приближение	Меряние силами	Сближение	Сближение
09	110111	Сяо чу	Малое воспитание	Воспитание малым	Малое воспитание	Мелкий скот	Накопление малого
10	111011	Ли	Поступок	Наступление	Поступок	Наступание	Поступь- поведение
11	000111	Тай	Процветание	Расцвет	Гармония	Согласие	Согласованность
12	111000	Пи	Упадок	Упадок	Преграда	Неприятие	Несогласованнос
13	111101	Тун жэнь	Содружество	Родня	Тождество с людьми	Свои	Общее в человеке
14	101111	Да ю	Великое владение	Владение многими	Обладание Великим	Богатство	Имение большого
15	000100	Цянь	Уступчивость	Смирение	Скромность	Трудолюбие	Скромность
16	001000	Юй	Беспечность	Вольность	Предусмотрительность	Праздность	Готовность
17	011001	Суй	Следование	Последование	Последовательность	Следование	Следование
18	100110	Гу	Порча	<Исправление> порчи	Обольщение	Вред	Брожение
19	000011	Линь	Вторжение	Посещение	Ведание	Посещение	Вглядывание
20	110000	Гуань	Рассматривание	Созерцание	Созерцание	Созерцание	Созерцание
21	101001	Ши хэ	Раскусывание	Стиснутые зубы	Стискивание	Разгрызание	Кусание насквозь
22	100101	Би	Светлость	Убранство	Наряд	Сверкание	Красота
23	100000	Бо	Разрушение	Разорение	Разорение	Небрежение	Обдирание
24	000001	Фу	Возврат	Возврат	Возвращение	Возвращение	Возврат
25	111001	У ван	Непроизвольность	Беспорочность	Не беспорядок	Безупречность	Отсутствие заблуждений
26	100111	Да чу	Великое воспитание	Воспитание великим	Великое воспитание	Крупный скот	Накопление большого
27	100001	И	Питание (Челюсти)	Питание	Питание	[Вос]питание	Челюсти
28	011110	Да го	Большой переход	Переразвитие великого	Великое прохождение	Большая переправа	Большая чрезмерность
29	010010	Кань	Двойная яма	(Двойная) бездна	Яма	Двойной ров	Ловушка
30	101101	Ли	Разделение	Сияние	Разрыв	Расставание	Связанность
31	011100	Сянь	Взаимодействие	Взаимодействие	нет	Собирание сил	Соощение
32	001110	Хэн	Неподвижность	Постоянство	Постоянство	Устойчивость	Дление

33	111100	Дунь	Уход	Бегство	Бегство	Бегство	Удаление
34	001111	Да чжуан	Великая сила	Мощь великого	Великая мощь	Отвага	Большая мощь
35	101000	Цзинь	Выпячивание	Восход	Продвижение вперед	Возвышение	Восхождение
36	000101	Мин и	Помрачение	Поражение света	Поражение просветленности	Просвещение варваров	Поражение ясности
37	110101	Цзя жэнь	Семья	Домашние	Домашние	Домашние	Семейный челове
38	101011	Куй	Отстранение	Разлад	Разлад	Разлука	Противостояние
39	010100	Цзянь	Препятствие	Препятствие	Трудность	Преграда	Непроходимость
40	001010	Цзе	Разнузданность	Разрешение	Примерение	Развязывание	Развязка
41	100011	Сунь	Убыток	Убыль	Убыль	Убыль	Убыль
42	110001	И	Прибыль	Приумножение	Приумножение	Прибавление	Прибавление
43	011111	Гуай	Решимость	Выход	Разлив	Решимость	Прорыв
44	111110	Гоу	Встреча	Перечение	Встреча	Заговор	Столкновение
45	011000	Цуй	Сборище	Воссоединение	Скопление	Толпа	Собирание
46	000110	Шэн	Подъем	Подъем	Подъем	Высота	Рост
47	011010	Кунь	Изнеможение	Истощение	Истощение	Нехватка	Отключение
48	010110	Цзин	Колодец	Колодец	Колодец	Колодец	Колодец
49	011101	Гэ	Обновление	Смена	Изменение	Перевязь	Преобразование
50	101110	Дин	Треножник	Жертвенник	Треножник	Треножник	Треножник
51	001001	Чжэнь	Гром	Молния	Гром	Гром	Возбуждение
52	100100	Гэнь	Непоколебимость	Сосредоточенность	Остановка	Крепость	Сдержанность
53	110100	Цзянь	Неспешность	Течение	Медленное продвижение	Приплытие	Постепенность
54	001011	Гуй мэй	Невеста	Невеста	Возвращение младшей сестры	Невестка	Замужество девы
55	001101	Фэн	Изобилие	Изобилие	Щедрость	Обилие	Изобилие
56	101100	Люй	Странствие	Странствие	Странствие	Дозор	Странствия
57	110110	Сюнь	Мягкость	Проникновение	Ветер	Мягкость	Проникновение
58	011011	Дуй	Отдача	Радость	Водоем	Обмен	Разлив
59	110010	Хуань	Распад	Раздробление	Разобщение	Окропление	Раздробление
60	010011	Цзе	Ограничение	Ограничение	Ограничение	Затвор	Мера
61	110011	Чжун фу	Верность срединности	Внутренняя правда	Срединное доверие	Верность середины	Срединное доверие
62	001100	Сяо го	Малый переход	Переразвитие малого	Малое прохождение	Малая переправа	Малая чрезмерность
63	010101	Цзи цзи	Завершенность	Уже конец	Уже конец	Уже переправились	Уже уравновешен
64	101010	Вэй цзи	Незавершенность	Еще не конец	Еще не конец	Еще не переправились	Еще уравновешено

Заключение

Обзор основных результатов

Реконструкция древнекитайской арифмосемиотики (*сян ши чжи сюэ*), предпринятая во второй части монографии, показала, что это учение до его деградации представляло собой сложную многоуровневую систему, составные части которой были проникнуты тесными взаимосвязями и образовывали подсистемы со схожими структурами. Было показано, что арифмосемиотика обладала достаточно стройным концептуальным аппаратом, высокоорганизованной нравственно-этической составляющей и развитыми формами репрезентации. При реконструкции использовалась модель субъект-объектных взаимодействий, согласно которой целостная непротиворечивая картина мира складывается именно из этих трех компонентов:

X — концептуальный;

Y — нравственно-этический;

Z — чувственно-образный.

Фактически, подобная триадичная структура одинаково характерна для всех разделов арифмосемиотики, но при ее реконструкции часто было необходимо смещать акценты, чтобы показать те ключевые моменты, которые использовались для осуществления реконструктивных процедур или определяют специфику первичных форм арифмосемиотического учения на фоне поздних традиционных китайских знаний.

Что касается системности данного учения, то ее демонстрация несколько затушевывалась конкретными задачами реконструкции, требовавшими поэтапного обращения к исследуемому материалу и выяснения множества частных, а порой и второстепенных проблем. Однако эта самая поэтапность осуществлялась в основном по принципу “от простого — к сложному” и в рамках системного подхода, что в целом дает возможность увидеть в результатах реконструкции не собрание неких частных, а высокоорганизованную систему знаний.

Фундаментом этой системы являются триграммы. Использование реконструктивной модели субъект-объектных взаимодействий позволило рассматривать их в качестве специфических кодовых знаков, значение которых образуется на основе суммирования значений их позиций, определяемых традиционной в Китае корреляцией с понятиями “Небо”, “Человек” и “Земля”. Был проведен анализ некоторых пассажей из “Шо гуа чжуани”, который показал, что данные смысловые значения триграмм можно также вычленивать из семантических полей иероглифов, обозначающих названия триграмм, и они образуют некую стройную семантическую систему, находящуюся в единстве со структурными закономерностями математико-символьного среза комплекса триграмм и призванную служить инструментом описания китайского космоса как мира тех или иных взаимодействий обменного типа, проходящих между Небом и Землей при посредстве Человека.

Далее были выявлены порядки триграмм, образующие шестеричную систему взаимоотношений Неба и Земли. Из этой системы китайцы сохранили знание только порядка Фуси. Однако закономерности ее построения латентным образом присутствуют во многих отделах поздней традиционной арифмосемиотики. На основе этой шестеричной системы было показано, что главные порядки стихий (“взаимопорождения”, “взаимопреодоления”, “современный” и “космогонический”) являются производными комплекса триграмм и получаются из него путем простого однотипного преобразования с использованием известной корреляции стихий и триграмм, данной, например, в сочинении неоконфуцианца Шао Юна “Мэй хуа и шу” (“Числа перемен цветов сливы”). Развивая далее эту тему, были приведены доводы того, что учение о стихиях имеет свою основу в системе знаний о триграммах, обладающей более высокой по организованности структурой, большей логичностью и концептуальной подкрепленностью.

Доказательство производности стихий от триграмм позволило увидеть связи триграмм с некоторыми другими так или иначе коррелирующими со стихиями наборами понятий и схемами, использовавшимися в древнекитайской арифмосемиотике. В частности, был показан принцип построения на основе закономерностей комплекса триграмм зафиксированной в “Нэй цзине” одной из схем шести пневм-ци, важность которой заключается в том, что в ней совершенно явным способом присутствуют выводимые в ходе реконструкции преобразования по типу гексанемы.

Не менее важным результатом стало выяснение того факта, что схема циркуляции пневмы-ци по 12-ти парным меридианам, использующаяся в традиционной китайской медицине, не только определенным образом связана с аппаратом триграмм, но и последовательно выводится из неких первичных триграммных конструкций, если в ней совершить перестановку в названиях двух меридианных пар — *тай инь* и *шао инь*. Иначе говоря, реконструкция показала, что традиционная схема (активно применяемая в медицинской практике!) содержит в себе ошибку, которую китайцы не замечали более 2 тыс. лет и которая может быть исправлена посредством обращения к триграммному формализму в его первичной форме. Причем высокая организованность выводимой при реконструкции схемы меридиан оставляет только очень низкую вероятность для случайности всего многоуровневого комплекса получившихся ее совпадений с традиционным аналогом, а значит, позволяет считать проведенную реконструкцию адекватной. Другое дело, что недостатком данного метода реконструкции является то, что он не указывает, как соотнести меридианы с конкретными физиологическими органами. Можно только полагать, что китайские мыслители руководствовались в этом вопросе соображениями не столько медицинского характера, сколько символично-психологического, устанавливая сквозь призму своей картины мира некоторые ассоциации между функционированием данных органов и психо-эмоциональными состояниями, которые также могут быть сведены в систему на основе триграмм.

Реконструкция древнекитайской психологической системы, которая имеет самое непосредственное отношение к схеме меридиан, является достаточно важной темой настоящей монографии. Однако после вывода данной схемы, прежде чем развернуть психологические реконструкции, для большей их обоснованности пришлось обратить внимание на другие разделы арифмосемиотики, также исходящие из комплекса триграмм.

При рассмотрении пространственных моделей древних китайцев было показано, что главнейшие пространственные модели — вертикальная, обозначаемая категориями “Небо”,

“Человек”, “Земля”, и плоскостная, строящаяся на основе учения о пяти стихиях, являются частью трехмерной модели, задаваемой структурой отношений триграмм. Было отмечено, что триграммы как символы направлений пространства выгодно отличаются от стихий, поскольку их внутренняя структура позволяет производить четкую кодировку координатных осей. Символизация же пространственных направлений пространства стихиями, если не брать во внимание их корреляцию с триграммами, может основываться только на вторичных ассоциациях.

Обращение к древнекитайским представлениям о времени, которые опираются на структуру триграмм и их порядков, подобную той, что используется и при описании пространства, позволило выявить теорию сложной структурированности времени, разномасштабные части которого связываются с позициями триграмм и проявляются по отдельности как кратные друг другу временные ритмы. Поскольку пространственные и временные отношения в китайской модели мира виделись не только как нераздельные, но и определяющие структуру слитных с ними “вещей” (y), то следствием указанной теории является положение, что одна из них — человеческое существо — также может быть рассмотрена как состоящая из разномасштабных уровней, описываемых посредством триграммного аппарата.

При рассмотрении закономерностей “магического квадрата” *Ло шу* пришлось несколько отступить от генеральной линии реконструкции арифмосемиотики и окунуться в “нумерологические” построения, дабы разобраться в отношениях чисел *Ло шу* с числами гюрджиевской эннеграммы. Было показано, что структурная связь между ними, безусловно, имеется, но она представлена в поздней китайской традиции в достаточно искаженном виде. В целом, говоря об эннеграмме, приходится признать ее неотделимость от первичных форм китайской мысли, подтверждающуюся многочисленными обнаружениями тех или иных ее закономерностей в арифмосемиотической символике, которые показывались ранее (Еремеев 1993, 1996) и на протяжении настоящей монографии. В частности, по эннеграммному принципу строится схема циркуляции пневмы по меридианам, вокруг которой и группируются все существенные идеи арифмосемиотики.

Анализ музыкальной теории древних китайцев также несколько отходит от главной темы реконструкции, а именно в той части, где показывается связь музыкального звукоряда с различными астрономо-астрологическими реалиями. Но этот экскурс был важен — посредством него можно было выявить общие закономерности построения музыкальной теории, которые оказались впоследствии забытыми китайской традицией. Главным же выводом исследования этой теории является доказательство того, что логика организации звукоряда *люй*, основной прием построения которого — квинтовый ход, в значительной степени совпадает с закономерностями преобразования порядков триграмм. Привлечение теории музыки в арифмосемиотический аппарат, построенный на триграммах, интересно тем, что музыкальная символика и триграммы отражают в определенном срезе временные ритмы, которыми пронизывается китайский космос. Кроме того, теория музыки содержит в себе такие представления о числе, которые качественно отличаются от чисто нумерологических идей, в некотором смысле противопоставимых первичной арифмосемиотике. Также в части арифмосемиотической сборки на основе схемы циркуляции пневмы по меридианам музыкальная теория занимает не последнее место, поскольку, как было выявлено, нисходящий октавный звукоряд, коррелирующий с этой схемой, позволяет численно и с выходом на физические категории описывать преобразование циркулирующей в организме человека пневмы как последовательное уменьшение частоты ее вибраций. Из этого можно было сделать вывод, что и иерархия психических уровней, реконструкции представлений о

которых были посвящены главы 2.9 и 2.10, выстраивается в соответствии с нисходящим рядом вибрирующих пнеум.

Важное место в монографии занимает реконструкция этической теории древних китайцев, поскольку именно в этой области значения триграмм, выявленные в главе 2.1, находят наиболее яркое подтверждение. С другой стороны, этика китайцев, выходящая за рамки общественных отношений, космологичная по своей сути, при взгляде на нее сквозь призму триграммного аппарата стала доступной для рационального осмысления и предстала как сложноорганизованная система, призванная описывать любые взаимодействия между Небом, Человеком и Землей. В ходе реконструкции была показана связь так называемой “мантической формулы” *сы дэ* из “И цзина” с триграммами, на основании анализа которой к четырем терминам этой формулы было добавлено еще два (верность-*фу* и предназначение-*юн*). Были также выявлены принципы привязки к триграммам “пяти устоев”, что поставило под сомнение бытующее в синологии представление об их конфуцианском происхождении. Наконец, триграммный анализ комплекта этических категорий из “Шу цзина” позволил выстроить полную категориальную систему, к которой в той или иной степени сводятся все нормированные этические представления древних китайцев.

По причине неразрывности этики со всеми сторонами китайской культуры, оказалось совсем просто перейти к триграммному анализу традиционной психологии, который было удобнее начать с теории эмоций, поскольку терминология этой теории частично совпадает с терминологией этического учения. Проблема выявления базального набора эмоций в китайской психологии нашла свое решение в той же системе категорий, что была реконструирована для этического учения и требовала лишь незначительных переформулировок. Данный подход позволил продемонстрировать, во-первых, что приводимые в китайской литературе списки эмоций всегда оказывались неполными по сравнению с тем потенциалом, который был заложен в этическом учении в пору его соединенности с триграммным аппаратом, во-вторых, что довольно-таки часто некоторые иероглифы из этих списков могли в разных контекстах обозначать разные эмоции, и в-третьих, что весь набор упоминаемых в традиции эмоций следует подразделять на различные по иерархии группы.

Для реконструкции древнекитайских представлений о структуре психики пришлось дополнить модель субъект-объектных взаимодействий некоторыми новыми соображениями, что привело к созданию расширенной триграммной модели психики, которую только в отдельных аспектах можно сопоставить с известными работами китайцев. Этот “запас прочности” был необходим для демонстрации описательного потенциала триграммного аппарата, на фоне которого возможно “системно-контекстное” уяснение сути древнекитайских психологических воззрений, значительно отличающихся от принципов современной европейской психологии и в некоторой степени, что было показано, сближающихся с древнеиндийскими.

Использование данной модели позволило переформулировать синологические определения понятий *хунь* и *по*, которые в свете арифмосемиотики видятся не в качестве архаических душеописательных примитивов, а как играющие роль, подобную индийским философско-религиозным категориям *пуруша* и *пракрити*.

Выстраивание социопсихокосмологической шкалы на основе анализа связи психологических категорий с триграммами и стихиями сделало возможным упорядочить и систематизировать

некоторые представления древних китайцев о структуре космоса, социума и психической составляющей человека. Кроме того, был выявлен особый род практики самосовершенствования, который в востоковедении ранее никогда не связывался с Китаем, а именно практики духовного восхождения, подобной той, что обычно приписывается только индийским религиозно-философским учениям. Причем было показано, что, связанная тесными узами с идеологией “Книги перемен”, эта практика перенимается до известной степени не только даосами, но и Конфуцием и конфуцианцами.

Все проведенные здесь реконструкции триграммных аспектов арифмосемиотики позволили подойти к анализу гексаграмм как со стороны их структуры, так и семантики. Было показано, что гексаграммы можно рассматривать как символы проходящих во времени шестеричных процессов, соотносимых с циклами “младших” триграмм. При этом из данных циклов наиболее значимым является “современный” порядок, совмещенный со схемой циркуляции пнеумы по меридианам. Именно в корреляции с ним гексаграммы могут рассматриваться в качестве некоего специфического кода психофизических состояний человека и их проявлений в тех или иных жизненных ситуациях, несущих этическую компоненту и разворачивающихся во времени по позициям гексаграмм сверху вниз. Данная характеристика гексаграмм была учтена при переводе с древнекитайского языка основной части “Книги перемен”, приводимом в *Приложениях*.

При исследовании порядка расположения гексаграмм в “Книге перемен” (порядок Вэнь-вана) оказалось возможным, выделив в нем 4 пары “чистых” и 28 пар “нечистых” гексаграмм, соотнести последние с системой 28-ми стоянок-*сю*. При этом были выявлены некоторые структурные связи данного порядка с “дворцами” Цзин Фана и показаны астрономо-календарные приложения системы гексаграмм. В частности, было сделано предположение, что при условии, что все пары “нечистых” гексаграмм сопоставляются с суточными циклами, гексаграммы *Да го* (“Большой переход”, “Большое переразвитие”) и *Сяо го* (“Малый переход”, “Малое переразвитие”) могут использоваться при их удвоении в качестве символов вставных дней, необходимых для перехода от сидерического месяца (приблизительно 28 дней) к календарным малому и большому месяцам в 29 и 30 дней соответственно.

Анализ семантики гексаграмм проводился по тем же принципам, которые применялись для толкования значений триграмм. Только теперь пришлось иметь дело не с простыми первичными смыслами теории субъект-объектных взаимодействий, а с многосложными семантическими блоками, окружающими каждый конкретный гексаграммный символ за счет его включенности в арифмосемиотическую систему. Эти принципы нельзя было приложить к анализу шести “младших” “чистых” гексаграмм, по причине того, что их наименование было образовано в традиции отличным от других гексаграмм способом, а именно на основе входящих в них триграмм. Если исключить эту досадную неувязку, то можно констатировать, что все остальные гексаграммы по своему строению и содержанию так или иначе корреспондируют друг с другом, образуя единый структурно-смысловой континуум. Данный структурно-смысловой континуум в основе своей содержит полярные смыслы шести позиций гексаграмм, которые, как было показано, коррелируют с “младшими” триграммами. Последние задают тон и в других отделах древнекитайской арифмосемиотики: учение о стихиях и пнемах, этическая теория и теория эмоций, представления о меридианах и проч. Концепция триграмм связывает все это в единую систему. Началом установления этой системы в историческом развитии и в проводимой здесь реконструкции были простейшие представления о принципах *инь* и *ян*, серединой — триграммы и их приложения, а завершением — комплекс гексаграмм.

Датировка

В монографии не ставились задачи хронологического характера, но все-таки некоторые аспекты датировки арифмосемиотики здесь следует отметить. Хотя реконструкция базировалась на анализе текстов, относящихся в основном по времени написания к V—IV вв. до н.э., однако выявление системного характера арифмосемиотики позволяет говорить о более раннем происхождении схожих ее форм по причине более ранней датировки ее некоторых компонентов, которые не могли существовать сами по себе, не будучи частями целостного учения.

Так, если на основании упоминания отдельных названий гексаграмм в “Цзо чжуани” (описывающей некоторые события истории Китая с 722 по 448 г. до н.э.) полагать, что комплекс гексаграмм существовал уже в VII в. до н.э., то и для остальных главнейших компонентов реконструированной арифмосемиотической системы можно воспользоваться той же датировкой, поскольку без них было невозможно наименование гексаграмм. Например, этого нельзя было сделать без схемы циркуляции пневмы по меридианам, пары которых символизируются “младшими” триграммами. При этом триграммы должны иметь корреляцию с полярными этическими категориями, а построение этой схемы предполагает знание алгоритмов преобразования порядков триграмм. Наконец, должно быть развитое представление о структуре психокосмоса человека, с которым корреспондируют гексаграммы как кодовые описания его состояний.

Учитывая свидетельства “Цзо чжуани”, Ю.К. Щуцкий полагал, что “И цзин” написан между VIII и VII вв. до н.э., поскольку “гадательные надписи на костях, доходящие до VIII в. до н.э., представляют более архаическую форму языка, чем в древнейших частях “Книги перемен””, под которыми в данном случае подразумеваются названия гексаграмм и общие “изречения” при них (Щуцкий 1993: 210, 187). Но для выяснения датировки арифмосемиотики нет надобности обращаться к подобному лингвистическому анализу, поскольку формальная сторона текстов при гексаграммах не составляет ее суть. Ясно, что “изречения” при гексаграммах и при чертах опираются на некоторые заложенные в гексаграммах смыслы, о которых и следует говорить. Минимум, который при этом необходимо учитывать, это названия гексаграмм, так или иначе выражающие данные смыслы. В отношении же датировки происхождения этих названий, состоящих из одного или двух иероглифов, языковедческие методы оказываются мало эффективным. Кроме того, если содержание гексаграммных “изречений” указывает на то, что они создавались при династии Чжоу, поскольку в них отражаются некоторые реалии первых ее шагов, то названия гексаграмм не имеют никаких параллелей с событийной историей Чжоу и, в принципе, могли быть составлены ранее ее начала. В целом, приходится согласиться с мнением Ю.К. Щуцкого, что первый слой “И цзина”, куда по его реконструкции входят названия гексаграмм и “мантические формулы” *сы дэ* (выделенные в общих “изречениях” при гексаграммах), представляет собой такой текст, истоки которого “теряются в недостаточно документированном прошлом” (Щуцкий 1993: 205). Поэтому, пока можно зафиксировать определенно только существование арифмосемиотической системы в VIII—VII вв. до н.э., а для того, чтобы установить гипотетический “верхний” предел в ее датировке, необходимо прибегнуть к дополнительным соображениям.

В отношении выяснения самого раннего времени существования арифмосемиотики дела обстоят достаточно сложно. Если не брать во внимание китайские легенды о совершенномудрых правителях первой половины III тысячелетия до н.э., открывших народу

Поднебесной основы арифмосемиотических знаний, и подвергать сомнению традиционные данные династийной истории, то опереться в китайской литературе в вопросе датировки, практически, не на что. Не решает напрямую эту проблему и археология. Имеются археологические свидетельства о знании иньцами некоторых созвездий из набора 28-ми *сю* и об использовании в уже XIII в. до н.э. двенадцатеричных и десятиричных комплексов “циклических” знаков. Приблизительно к этому же времени относятся найденные археологами литофоны, имеющие настройку по принципам системы 12-ти *люй*, и бронзовые приборы *тулу* для красок, содержащие остатки краски традиционной цветовой гаммы, которые, как было выяснено, уже тогда использовались в качестве символов пространственных направлений. Все эти арифмосемиотические частности не дают оснований полагать, что в данное время арифмосемиотика существовала как целостная мировоззренческая система со своим специфическим формализмом. Однако и без них она не могла состояться. Поэтому можно утверждать, что арифмосемиотическая система содержит в себе представления, в разрозненном виде начавшиеся складываться в XIII в. до н.э. или даже раньше.

Касательно происхождения триграмм, являющихся базовыми символами арифмосемиотики, у исследователей существуют самые разные мнения (см. подборку А.И. Кобзева в книге: Щуцкий 1993: 35—38). Имеются предположения, что они сформировались в уходящем в неопределенную архаику периоде перехода от узелкового письма к зарубкам на бамбуковых планках или возникли из практики гадания иньцев на панцирях черепахи как развитие символики мантических трещин *чжао*, трансформировались из десяти “небесных стволов”, имеют прототипы в значках на керамике неолитической культуры баньпо (IV тысячелетие до н.э.) и т.д. Общей тенденцией данных гипотез является отнесение времени происхождения триграмм в дочжоускую эпоху. Однако все их авторы берут во внимание численно-графическую структуру комплекса триграмм и не касаются той его содержательной стороны, которая позволяла бы видеть в нем символически фиксируемое развитое мировоззренческое учение с категориальным строем, подобным описанному в настоящей монографии.

С другой стороны, в эпоху Чжоу, в самом ее начале, в процессе формирования чжоуской династией нового мировоззрения, политической доктрины и религиозно-ритуальной практики, являвшимися неотделимыми друг от друга, возникает несколько категорий, без которых данное учение было бы невысказанным. Прежде всего, это “Небо” (*тянь*), “благая сила” (*дэ*) и “небесное предопределение-приказ” (*тянь мин*). Они определенным образом взаимосвязаны и влекут за собой применение других понятий, в которых раскрывается внутренняя сущность раннечжоуского ритуала как акта встраивания человека в космическую вертикаль. Последнее, по сути, символизируется и триграммами. Поэтому, хотя других исторических подтверждений на то не имеется, все же приходится признать, что триграммный аппарат с выявленным при вышеприведенной реконструкции содержанием мог начать формироваться в древнем Китае только с приходом к власти династии Чжоу и, видимо, получил свое более-менее определенное выражение в середине западночжоуской эпохи вместе с институционализацией ритуальной деятельности.

Далее, можно полагать, что в Западном Чжоу арифмосемиотика существовала на уровне элитарного учения, поддерживаемого администрацией при дворе вана. После поражения Ю-вана в борьбе с цюань-жунами и переезда в 771 г. до н.э. нового чжоуского правительства во главе с Пин-ваном в восточную столицу Лои, что ознаменовало начало эпохи Восточного Чжоу, система передачи арифмосемиотического знания прерывается. Возможно, утрачиваются важные документы из чжоуских архивов, часть чиновников остается на

завоеванных жунами территориях, а остальные, следовавшие за Пин-ваном, оказываются не в силах по тем или иным причинам обеспечивать сохранность и функциональную пригодность арифмосемиотики на должном уровне. Чжоуская династия теряет реальную власть в стране, которую потрясают крупные социально-политические перемены и в которой нарождаются слои общества с новым мировоззрением. Вследствие всего этого учение начинает приходить в упадок так быстро, что ко времени Конфуция уже практически никто в Китае не знает его первичных положений. Благодаря деятельности Конфуция и других мыслителей в Поднебесной происходит пробуждение интереса к философствованию, и на осколках величественного ранее учения создаются его упрощенные во многих отношениях и уступающие по целостности модификации, на долгие века определившие традиционные формы мировоззрения.

Разумеется, история арифмосемиотического учения более сложная, чем в вышеприведенном эскизе, а конкретные его выражения в разные исторические эпохи могли отличаться теми или иными чертами от экстраполяционно-обобщающей реконструкции, проводившейся в настоящей монографии. Дальнейшие исследования, возможно, исправят встречающиеся в ней частные неточности и ошибки, искупаемые тем, что выявленные автором общие принципы могут дать начало совершенно новым подходам в изучении древнекитайской арифмосемиотики, позволяющим перевести наше знание о ней на качественно иной уровень.

Выход вовне

Так сложилось, что синологи, занимавшиеся вопросами контактов Поднебесной с другими странами, по большей своей части выстраивали концепции проходившего в разное время духовного воздействия на китайскую цивилизацию месопотамской, иранской и индийской культур. В некоторых случаях факт этого воздействия настолько очевиден, что его просто не стоит подвергать сомнению. Например, известно, что в позднее ханьское время в Китай из Индии начал проникать буддизм, оказавший колоссальное влияние на последующее развитие китайской мысли и ставший, по сути, третьей национальной религией, наряду с конфуцианством и даосизмом. В других случаях воздействия только угадываются на основании схожести идей тех или иных сопоставляемых учений. Сама гипотеза воздействия при этом выстраивается, исходя из мнения, что за пределами Китая эти идеи появились раньше.

Реконструкция арифмосемиотики, предпринятая в монографии, привела к смещению хронологических рамок в представлении о зарождении важнейших религиозно-философских идей китайской культуры. Это заставляет по-новому взглянуть на проблему духовных контактов древнего Китая со своими соседями. Решение этой проблемы в арифмосемиотическом срезе имеет концептуально-историческое значение, поскольку оно способствует выявлению двигательных сил интеллектуальной истории человечества, позволяющему внести новые штрихи в концепцию “осевого времени” К. Яспера, т.е. поворотного исторического периода, когда зарождались основополагающие для всего мира религиозно-философские течения и идеи, определившие на многие века ход духовного развития общества.

В самом древнем Китае, как было выяснено выше, идеи, инициировавшие появление конфуцианства, даосизма и других учений, принадлежащих периоду “осевого времени”, выходят за хронологические рамки, определенные для него К. Ясперсом — с 800 до 200 г. до н.э. (см.: Ясперс 1994: 32). Кроме того, было показано, что “предосевая” арифмосемиотика

превосходит во многих отношениях свою “осевую” производную, возникшую на ее осколках в не всегда успешных попытках китайцев что-то из них собрать. При всех положительных моментах “осевого времени” указанная ущербность новообразованной в этот период арифмосемиотики бросает тень и на другие аспекты всей проходившей тогда интеллектуальной деятельности, ставшей парадигмальной для последующей истории традиционного Китая.

Вполне понятно, что взгляд на интеллектуальные преобразования в цивилизациях, вовлеченных в орбиту “осевого времени”, будет неполным, если не учитывать их взаимовлияния. Ведь любое установление духовных контактов различных культур самым прямым образом связано с существенной стороной концепции “осевого времени”, которая, согласно К. Ясперсу, заключается во взаимопонимании, в создании каналов общечеловеческой коммуникации, поскольку “способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдаль” (Ясперс 1994: 49).

Правда, сам К. Ясперс настойчиво и категорично повторяет мысль о независимости феноменов возникновения в одно и то же время новых схожих форм религиозно-философского мировоззрения в “трех сферах” древнего мира — в Китае, Индии и в Европе с “ее поляризацией Востока и Запада”. При такой позиции остается только говорить о “тайне одновременности”, о том, что “в осевом времени с его поразительным богатством духовного созидания, определившем всю историю человечества до наших дней, таится загадочность, особенность, в силу которой в трех сферах независимо друг от друга происходит аналогичное, однотипное развитие” (Ясперс 1994: 33, 41, 43, 52).

Между тем, многие другие исследователи частично уже приоткрыли завесу этой тайны, приводя доказательства влияния зороастрийской мысли на древнееврейскую теологию и греческую натурфилософию (об этом см., например: Соловьев 1894: 782; Бойс 1988: 65, 95—96; Васильев 1988: 68; West 1971: 239—242). Для полноты картины остается только добавить, что, как было выяснено выше (см. гл. 2.10), сама эта зороастрийская мысль возникает из того комплекса представлений, который был транслирован в иранский мир из Китая. При этом не исключено, что этот же комплекс каким-то образом повлиял и на развитие древнеиндийского мировоззрения, главным образом, на систему санкхья, из которой впоследствии черпали некоторые идеи отдельные религиозно-философские учения Индии.

Несомненно, во всех указанных культурах были собственные глубокие традиции, которые, развиваясь своим естественным путем, сумели накопить огромный духовный опыт к периоду “осевого времени”. Однако феномен этого периода заключается в создании новых форм духовности, в процессе которого старые формы наполняются несколько иным содержанием или трансформируются до неузнаваемости. Кроме того, новая форма духовности содержит такие идеи, которые никак не выводятся из самой традиции, и только предположение о внешнем импульсе может объяснить их появление.

Напротив, в Китае можно проследить (пусть и опосредованно, через достаточно поздние документы) последовательное и логически связанное развитие арифмосемиотики, в главных своих формах начавшееся и закончившееся в западножюуский период, т.е. до “осевого времени”. Как было показано на примере астрологии (см. гл. 2.6), зороастризма и санкхья (см. гл. 2.10), из этих форм на Запад проникла достаточно малая часть. Она не содержала в себе тех арифмосемиотических знаковых комплексов (триграмм и гексаграмм), которые были

необходимы для поддержания высокой организованности системы транслируемых идей. В этой части присутствовала эннеаграмма, но только в одном из своих выражений (которое выстраивается на “современном” порядке триграмм). Однако главное, что при этом было перенесено на Запад, — это новое понимание предназначения человека и осознание возможности влиять на свою судьбу посредством саморазвития, что вместе и составляет суть духовности “осевого времени”.

Трансляция арифмосемиотических идей из Китая должна была произойти на рубеже западночжоуского и восточночжоуского периодов. Передатчиками могли служить те самые цюань-жуны, которые разрушили Западное Чжоу. Китайцы называли жунами все инородные кочевые племена, находящиеся на западе от Поднебесной. Многие исследователи отмечают, что среди них были иранские народности, являющиеся выходцами из Центральной Азии. Отношения с жунами были достаточно напряженными и постоянно сопровождались войнами, но ими не исчерпывались. Часто с жунами пытались наладить отношения посредством династических браков, а со времени правления Му-вана (1001—946 гг. до н.э.) отдельные племена жунов находились в сфере административного контроля западночжоуских властей. При таких обстоятельствах им было не трудно познакомиться с арифмосемиотическими идеями, которые входили в систему государственного управления и ритуалов. Однако самым благоприятным мог быть период, когда жуны захватили западночжоускую столицу. Этому предшествовал дворцовый кризис, вызванный тем, что последний правитель Западного Чжоу Ю-ван захотел сделать своим наследником сына от наложницы Бао Сы и при этом изгнал законного наследника, мать которого была его первая жена, происходившая из рода Шэнь. Оскорбленный правитель Шэнь вошел в сговор с двумя племенами жунов и устроил переворот, в результате которого Ю-ван был убит, а на трон был возведен законный наследник, ставший править в восточной столице, поскольку территории западночжоуского дома оказались на несколько лет под властью жунов, после чего были захвачены циньскими правителями Сян-гуном и Вэнь-гуном. Этим жунам могло хватить, чтобы непосредственно усвоить арифмосемиотические основы западночжоуского управления и ритуала, притом что некоторые чиновники оказались на стороне жунов и могли раскрыть перед ними все секреты. Со временем отдельные представления арифмосемиотики распространились через посреднические кочевые племена на запад до тех мест, где проживал Заратуштра и где они стали частью эзотерических знаний иранского жречества. Совершенная жрецом-еретиком Заратуштрой религиозная реформа, направленная на возвеличивание *Ахура-Мазды*, вывела на поверхность идеи новой доктрины, вызвав раскол среди самого жречества, связанные с этим религиозно-философские дискуссии и распространяющееся на соседние народы духовное брожение. Все это оказало поворотное влияние на историю человечества, которое и фиксируется в концепции “осевого времени”.

Приложения

И Цзин

("Книга перемен")

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ



1. ЦЯНЬ

Энергичность

Изначальность. Преуспевание. Полезность. Несгибаемость.

1. *Начальная девятка.* Нырнувший дракон не имеет предназначения.
2. *Девятка вторая.* Виднеющийся в поле дракон. Полезно увидеться с великим человеком.
3. *Девятка третья.* Благородный человек до конца дня предельно энергичен. Если вечером он осторожен, ожидая опасности, то неприятностей не будет.
4. *Девятка четвертая.* Неуверенный полет над бездной, однако неприятностей не будет.
5. *Девятка пятая.* Летящий в небесах дракон. Полезно увидеться с великим человеком.
6. *Верхняя девятка.* Вознесшийся дракон обретет сожаления.

(Предназначение девяток: появляется сонм драконов, а главного нет. Это - к счастью.)



2. КУНЬ

Податливость

Изначальность. Преуспевание. Полезность. Несгибаемость кобылицы. Благородному человеку есть куда направиться. Сначала будет блуждать, а потом обретет господина. Полезно на юго-западе обрести друзей, а на северо-востоке расстаться с друзьями. Безмятежность и несгибаемость - к счастью.

1. *Начальная шестерка.* Если наступишь на иней, значит, близок крепкий лед.
2. *Шестерка вторая.* Методы достижения прямоты велики. Поэтому без упражнений не будет ничего полезного.
3. *Шестерка третья.* Сдерживание своих проявлений позволит быть несгибаемым. Можно последовать за царскими делами. Незавершенное обретет окончание.
4. *Шестерка четвертая.* Как завязанный мешок - ни бедствий, ни похвалы.

5. *Шестерка пятая*. Желтое платье. Изначальность - к счастью.

6. *Верхняя шестерка*. Драконы сражаются на окраине. Их кровь фиолетово-черная и желтая.

(Предназначение шестерок: полезность и вечная негибкость.)



3. ТУНЬ

Стяжательство

Изначальность. Преуспевание. Полезность. Несгибкость. Не предназначено иметь, куда направиться. Полезно возведение князей.

1. *Начальная девятка*. Преткновение полезно. Накопление негибкости. Полезно возведение князей.

2. *Шестерка вторая*. Толи стяжательство, толи топтание на месте. Схоже со сменой коней в упряжке. Не разбойничай, а сватайся. И пусть девушка негибко противится помолвке. Десяток лет минует - и тогда будет помолвка.

3. *Шестерка третья*. Выйдешь на оленя без ловчего и заблудишься в чащобе. Благородный человек предвидит события и не действует. Двинуться - к сожалениям.

4. *Шестерка четвертая*. Схоже со сменой коней в упряжке. Добивайся брака. В дальнейшем - счастье, а пока не будет ничего полезного.

5. *Девятка пятая*. Стяжательство сала (сладкой жизни). Малому - негибкость к счастью, большому - негибкость к несчастью.

6. *Верхняя шестерка*. Схоже со сменой коней в упряжке. Схоже с рыданиями кровавыми слезами.



4. МЭН

Незрелость

Преуспевание. Я не ищу незрелых юнцов, так как незрелые юнцы ищут меня. Первое гадание даст прорицание, а второе и третье - это навязчивость. При навязчивости не будет прорицания. Полезность. Несгибкость.

1. *Начальная шестерка*. Развитие незрелости полезно. Предназначено наказание людей и предназначено снимать оковы. При уходе будут сожаления.

2. *Девятка вторая.* Принять незрелого юнца - к счастью. Взятие жены - к счастью. Сын будет управлять домом.

3. *Шестерка третья.* Не предназначено брать жену. Она увидит богача и не соблюдет себя. Не будет того, что полезно.

4. *Шестерка четвертая.* Изнеможение от незрелости. Сожаления.

5. *Шестерка пятая.* Незрелость юнца - к счастью.

6. *Верхняя девятка.* Своеволие незрелости. Не полезно для действий разбойников. Полезно для расправы над разбойниками.



5. СЮЙ

Выжидание

Обладание верностью - к славе. Преуспевание и несгибаемость - к счастью. Полезно переходить вброд великую реку.

1. *Начальная девятка.* Выжидание на окраине. Полезна и предназначена неподвижность. Неприятностей не будет.

2. *Девятка вторая.* Выжидание на песке. Будут пустяковые разговоры, но в конечном итоге - счастье.

3. *Девятка третья.* Выжидание в грязи. Близится приход разбойников.

4. *Шестерка четвертая.* Выжидание в крови. Выход из пещеры.

5. *Девятка пятая.* Выжидание за вином и яствами. Несгибаемость - к счастью.

6. *Верхняя шестерка.* Войдешь в пещеру. Прибудут три неожиданных гостя. При осторожности в конечном итоге - счастье.



6. СУН

Спор

Обладание верностью - к препятствиям. Соблюдение середины - к счастью, а крайности - к несчастью. Полезно увидеться с великим человеком. Не полезно переходить вброд великую реку.

1. *Начальная шестерка.* Не вечно то, что свершается. Будут пустяковые разговоры, но в конечном итоге - счастье.

2. *Девятка вторая.* Не победишь в споре. Повернись и беги в свой город с населением в триста дворов, и не будет неприятностей.

3. *Шестерка третья.* Опирайся на обретенные ранее добродетели. Если будешь несгибаемым в опасности, то в конечном итоге будет счастье. Если придется послужить царю, то не самовольничай.

4. *Девятка четвертая.* Не победишь в споре. Противодействие предопределению приводит к нарушению спокойствия. Несгибаемость - к счастью.

5. *Девятка пятая.* При споре изначальность - к счастью.

6. *Верхняя девятка.* Может быть, будешь пожалован парадным поясом, но до конца аудиенции его трижды порвут.



7. ШИ

Войско

Несгибаемость. Почтенному человеку - счастье. Неприятностей не будет.

1. *Начальная шестерка.* Войско уходит, руководясь правилами. В противном случае будет несчастье.

2. *Девятка вторая.* Находиться в середине войска - к счастью. Неприятностей не будет, а царь трижды пожалует указами.

3. *Шестерка третья.* В войске могут быть возы трупов - несчастье.

4. *Шестерка четвертая.* Войско отойдет на привал, и неприятностей не будет.

5. *Шестерка пятая.* Когда в поле есть дичь, то полезно сказать свое слово, и неприятностей не будет. Старший сын поведет войска, а младшим достанутся возы трупов. Несгибаемость - к несчастью.

6. *Верхняя шестерка.* Великий государь обладает предопределением основывать государство и наследовать семье. У ничтожного человека нет предназначения.



8. БИ

Близость

Счастье - в повторном гадании. Изначальность. Вечная несгибаемость. Неприятностей не будет, хотя и попадешь в беспокойное место. Опоздавшему мужу - несчастье.

1. *Начальная шестерка.* При обладании верностью при близости неприятностей не будет. Обладание верностью подобно наполненному кувшину. В конечном итоге будет другое счастье.

2. *Шестерка вторая.* Близость с тем, что внутри. Несгибаемость - к счастью.

3. *Шестерка третья.* Близость со злодеем.

4. *Шестерка четвертая.* Близость с внешним. Несгибаемость - к счастью.

5. *Девятка пятая.* Откровенная близость. Царю предназначено выставить трех загонщиков, но дичь ускользнет. Горожане не будут иметь запретов. Это - к счастью.

6. *Верхняя шестерка.* Близость без головы - к несчастью.



9. СЯО ЧУ

Малое воспитание

Преуспевание. Густые тучи без дождя придут с нашей западной окраины.

1. *Начальная девятка.* Возврат на собственный Путь. Может ли быть от этого бедствие? Счастье.

2. *Девятка вторая.* Устремление к возврату - к счастью.

3. *Девятка третья.* У колесницы выпали спицы. Муж и жена отводят взгляды.

4. *Шестерка четвертая.* При обладании верностью кровопролития избежишь, опасное минуешь, и неприятностей не будет.

5. *Девятка пятая.* Обладание верностью сходно со сплоченностью, когда богатеешь вместе со своими соседями.

6. *Верхняя девятка.* Дождь пройдет и наступит затишье. Если дорожить добродетелями, то в таком случае несгибаемость женщины опасна. Если Луна почти в полнолунии, то идти в поход благородному человеку - к несчастью.



10. ЛИ

Поступок

Наступишь на хвост тигра, а он не укусит тебя. Преуспевание.

1. *Начальная девятка.* Безыскусные поступки уходят, и неприятностей не будет.
2. *Девятка вторая.* Когда Путь поступков - прямой-прямой, то в несгибаемости затворника - счастье.
3. *Шестерка третья.* Одноглазый может видеть, а хромой может наступать. Наступишь на хвост тигра. Если укусит тебя - несчастье. Но воин сражается ради великого государя.
4. *Девятка четвертая.* Наступишь на хвост тигра. Очень страшно, но в конечном итоге будет счастье.
5. *Девятка пятая.* При решительном поступке несгибаемость опасна.
6. *Верхняя девятка.* Рассматривай поступки и исследуй добрые предзнаменования. При их повторях - изначальность к счастью.



11. ТАЙ

Процветание

Малое уходит, великое приходит. Счастье - в преуспевании.

1. *Начальная девятка.* Выдернуть тростник со сплетенными корнями можно только пучком. Поход - к счастью.
2. *Девятка вторая.* Охваченность запустением. Предназначено перейти реку вброд. Не пренебрегай отдаленным, когда теряешь друзей. Следует ставить превыше всего срединность действий.
3. *Девятка третья.* Нет равнины без склонов, и нет ухода без возврата. В трудностях будь несгибаемым, и неприятностей не будет. Не сомневайся в своей верности, и в пище будет благополучие.
4. *Шестерка четвертая.* Взмоешь от радости, хотя и не разбогатеешь за счет своих соседей. Не остерегайся, обладая верностью.

5. *Шестерка пятая.* Ди И* отправлял своих дочерей к женихам, потому и был благополучен. Изначальность - к счастью.

6. *Верхняя шестерка.* Городской вал обрушился в ров. Не предназначены военные действия. Ведь город сам будет запрашивать приказы. Несгибаемость - к сожалениям.

* Ди И - предпоследний шанский правитель (гг. правл. 1191-1155).



12. ПИ

Упадок

Для злодеев не будет полезно. Благородному человеку - несгибаемость. Великое уходит, малое приходит.

1. *Начальная шестерка.* Выдернуть тростник со сплетенными корнями можно только пучком. Несгибаемость - к счастью. Преуспевание.

2. *Шестерка вторая.* Охваченность помощью. Ничтожным людям - счастье. Великому человеку - упадок. Преуспевание.

3. *Девятка третья.* Охваченность стыдом.

4. *Шестерка четвертая.* Следуй предопределению, и неприятностей не будет, а также на последователей распространится благополучие.

5. *Девятка пятая.* Отошедшим от дел - упадок. Великому человеку - счастье. Но потеряет его, потеряет. Свяжешь ли буйно растущую шелковицу?

6. *Верхняя девятка.* Ниспровергающий упадок. Сначала упадок, а потом удача.



13. ТУН ЖЭНЬ

Содружество

Содружество на пустоши. Преуспевание. Полезно переходить вброд великую реку. Полезность благородному человеку. Несгибаемость.

1. *Начальная девятка.* Содружество в воротах - неприятностей не будет.

2. *Шестерка вторая.* Содружество в храме предков - к сожалениям.

3. *Девятка третья.* Спрячешь оружие в зарослях и поднимешься на высокое взгорье. Три года не будет процветания.

4. *Девятка четвертая.* Если взойдешь на защитный вал, но не сможешь штурмовать, то будет счастье.

5. *Девятка пятая.* Содружество сначала кричит и стонет, а потом смеется. Большие войска могут встретиться друг с другом.

6. *Верхняя девятка.* Содружество в пригороде - сожалений не будет.



14. ДА Ю

Великое владение

Изначальность. Преуспевание.

1. *Начальная девятка.* Не связывайся с вредным - и не будет неприятностей. Потрудишься - и не будет неприятностей.

2. *Девятка вторая.* Большая колесница полна груза. Если есть куда направиться, то неприятностей не будет.

3. *Девятка третья.* Князю предназначено совершить подношения Сыну Неба. Ничтожные люди это сделать не могут.

4. *Девятка четвертая.* Обойдись без роскоши, и неприятностей не будет.

5. *Шестерка пятая.* Такая верность, подобная объединению или могуществу, - к счастью.

6. *Верхняя девятка.* Само Небо помогает этому - счастье и ничего бесполезного.



15. ЦЯНЬ

Уступчивость

Преуспевание. Благородный человек будет обладать завершенностью.

1. *Начальная шестерка.* Уступчивый-уступчивый благородный человек. Предназначен переход вброд через большую реку. Это - к счастью.

2. *Шестерка вторая.* Выражение уступчивости. Несгибаемость - к счастью.

3. *Девятка третья.* Трудящийся и уступчивый благородный человек. Если обретет завершенность, то будет счастье.

4. *Шестерка четвертая.* Ничего бесполезного. Безропотная уступчивость.

5. *Шестерка пятая.* Не разбогатеть вместе со своими соседями. Полезны и предназначены захватнические действия. В нападении - ничего бесполезного.

6. *Верхняя шестерка.* Выражение уступчивости. Полезно и предназначено отправить войско в карательные походы на города и государства.



16. ЮЙ

Беспечность

Полезно для возведения князей и движения войск.

1. *Начальная шестерка.* Выражение беспечности - к несчастью.

2. *Шестерка вторая.* Будь крепким, как камень, но не до конца дня. Несгибаемость - к счастью.

3. *Шестерка третья.* Зазеваешься в беспечности - будут сожаления. Опоздаешь - будут сожаления.

4. *Девятка четвертая.* Обусловленность беспечностью. Великому - обладание достижениями. Не сомневайся, друзья быстро соберутся.

5. *Шестерка пятая.* Несгибаемость - к болезни, длительной, но не смертельной.

6. *Верхняя шестерка.* Затмение беспечностью. Совершаемое обладает изменчивостью, и поэтому неприятностей не будет.



17. СУЙ

Следование

Изначальность. Преуспевание. Полезность. Несгибаемость. Неприятностей не будет.

1. *Начальная девятка.* Когда служба полна превратностей, то несгибаемость - к счастью. Выходя за ворота, заводи достойные связи.

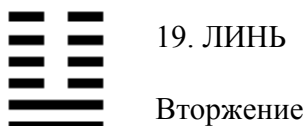
2. *Шестерка вторая.* Свяжешься с малыми детьми - потеряешь почтенных мужей.
3. *Шестерка третья.* Свяжешься с почтенными мужами - потеряешь малых детей. В следовании обретешь то, к чему стремишься. Полезность. Накопление несгибаемости.
4. *Девятка четвертая.* В следовании обретешь добычу. Несгибаемость - к несчастью. Обретешь верность, идя по Пути и имея ясность, но могут быть бедствия.
5. *Девятка пятая.* Верность по отношению к благому - к счастью.
6. *Верхняя шестерка.* Задержат и свяжут, и тогда последуешь на привязи. Царю предназначено совершить жертвоприношения у западной горы.



Изначальность. Преуспевание. Полезно переходить вброд великую реку за три дня до *цзя* и через три дня от *цзя**.

1. *Начальная шестерка.* Порча свершений отца. Если есть сын, то у престарелого отца бедствий не будет, а опасность закончится счастьем.
2. *Девятка вторая.* Порча свершений матери. Невозможна несгибаемость.
3. *Девятка третья.* Порча свершений отца. В малом - сожаления, но больших неприятностей не будет.
4. *Шестерка четвертая.* Порча нажитого отцом. Уходя, испытаешь сожаления.
5. *Шестерка пятая.* Порча свершений отца. Предназначена слава.
6. *Верхняя девятка.* Не служи ни царю, ни князю, а возвеличь и приумножь свое дело.

* *Цзя* - первый циклический знак из набора десяти "небесных ствол" (*тянь гань*).



Изначальность. Преуспевание. Полезность. Несгибаемость. В восьмую луну будет несчастье.

1. *Начальная девятка.* Приспосабливающееся вторжение. Несгибаемость - к счастью.
2. *Девятка вторая.* Приспосабливающееся вторжение - к счастью. Ничего бесполезного.
3. *Шестерка третья.* Услаждающее вторжение. Ничего полезного. Но если заранее побеспокоишься об этом, то неприятностей не будет.
4. *Шестерка четвертая.* Достигнутое вторжение. Неприятностей не будет.
5. *Шестерка пятая.* Разведывающее вторжение, подобающее великому государю, - к счастью.
6. *Верхняя шестерка.* Спешное вторжение - к счастью. Неприятностей не будет.



20. ГУАНЬ

Рассматривание

Совершишь омовение, но не сможешь сделать подношение. Владея верностью, обретешь уважение.

1. *Начальная шестерка.* Ребяческое рассматривание. У ничтожного человека неприятностей не будет. Благородному человеку - сожаления.
2. *Шестерка вторая.* Рассматривание тайком. Полезность. Несгибаемость женщины.
3. *Шестерка третья.* Рассматривание взлетов и падений в своей жизни.
4. *Шестерка четвертая.* Рассматривание блеска царства. Полезен и предназначен прием у царя.
5. *Девятка пятая.* Рассматривание своей жизни. У благородного человека неприятностей не будет.
6. *Верхняя девятка.* Рассматривание этой жизни. У благородного человека неприятностей не будет.



21. ХЭ

Раскусывание

Преуспевание. Полезна и предназначена тюрьма.

1. *Начальная девятка.* Обуют в колодки, и прикроются ступни, но неприятностей не будет.
2. *Шестерка вторая.* Откусишь кожи, и прикроется нос, но неприятностей не будет.
3. *Шестерка третья.* Откусишь вяленого мяса и наткнешься на отраву. Небольшое сожаление, но неприятностей не будет.
4. *Девятка четвертая.* Откусишь сухого мяса на кости. Подвернутся металлические стрелы. Полезность. Несгибаемость в затруднениях - к счастью.
5. *Шестерка пятая.* Откусишь сушеного мяса. Подвернется желтый металл. Будешь несгибаемым в опасности - неприятностей не будет.
6. *Верхняя девятка.* Наденут колодку на шею, и прикроются уши - несчастье.



22. БИ

Светлость

Преуспевание в малом. Полезно иметь, куда направиться.

1. *Начальная девятка.* Светлость ступней. Оставишь колесницу и пойдешь пешком.
2. *Шестерка вторая.* Светлость бороды.
3. *Девятка третья.* Толи светлость, толи блеск от увлаженности. Вечная несгибаемость - к счастью.
4. *Шестерка четвертая.* Толи светлость, толи белизна. Подобно белому конскому корпусу. Не разбойничай, а сватайся.
5. *Шестерка пятая.* Светлость удаленного глухого сада. Когда моток шелка очень мал, то будут сожаления, но в конечном итоге - счастье.
6. *Верхняя девятка.* Безыскусная светлость. Неприятностей не будет.



23. БО

Разрушение

Не полезно иметь, куда направиться.

1. *Начальная шестерка.* У кровати разрушатся ножки. Пренебрежение несгибаемостью - к несчастью.
2. *Шестерка вторая.* У кровати разрушатся перекладины. Пренебрежение несгибаемостью - к несчастью.
3. *Шестерка третья.* Разрушение или отсутствие неприятностей.
4. *Шестерка четвертая.* У кровати разрушится кожаная обивка - несчастье.
5. *Шестерка пятая.* Связка рыбы - вот, чем можно снискать благосклонность должностных людей. Ничего бесполезного.
6. *Верхняя девятка.* Зрелый плод не съеден. Благородный человек получит колесницу, а у ничтожного человека разрушится хижина.



24. ФУ

Возврат

Преуспевание. При входе и выходе не будет вреда. От прихода друзей неприятностей не будет. Поворот и возврат на свой Путь. Возврат наступит через семь дней. Полезно иметь, куда направиться.

1. *Начальная девятка.* При возврате не издали сожалений не будет. Изначальность - к счастью.
2. *Шестерка вторая.* Прекращение возврата - к счастью.
3. *Шестерка третья.* Поспешный возврат опасен, но неприятностей не будет.
4. *Шестерка четвертая.* Следуй срединности в самостоятельном возврате.
5. *Шестерка пятая.* При значительном возврате сожалений не будет.
6. *Верхняя шестерка.* Заблуждающийся возврат - к несчастью. Будут бедствия и злоключения. Предназначены военные действия. В конечном итоге будет крупное поражение. Для государя страны - несчастье. Десять лет нельзя будет снаряжать карательные походы.



25. У ВАН

Непроизвольность

Изначальность. Преуспевание. Полезность. Несгибаемость. У того, кто не искренний, будут бедствия. Не полезно иметь, куда направиться.

1. *Начальная девятка.* Уход непроизвольности - к счастью.
2. *Шестерка вторая.* Не запахав поле, соберешь урожай. Не освоив целинные земли, используешь их. Полезно иметь, куда направиться.
3. *Шестерка третья.* Непроизвольное бедствие. Привяжешь быка, а прохожий его украдет. Для горожан - бедствия.
4. *Девятка четвертая.* Сможешь быть несгибаемым, и неприятностей не будет.
5. *Девятка пятая.* Непроизвольная болезнь. Не принимай снадобий, и будет радость.
6. *Верхняя девятка.* Непроизвольные поступки ведут к беде. Ничего полезного.



26. ДА ЧУ

Великое воспитание

Полезность. Несгибаемость. Кормиться не в семье - к счастью. Полезно переходить вброд великую реку.

1. *Начальная девятка.* Будет опасность, и полезно остановиться.
2. *Девятка вторая.* У колесницы выпали спицы.
3. *Девятка третья.* Погоня на превосходном скакуне полезна. В трудностях будь несгибаемым. Упражняйся в управлении колесницей и в обороне. Полезно иметь, куда направиться.
4. *Шестерка четвертая.* Защитная доска для молодого бычка. Изначальность - к счастью.
5. *Шестерка пятая.* Клыки выхолощенного кабана - к счастью.
6. *Верхняя девятка.* Это ли не дорога на небеса? Преуспевание.



27. И

Питание (Челюсти)

Несгибаемость - к счастью. Взгляни на челюсти - они сами ищут пищу для рта.

1. *Начальная девятка.* Если выбросишь свою волшебную черепаху и будешь рассматривать движения своих челюстей, то будет несчастье.
2. *Шестерка вторая.* Извращенное питание. Преступишь закон ради питания в уединении. Поход - к несчастью.
3. *Шестерка третья.* При преступном питании несгибаемость - к несчастью. Десять лет не будет предназначения. Нет того, что полезно.
4. *Шестерка четвертая.* Извращенное питание - к счастью. Так и тигр алчно взирает, желая погнаться вслед. Неприятностей не будет.
5. *Шестерка пятая.* Когда преступишь закон, то придерживаться несгибаемости - к счастью. Невозможен брод через великую реку.
6. *Верхняя девятка.* Обусловленность питанием. Жестокость - к счастью. Полезно переходить вброд великую реку.



28. ДА ГО

Большой переход

Перекладыны прогибаются. Полезно иметь, куда направиться. Преуспевание.

1. *Начальная шестерка.* Для подстилки предназначен белый камыш. Неприятностей не будет.
2. *Девятка вторая.* Засохший тополь пустил ростки. Старый муж найдет себе молодую наложницу. Ничего бесполезного.
3. *Девятка третья.* Перекладыны прогибаются - к несчастью.
4. *Девятка четвертая.* Если перекладыны вздымаются, то достигнешь счастья. Что-нибудь другое - к сожалениям.
5. *Девятка пятая.* Засохший тополь зацвел. Старая женщина найдет себе служилого мужа. Бедствий не будет, и славы не будет.

6. *Верхняя шестерка*. Если при переходе вброд скроется макушка, то будет несчастье. Бедствий не будет.



29. СИ КАНЬ

Двойная яма

Обладай верностью, которая объединяет сердца. Преуспевание. Действия будут одобрены.

1. *Начальная шестерка*. Двойная яма. Если провалишься в пещеру в яме, то будет несчастье.

2. *Девятка вторая*. В яме есть пропасть. Добиваясь малого - обретешь.

3. *Шестерка третья*. Попадешь в яму в яме. Пропасть, и вот-вот - опора. Если провалишься в пещеру в яме, то не будет предназначения.

4. *Шестерка четвертая*. Кубок вина и жертвенный сосуд будут заменены. Предназначен глиняный кувшин, переданный по просьбе через окно. В конечном итоге неприятностей не будет.

5. *Девятка пятая*. Яма не наполняется, а когда выровняется, то неприятностей не будет.

6. *Верхняя шестерка*. Для связывания предназначены веревки и жгуты. Заточат в чаше терновника. Три года не будет достижений - несчастье.



30. ЛИ

Разделение

Полезность. Несгибаемость. Преуспевание. Разводить коров - к счастью.

1. *Начальная девятка*. Будет путаница поступков. Отнесись к этому со вниманием, и неприятностей не будет.

2. *Шестерка вторая*. Желтое разделение. Изначальность - к счастью.

3. *Девятка третья*. Разделение после полудня. Будут не постукивания по кувшину да песни, а оханья глубокого старца. Несчастье.

4. *Девятка четвертая*. Толи выскочишь, толи придешь. Подобно сгоранию, подобно гибели, подобно отбрасыванию.

5. *Шестерка пятая.* Навертываются слезы и льются ручьями. Толи вздохи близких, толи счастье.

6. *Верхняя девятка.* Царю предназначено выступить в поход. Будет благополучие. При срубании голов и поимке бандитов и им подобных неприятностей не будет.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ



31. СЯНЬ

Взаимодействие

Преуспевание. Полезность. Несгибаемость. Брать жену - к счастью.

1. *Начальная шестерка.* Взаимодействие с большими пальцами твоих ног.

2. *Шестерка вторая.* Взаимодействие с твоими голеньями - к несчастью. Не двигаться с места - к счастью.

3. *Девятка третья.* Взаимодействие с твоими бедрами. Держись того, за кем последовал. Уход - к сожалениям.

4. *Девятка четвертая.* Несгибаемость - к счастью и к отсутствию сожалений. Нерешительность при уходе и приходе. Друзья последуют за твоими замыслами.

5. *Девятка пятая.* Взаимодействие с твоей спиной - сожалений не будет.

6. *Верхняя шестерка.* Взаимодействие с твоими скулами, щеками и языком.



32. ХЭН

Неподвижность

Преуспевание. Неприятностей не будет. Полезность. Несгибаемость. Полезно иметь, куда направиться.

1. *Начальная шестерка.* Исчерпание неподвижности. Несгибаемость - к несчастью. Ничего полезного.

2. *Девятка вторая.* Сожаления исчезнут.

3. *Девятка третья.* Не будут неподвижны твои добродетели. Можешь из-за них удостоиться позора. Несгибаемость - к сожалениям.

4. *Девятка четвертая.* На поле нет дичи.

5. *Шестерка пятая.* Будут неподвижны твои добродетели. Несгибаемость для замужней женщины - к счастью, а для мужа - к несчастью.

6. *Верхняя шестерка.* Извлечение неподвижности - к несчастью.



33. ДУНЬ

Уход

Преуспевание. Полезность в малом. Несгибаемость.

1. *Начальная шестерка.* При уходе - хвост в опасности. Не предназначено иметь, куда направиться.

2. *Шестерка вторая.* Для удержания предназначена кожа желтой коровы, от которой не возможно освободиться.

3. *Девятка третья.* Задержка в уходе - к болезням и бедам. Содержание слуг и служанок - к счастью.

4. *Девятка четвертая.* Уход от благоденствия. Благородному человеку - счастье, а ничтожному человеку - упадок.

5. *Девятка пятая.* При уходе от благополучия несгибаемость - к счастью.

6. *Верхняя девятка.* При уходе от изобилия не будет ничего бесполезного.



34. ДА ЧЖУАН

Великая сила

Полезность. Несгибаемость.

1. *Начальная девятка.* Сила в ступнях. Поход - к несчастью. Обладай верностью.

2. *Девятка вторая.* Несгибаемость - к счастью.

3. *Девятка третья.* Ничтожному человеку предназначено применять силу, а благородному человеку предназначено применять ловушки. Несгибаемость - опасна. Баран будет бодать изгородь - застрянут его рога.

4. *Девятка четвертая.* Несгибаемость - к счастью и к отсутствию сожалений. Изгородь будет пробита - не застрянешь. Сила - в осях большой колесницы.

5. *Шестерка пятая.* Потеряешь барана по невнимательности, но сожалений не будет.

6. *Верхняя шестерка.* Когда баран будет бодать изгородь и не сможет ни отступить, ни пройти вперед, то не будет ничего полезного. Но за трудностями последует счастье.



35. ЦЗИНЬ

Выпячивание

Процветающему князю предназначено жаловать коней в великом множестве, а за день трижды устраивать приемы.

1. *Начальная шестерка.* Толи выпячивание, толи то отступление. Несгибаемость - к счастью. Не будет верности. При избытии не будет неприятностей.

2. *Шестерка вторая.* Толи выпячивание, толи то стенания. Несгибаемость - к счастью. Получишь большие милости от матери своего царя.

3. *Шестерка третья.* При вседозволенности сожаления исчезнут.

4. *Девятка четвертая.* Выпячивание, подобное сурку. Несгибаемость - опасна.

5. *Шестерка пятая.* Сожаления исчезнут. При потере обретенного не беспокойся. Поход - к счастью. Ничего бесполезного.

6. *Верхняя девятка.* Выпячивай рога, поскольку предназначение - покорить город. Угрозы - к счастью. Неприятностей не будет. Несгибаемость - к сожалениям.



36. МИН И

Помрачение

Полезность. В тяготах - несгибаемость.

1. *Начальная девятка.* Помрачение. При полете опускаются крылья. Благородный человек в пути по три дня не принимает пищу, когда есть, куда направиться. Но челядь будет роптать.

2. *Шестерка вторая.* Помрачение. Поражено левое бедро. Предназначена помощь сильных коней. Это - к счастью.

3. *Девятка третья.* Помрачение. Когда в походе на южные земли схватишь их жоака, то не возможен вред, но будь несгибаем.

4. *Шестерка четвертая.* Помрачение достигнет сердца, проникнув через левый бок. Выход со двора через ворота.

5. *Шестерка пятая.* Помрачение Цзи-цзы*. Полезность. Несгибаемость.

6. *Верхняя шестерка.* Нет ясности, а только мрак. Сначала подъем до небес, а потом погружение в землю.

* Цзи-цзы - министр покоренной чжоуским У-ваном иньской династии, не захотевший служить новым властям, которых считал узурпаторами.



37. ЦЗЯ ЖЭНЬ

Семья

Полезность. Несгибаемость женщины.

1. *Начальная девятка.* Затворись в семье, и сожаления исчезнут.

2. *Шестерка вторая.* Не следуй ни за кем, а позаботься о пропитании. Тогда несгибаемость - к счастью.

3. *Девятка третья.* В семье суровые оклики, но в опасении и строгости - счастье. Если же женщины и дети заливаются смехом, то в конечном итоге будут сожаления.

4. *Шестерка четвертая.* Обогащение семьи - это великое счастье.

5. *Девятка пятая.* Подобно царю владеть семьей - это не горе, а счастье.

6. *Верхняя девятка.* Обладание верностью сходно с могуществом. В конечном итоге будет счастье.



38. КУЙ

Отстранение

В незначительных делах - счастье.

1. *Начальная девятка.* Сожаления исчезнут. Если лишишься коня, то не гонись за ним - сам вернется. Увидишь злого человека, но неприятностей не будет.
2. *Девятка вторая.* Встретишь господина на улице, и неприятностей не будет.
3. *Шестерка третья.* Смотри, воз, который тянут быки, задерживает человек с клейменым лбом и отрезанным носом. Нет начала без завершения.
4. *Девятка четвертая.* Отстранение и одиночество. Встретишь великодушного мужа. Взаимная верность опасна, но сожалений не будет.
5. *Шестерка пятая.* Сожаления исчезнут, когда сородичи прокусят кожу. Если уйдешь, то неприятностей не будет.
6. *Верхняя девятка.* Отстранение и одиночество. Увидишь свинью, покрытую грязью, и колесницу, полную демонов. Сначала натянешь лук, а потом отбросишь его. Не разбойничай, а сватайся. Уходя, попасть под дождь - к счастью.



39. ЦЗЯНЬ

Препятствие

Полезен юго-запад, неполезен северо-восток. Полезно увидеться с великим человеком. Несгибаемость - к счастью.

1. *Начальная шестерка.* При уходе - препятствия, при приходе - почести.
2. *Шестерка вторая.* Царскому слуге - препятствие за препятствием не по его вине.
3. *Девятка третья.* При уходе - препятствия, при приходе - противоречия.
4. *Шестерка четвертая.* При уходе - препятствия, при приходе - объединение.
5. *Девятка пятая.* При больших препятствиях придут друзья.
6. *Верхняя шестерка.* При уходе - препятствия, при приходе - возвеличивание и счастье. Полезно увидеться с великим человеком.



40. ЦЗЕ

Разнузданность

Полезен юго-запад. Когда некуда направиться, в возвращении - счастье. Когда есть куда направиться, то загода - счастье.

1. *Начальная шестерка.* Неприятностей не будет.
2. *Девятка вторая.* Поймаешь трех лисиц на охоте и обретешь желтую стрелу. Несгибаемость - к счастью.
3. *Шестерка третья.* Носильщик - а едет, и тем самым накличет приход разбойников. Несгибаемость - к сожалениям.
4. *Девятка четвертая.* Разнузданность твоих больших пальцев. Придут друзья, обладающие верностью.
5. *Шестерка пятая.* Благородному человеку связать то, что разнуздано, - к счастью. Обладай верностью и иди к ничтожным людям.
6. *Верхняя шестерка.* Князю предназначено выстрелить в сокола с вершины высокой крепостной стены. Добыть его не будет не полезно.



41. СУНЬ

Убыток

Обладание верностью и изначальность - к счастью. Неприятностей не будет. Возможна несгибаемость. Полезно иметь, куда направиться. В чем предназначение? Две чаши могут быть предназначены для жертвоприношений.

1. *Начальная девятка.* Заверши дела и скорее уходи, и неприятностей не будет. Сообразуйся с убытками.
2. *Девятка вторая.* Полезность. Несгибаемость. Поход - к несчастью. Не убыток, а прибыль.
3. *Шестерка третья.* Когда идут трое, то убудут на одного человека, когда идет один человек, то обретет себе друга.
4. *Шестерка четвертая.* Убыток твоих горестей. Поспешешь и будешь веселиться, и неприятностей не будет.

5. *Шестерка пятая.* Возможна такая прибыль, что и десять связок гадательных черепаховых панцирей не смогут противостоять. Изначальность - к счастью.

6. *Верхняя девятка.* Не убыток, а прибыль. Неприятностей не будет. Несгибаемость - к счастью. Полезно иметь, куда направиться. Обретешь подданных, но не семью.



42. И

Прибыль

Полезно иметь, куда направиться. Полезно переходить вброд великую реку.

1. *Начальная девятка.* Полезны и предназначены свершения великих дел. Изначальность - к счастью и к отсутствию неприятностей.

2. *Шестерка вторая.* Возможна такая прибыль, что и десять связок гадательных черепаховых панцирей не смогут противостоять. Вечная несгибаемость - к счастью. Царю предназначено жертвоприношение первопредкам. Это - к счастью.

3. *Шестерка третья.* Чтобы получить прибыль, предназначено многому потерпеться. Неприятностей не будет при обладании верностью. Следуя срединности, уведоь князей о предназначении яшмовых пластинок.

4. *Шестерка четвертая.* Следуя срединности, прикажи князьям подчиниться. Полезно и предназначено обеспечить поддержку и перенести столицу.

5. *Девятка пятая.* Обладая верностью и добрым сердцем, не спрашивай ни с кого. Изначальность - к счастью. Обладание верностью и добротой - это твои добродетели.

6. *Верхняя девятка.* Не будет никакой прибыли, но возможны побои. Утвердись в сердце. Отсутствие неподвижности - к несчастью.



43. ГУАЙ

Решимость

Взойдешь до царского двора, если будешь держаться верности в призывах. Если будет опасность, то уведоь свой город. Не полезно братья за оружие. Полезно иметь, куда направиться.

1. *Начальная девятка.* Сила в передней части ступней. Если уйдешь, не победив, то будут неприятности.

2. *Девятка вторая.* Призывы к бдительности. Глубокой ночью могут быть вооруженные действия. Не страшись.

3. *Девятка третья.* Сила в скулах - к несчастью. Благородный человек должен проявить предельную решимость. Пойдет в одиночестве и попадет под дождь. Если промокнет, то почувствует досаду, но неприятностей не будет.

4. *Девятка четвертая.* Если на ягодицах нет кожи, то идти трудно. Пусть тогда тянут как барана на веревке, и сожаления исчезнут. Услышанным речам не верь.

5. *Девятка пятая.* В бурьяне и на холмах прояви предельную решимость. Держись срединного пути, и неприятностей не будет.

6. *Верхняя шестерка.* Если не станешь призывать, то в конечном итоге будет несчастье.



44. ГОУ

Встреча

У женщины - сила. Не предназначено брать жену.

1. *Начальная шестерка.* При остановке металлическим тормозом несгибаемость - к счастью. Иметь, куда направиться, - к несчастью. Верность тощей свиньи - топтаться на месте.

2. *Девятка вторая.* В свертке есть рыба - неприятностей не будет. Не полезно быть гостем.

3. *Девятка третья.* Если на ягодицах нет кожи, то идти трудно. Опасно, но больших неприятностей не будет.

4. *Девятка четвертая.* В свертке нет рыбы, и восставать - к несчастью.

5. *Девятка пятая.* Ивой прикрыты дыни. Сдерживай свои проявления, и будет ниспослано небом.

6. *Верхняя девятка.* Встреча с рогами - к сожалениям. Но неприятностей не будет.



45. ЦУЙ

Сборище

Преуспевание как у царя, находящегося в дворцовом зале. Полезно увидеться с великим человеком. Преуспевание. Полезность. Несгибаемость. Предназначено совершить великое жертвоприношение. Счастье. Полезно иметь, куда направиться.

1. *Начальная шестерка.* Если нет завершенности в верности, то будет беспорядок или сборище. Позовешь, и все сразу соберутся со смехом. Не сожалей об уходе, и неприятностей не будет.

2. *Шестерка вторая.* Вызовешь счастье, и неприятностей не будет. При обладании верностью полезно и предназначено совершить жертвоприношение.

3. *Шестерка третья.* Толи сборище, толи паника. Нет никакой полезности. При уходе не будет неприятностей, а только небольшое сожаление.

4. *Девятка четвертая.* Великое счастье, и нет неприятностей.

5. *Девятка пятая.* Сборище обзаведется местом, и неприятностей не будет. Нет верности, но если будут изначальность и вечная несгибаемость, то сожаления исчезнут.

6. *Верхняя шестерка.* Жалобы и вздохи. Слезы до соплей. Но бедствий не будет.



46. ШЭН

Подъем

Изначальность. Преуспевание. Предназначено увидеться с великим человеком. Не беспокойся. Поход на юг - к счастью.

1. *Начальная шестерка.* Дозволенный подъем - к великому счастью.

2. *Девятка вторая.* При обладании верностью полезно и предназначено совершить жертвоприношение. Неприятностей не будет.

3. *Девятка третья.* Подъем в пустом городе.

4. *Шестерка четвертая.* Царю предназначено совершить жертвоприношения у горы Ци*. Счастье и отсутствие неприятностей.

5. *Шестерка пятая.* Несгибаемость - к счастью при подъеме по ступеням.

6. *Верхняя шестерка.* При подъеме во мраке полезность и непрерывная несгибаемость.

* Ци ("Разветвленная") - гора на территории современной провинции Шэньси. Рядом с этой горой, согласно легенде, располагалась столица древнего царства Чжоу.



47. КУНЬ

Изнеможение

Преуспевание. Несгибаемость. Великому человеку - счастье и отсутствие неприятностей. Будут речи, которым не следует доверяться.

1. *Начальная шестерка.* Изнеможение ягодиц от пня дерева. Войдешь в мрачное ущелье и три года не будешь ничего видеть.

2. *Девятка вторая.* Изнеможение от вина и пищи. Когда появится [человек] в красном переднике, то полезно и предназначено совершить жертвоприношения. Поход - к несчастью. Неприятностей не будет.

3. *Шестерка третья.* Изнеможение от камня. Наткнешься на колючий кустарник. Войдешь в свой дом и не увидишь собственной жены - несчастье.

4. *Девятка четвертая.* Очень медленное прибытие. Изнеможение от металлической повозки. Сожаления будут иметь конец.

5. *Девятка пятая.* Нос и ступни отрезаны. Изнеможение от красного передника. Постепенно наступит радость. Полезно и предназначено совершить жертвоприношения.

6. *Верхняя шестерка.* Изнеможение от запутанных зарослей и от спотыканий. Говорят, что в движении - сожаления, и будешь иметь сожаления. Поход - к счастью.



48. ЦЗИН

Колодец

Меняется город, но не меняется колодец. Он ничего не утрачивает и не обретает. Уходишь или приходишь, а колодец - колодцем. Если не хватает веревки, чтобы достать воды из колодца, или разобьешь свою бадью, то будет несчастье.

1. *Начальная шестерка.* В колодце - одна грязь, и нельзя пить. Рядом с запущенным колодцем нет живности.

2. *Девятка вторая.* Колодец обмелел, и завелись лягушки. Бадья ветхая и течет.

3. *Девятка третья.* Колодец еще глубок, но из него уже не пьют. В моей душе скорбь, ведь могло же осуществиться предназначение черпать. Когда царь просветлен, то все обретают благополучие.

4. *Шестерка четвертая*. Если колодец облицован кирпичом, то неприятностей не будет.

5. *Девятка пятая*. Колодец - как чистый, холодный родник. Можно пить.

6. *Верхняя шестерка*. Колодец - в пригодности и не закрыт. Обладание верностью и изначальностью - к счастью.



49. ГЭ

Обновление (Кожа)

На шестой* день обретишь верность. При наличии изначальности, преуспевания, полезности и негибкости сожаления исчезнут.

1. *Начальная девятка*. Для крепления предназначена кожа желтой коровы.

2. *Шестерка вторая*. На шестой день произойдет обновление. Поход - к счастью и к отсутствию неприятностей.

3. *Девятка третья*. Поход - к несчастью. Несгибкость - опасна. Обновляй речь трижды и тогда будешь обладать верностью.

4. *Девятка четвертая*. Сожаления исчезнут при обладании верностью. Исправление предопределения - к счастью.

5. *Девятка пятая*. Великий человек видоизменяется подобно тигру. И до гадания он обладает верностью.

6. *Верхняя шестерка*. Благородный человек видоизменяется подобно леопарду. У ничтожных людей обновляется только наружность. Поход - к несчастью. Сохранять негибкость - к счастью.

* В китайском тексте, взятом для перевода (Чжоу и иньдэ. Тайбэй, 1966, с. 30), на этом месте и вначале второй позиции данной гексаграммы стоит иероглиф *сы*, обозначающий шестой знак цикла "земных ветвей". В некоторых других публикациях "Книги перемен" вместо него используются достаточно похожие иероглифы *цзи* ("сам", "собственный", шестой знак цикла "небесных стволов") или *и* ("остановить", "прекратить", "закончить").



50. ДИН

Треножник

Изначальность - к счастью. Преуспевание.

1. *Начальная шестерка.* Треножник опрокинут вверх ногами. Полезно для прекращения упадка. Брать наложницу ради ее сына - к отсутствию неприятностей.

2. *Девятка вторая.* Треножник полон. У моих врагов нужда, но меня это не может касаться - счастье.

3. *Девятка третья.* Ручки треножника обновят, но в этом действии будут препятствия. Жиром фазана не насытишься. Только после дождя закончатся сожаления. В конечном итоге - счастье.

4. *Девятка четвертая.* У треножника подломились ножки, и опрокинуты жертвы князя. Снаружи он замочился - несчастье.

5. *Шестерка пятая.* У треножника желтые ручки и золотая дужка. Полезность. Несгибаемость.

6. *Верхняя девятка.* У треножника нефритовая дужка. Великое счастье и ничего бесполезного.



51. ЧЖЭНЬ

Гром (Возбуждение)

Преуспевание. Гром придет, и затрепещешь от ужаса и зальешься смехом. Гром пугает за сотни верст, но не перевернет даже черпака жертвенного вина.

1. *Начальная девятка.* Гром придет, и затрепещешь от ужаса. Но потом зальешься смехом. Счастье.

2. *Шестерка вторая.* Гром приходит, неся опасности. Стотысячекратно утратишь богатства. Взойдешь на девять холмов. Не ищи - через семь дней обретешь.

3. *Шестерка третья.* От грома оторопеешь. Гром идет, но беды не будет.

4. *Девятка четвертая.* Гром вязнет в тине.

5. *Шестерка пятая.* Гром отдаляется и приближается - опасно, но за сто тысяч раз не утратишь умения действовать.

6. *Верхняя шестерка.* Гром вызовет растерянность, и будешь испуганно озираться вокруг. Поход - к несчастью. Если гром не у тебя, а у твоих соседей, то неприятностей не будет. Бракосочетание породит пересуды.



52. ГЭНЬ

Непоколебимость

Непоколебимость твоей спины. Не почувствуешь своего тела. Проходя по своему двору, не заметишь своих людей, но неприятностей не будет.

1. *Начальная шестерка.* Непоколебимость твоих стоп. Неприятностей не будет. Полезность и вечная несгибаемость.
2. *Шестерка вторая.* Непоколебимость твоих икр. Не сможешь спасти того, за кем следуешь. Твое сердце несчастно.
3. *Девятка третья.* Непоколебимость твоих бедер. Стройность твоего стана. Ужас охватывает сердце.
4. *Шестерка четвертая.* Непоколебимость твоего туловища. Неприятностей не будет.
5. *Шестерка пятая.* Непоколебимость твоих скул. Если в речах будет упорядоченность, то сожаления исчезнут.
6. *Верхняя девятка.* Укрепить непоколебимость - к счастью.



53. ЦЗЯНЬ

Неспешность

Замужество женщины - к счастью. Полезность. Несгибаемость.

1. *Начальная шестерка.* Лебедь неспешно приближается к берегу. Маленьким детям - опасность. Будут разговоры, но неприятностей не будет.
2. *Шестерка вторая.* Лебедь неспешно приближается к скале. В питье и в пище будет достаток - к счастью.
3. *Девятка третья.* Лебедь неспешно приближается к суше. Муж отправится в поход и не вернется, а жена забеременеет, но не выносит - несчастье. Полезно обуздать разбойников.
4. *Шестерка четвертая.* Лебедь неспешно приближается к дереву. Может быть, найдет себе насест, и неприятностей не будет.
5. *Девятка пятая.* Лебедь неспешно приближается к холму. Три года женщина не беременеет. В конечном итоге ничто ей не помешает, и будет счастье.

6. *Верхняя девятка.* Лебедь неспешно приближается к суше. Его перья могли бы иметь предназначение в обрядах. Счастье.



54. ГУЙ МЭЙ

Невеста

Поход - к несчастью. Нигде нет пользы.

1. *Начальная девятка.* Выдача замуж младшей дочери в качестве младшей жены. Когда хромой может наступать, то поход - к счастью.

2. *Девятка вторая.* Кривой может видеть. Польза. Несгибаемость отшельника.

3. *Шестерка третья.* Младшую дочку отдавали как иждивенку, а обернулось, что отдали как младшую жену.

4. *Девятка четвертая.* Если в выдаче замуж младшей дочери будет упущен срок, то позже выдадут, ведь еще есть время.

5. *Шестерка пятая.* Ди И* выдавал замуж младшую дочку. Наряд этой госпожи был не сравним с роскошным нарядом его младшей жены. Луна почти в полнолунии - к счастью.

6. *Верхняя шестерка.* Если женщина подносит корзину, которая не наполнена, а мужчина закалывает барана, но крови нет, то не будет ничего полезного.

* См. сноску к 5-й черте гексаграммы *Тай* (№ 11).



55. ФЭН

Изобилие

Преуспевание как у царя. Не будешь иметь печалей, а будешь как солнце в середине своего пути.

1. *Начальная девятка.* Встретишь достойного тебя правителя, и, по меньшей мере, декада пройдет без неприятностей. В походе будет успех.

2. *Шестерка вторая.* Такое изобилие занавесей, что в полдень увидишь созвездие *Доу**. Уходя, встретишься с сомнениями и ненавистью. Обладая верностью, быть открытым - к счастью.

3. *Девятка третья*. Такое изобилие штор, что в полдень увидишь звездочку *Мэй***
Вывихнешь свою правую руку, но неприятностей не будет.

4. *Девятка четвертая*. Такое изобилие занавесей, что в полдень увидишь созвездие *Доу*.
Встретить подходящего себе правителя - к счастью.

5. *Шестерка пятая*. Появится знамение, и приобретешь поддержку, славу и счастье.

6. *Верхняя шестерка*. Такое изобилие комнатных занавесей в твоём доме, что выглянешь за
свою дверь, и не увидишь людей. Но если три года никого не будешь видеть, то будет
несчастье.

* *Доу* (Ковш) - созвездие Большой Медведицы.

** *Мэй* (Алькор) - неяркая звезда, расположенная рядом с Дзетой Большой Медведицы.



56. ЛЮЙ

Странствие

Преуспевание в малом. Несгибаемость в странствии - к счастью.

1. *Начальная шестерка*. Если в странствии будешь мелочен, то из-за этого накличешь на себя
беду.

2. *Шестерка вторая*. Когда в странствии находишь прибежище, то держи за пазухой все свое
состояние. Когда обретишь службу, то будь несгибаем.

3. *Девятка третья*. Во время странствия сгорит твое прибежище. Утратишь своего служку, и
несгибаемость будет опасна.

4. *Девятка четвертая*. В странствии зайдешь на постой. Обретишь драгоценный топор, но в
твоем сердце не будет радости.

5. *Шестерка пятая*. Будешь стрелять в фазана, и одна стрела затеряется. В конечном итоге
обретишь славное предопределение.

6. *Верхняя девятка*. У птиц спалили гнезда. Странник сначала смеется, потом стонает и
плачет. Потеряешь быка по невнимательности - несчастье.



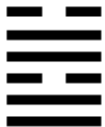
57. СЮНЬ

Мягкость

Преуспевание в малом. Полезно иметь, куда направиться. Полезно увидеться с великим человеком.

1. *Начальная шестерка.* В наступлении и в отступлении - полезность и несгибаемость воина.
2. *Девятка вторая.* Мягкость подстилки на кровати. При сомнениях предназначено прибегать к гадалкам и шаманам. Это - к счастью и к отсутствию неприятностей.
3. *Девятка третья.* Многократная мягкость - к разочарованиям.
4. *Шестерка четвертая.* Сожаления исчезнут, когда на охоте - тройная добыча.
5. *Девятка пятая.* Несгибаемость - к счастью и к исчезновению сожалений. Ничего бесполезного. Нет начала без завершения. За три дня до *гэн** и через три дня после будет счастье.
6. *Верхняя девятка.* Мягкость подстилки на кровати. Потеряешь свой драгоценный топор. Несгибаемость - к несчастью.

* *Гэн* - седьмой циклический знак из набора десяти "небесных стволов" (*тянь гань*).



58. ДУЙ

Отдача

Преуспевание. Полезность. Несгибаемость.

1. *Начальная девятка.* Отдача с согласием - к счастью.
2. *Девятка вторая.* Отдача с верностью - к счастью и к исчезновению сожалений.
3. *Шестерка третья.* Отдача приходящего - к несчастью.
4. *Девятка четвертая.* Отдача по договоренности не принесет спокойствия. При помощи в бедах будет счастье.
5. *Девятка пятая.* Верность по отношению к разорителям опасна.
6. *Верхняя шестерка.* Соблазнительная отдача.



59. ХУАНЬ

Распад

Преуспевание как у царя, находящегося в дворцовом зале. Полезно переходить вброд великую реку. Полезность. Несгибаемость.

1. *Начальная шестерка.* Предназначена помощь сильных коней. Счастье.
2. *Девятка вторая.* При распаде беги к своей опоре, и сожаления исчезнут.
3. *Шестерка третья.* Распад твоего тела, но сожалений не будет.
4. *Шестерка четвертая.* Распад твоей ватаги. Изначальность - к счастью. При распаде обретишь уединение и в нелюдном месте предашься размышлениям.
5. *Девятка пятая.* При распаде выступит испарина от твоих громких воплей. При распаде в жилище царя неприятностей не будет.
6. *Верхняя девятка.* Распад твоих кровников. Уйди и держись в удалении, и неприятностей не будет.



60. ЦЗЕ

Ограничение

Преуспевание. При избыточном ограничении не сможешь быть несгибаемым.

1. *Начальная девятка.* Если не выйдешь из внутреннего двора, то неприятностей не будет.
2. *Девятка вторая.* Если не выйдешь из внешнего двора, то будет несчастье.
3. *Шестерка третья.* Если не ограничиваться, то могут быть и тяжелые вздохи, и отсутствие неприятностей.
4. *Шестерка четвертая.* Умиротворенное ограничение. Преуспевание.
5. *Девятка пятая.* Приятное ограничение - к счастью. При действии будет успех.
6. *Верхняя девятка.* Мучительное ограничение. Несгибаемость - к несчастью. Но сожалений не будет.



61. ЧЖУН ФУ

Верность срединности

Кабанам и рыбам - счастье. Полезно переходить вброд великую реку. Полезность. Несгибаемость.

1. *Начальная девятка.* Сохранять безмятежность - к счастью, а стремиться к иному - к беспокойству.
2. *Девятка вторая.* Журавль кричит во мраке, а его птенцы отзываются. Словно переговариваются: "У меня есть кубок отличного вина" - "Мы готовы разделить его с тобой".
3. *Шестерка третья.* Обретешь противника - то ли бить в барабан, то ли замолкнуть, то ли плакать, то ли петь.
4. *Шестерка четвертая.* Когда Луна будет близиться к полнолунию, то загонишь пару коней, но неприятностей не будет.
5. *Девятка пятая.* Обладание верностью подобно объединению. Неприятностей не будет.
6. *Верхняя шестерка.* Крик петуха достигает неба. Несгибаемость - к несчастью.



62. СЯО ГО

Малый переход

Преуспевание. Полезность. Несгибаемость. Возможны малые дела, но не возможны великие дела. Улетает птица, и забывается ее голос. Не следует подниматься, следует опускаться, и будет великое счастье.

1. *Начальная шестерка.* Птица улетает - к несчастью.
2. *Шестерка вторая.* Если пройдешь мимо своего деда, но встретишь свою бабу, или не дойдешь до своего правителя, но встретишь его слугу, то неприятностей не будет.
3. *Девятка третья.* Не проходи мимо, а обеспечь его защиту, а то следующие за тобой нападут, и будет несчастье.
4. *Девятка четвертая.* Неприятностей не будет, если не пройдешь мимо и встретишься. Уход опасен, и необходима осторожность. Нет предназначения. Вечная несгибаемость.

5. *Шестерка пятая*. Густые тучи без дождя придут с нашей западной окраины. Князь пустит стрелу на веревке, чтобы взять противника, а найдет ее в канаве.

6. *Верхняя шестерка*. Если, не встречаясь, пройдешь мимо, или летящая птица удалится, то будет несчастье. Это называется напастью и бедой.



63. ЦЗИ ЦЗИ

Завершенность

Преуспевание в малом. Полезность. Несгибаемость. Сначала - счастье, а в конечном итоге - смятение.

1. *Начальная девятка*. Застрянут колеса - подмочишь свой хвост, но неприятностей не будет.

2. *Шестерка вторая*. Если женщина потеряет свое покрывало, пусть не ищет - через семь дней обретет вновь.

3. *Девятка третья*. "Верховный предок" как-то напал на "Страну демонов"* и за три года покорил ее. У ничтожных людей нет предназначения.

4. *Шестерка четвертая*. Если промокнет платье до нитки, то до конца дня будь настороже.

5. *Девятка пятая*. Заклание быка на востоке не сравнится со скромной жертвой на западе. Будь правдив и обретешь себе благополучие.

6. *Верхняя шестерка*. Если вымокнет голова, то будет опасность.

* Возможно, имеется в виду реальный исторический эпизод. "Верховный предок" (*Гао цзун*) - прозвище шанского правителя У-Дина (пр. 1324-1266 гг. до н.э.). "Страна демонов" (*гуй фан*) - земли к северо-западу от Чжоу, на которых жили варварские племена *ди*.



64. ВЭЙ ЦЗИ

Незавершенность

Преуспевание. Лисенок почти переправился, но подмочил свой хвост. Ничего полезного.

1. *Начальная шестерка*. Подмочить свой хвост - к сожалениям.

2. *Девятка вторая*. Если застрянут колеса, то несгибаемость - к счастью.

3. *Шестерка третья*. При незавершенности поход - к несчастью. Полезно переходить вброд великую реку.

4. *Девятка четвертая*. Несгибаемость - к счастью и к исчезновению сожалений. Когда грянет гром, то выпадет предназначение покорить страну демонов. Через три года будет успех великому царству.

5. *Шестерка пятая*. Несгибаемость - к счастью и к исчезновению сожалений. Благородного человека ждет слава. Обладание верностью - к счастью.

6. *Верхняя девятка*. Обладай верностью, когда пьешь вино, и неприятностей не будет. Если вымокнет голова, то верность будет утрачена.

© В.Е. Еремеев, перевод

Си цы чжуань

(“Комментарий к присоединенным изречениям”)

Верхний раздел

Чжан 1

Небо — возвышенное, а Земля — низменная. Так же определяются *Цянь* и *Кунь*.

Низкое и высокое располагаются в ряд, и благородное и ничтожное получают свои позиции. Движение и покой обретают постоянство, и твердое (*ган*) и мягкое (*жоу*) разграничиваются. Стороны квадрата (*фан*) как однородное (*лэй*) сходятся, вещи как множественное (*цюнь*) расходятся, и счастье и несчастье рождаются.

В Небе вызревают образы (*сян*), а на Земле вызревают телесные формы (*син*). Это приводит к проявлению изменений (*бянь*) и превращений (*хуа*).

Поэтому твердое и мягкое трутся друг о друга. Восемь триграмм раскачивают друг друга, возбуждаясь громовыми раскатами и оплодотворяясь ветром и дождем. Круговращаются Солнце и Луна — то холод, то жара.

Дао Цянь доводит до зрелости мужское. *Дао Кунь* доводит до зрелости женское. *Цянь* знает великое начало (*ши*). *Кунь* обеспечивает созревание вещей. *Цянь* благодаря Переменам (*и*) знает (*чжи*). *Кунь* благодаря приметам (*цзянь*) имеет способности (*нэн*).

От Перемен к познанию (*чжи*) Перемен. От примет (*цзянь*) к следованию (*цун*) Переменам. От познания (*чжи*) Перемен к обретению родства (*цин*). От следования Переменам к обретению заслуг (*гун*). От обретения родства к возможности дления (*цзю*). От обретения

заслуг к возможности возвеличивания (*да*). От возможности дления к благодати (*дэ*) благородного человека (*сянь жэнь*). От возможности возвеличивания к деяниям (*е*) благородного человека. Перемены и приметы — это основа устройства (*ли*) достижений (*дэ*) в Поднебесной. Устройство достижений в Поднебесной — это основа законченности установления в ее середине (*чжун*).

Чжан 2

Совершенномудрые люди (*шэн жэнь*) создали *гуа*, наблюдали символы (*сян*), присоединили изречения (*цзы*) и познали счастье и несчастье.

Твердое и мягкое подталкивают друг друга и производят изменения (*бянь*) и превращения (*хуа*).

Поэтому счастье (*цзи*) и несчастье (*сюн*) — символы (*сян*) потери и обретения. Сожаление (*хуй*) и недовольство (*лин*) — символы печали и опасения. Изменения (*бянь*) и превращения (*хуа*) — символы продвижения (*цзин*) и отхода (*туй*). Твердое (*ган*) и мягкое (*жоу*) — символы дня и ночи. Движение шести черт — *дао* трех пределов.

Поэтому то, что благородного человека (*цзюнь-цзы*) успокаивает и занимает, — порядок Перемен, то, что радует и развлекает, — изречения (*цзы*) к чертам.

По этой причине благородный человек, пребывая в покое, созерцает их символы и изучает их изречения, а действуя, созерцает их изменения и изучает их предсказания.

Поэтому: “Само Небо помогает этому — счастье и ничего бесполезного” (№ 14/6) [1].

Чжан 3

Суждения (*туань*) — это пояснения к образам (*сян*). Черты (*яо*) — это пояснения к изменениям (*бянь*). “Счастье” (*цзи*) и “несчастье” (*сюн*) — это пояснения к утратам и приобретениям. “Сожаления” (*хуй*) и “недовольства” (*лин*) — это пояснения к маленьким проступкам. “Не будет неприятностей” (*у цзю*) — это когда добродетель исправляет оплошности.

Вследствие этого иерархия благородного и ничтожного заложена в позициях (*вэй*). Расстановка малого и великого заложена в символах *гуа*. Различение счастья и несчастья заложено в изречениях (*цзы*). Беспокойства по поводу сожалений (*хуй*) и недовольств (*лин*) заложены в промежутках (*цзе*). Переживания об отсутствии неприятностей (*у цзю*) заложены в “сожалениях” (*хуй*).

По этой причине символы *гуа* содержат малое и великое. Изречения (*цзы*) содержат трудное и легкое. Каждое из изречений означает то, к чему оно ведет.

Перемены (*и*) следуют мерам-правилам (*чжун*) Неба и Земли. Поэтому они способны полностью сплести *дао* Неба и Земли. Глядя вверх, будешь наблюдать небесные узоры (*вэнь*). Глядя вниз, узришь земные построения (*ли*). По ним познаются причины мрака и света. Исток начала оборачивается концом — в этом познается объяснение смерти и рождения.

Чжан 4

Эссенциальная пневма (*цзин ци*) создает вещи (*у*). Странствующие души-хунь создают изменения (*бянь*). По ним познают свойства и облик душ-гуй и духов-шэнь.

Уподобляюсь Небу и Земле. Потому не перечу (*бу вэй*).

Знаю круговорот тьмы вещей и *дао* развития Поднебесной. Потому не переусердствую (*бу го*), а прохожу стороной и не останавливаюсь.

Радуюсь (*лэ*) Небу, знаю предопределение (*мин*). Потому не печалюсь (*бу ю*).

Благоденствую на своем месте, проявляя человечность (*жэнь*). Потому могу любить (*ай*).

Беру за образец превращения (*хуа*) Неба и Земли и не переусердствую (*бу го*). Следую изгибам возникновения тьмы вещей и не беспамятствую (*бу и*). Проникаю в *дао* дня и ночи и осознаю (*чжи*). По существу, [для овладения] духом-шэнь нет метода (*фан*), а Перемены не имеют формы (*ти*).

То *инь*, то *ян* — это называется *дао*. За ним следует добро (*шань*), которое переходит в природу (*син*). Человечный видит ее и называет человечностью (*жэнь*). Сознательный видит ее и называет сознанием (*чжи*). Простой люд ежедневно пользуется ею, но не ведает. Поэтому редко кто следует пути-*дао* благородного человека (*цзюнь-цзы*).

Чжан 5

Проявляется она (природа) в человечности (*жэнь*). Скрывается она в предназначении (*юн*). Возбуждает тьму вещей и не дает печалиться совершенному. Наполнением *дэ* и великими деяниями достигают высшего. Получение изобилия называется великими деяниями (*да е*). Ежедневное обновление называется наполнением (*чэн*) *дэ*.

Порождение порождений называется Переменами (*и*). Доводящее до зрелости образы (*сян*) называется *Цянь*. Воплощающее способы (*фа*) [их проявлений] называется *Кунь*. Исчисление предела для познания будущего называется предсказанием (*чжань*). Цикличность (*тун*) и изменения (*бянь*) называются делом (*ши*). Безмерность *инь* и *ян* называется духом (*шэнь*).

Перемены широки и велики. Говоря о далеком, они не имеют ограничений. Говоря о близком, они спокойны и прямы. Говоря о промежутке между Небом и Землей, они все в себе заключают.

Цянь, его покой — свертывание (*чжуань*), его движение — выпрямление (*чжи*). Поэтому высокое рождает он. *Кунь*, ее покой — закрытие (*си*), ее движение — открытие (*ни*). Широкое рождает она. Широкое и высокое совпадают с Небом и Землей. Циклы изменений (*бянь*) совпадают с четырьмя сезонами. Должное (*и*) *инь* и *ян* совпадает с Солнцем и Луной. Добро-*шань* Перемен и примет (*цзянь*) совпадает с высшей *дэ*.

Учитель сказал:

— Разве Перемены не совершенны? Перемены — это то, благодаря чему совершенномудрые люди возвеличивали свое *дэ* и распространяли свои деяния, познавали высшее и благопристойно (*ли*) относились к низшему.

Высокое — подражание (*сяо*) Небу. Низкое — способ (*фа*) [действия] Земли. Небо и Земля устанавливаются по позициям (*вэй*), и Перемены (*и*) движутся (*син*) между ними. Зрелая природа-*син* сохраняет жизненность (*цунь цунь*) и является вратами *дао* справедливости (*и*).

Чжан 6

Совершенномудрые люди владели тем, посредством чего прозрели сокровенное Поднебесной и составили для всего описания внешнего вида. Образы поставили в соответствие их вещам. На этом основании и говорили об образах.

Совершенномудрые люди владели тем, посредством чего прозрели движение Поднебесной и усмотрели его схождения и связи. Поступки согласовали с правилами и ритуалом. Приложили к ним изречения, по которым можно определять счастье и несчастье. На этом основании и говорили о чертах (*яо*).

Когда сказано о совершенной сокровенности Поднебесной, то уже нельзя злодействовать. Когда сказано о совершенном движении Поднебесной, то уже нельзя безобразничать. Продумай это, а затем говори. Обсуди это, а затем действуй. Продумыванием и обсуждением доводят до завершения изменения (*бянь*) и превращения (*хуа*).

“Журавль кричит во мраке, а его птенцы отзываются. Словно переговариваются: “У меня есть кубок отличного вина” — “Мы готовы разделить его с тобой”” (№ 61/2).

Учитель сказал:

— Благородный человек находится в своих апартаментах, а его речи расходятся по округе. Если они о добром, то им будут вторить на расстоянии в тысячу верст, а тем более поблизости. Он находится в своих апартаментах, а его речи расходятся по округе. Если они о недобром, то пробудят возражения на расстоянии в тысячу верст, а тем более поблизости. Речи исходят от одной личности, а затрагивают весь народ. Действия направляются на близкое, а проявляются в далеком. Речи и действия — стержень и пружина благородного человека. Движения этого стержня и пружины определяют славу или позор. Речи и действия благородного человека приводят в движение Небо и Землю. Так можно ли быть небрежным в этом?

“Содружество сначала кричит и стонет, а потом смеется” (№ 13/5).

Учитель сказал:

— *Дао* благородного человека — можно выходить, а можно оставаться на месте, можно молчать, а можно и говорить. Когда два человека объединяются сердцами, их не удержат железные задвижки. Речи объединенных сердцами своим ароматом схожи с орхидеей.

Чжан 7

“Начальная шестерка. Для подстилки предназначен белый камыш. Неприятностей не будет” (№ 28/1).

Учитель сказал:

— Положить на землю можно было бы что-нибудь и попроще. Но когда используется камыш для подстилки, то могут ли быть неприятности? Это верх осмотрительности. Камыш — безделица, но при таком применении может стать важным. Идя куда-либо, пользуйся таким искусством осмотрительности и не понесешь никаких потерь.

“Трудящийся и уступчивый благородный человек. Если обретет завершенность, то будет счастье” (№15/3).

Учитель сказал:

— Трудится и не хвастает. Обладание заслугами — это еще не добродетель (дэ), а высшая степень великодушия. Распинается о своих заслугах только низкий человек. Добродетель выражается в процветании. Благопристойность выражается в почтительности, которая является уступчивостью. С помощью высшей почтительности сохраняют свое положение.

“Вознесшийся дракон обретет сожаления” (№1/6).

Учитель сказал:

— Благороден, а не имеет положения, возвышен, а не имеет признания. Одаренный человек находится в низком положении и не имеет помощников. Поэтому при действиях обретет сожаления.

“Если не выйдешь из внутреннего двора, то неприятностей не будет” (№ 60/1).

Учитель сказал:

— Порядок порождается тем, что речи и разговоры разделяются по классам. Если правитель не таится (*ми*), то лишится подданных. Если подданные не таятся, то лишатся сами себя. Если при начинании дел не таиться, то будет нанесен вред их завершению. Поэтому благородный человек предусмотрительно таится и не выходит наружу.

Учитель сказал:

— Знали ли те, кто создал Перемены, что такое разбой?

В Переменах сказано: “Носильщик — а едет, и тем самым накличет приход разбойников” (№ 40/3). Быть носильщиком — занятие маленького человека. Колесница — орудие благородного человека. Маленький человек, а использует орудие благородного человека. Потому разбойники замышляют ограбить его.

Если верхи попустительствуют, а низы разнузданы, то разбойники замышляют напасть на них. Скрытное попустительство наущает разбою, а обольстительная внешность наущает разврату.

В Переменах сказано: “Носильщик — а едет, и тем самым накличет приход разбойников” (№ 40/3). Это означает привлечь разбойников.

Чжан 8

Число Великого распространения составляет 50 [стеблей]. Из них используется 49. Разделяем их на две кучи, что символизирует двойку. Подвешиваем [между пальцами] один [стебель], что символизирует тройку. Считаем четверками, что символизирует четыре сезона. Затем откладывается остаток, что символизирует добавочный месяц. За пять лет совершается два добавления. Поэтому два раза откладывается и после подвешивается.

Чисел Неба — пять, Земли — пять. Пятерки по позициям соответствуют друг другу, и каждая имеет свою сумму. Небесные числа составляют 25. Земные числа составляют 30. Числа Неба и Земли вместе составляют 55. Они производят изменения и превращения и движут духами *гуй* и *шэнь*.

Числа *Цянь* составляют 216. Числа *Кунь* составляют 144. Вместе — 360, что соответствует дням года. Число этих двух частей составляет 11520, что соответствует числу всех вещей. Поэтому посредством этих четырех действий завершаются Перемены.

Требуется 18 изменений, чтобы сформировать гексаграмму. Восемь триграмм составляют малое свершение. Если продолжать действия, классифицировать и расширять, то все события в Поднебесной могли бы исчерпаться.

Духами *шэнь* выявляется путь (*дао*) и показываются начала добродетельных (*дэ*) действий. Поэтому на вопрос можно получить от них ответ. Можно также получить помощь от духов *шэнь*.

Чжан 9

Учитель сказал:

— Тот, кто знает путь-*дао* изменений (*бянь*) и превращений (*хуа*), может знать, что сделано духами *шэнь*.

Перемены содержат четыре стороны *дао* совершенномудрого человека.

В речах наиболее ценными полагаются их изречения (*ци*). В действиях наиболее ценными полагаются их изменения (*бянь*). В изготовлении орудий наиболее ценными полагаются их символы (*сян*). В гаданиях на костях и тысячелистнике наиболее ценными полагаются их предсказания (*чжань*).

Поэтому благородный человек, собираясь что-либо совершить или куда-либо пойти, спрашивает и получает ответ. Для него не существует далекого и близкого, скрытого и глубокого. Поэтому он знает о приходящих вещах.

Если не совершенная эссенция-*цзин* Поднебесной, то что в состоянии предоставить подобное?

Троица и пятерница изменяются (*бянь*). Перекрещиваются (*цзо*) и сплетаются (*цзун*) эти числа — связываются (*тун*) их изменения. Так образуются узоры (*вэнь*) Неба и Земли. Приводятся к пределу числа, а затем следует установление образов (*сян*) Поднебесной.

Если не совершенные изменения Поднебесной, то что в состоянии предоставить подобное?

Перемены (*и*) — это отсутствие мышления (*сы*), отсутствие деяния (*вэй*). Они спокойны и неподвижны. Только откликаются (*гань*) и тем самым следуют причинам (*гу*) Поднебесной.

Если не совершенные духи-шэнь Поднебесной, то что в состоянии предоставить подобное?

Перемены — это то, посредством чего совершенномудрые люди достигали предела глубокого и исследовали тончайшее. Только благодаря глубокому осуществляются стремления Поднебесной. Только благодаря тончайшему выполняются дела в Поднебесной. Только благодаря духам-шэнь не поспешают, но быстры, не двигаются, но достигают.

Учитель сказал:

— Перемены содержат четыре стороны *дао* совершенномудрого человека. Об этом и говорилось.

Чжан 10

Небо — 1; Земля — 2; Небо — 3; Земля — 4; Небо — 5; Земля — 6; Небо — 7; Земля — 8; Небо — 9; Земля — 10.

Учитель сказал:

— В чем предназначение Перемен? Посредством них познаются вещи, выполняются дела, охватывается *дао* Поднебесной. Вот для чего они.

Поэтому совершенномудрый проникает в стремления Поднебесной, устанавливает деяния Поднебесной, решает сомнения Поднебесной.

Таким образом, *дэ* тысячелистника — это круг, а также духи-шэнь. *Дэ* символов *гуа* — это квадрат, являющийся основанием для познания.

Должное (*и*) шести черт выражается посредством Перемен. Совершенномудрый человек посредством их очищает сердце, отступает в укрытие и затаивается в нем, а когда счастье и несчастье возникают, то переживает их вместе с народом.

С помощью духов познается приходящее, с помощью знания сберегается уходящее. Что же еще может помочь в этом!

Древние были мужами, обладавшими чуткостью и ясностью, проницательностью и знанием, храбрым духом и отсутствием стремления убивать. Поэтому они постигали *дао* Неба и наблюдали нравы народа. Они распространили духовные вещи, чтобы народ впредь ими

пользовался, чтобы совершенномудрые по ним приводили в порядок заповеди, чтобы духи просветляли свою *дэ*.

Итак, закрытие (*хэ*) называется *Кунь*. Открытие (*ни*) называется *Цянь*. То закрытие, то открытие — это называется изменениями (*бянь*). Уходы (*ван*) и приходы (*лай*) без конца называются цикличностью (*тун*). Воспринимаемое, это называется образами (*сян*). Телесно оформленное, это называется орудиями (*ци*). Управление предназначением (*юн*) называется способами (*фа*). Полезность (*ли*) и предназначение приходят и уходят. Повсеместно предназначение народ называет духами (*шэнь*).

Чжан 11

Таким образом, в Переменах есть Великий предел (*тай ци*). Он рождает двоицу образов (*и*). Двоица образов рождает четыре символа (*сян*). Четыре символа рождают восемь триграмм (*гуа*). Восемь триграмм определяют счастье и несчастье. Счастье и несчастье рождают великое деяние.

Поэтому среди образов (*сян*) и способов (*фа*) [их проявлений] нет ничего, что было бы более великим, чем Небо и Земля. Среди циклов изменений (*бянь*) нет ничего, что было бы более великим, чем четыре сезона. Среди нависающих образов ясного и светлого нет ничего, что было бы более великим, чем Солнце и Луна. Среди почтенного и высокого нет ничего, что было бы более великим, чем богатство и знатность.

Из тех, кто находит вещам применение и создает орудия, чтобы принести пользу Поднебесной, нет никого, кто был бы более великим, чем совершенномудрый человек, проникший в сокровенное, обнаруживший сокрытое, познавший глубочайшее и достигший отдаленного.

Из того, что позволяет определить счастье и несчастье Поднебесной, что создает неутомимость Поднебесной, нет ничего, что было бы более великим, чем тысячелистник и панцири черепах.

Таким образом, Небо породило духов и вещи. Совершенномудрые берут их за образец (*цзэ*). Небо и Земля творят изменения (*бянь*) и превращения (*хуа*). Совершенномудрые копируют (*сяо*) их. Небо ниспосылает образы (*сян*) и показывает счастье и несчастье. Совершенномудрые подражают (*сян*) этому. Из Хэ вышел чертеж, из Ло [2] вышли письмена. Совершенномудрые берут их за образец (*цзэ*).

Перемены имеют четыре образа (*сян*). Это то, посредством чего получают указания. Имеются присоединенные к ним изречения (*цы*). Это то, посредством чего получают сообщения. Определяют по ним счастье и несчастье. Это то, посредством чего делают выводы.

В Переменах сказано: “Само Небо помогает этому — счастье и ничего бесполезного” (№ 14/6).

Учитель сказал:

— Помощь — это поддержка. То, посредством чего Небо поддерживает, — это послушание. То, посредством чего человек поддерживает, — это правдивость (*синь*). Если поступаешь с

правдивостью и думаешь о послушании, то тем самым возвысишь достоинство. Вот почему: “Само Небо помогает этому — счастье и ничего бесполезного” (№ 14/6).

Чжан 12

Учитель сказал:

— Письмо не исчерпывает речь, речь не исчерпывает мысль. В таком случае, не могли ли мысли совершенномудрых быть невыраженными?

Учитель сказал:

— Совершенномудрые составили символы-сян — этим исчерпав мысли; установили гуа — этим исчерпав истинное и фальшивое; присоединили изречения (цы), в которых исчерпали речь; изменяя и сочетая их — исчерпали полезность; возбуждая их, стимулируя их — исчерпали дух.

Цянь и Кунь — это тайные силы (юнь) Перемен (и). Цянь и Кунь разделились, и Перемены установились между ними. Если разрушить Цянь и Кунь, то не будут проявляться Перемены. Если не будут проявляться Перемены, то Цянь и Кунь совсем истощатся.

Таким образом, надформенное называется дао, подформенное называется орудием (ци). Превращения (хуа) и сокращения (цай) называются изменениями (бянь). Подталкивание (туй) и движение (син) называются цикличностью (тун). Выделение (цзюй) и смешивание (цо) в народе Поднебесной называются деятельностью (ши е).

Поэтому вот что такое образы. Совершенномудрые люди владели тем, посредством чего прозрели сокровенное Поднебесной и составили для всего описания внешнего вида. Образы поставили в соответствие вещам. На этом основании и говорили об образах.

Совершенномудрые люди владели тем, посредством чего прозрели движение Поднебесной и усмотрели его схождения и связи. Поступки согласовали с правилами и ритуалом. Приложили к ним изречения, по которым можно определять счастье и несчастье. На этом основании и говорили о чертах (яо).

Предел сокровенного Поднебесной содержится в символах гуа. Возбуждающее движение Поднебесной содержится в изречениях (цы). Превращающее (хуа) и сокращающее (цай) содержится в изменениях (бянь). Подталкивающее (туй) и движущееся (син) содержится в циклах (тун). Дух (шэнь) и просветленность (мин) содержатся в самом человеке. Безмолвствующее, но доводящее до завершения, не говорящее, но правдивое (синь) содержится в действиях дэ.

Нижний раздел

Чжан 1

Восемь триграмм (*гуа*) образуют ряд, и символы (*сян*) содержатся в нем. При сложении они удваиваются, и черты (*яо*) содержатся в них.

Твердое (*ган*) и мягкое (*жюу*) подталкивают друг друга, и изменения (*бянь*) содержатся в этом. Прилагаемые к ним изречения (*цы*) дают указания, и движение содержится в них.

Счастье (*цзи*) и несчастье (*сюн*), сожаления (*хуй*) и недовольства (*линь*) возникают посредством движения.

Твердое и мягкое — это то, что устанавливает корень (*бэнь*). Изменения (*бянь*) и цикличность (*тун*) — это то, что понуждает время (*ши*).

Счастье и несчастье постоянно побеждаются. *Дао* Неба и Земли постоянно наблюдается. *Дао* Солнца и Луны постоянно дает просветленность. Движение Поднебесной постоянно единое.

Цянь с точностью являет человеку Перемены. *Кунь* с послушностью являет человеку приметы (*цзянь*). Черты — это то, что подражает этому. Символы — это то, что изображает это. Черты и символы движутся изнутри. Счастье и несчастье приходят извне. Заслуги и деяния проявляются в изменениях (*бянь*). Природа совершенномудрого человека проявляется в изречениях (*цы*).

Великое *дэ* Неба и Земли называется рождением (*шэн*). Великая драгоценность совершенномудрого человека называется достоинством (*вэй*). То, посредством чего сохраняется достоинство, называется человечностью (*жэнь*). То, вокруг чего объединяются люди, называется талантом (*цай*). То, что упорядочивает талант и направляет речи, а людям запрещает творить неправо, называется справедливостью (*и*).

Чжан 2

В древности Баоси [3] был ваном Поднебесной. Глядя вверх, наблюдал образы (*сян*), исходящие от Неба. Глядя вниз, наблюдал способы (*фа*) [их проявлений], исходящие от Земли. Наблюдал узоры-знаки (*вэнь*) птиц и зверей. Следовал земным порядкам (*и*). То, что близкое, находил в себе. То, что далекое, находил у других существ. Исходя из этого, он изобрел восемь триграмм (*гуа*), которые показывают сполна добродетели (*дэ*) просветленного духа и располагают по родам свойства тьмы вещей. Начал вязать узелки на веревках, плел сети и силки, чтобы заниматься охотой и рыбной ловлей.

Видимо, это было взято из [гексаграммы] *Ли* (“Разделение”, № 30).

Баоси скончался, и Шэньнун [4] принялся за дело. Подрубив дерево, сделал сошник, согнув дерево, сделал соху. Применяя вспахивание и прополку, получил прибыль. Обучил этому Поднебесную.

Видимо, это было взято из гексаграммы *И* (“Прибыль”, № 42).

В середине дня сделал рынок и преподнес его народу Поднебесной. Собрал товары в Поднебесной. При равных обменах и уступках каждое обрело свое место.

Видимо, это было взято из гексаграммы *Ши хэ* (“Раскусывание”, № 21).

Шэньнун скончался, и Хуан-ди, Яо и Шунь [5] принялись за дело. Пустив в обращение эти изменения (*бянь*), сделали так, чтобы народ не изнурялся. Одухотворили и преобразили (*хуа*) его, делая так, чтобы народ следовал за ними.

Исполнение Перемен-и — причина изменений-бянь. Изменения-бянь — причина цикличности-тун. Цикличность-тун — причина дления-цзю.

Вот почему: “Само Небо помогает этому — счастье и ничего бесполезного” (№ 14/6).

Хуан-ди, Яо и Шунь передали потомкам верхние и нижние одежды, и Поднебесная пришла в порядок.

Видимо, это было взято из гексаграмм *Цянь* (“Энергичность”, № 1) и *Кунь* (“Податливость”, № 2).

Выдалбливали дерево и делали лодки, обтесывали дерево и делали весла. Лодки и весла использовались для того, чтобы переправляться по реке туда, куда нет дорог. Доплывали до отдаленных мест, чтобы приносить пользу Поднебесной.

Видимо, это было взято из гексаграммы *Хуань* (“Распад”, № 59)

Ездили на волах, впрягали в колесницы лошадей. Перевозили грузы, добираясь до отдаленных мест, чтобы приносить пользу Поднебесной.

Видимо, это было взято из гексаграммы *Суй* (“Следование”, № 17).

Делали высокие двери, били в колотушки, чтобы отпугнуть непрошенных гостей.

Видимо, это было взято из гексаграммы *Юй* (“Беспечность”, № 16).

Переломив дерево, делали песты, накопав глины, делали ступы. Польза от ступ и пестов была в том, что весь народ получал прибавление.

Видимо, это было взято из гексаграммы *Сяо го* (“Малый переход”, № 62).

Натянув тетиву на дерево, делали луки. Заострив дерево, делали стрелы. Польза от лука и стрел была в том, что они придали величие Поднебесной.

Видимо, это было взято из гексаграммы *Куй* (“Отстранение”, № 38).

В глубочайшей древности жили в пещерах, селились в диких местах. При последующих поколениях совершенномудрые люди поменяли их на дворцы и палаты. Вверху устраивали поперечную балку, а к низу — навес крыши, чтобы защищаться от ветра и дождя.

Видимо, это было взято из гексаграммы *Да чжуан* (“Великая сила”, № 34).

В древности тех, кто умер, заваливали толстым слоем хвороста. Хоронили среди диких мест, не насыпая холм и не ставя ограду. Период траура не высчитывался. При последующих поколениях совершенномудрые люди поменяли это на гроб и саркофаг.

Видимо, это было взято из гексаграммы *Да го* (“Большой переход”, № 28).

В глубочайшей древности вязали узелки на веревках, чтобы осуществлять управление. При последующих поколениях совершенномудрые люди поменяли их на иероглифическую письменность. Все официальные чины применяли их в управлении. Весь народ применял их для рекомендаций.

Видимо, это было взято из гексаграммы *Гуай* (“Решимость”, № 43).

Чжан 3

Итак, то, с чем появляются Перемены, — это символы (*сян*). Символы — это изображения (*сян*). Суждения (*туань*) — это содержание (*цай*). Черты (*яо*) — это то, что подражает движению Поднебесной. Таким образом, счастье и несчастье рождаются, появляются сожаления (*хуй*) и недовольства (*лин*).

В янских *гуа* больше *инь*. В иньских *гуа* больше *ян*. В чем причина этого?

Янские *гуа* — нечетные. Иньские *гуа* — четные. Как действует их *дэ*?

В янских [*гуа*] единица — государь, а двойки — подчиненные. Это *дао* благородного человека. В иньских [*гуа*] двойка — государь, а единицы — подчиненные. Это *дао* маленького человека.

В Переменах сказано: “Нерешительность при приходе и уходе. Друзья последуют за твоими замыслами (*сы*)” (№31/4).

Учитель сказал:

— Поднебесная как размышляет (*сы*), как беспокоится (*люй*)?

В Поднебесной общее (*тун*) собирается, а особенное (*шу*) расходится. Единое устремляется, а многое беспокоится.

Поднебесная как размышляет, как беспокоится?

Солнце уходит — Луна приходит. Луна приходит — Солнце уходит. Солнце и Луна взаимочередуются, и просветленность рождается.

Холод уходит (*ван*) — тепло приходит (*лай*). Тепло уходит — холод приходит. Холод и тепло взаимочередуются, и годы свершаются.

Уход-прошлое — это свертывание (*цуй*). Приход-будущее — это выпрямление (*шэнь*). Свертывание и выпрямление взаимовозбуждаются, и полезность образуется.

Гусеница-землемер свертывается, чтобы после выпрямиться. Драконы и змеи впадают в зимнюю спячку, чтобы сохранить самих себя.

Утончая (*цзин*) справедливость (*и*), проникни в дух (*шэнь*), чтобы достичь предназначения (*юн*).

Имея полезность и предназначение, умиротворишь (*ань*) самого себя, чтобы возвыситься *дэ*. Проходя через это, уйдешь за вершину возможного знания (*чжи*).

Исчерпание духа (*шэнь*) и познание превращений (*хуа*) — это есть полнота *дэ*.

Чжан 4

В Переменах сказано: “Изнеможение от камня. Наткнешься на колючий кустарник. Войдешь в свой дом и не увидишь собственной жены — несчастье” (№ 47/3).

Учитель сказал:

— Если не отчего изнемогать, а изнемогаешь, то непременно имя будет опозорено. Если не на что наткнуться, а натыкаешься, то непременно нанесешь себе вред. И позор и вред. Вот-вот срок смерти придет. Удастся ли при этом увидеть свою жену?

В Переменах сказано: “Князю предназначено выстрелить в сокола с вершины высокой крепостной стены. Добыть его не будет не полезно” (№ 40/6).

Учитель сказал:

— Сокол — это птица, лук и стрелы — это оружие, стреляющий — это человек. Благородный человек хранит оружие при себе и, выждав время, действует. Откуда же взяться бесполезному! Действует и не имеет препятствий. Поэтому выступает и обретает добычу. Здесь говорится о подготовке оружия и последующем действии.

Учитель сказал:

— У маленького человека нет ни стыда, ни человечности (*жэнь*), ни страха, ни долга (*и*). Не видя пользы, не двинется с места. Не послушен властям, не внимает увещаниям. Преуменьшает увещания и возвеличивает запреты. Такова участь маленького человека.

В Переменах сказано: “Обуют в колодки, и прикроются ступни, но неприятностей не будет” (№ 21/1). Здесь об этом и говорится. Если добро не копится, то его не хватит, чтобы обрести имя. Если зло не копится, то его не хватит, чтобы уничтожить себя. Маленький человек считает малое добро бесполезным и не совершает его, считает малое зло безвредным и не избегает его. Поэтому зло накапливается, и от него уже не укроешься, проступки увеличиваются, и от них уже не освободишься.

В Переменах сказано: “Наденут колодку на шею, и прикроются уши — несчастье” (№ 21/6).

Учитель сказал:

— При опасности следует спокойно пребывать в своем положении. При смертельной угрозе следует защищать свою жизнь. При смуте следует захватить управление. Поэтому благородный человек спокоен, но не забывает об опасности, живет, но не забывает о смерти, управляет, но не забывает о смуте. Поэтому сам спокоен и государство и семью может защитить.

В Переменах сказано: “Но потеряет его, потеряет. Свяжешь ли буйно растущую шелковицу?” (№ 12/5).

Учитель сказал:

— Когда дэ ничтожна, а положение высокое, познания малы, а замыслы велики, сил мало, а ноша тяжела, то истощишься и ничего не достигнешь.

В Переменах сказано: “У треножника подломились ножки, и опрокинуты жертвы князя. Снаружи он замочился — несчастье” (№ 50/4). Сказано о том, что не перенес своей ноши.

Учитель сказал:

— Знаешь ли тончайшее (*цзи*) своего духа? Благородный человек в отношениях с верхами не угодничает, а в отношениях с низами не унижает. Он познал тончайшее. Тончайшее — это сокровенность движения и предвидение счастья. Благородный человек видит тончайшее и действует, но не до конца дня.

В Переменах сказано: “Будь крепким, как камень, но не до конца дня. Несгибаемость — к счастью” (№ 16/2).

Если крепостью схож с камнем, то разве необходимо ждать конца дня, чтобы сообразоваться с тем, что знаешь. Благородный человек знает сокровенное, знает явное, знает мягкое, знает твердое, все прозревает как десять тысяч мужей.

Учитель сказал:

— Сын (*цзы*) рода Янь [6] был почти близок к идеалу. Если что-нибудь было не доброе, он всегда это осознавал. А когда осознавал, то никогда не поступал так снова.

В Переменах сказано: “При возврате не издали сожалений не будет. Изначальность — к счастью” (№ 24/1).

Небо и Земля сочетают свои производящие силы, и тьма вещей посредством превращений (*хуа*) совершенствуется (*чунь*). Мужское и женское создают (*гоу*) семенную эссенцию (*цзин*), и [из них] посредством превращений рождается тьма вещей.

В Переменах сказано: “Когда идут трое, то убудут на одного человека, когда идет один человек, то обретет себе друга” (№ 41/3).

Говорится о достижении единства.

Учитель сказал:

— Благородный человек приводит в спокойствие самого себя, а затем действует, изменяет свое сердце, а затем высказывается, определяет свои отношения с другими, а затем спрашивает у них.

Благородный человек совершает эти три исправления и потому обладает целостностью (*цюань*). Если он боязлив в действиях, то народ не последует за ним. Если он нерешителен в речах, то народ не откликнется. Если он не определил отношения, а спрашивает, то народ не будет выполнять. Если никто не следует за ним, то повреждения будут огромными.

В Переменах сказано: “Не будет никакой прибыли, но возможны побои. Утвердись в сердце. Отсутствие неподвижности — к несчастью” (№ 42/6).

Чжан 5

Учитель сказал:

— *Цянь* и *Кунь* — это врата Перемен (*и*). *Цянь* — это янская вещь. *Кунь* — это иньская вещь. *Инь* и *ян* соединяются посредством *дэ*, и твердое и мягкое обретают телесность (*ти*). Вследствие этого составляется телесность Неба и Земли. Вследствие этого соединяется *дэ* просветленных духов. Их названные имена (*мин*) разнообразны, но не превышают исчисление родов (*лэй*) и не искажают мысли даже в век упадка.

Вот [для чего] Перемены: изучать прошлое, чтобы понимать будущее, скрытое проявлять, явное прикрывать.

Открытие приводит к установлению имен (*мин*). Различение вещей исправляет (*чжэнь*) слова (*янь*). Определение изречений (*цы*) соотнобразится с полнотой. Их названные имена выражают малое, а выбранные рода выражают большое. Их смыслы (*чжи*) значительны, а изречения (*цы*) сплетаются в узоры. Их слова (*янь*) гибки и выдержаны, а деяния упорядочены и обдуманы. Разрешение сомнений помогает людям в действиях и проясняет известия о потерях и обретениях.

Чжан 6

Разве не к эпохе средней древности относится появление Перемен? И разве тем, кто создавал Перемены, не были знакомы печали и заботы?

Таким образом, *Ли* (“Поступок”, № 10) — это устои (*цзи*) *дэ*; *Цянь* (“Уступчивость”, № 15) — это сдержанность (*бин*) *дэ*; *Фу* (“Возврат”, № 24) — это исток (*бэнь*) *дэ*; *Хэн* (“Неподвижность”, № 32) — это укрепление (*гу*) *дэ*; *Сунь* (“Убыток”, № 41) — это расплата (*сю*) *дэ*; *И* (“Прибыль”, № 42) — это изобилие (*юй*) *дэ*; *Кунь* (“Изнеможение”, № 47) — это распознавание (*бянь*) *дэ*; *Цзин* (“Колодец”, № 48) — это местопребывание (*ди*) *дэ*; *Сюнь* (“Мягкость”, № 57) — это устройство (*чжи*) *дэ*.

Ли гармонизирует (*хэ*) и совершенствует (*чжи*); *Цянь* благоговеет (*цзунь*) и почитает (*гуан*); *Фу* уменьшает (*сяо*) и разделяет (*бянь*); *Хэн* смешивает (*цза*) и не пресыщается (*янь*); *Сунь* затрудняет (*нань*) и оставляет (*хоу*) легкое (*и*); *И* возвращает (*чан*) изобилие (*юй*) и не

ограничивает (*шэ*); *Кунь* истощает (*цун*) и упускает (*тун*); *Цзин* занимает (*цзюй*) место (*со*) и принимает переселенцев (*цян*); *Сюнь* взвешивает (*чэн*) и укрывает (*инь*).

Ли гармонизирует (*хэ*) действия (*син*); *Цян* подчиняется (*чжи*) ритуалу (*ли*); *Фу* себя (*цзы*) познает (*чжи*); *Хэн* объединяет (*и*) *дэ*; *Сунь* отстраняет (*юань*) и вредит (*хай*); *И* поднимает (*син*) пользу (*ли*); *Кунь* обездоливает (*гуа*) и обижает (*юань*); *Цзин* защищает (*бянь*) справедливое (*и*); *Сюнь* реализует (*син*) уравновешенность (*цюань*).

Чжан 7

Перемены образуют такую книгу, которую нельзя отвергать.

Действия *дао* многократны. Движение изменений (*бянь*) не останавливается. Их цикл (*чжоу*) обтекает шесть пустот (*сюй*).

Верх и низ не имеют постоянства. Твердое и мягкое взаимопреобразуются. И невозможно для них установить незыблемый образец. Только изменения (*бянь*) — то, что происходит повсеместно.

Входы и выходы в ней соразмерны, а внешнее и внутреннее дает возможность познать опасности. Кроме того, она проясняет заботы и вскрывает причины, без войска защищает, подобна опеке отца и матери.

Сначала выберем в ней изречения и определим их положения. Затем получим постоянное правило. Но если ошибется в этом человек, *дао* не будет двигаться по пустотам.

Перемены образуют такую книгу, в которой исток начала становится концом и действует сущность. Шесть черт сочетаются друг с другом. За временем следуют вещи.

Начальную черту трудно познать. Верхнюю черту легко познать. Они как корень и вершина. В начале изречение намечает, а в следующем далее конце — завершает.

Если разнообразные вещи различать по их *дэ* и определять истинное и ложное, то без средних черт не будет полноты. Кроме того, если мы желаем знать то, что будет сохранено или погибнет, что принесет счастье и несчастье, это может быть легко узнано. Если мудрые будут взирать на изречения, их мысли охватят более чем половину этого знания.

Чжан 8

Вторые и четвертые [черты] имеют одинаковое достоинство, но их позиции (*вэй*) различны, а потому их добродетель не одинаковая. Вторая — больше поощряющего (*юй*). Четвертая — больше устрашающего (*цзюй*). В случае близости *дао* действия мягкой [черты] — это “неполезность” (*бу ли*). Также, когда имеется дальность. Требуется “нет неприятностей” (*у цзю*), когда мягкая используется в середине.

Третьи и пятые [черты] имеют одинаковое достоинство, но их позиции различны. Третья — больше бедствий (*сюн*). Пятая — больше успеха (*гун*). Так как это благородная и низменная позиции. Для мягкой [черты] будет ожидать опасность, а для твердой — победа.

Перемены образуют такую книгу, которая обладает широтой и величиим.

Имеется *дао* Неба. Имеется *дао* Человека. Имеется *дао* Земли. Объединяются эти три способности (*цай*) и удваиваются, что дает шесть. Шесть — это не что иное, как *дао* трех способностей.

Дао обладает движением изменений (*бянь*), поэтому говорится о чертах (*яо*). Черты различаются по классам, поэтому говорится о вещах (*у*). Вещи друг с другом переплетаются, поэтому говорится об узорах (*вэнь*). Узоры не одинаковы, поэтому рождают счастье и несчастье.

Что касается возникновения Перемен, то оно произошло во время упадка Инь и расцвета добродетели-дэ Чжоу. Это была эпоха столкновения Вэнь-вана [7] с Чжоу[-синем] [8]. Поэтому ее изречения полны угроз. Угрозы — это то, что ведет к умиротворению, а Перемены — это то, что ведет к переворотам. Их *дао* чрезвычайно велико и не пропустит ни одной из множества вещей.

Если соблюдать осторожность от начала до конца, то это будет означать “не будет неприятностей (*цзю*)”. Это и называется *дао* Перемен.

Чжан 9

Цянь — наисовершеннейшая сила (*цзянь*) Поднебесной. Движения ее добродетелей (*дэ*) продляют Перемены, вследствие чего познаются опасности.

Кунь — наисовершеннейшая уступчивость (*шунь*) Поднебесной. Движения ее добродетелей (*дэ*) продляют приметы (*цзянь*), вследствие чего познаются преграды.

Это то, посредством чего можно объяснить все переживания и можно вникнуть в намерения всех князей (*хоу*), что устанавливает счастье и несчастье Поднебесной и доводит до зрелости неутомимость Поднебесной.

Таким образом, изменения (*бянь*) и превращения (*хуа*) — это слова и дела. Счастье служит обладанию доброго предзнаменования. Образы служат познанию поступков (*ци*). Гадание служит познанию приходящего.

Небо и Земля устанавливаются по позициям, и совершенномудрый человек доводит до зрелости свои способности. Люди ли замышляют или демоны (*зуй*) замышляют, но все семейства следуют своим способностям.

С помощью восьми триграмм выражают образы. С помощью черт и суждений (*туань*) сообщают о страстях (*цин*). Твердая и мягкая сплетаются положениями, и счастье и несчастье могут проявляться. С помощью изменений (*бянь*) сообщается о полезности. С помощью счастья и несчастья сменяются страсти.

По этой причине любовь и ненависть нападают друга на друга, и рождаются счастье (*цзи*) и несчастье (*сюн*). Далекое и близкое принимают друг друга, и рождаются сожаления (*хуй*) и недовольства (*лин*). Страсти и притворства отталкивают друг друга, и рождаются полезное (*ли*) и вредное (*хай*).

Когда при любых Переменах страсти сближаются, но не обретают друг друга, то это вызывает несчастье (*сюн*) или вред (*хай*), сожаления (*хуй*) и недовольства (*линь*).

У того, кто помогает смутьянам, речи постыдные. У того, кто впустил в свое сердце сомнения, речи сбивчивые. Речи счастливого человека немногословны. Речи встревоженного человека многословны. У человека, очерняющего добро, речи досужие. А у того, кто потерял душевную чистоту, речи лукавые.

Примечания

1. “Изречение” (*цы*) к верхней черте гексаграммы Да ю (№ 14). Здесь и далее указываются дробью номер гексаграммы в порядке Вэнь-вана и черты.
2. Хэ и Ло — реки Хуанхэ и Лошуй.
3. Баоси — другое имя Фуси, легендарного предка и первого правителя Китая (прав. в 2852—2737 гг. до н.э.).
4. Шэньнун — второй по счету легендарный правитель Китая (прав. в 2736—2699 гг. до н.э.).
5. Хуан-ди, Яо и Шунь — первый, четвертый и пятый легендарные императоры Китая, правившие в эпоху “Пяти императоров” (2698—2598, 2357—2255 и 2255—2205 гг. до н.э.).
6. Янь Хуэй (521—481) — рано умерший ученик Конфуция, бывший для него образцом добродетели.
7. Вэнь-ван — отец У-вана, основателя династии Чжоу, правившего в 1121—1115 гг. до н.э.).
8. Чжоу Синь, последний правитель династии Инь (прав. в 1154—1121 гг. до н.э.).

© В.Е. Еремеев, перевод

Шо гуа чжуань

(“Комментарий к толкованиям триграмм”)

Чжан 1

В древности совершенномудрые создали Перемены. Невозмутимо поддерживали духовную просветленность и произвели гадание по тысячелистнику (*ши*). [Познали] троичность Неба и двоичность Земли и получили опору в числах. Созерцали изменения *инь* и *ян* и установили *гуа*. Открыли передвижения твердого и мягкого и произвели черты (*яо*). Покорно следовали *дао* и *дэ* и осуществляли устроение (*ли*) справедливости (*и*). Довели до предела [это]

устроение (*ли*). Исчерпали свою природу (*син*) вплоть до того, что уготовано предопределением (*мин*).

Чжан 2

В древности совершенномудрые создали Перемены, помогающие следовать строю (*ли*) своей природы (*син*) и предопределения (*мин*). При этом [они] установили *дао* Неба — слабость (*инь*) и сила (*ян*), установили *дао* Земли — мягкость (*жюу*) и твердость (*ган*), установили *дао* Человека — милосердие (*жэнь*) и справедливость (*и*). [Эти] три начала совмещаются и удваиваются. Поэтому в Переменах шесть черт составляют гексаграмму (*гуа*).

Выделяется *инь*, выделяется *ян*. Твердое и мягкое применяются по очереди. Поэтому в Переменах шесть позиций составляют порядок (*чжан*).

Чжан 3

Небо и Земля утверждаются в позициях. Горы и Водоемы соединяются (обмениваются) пневмой (*ци*). Гром и Ветер сближаются друг с другом. Вода и Огонь не вредят друг другу. Восемь триграмм переплетаются друг с другом.

Исчисление прошлого (*ван*) — по порядку. Познание будущего (*лай*) — наперекор. Таким образом, в Переменах — исчисление наперекор.

Чжан 4

Гром возбуждает (*дун*). Ветер распределяет (*сань*). Дождь смачивает (*жунь*). Солнце согревает (*сюань*). *Гэнь* сдерживает (*чжи*). *Дуй* благодарит (*шо*). *Цянь* господствует (*цзюнь*). *Кунь* хранит (*цан*).

Первопредки появляются (*чу*) из *Чжэнь*, упорядочиваются (*ци*) в *Сюнь*, становятся видимыми друг для друга (*сян цзянь*) в *Ли*, готовы услужить (*чжи и*) с помощью *Кунь*, высказывают благодарности (*шо янь*) в *Дуй*, побеждают (*чжань*) с помощью *Цянь*, осуществляют деятельность (*лао*) в *Кань*, завершают речь (*чэн янь*) в *Гэнь*.

Тьма вещей появляется из *Чжэнь*. *Чжэнь* — восточное направление.

[Тьма вещей] упорядочивается в *Сюнь*. *Сюнь* — юго-восток. Под упорядочиванием подразумевается соразмерное (*се*) упорядочивание тьмы вещей.

Под *Ли* подразумевается просветление (*мин*). Тьма вещей становится видимой сама себе [в *Ли*]. [Это] — триграмма юга. Совершенномудрые становятся лицом к югу, когда слушают Поднебесную, согласуются со светом, когда правят. Это было взято отсюда.

Кунь — Земля. Тьма вещей вскармливается (*ян*) посредством нее. Поэтому говорится: “... готовы услужить с помощью *Кунь*”.

Дуй — настоящая осень. [Это] то, посредством чего благодарит (*шо*) тьма вещей. Поэтому говорится: “... высказывают благодарности в *Дуй*”.

[Тьма вещей] побеждает с помощью *Цянь*. *Цянь* — триграмма северо-запада. Говорят, что [в ней] *инь* и *ян* сближаются (*бао*) друг с другом.

Кань — вода. [Это] триграмма настоящей северной стороны. [Это] триграмма деятельности, местоположение (*со*), к которому сводится (*зуй*) тьма вещей. Поэтому говорится: "... осуществляют деятельность в *Кань*".

Гэнь — триграмма северо-востока. [Это] то, что образует конец и что образует начало тьмы вещей. Поэтому говорится: "... завершают речь в *Гэнь*".

Чжан 5

Дух (*шэнь*) — это то, что о сокровенном (*мяо*) тьмы вещей (*у*) сказывает слова (*янь*).

Для возбуждения тьмы вещей нет ничего более неистового, чем Гром. Для распределения тьмы вещей нет ничего более стремительного, чем Ветер. Для сушки тьмы вещей нет ничего более палящего, чем Огонь. Для благодарения тьмы вещей нет ничего более благодарного, чем Водоем. Для смачивания тьмы вещей нет ничего более мокрого, чем Вода. Для остановки и начала тьмы вещей нет ничего более совершенного, чем *Гэнь*.

Таким образом, Вода и Огонь схватывают друг друга, Гром и Ветер не действуют вопреки друг другу, Горы и Водоемы обмениваются пневмой (*ци*). После этого наступают изменения и превращения, и образуется тьма вещей.

Чжан 6

Цянь — могущество (*цзянь*). *Кунь* — послушность (*шунь*). *Чжэнь* — возбуждение (*дун*). *Сюнь* — одаривание (*жун*). *Кань* — упадок (*сянь*). *Ли* — процветание (*ли*). *Гэнь* — сдерживание (*чжи*). *Дуй* — благодарение (*шю*).

Чжан 7

Цянь — кони. *Кунь* — коровы. *Чжэнь* — драконы. *Сюнь* — куры. *Кань* — свиньи. *Ли* — фазаны. *Гэнь* — собаки. *Дуй* — овцы.

Чжан 8

Цянь — голова. *Кунь* — живот. *Чжэнь* — ноги. *Сюнь* — бедра. *Кань* — уши. *Ли* — глаза. *Гэнь* — руки. *Дуй* — рот.

Чжан 9

Цянь — это Небо, поэтому символизирует отца. *Кунь* — это Земля, поэтому символизирует мать.

Чжэнь — это предпочтение в первой [черте], являющейся мужской, поэтому символизирует старшего сына. *Сюнь* — это предпочтение в первой [черте], являющейся женской, поэтому символизирует старшую дочь. *Кань* — это предпочтение во второй [черте], являющейся

мужской, поэтому символизирует среднего сына. *Ли* — это предпочтение во второй [черте], являющейся женской, поэтому символизирует среднюю дочь. *Гэнь* — это предпочтение в третьей [черте], являющейся мужской, поэтому символизирует младшего сына. *Дуй* — это предпочтение в третьей [черте], являющейся женской, поэтому символизирует младшую дочь.

Чжан 10

Цянь — это Небо. Это круглое, правитель, отец, нефрит, металл, холод, лед, ярко-красное. Это превосходный конь, испытанный конь, сухопарый конь, пегий конь. Это плоды деревьев.

Чжан 11

Кунь — это Земля. Это мать, ткань, котел, бережливость, равновесие, телящаяся корова, большая повозка, узор (*вэнь*), множество, рукоять. В земле — чернозем.

Чжан 12

Чжэнь — это Гром. Это дракон, черное и желтое, распространение, большая дорога, старший сын, решительность и стремительность, молодой бамбук, осока и тростник. Среди коней — это хорошо ржущие, с белыми ногами, гарцующие, с белой звездой во лбу. Среди злаков — возвращающие к жизни. В конечном итоге — это энергичность. Это обильная свежесть.

Чжан 13

Сюнь — это Дерево. Это ветер, старшая дочь, отвес и угольник, ремесло, белое, длинное, высокое, приходяще-уходящее, неловкость, пахнущее. Среди людей — с редкими волосами, с большим лбом, с увеличенными белками глаз. Это стремление к многократной выгоде на рынке. В конечном итоге — это триграмма беспокойства.

Чжан 14

Кань — это Вода. Это каналы и канавы, скрытое и притаившееся, гибкость, дуга и колесо. В человеке — это возрастающая скорбь, болезнь сердца, болезнь ушей. Это триграмма крови. Это красное. Среди лошадей — с изящным хребтом, с норовом, понурые, с тонкими копытами, со слабыми ногами. При поездках — это множество опасностей. Это пронизывание, луна, вор. Среди деревьев — крепкие и с увеличенной сердцевиной.

Чжан 15

Ли — это Огонь. Это солнце, молния, средняя дочь, латы и шлем, копье и меч. В человеке — это большой живот. Это триграмма жары. Это съедобная черепаха, краб, улитка, мидия, панцирь черепахи. Среди деревьев — с засохшей верхушкой.

Чжан 16

Гэнь — это Гора. Это тропки и мелкие камешки, врата, плоды деревьев и вьющихся растений, привратник, жрец, пальцы, собака, крыса, птицы с мощными клювами. Среди деревьев — крепкие и с множеством коленцев.

Чжан 17

Дуй — это Водоем. Это младшая дочь, шаманка, рот и язык, порча и поломка, удаление и соединение. В земле — это солончак. Это наложница. Это овца.

© В.Е. Еремеев, перевод

Сюй гуа чжуань

(“Комментарий к последовательности гексаграмм”)

Верхний раздел

Появились Небо (№ 1) и Земля (№ 2). После чего из них родилась тьма вещей.

То, что наполняет промежуток между Небом и Землей, — это только тьма вещей. Поэтому принимаются они *Тунь* (“Стяжательство”, № 3). *Тунь* — это наполнение-прибыль (*ин*). *Тунь* — это также начало (*ши*) рождения вещей.

Вещи рождаются непременно незрелыми. Поэтому принимаются они *Мэн* (“Незрелость”, № 4). *Мэн* — это незрелость. Это также молодость (*чжи*) вещей.

Вещи в молодости нельзя не вскармливать. Поэтому принимаются они *Сюй* (“Выжидание”, № 5). *Сюй* — это *Дао* питья и еды.

За питье и еду непременно ведутся споры. Поэтому принимаются они *Сун* (“Спор”, № 6).

Споры непременно поднимают толпы. Поэтому принимаются они *Ши* (“Войско”, № 7). *Ши* — это толпа (*чжун*).

У толпы непременно есть то, ради чего она сближается. Поэтому принимаются они *Би* (“Близость”, № 8). *Би* — это близость.

Близость непременно обладает тем, что воспитывается. Поэтому принимаются они *Сяо чу* (“Малое воспитание”, № 9).

Вещи воспитываются, после чего появляется ритуал (*ли*). Поэтому принимаются они *Ли* (“Поступок”, № 10).

Поступки ведут к процветанию. После этого наступает умиротворение (*ань*). Поэтому принимаются они *Тай* (“Процветание”, № 11). *Тай* — это благоденствие (*тун*).

Вещи не могут бесконечно благоденствовать. Поэтому принимаются они *Ли* (“Упадок”, № 12).

Вещи не могут бесконечно находиться в упадке. Поэтому принимаются они *Тун жэнь* (“Содружество”, № 13). *Тун жэнь* — это быть в хороших отношениях (*юй*).

Вещи непременно переходят к этому. Поэтому принимаются они *Да ю* (“Великое владение”, № 14).

Владение великим есть то, что не может быть заполнено. Поэтому принимаются они *Цянь* (“Уступчивость”, № 15).

Владея великим, можно быть кротким. Но непременно нужно, чтобы была беспечность. Поэтому принимаются они *Юй* (“Беспечность”, № 16).

Беспечность непременно имеет следование. Поэтому принимаются они *Суй* (“Следование”, № 17).

Когда охотно следует за другими, непременно встречаются с происшествиями. Поэтому принимаются они *Гу* (“Порча”, № 18). *Гу* — это происшествие (*ши*).

Появляются происшествия и затем могут разрастись. Поэтому принимаются они *Линь* (“Вторжение”, № 19). *Линь* — это разрастание (*да*).

Вещи разрастаются, после чего могут рассматриваться. Поэтому принимаются они *Гуань* (“Рассматривание”, № 20).

Имеется возможность рассматривать, а затем появляется то, что сходится. Поэтому принимаются они *Ши хэ* (“Раскусывание”, № 21). [*Ши*] хэ — это схождение (*хэ*).

Вещи не могут как-нибудь сойтись и на том остановиться. Поэтому они принимаются *Би* (“Светлость”, № 22). *Би* — это украшивание (*ши*).

Когда украшивание достигнуто, то после этого будет преуспевание (*хэн*), которое тотчас иссякнет. Поэтому принимаются они *Бо* (“Разрушение”, № 23). *Бо* — это разрушение.

Вещи не могут иссякать бесконечно. Когда разрушение доходит до крайности, верх оборачивается низом. Поэтому принимаются они *Фу* (“Возврат”, № 24).

Возврат затем произвольно завершается. Поэтому принимаются они *У ван* (“Непроизвольность”, № 25).

Имеется непроизвольность, и после этого может быть воспитание. Поэтому принимаются они *Да чу* (“Великое воспитание”, № 26).

Вещи воспитались и после этого могут питаться. Поэтому принимаются они *И* (“Питание”, № 27). *И* — это питание (*ян*).

Без питания далее не возможно никакое движение. Поэтому принимаются они *Да го* (“Большой переход”, № 28).

Вещи не могут бесконечно быть в состоянии перехода. Поэтому принимаются они *Кань* (“Яма”, № 29). *Кань* — это падение.

Опасность непременно приводит к тому, что процветает. Поэтому принимаются они *Ли* (“Разделение”, № 30). *Ли* — это процветание (*ли*).

Нижний раздел

Появились Небо и Земля, а затем появилась тьма вещей. Появилась тьма вещей, а затем появились мужчины и женщины. Появились мужчины и женщины, а затем появились мужья и жены. Появились мужья и жены, а затем появились отцы и дети. Появились отцы и дети, а затем появились правители и слуги. Появились правители и слуги, а затем появились высшие и низшие. Появились высшие и низшие, а затем появилось то, что сплетает (*цю*) правила поведения и долг.

Дао мужей и жен не может не быть долговременным. Поэтому принимаются они *Хэн* (“Неподвижность”, № 32). *Неподвижность* — это долговременность (*цзю*).

Вещи не могут долговременно оставаться на своем месте. Поэтому принимаются они *Дунь* (“Уход”, № 33). *Дунь* — это отступление (*туй*).

Вещи не могут бесконечно уходить. Поэтому принимаются они *Да чжуан* (“Великая сила”, № 34).

Вещи не могут бесконечно быть сильными. Поэтому принимаются они *Цзинь* (“Выпячивание”, № 35). *Цзинь* — это выдвижение (*цзинь*).

В выдвижении непременно имеется то, что ранит. Поэтому принимаются они *Мин и* (“Помрачение”, № 36). *Мин и* — это ранение (*шан*).

При ранении на чужбине непременно вернешься к своим родственникам. Поэтому принимаются они *Цзя жэнь* (“Семья”, “Родственные люди”, № 37).

Когда *Дао* родственников истощается, непременно появляются разногласия. Поэтому принимаются они *Куй* (“Отстранение”, № 38). *Куй* — это разногласия (*гуай*).

При разногласиях непременно появляются затруднения. Поэтому принимаются они *Цзянь* (“Препятствие”, № 39). *Цзянь* — это затруднения (*нань*).

Но вещи не могут бесконечно испытывать затруднения. Поэтому принимаются они *Цзе* (“Разнузданность”, № 40). *Цзе* — это облегчение (*хуань*).

У облегчения непременно наступает утрата. Поэтому принимаются они *Сунь* (“Убыток”, № 41).

Убыток не приводит к концу, и непременно появляется прибыль. Поэтому принимаются они *И* (“Прибыль”, № 42).

Прибыль не приводит к концу, и непременно появляется прорыв. Поэтому принимаются они *Гуай* (“Решимость”, № 43). *Гуай* — это прорыв (*цзюе*).

Прорыв непременно приводит к встрече. Поэтому принимаются они *Гоу* (“Встреча”, № 44). *Гоу* — это встреча (*юй*).

Когда вещи встречаются друг с другом, то образуется скапливание. Поэтому принимаются они *Цуй* (“Сборище”, № 45). *Цуй* — это скапливание (*цзюй*).

Скапливание достигает своего верха, и это называется подъемом. Поэтому принимаются они *Шэн* (“Подъем”, № 46).

Подъем не приводит к концу, и непременно появляется изнеможение. Поэтому принимаются они *Кунь* (“Изнеможение”, № 47).

Когда изнеможение достигает верха, то непременно возвратится низ. Поэтому принимаются они *Цзин* (“Колодец”, № 48).

Дао колодца не может не иметь обновления. Поэтому принимаются они *Гэ* (“Обновление”, № 49).

Среди того, что обновляет вещи, нет ничего лучше, чем треножник. Поэтому принимаются они *Цзин* (“Треножник”, № 50).

Из тех, кто обладает утварью, нет никого лучше, чем старший сын. Поэтому принимаются они *Чжэнь* (“Возбуждение”, № 51). *Чжэнь* — это движение (*дун*).

Вещи не могут двигаться бесконечно и приходят к остановке. Поэтому принимаются они *Гэнь* (“Непоколебимость”, № 52). *Гэнь* — это остановка (*чжи*).

Вещи не могут стоять бесконечно. Поэтому принимаются они *Цзянь* (“Неспешность”, № 53). *Цзянь* — это продвижение (*цзинь*).

Продвижение непременно приводит к тому, к чему отправляешься. Поэтому принимаются они *Гуй мэй* (“Невеста”, “Отправление невесты”, № 54).

Когда обретается то, к чему отправляешься, непременно будет увеличение. Поэтому принимаются они *Фэн* (“Изобилие”, № 55). *Фэн* — это увеличение (*да*).

Когда исчерпывается увеличение, непременно утрачивается свое жилье. Поэтому принимаются они *Люй* (“Странствие”, № 56).

В странствии нигде не обретают пристанища. Поэтому принимаются они *Сюнь* (“Мягкость”, № 57). Сюнь — это одаривание (*жсу*).

Происходит одаривание, а затем выражают благодарность. Поэтому принимаются они *Дуй* (“Отдача”, № 58). Дуй — это благодарность (*шо*).

Эта благодарность потом придет к рассеиванию. Поэтому принимаются они *Хуань* (“Распад”, № 59). Хуань — это разделение (*ли*).

Вещи не могут разделяться бесконечно. Поэтому принимаются они *Цзе* (“Ограничение”, № 60).

Ограничение ведет к правильности (*синь*). Поэтому принимаются они *Чжун-фу* (“Верность срединности”, № 61).

Те, кто обладает этой правильностью (*синь*), непременно действуют. Поэтому принимаются они *Сяо го* (“Малый переход”, № 62).

Обладание переходом через вещи, непременно завершается. Поэтому принимаются они *Цзи цзи* (“Завершенность”, № 63).

Но вещи не могут истощиться полностью. Поэтому принимаются они *Вэй цзи* (“Незавершенность”, № 64).

И разве это конец?

© В.Е. Еремеев, перевод

Цза гуа чжуань

(“Комментарий к спутанным гексаграммам”)

Цянь (“Энергичность”, № 1) — твердость (*ган*); *Кунь* (“Податливость”, № 2) — мягкость (*жсоу*).

Би (“Близость”, № 8) — радость (*лэ*); *Ши* (“Войско”, № 7) — горе (*ю*).

Принципы *Линь* (“Вторжение”, № 19) и *Гуань* (“Рассматривание”, № 20): первое — добивается (*син*), второе — взыскует (*цю*).

Тунь (“Стяжательство”, № 3) — заметить (*цзянь*) и не упустить своей наживы (*бу ши ци цзюй*); *Мэн* (“Незрелость”, № 4) — запутывать (*цза*) и браться делать (*чжсу*).

Чжэнь (“Возбуждение”, № 51) — приводить в движение (*ци*); *Гэнь* (“Непоколебимость”, № 52) — останавливать (*чжи*).

Сунь (“Убыток”, № 41) и *И* (“Прибыль”, № 42) — начала процветания (*шэн*) и упадка (*шуай*).

Да чу (“Великое воспитание”, № 26) — выжидание (*ши*); *У ван* (“Непроизвольность”, № 25) — стремительность (*цзай*).

Цуй (“Сборище”, № 45) — скапливаться (*цзюй*), а *Шэн* (“Подъем”, № 46) — не приходиться (*бу лай*).

Цянь (“Уступчивость”, № 15) — покладистость (*цин*), а *Юй* (“Беспечность”, № 16) — леность (*дай*).

Ши хэ (“Раскусывание”, № 21) — растравливание (*ши*); *Би* (“Светлость”, № 22) — бесстрастность (*у сэ*).

Дуй (“Отдача”, № 58) — обнаруживаться (*цзянь*), а *Сюнь* (“Мягкость”, № 57) — прятаться (*фу*).

Суй (“Следование”, № 17) — бескорыстность (*у гу*); *Гу* (“Порча”, № 18) — необходимость (*цзэ*) исправления (*чи*).

Бо (“Разрушение”, № 23) — разложение (*лань*); *Фу* (“Возврат”, № 24) — восстановление (*фань*).

Цзинь (“Выпячивание”, № 35) — дневной свет (*чжоу*); *Мин и* (“Помрачение”, № 36) — ущерб (*чжу*).

Цзин (“Колодец”, № 48) — связывание (*тун*), а *Кунь* (“Изнеможение”, № 47) — взаимостолкновения (*сян юй*).

Сянь (“Взаимодействие”, № 31) — скоротечность (*су*); *Хэн* (“Неподвижность”, № 32) — долговременность (*цзю*).

Хуань (“Распад”, № 59) — разделение (*ли*); *Цзе* (“Ограничение”, № 60) — сдерживание (*чжи*).

Цзе (“Разнузданность”, № 40) — облегчение (*хуань*); *Цзянь* (“Препятствие”, № 39) — затруднение (*нань*).

Куй (“Отстранение”, № 38) — чужое (*вай*); *Цзя жэнь* (“Семья”, № 37) — родное (*нэй*).

Пи (“Упадок”, № 12) и *Тай* (“Процветание”, № 11) — противопоставлены (*фань*) в своем роде (*ци лэй*).

Да чжуан (“Великая сила”, № 34) — образец незыблемости (*чжи*); *Дунь* (“Уход”, № 33) — образец отступления (*туй*).

Да ю (“Великое владение”, № 14) — всеохватность (чжун); Тун жэнь (“Содружество”, № 13) — близкие (цинъ).

Гэ (“Обновление”, № 49) — отбрасывание старого (гу); Дин (“Треножник”, № 50) — принятие нового (синь).

Сяо го (“Малый переход”, № 62) — просчет (го); Чжун фу (“Верность срединности”, № 61) — правильность (синь).

Фэн (“Изобилие”, № 55) — многочисленность привычного (до гу); Люй (“Странствие”, № 56) — роднение (цинъ) с одиночеством (гуа).

Ли (“Разделение”, № 30) — поднятие (шан), а Кань (“Яма”, № 29) — опускание (ся).

Сяо чу (“Малое воспитание”, № 9) — самостояние (гуа); Ли (“Поступок, наступление”, № 10) — неугомонность (бу чу).

Сюй (“Выжидание”, № 5) — недвижность (бу цзинь); Сун (“Спор”, № 6) — неприязнь (бу цинь).

Да го (“Большой переход”, № 28) — переразвитие-макушка (дянь). Гоу (“Встреча”, № 44) — встреча (юй): мягкое встречает твердое. Цзянь (“Неспешность”, № 53) — женщина задерживает (дай) замужество (гуй), хотя мужчина вполне подходящий. И (“Питание”, № 27) — питание (ян) приводится в порядок (чжэн). Цзи цзи (“Завершенность”, № 63) — обручение (дин). Гуй мэй (“Невеста”, № 54) — завершение (чжун) женского. Вэй цзи (“Незавершенность”, № 64) — оскудение (цун) мужского. Гуай (“Решимость”, № 43) — прорыв (цзюе): твердое прорывает мягкое.

Путь (дао) благородного мужа (цзюнь цзы) — совершенствование (чжан); путь (дао) маленького человека (сяо жэнь) — страдание (ю).

© В.Е. Еремеев, перевод

Таблица номеров гексаграмм “И цзина”

Для нахождения в “И цзине” гексаграмм удобно пользоваться таблицей, построенной по принципу сочетания верхних и нижних триграмм. Цифры на пересечении соответствующих столбцов и строк означают номера гексаграмм в порядке Вэнь-вана.

низ \ верх								
	02	23	08	20	16	35	45	12
	15	52	39	53	62	56	31	33
	07	04	29	59	40	64	47	06






	46	18	48	57	32	50	28	44
	24	27	03	42	51	21	17	25
	36	22	63	37	55	30	49	13
	19	41	60	61	54	38	58	10
	11	26	05	09	34	14	43	01

Таблица корреляций с позициями гексаграмм для составления и интерпретации прогноза по “И цзину”

№	Код	Знак	Функциональные системы	“Добродетели” “пороки”	и	Мантические термины
6	10 ₁ 0	ян	3. Желудок	распущенность		
	10 ₀ 0	инь	4. Селезенка	сдержанность		3. Верность (<i>фу</i>)
5	10 ₀ 1	инь	5. Сердце	пристойность		2. Преуспевание (<i>хэн</i>)
	10 ₁ 1	ян	6. Тонкая кишка	праздность		
4	01 ₁ 0	ян	7. Мочевой пузырь	дерзость		
	01 ₀ 0	инь	8. Почки	выдержка		1. Несгибаемость (<i>чжэнь</i>)
3	00 ₀ 1	инь	9. Управитель сердца	возбуждение		6. Предназначение (<i>юнь</i>)
	00 ₁ 1	ян	10. Три обогревателя	вялость		
2	11 ₁ 0	ян	11. Желчный пузырь	жестокость		
	11 ₀ 0	инь	12. Печень	милосивость		5. Изначальность (<i>юань</i>)
1	01 ₀ 1	инь	1. Легкие	справедливость		4. Полезность (<i>ли</i>)
	01 ₁ 1	ян	2. Толстая кишка	свокорыстие		

Литература

На русском языке

Авеста 1998 — Авеста в русских переводах (1861—1996). СПб., 1998.

Алексеев 1982 — Алексеев В.М. Замечания на книгу-диссертацию Ю.К. Щуцкого “Китайская классическая “Книга перемен”” // Алексеев В.М. Наука о Востоке. М., 1982.

Аристотель 1984 — Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. М., 1984. Т. 4.

Бань Гу 1990 — Бань Гу. Бо ху тун (“Исчерпывающий отчет [о дискуссии в Зале] Белого тигра”) / Пер. Т.В. Степугиной // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990.

Блинова 1988 — *Блинова Е.А.* “Пресветлый престол” (*мин тан*) как пространственно-административная (землеустроительная) схема // 19-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1988. Ч. 1.

Бойс 1988 — *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988.

Бундахишн 1997 — Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М., 1997.

Бэшем 2000 — *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 2000.

Ван Би 1936 — *Ван Би.* Основные принципы “Книги перемен” / Пер. А.А. Петрова // Петров А.А. Ван Би. М., 1936.

Ван Фу 1990 — *Ван Фу.* Цяньфу лунь (“Суждения затворника”) / Пер. П.М. Устина и Линь Лина // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990.

Ван-дер-Варден 1959 — *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука: Математика древнего Египта, Вавилонии и Греции. М., 1959.

Ван-дер-Варден 1991 — *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука II: Рождение астрономии. М., 1991.

Васильев 1976 — *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.

Васильев 1988 — *Васильев Л.С.* История религий Востока. М., 1988.

Васильев 1998 — *Васильев К.В.* Истоки китайской цивилизации. М., 1998.

Васильев 2000 — *Васильев Л.С.* Древний Китай: В 3-х т. М., 2000. Т. 2. Период Чуньцю (VIII—V вв. до н.э.).

Васильев 2001 — *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.

Вогралик, Вязьменский 1961 — *Вогралик В.Г., Вязьменский Э.С.* Очерки китайской медицины. М., 1961.

Вундт 1984 — *Вундт В.* Очерки психологии // Психология эмоций: Тексты. М., 1984.

Гессе 1969 — *Гессе Г.* Игра в бисер. М., 1969.

Го юй 1987 — Го юй (“Речи царств”) / Пер. В.С. Таскина. М., 1987.

Гольгина 1995 — *Гольгина К.И.* “Великий предел”: Китайская модель мира в литературе и культуре (I—XIII вв.). М., 1995.

Григорьева 1992 — *Григорьева Т.П.* Дао и логос (встреча культур). М., 1992.

- Гуань-цзы 1994 — Гуань-цзы / Пер. С. Кучеры // Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1994. Т. 2.
- Губанов 1986 — *Губанов Н.И.* Чувственное отражение: Анализ проблем в свете современной науки. М., 1986.
- Гурджиев 2000 — *Гурджиев Г.И.* Рассказы Вельзевула своему внуку. М., 2000.
- Гуревич 1984 — *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Дебен-Франкфор 2002 — *Дебен-Франкфор К.* Древний Китай. М., 2002.
- Дрезден 1977 — *Дрезден М.* Мифология древнего Ирана // Мифологии древнего мира. М., 1977.
- Дун Чжушу 1990 — *Дун Чжушу.* Чунь цю фань-лу (“Обильная роса на летописи “Чунь цю””) / Пер. А.С. Мартынова // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990.
- Дюмезиль 1986 — *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Евсюков 1988 — *Евсюков В.В.* Мифология китайского неолита: По материалам росписей на керамике культуры яншао. Новосибирск, 1988.
- Еремеев 1986 — *Еремеев В.Е.* Ло шу, принцип “сань-у” и “схема изменчивости” // 17-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1986. Ч. 1.
- Еремеев 1993 — *Еремеев В.Е.* Чертеж антропокосмоса. М., 1993.
- Еремеев 1996 — *Еремеев В.Е.* Теория психосемиозиса и древняя антропокосмология. М., 1996.
- Еремеев 1998 — *Еремеев В.Е.* Психокосмос человека в контексте древнекитайской арифмосемиотики // *The sociobiology of ritual and group identity: A homology of animal and human behaviour. Abstracts.* М., 1998.
- Еремеев 2001 — *Еремеев В.Е.* Арифмосемиотика “Книги перемен”. М., 2001.
- Еремеев 2002 — *Еремеев В.Е.* Символы и числа “Книги перемен”. М., 2002.
- Жмудь 1990 — *Жмудь Л.Я.* Пифагор и его школа (ок. 530—ок. 430 гг. до н.э.). М., 1990.
- Жэнь Инцю 1994 — *Жэнь Инцю.* Базовая теория китайской медицины: Пять вращений, шесть энергий / Пер. М.М. Богачихина. М., 1994.
- Зинин 1982 — *Зинин С.В.* К проблеме построения гексаграмм “И цзина” // 13-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1982. Ч. 1.

И цзин 1992 — “И цзин” и историко-философская традиция древности и средневековья. М., 1992.

И цзин 1998 — И цзин: “Книга перемен” и ее канонические комментарии / Пер., предисл. и примеч. В.М. Яковлева. М., 1998.

И цзин 1999 — И цзин — Чжоу И: Система Перемен — Циклические Перемены / Пер. Б.Б. Виногородского. М., 1999.

Кант 1994 — *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.

Карапетьянц 1984 — *Карапетьянц А.М.* Об истоках и буквальном смысле понятия “сань-у” // 15-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1984. Ч. 1.

Карапетьянц 1985 — *Карапетьянц А.М.* Двоично-четвертичное кодирование в “И цзине” // 16-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1985. Ч. 1.

Карапетьянц 1988 — *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская системология и ее материальная основа // 19-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1988. Ч. 1.

Катха-упанишада 1972 — Катха-упанишада / Пер. В.В. Шеворошкина // Древнеиндийская философия: Начальный период. М., 1972.

Катха-упанишада 1991 — Катха-упанишада // Упанишады / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1991.

Климишин 1985 — *Климишин И.А.* Календарь и хронология. М., 1985.

Кобзев 1980 — *Кобзев А.И.* Троишно-пятеричные текстологические структуры и понятие “сань-у” // 11-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1980. Ч. 1.

Кобзев 1983 — *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

Кобзев 1986 — *Кобзев А.И.* Пространственно-числовые модели китайской нумерологии // 19-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1986. Ч. 1.

Кобзев 1987 — *Кобзев А.И.* Актуальные проблемы истории и теории традиционной китайской науки // Современные историко-научные исследования: Наука в традиционном Китае. Реферативный сборник. М., 1987.

Кобзев 1988 — *Кобзев А.И.* Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае: Сборник статей. М., 1988.

Кобзев 1993 — *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.

Кобзев 1998 — *Кобзев А.И.* Дэ и коррелятивные ей категории в китайской классической философии // От магической силы к моральному императиву: Категория дэ в китайской культуре. М., 1998.

Кобозева 2000 — *Кобозева И.М.* Лингвистическая семантика: Учебное пособие. М., 2000.

Кожин 1985 — *Кожин П.М.* *Disciplina sinica* // 16-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1985. Ч. 1.

Кравцова 1999 — *Кравцова М.Е.* История культуры Китая. СПб., 1999.

Крил 2001 — *Крил Х.Г.* Становление государственной власти в Китае: Империя Западная Чжоу. СПб., 2001.

Кроль 1984 — *Кроль Ю.Л.* Проблема времени в китайской культуре и “Рассуждения о соли и железе” Хуань Куаня // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

Крюков 1983 — *Крюков В.М.* Система дарений и ее эволюция в Китае эпохи Чжоу // 14-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1983. Ч. 1.

Крюков 1986 — *Крюков М.В.* К проблеме циклических знаков в древнем Китае // Древние системы письма: Этническая семиотика. М., 1986.

Крюков 1987 — *Крюков В.М.* Символика коммуникации в архаическом ритуале и ее переосмысление в философских традициях древнего Китая // 18-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1987. Ч. 1.

Крюков 1988 — *Крюков В.М.* Дары земные и небесные (к символике архаического ритуала в раннечжоуском Китае) // Этика и ритуал в традиционном Китае: Сборник статей. М., 1988.

Крюков 1997 — *Крюков В.М.* Ритуальная коммуникация в Древнем Китае. М., 1997.

Крюков 2000 — *Крюков В.М.* Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000.

Крюков, Хуан Шу-ин 1978 — *Крюков М.В., Хуан Шу-ин.* Древнекитайский язык. М., 1978.

КФЭС 1994 — Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994.

Лейбниц 1982 — *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4-х т. М., 1982. Т. 1.

Лейбниц 1999 — *Лейбниц Г.В.* Рассуждения о религии и философии в Китае. Письмо о китайской философии Николаю Ремону / Пер. В.М. Яковлева // Вопросы философии. М., 1999, № 12.

Ле-цзы 1994 — Ле-цзы / Пер. Л.Д. Позднеевой // Мудрецы Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы. СПб., 1994.

Ли цзи 1994 — Ли цзи / Пер. И.С. Лисевича // Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1994. Т. 2.

Лосев 1977 — *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977.

Лукьянов 1993 — *Лукьянов А.Е.* Дао “Книги перемен”. М., 1993.

Лукьянов 2000 — *Лукьянов А.Е.* Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. М., 2000.

Лунь юй 1994 — Лунь юй (“Беседы и высказывания”) / Пер. В.А. Кривцова // Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1994. Т. 1.

Лунь юй 1998 — Лунь юй (“Суждения и беседы”) / Пер. Л.С. Переломова // Переломов Л.С. Конфуций: “Лунь юй”. М., 1998.

Лунь юй 2000а — “Беседы и суждения” (“Лунь юй”) / Пер. А.Е. Лукьянова // Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. М., 2000.

Лунь юй 2000б — Лунь юй (“Изречения”) / Пер. И.И. Семененко // Конфуций. Изречения. Харьков, 2000.

Люйши чуньцю 1994 — Люйши чуньцю (“Вёсны и осени господина Люя”) / Пер. Ян Хиншуня // Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1994. Т. 2.

Люйши чуньцю 2001 — Люйши чуньцю (“Вёсны и осени господина Люя”) / Пер. Г.А. Ткаченко. Сост. И.В. Ушакова. М., 2001.

Малявин 2000 — *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000.

Мартынов 1998 — *Мартынов А.С.* Категория дэ — синтез “порядка” и “жизни” // От магической силы к моральному императиву: Категория дэ в китайской культуре. М., 1998.

Молчанов 1980 — *Молчанов Ю.Б.* Комплексный характер проблемы времени // Фактор времени в функциональной организации деятельности живых систем. Л., 1980.

Мосс 1996 — *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

Мо-цзы 1994 — Мо-цзы / Пер. М.Л. Титаренко // Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1994. Т. 1.

Нань цзин 1991 — *Дубровин Д.А.* Трудные вопросы классической китайской медицины. Л., 1991.

Нидэм 1998 — *Нидэм Дж.* Фундаментальные основы традиционной китайской науки // Китайская геомантия. СПб., 1998.

Ньютон 1989 — *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М., 1989.

Нэй цзин 1994 — Сувэнь. Нэй цзин: Трактат по традиционной китайской медицине / Пер. В.Ф. Дернова-Пегарева. Кемерово, 1994.

Овечкин 1991 — *Овечкин А.М.* Основы чжэнь-цзю терапии. Саранск, 1991.

Ортони и др. 1996 — *Ортони А., Клоур Дж., Коллинз А.* Когнитивная структура эмоций // Язык и интеллект. М., 1996.

Пирс 2000 — *Пирс Ч.С.* Избранные философские произведения. М., 2000.

Подольный 1989 — *Подольный Р.Г.* Освоение времени. М., 1989.

Поздние моисты 1994 — Поздние моисты / Пер. М.Л. Титаренко // Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1994. Т. 2.

Потемкин, Симанов 1990 — *Потемкин В.К., Симанов А.Л.* Пространство в структуре мира. Новосибирск, 1990.

Почепцов 2001 — *Почепцов Г.Г.* Теория коммуникации. М., 2001.

Пригожин, Стенгерс 1994 — *Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. М., 1994.

Рожанский 1980 — *Рожанский И.Д.* Античная наука. М., 1980.

Рожанский 1988 — *Рожанский И.Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988.

Сазонов 1985 — *Сазонов В.А.* Солнечные и лунные циклы в интерпретации “И цзина” // 16-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1985. Ч. 1.

Сазонов 1987 — *Сазонов В.А.* Интерпретация схем Хэ ту и Ло шу // 18-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1987. Ч. 1.

Секст Эмпирик 1976 — *Секст Эмпирик.* Сочинения: В 2-х т. М., 1976. Т. 1.

Серова 1979 — *Серова С.А.* “Зеркало просветленного духа” Хуан Фань-чо и эстетика китайского классического театра. М., 1979.

Симонов 1966 — *Симонов П.В.* Что такое эмоция? М., 1966.

Соловьев 1894 — *Соловьев Вл.* Каббала // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1894. Т. 26.

- Соссюр 1999 — *Соссюр Ф. де*. Курс общей лингвистики. Екатеринбург, 1999.
- Спирин 1961 — *Спирин В.С.* О “третьих” и “пятых” понятиях в логике древнего Китая // Дальний Восток: Сборник статей по филологии, истории, философии. М., 1961.
- Спирин 1984 — *Спирин В.С.* “Дао”, “жэнь” и “чжи” в аспекте “нумерологии” (*сян шу*) // 15-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1984. Ч. 1.
- Спирин 1986 — *Спирин В.С.* О значении древнего порядка триграмм // 17-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1986. Ч. 1.
- Старцев 1961 — *Старцев П.А.* Очерки истории астрономии в Китае. М., 1961.
- Сыма Цянь 1986 — *Сыма Цянь*. Исторические записки (“Ши цзи”): В 9-ти т. / Пер., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М., 1986. Т. IV.
- Сыма Цянь 1992 — *Сыма Цянь*. Исторические записки (“Ши цзи”): В 9-ти т. / Пер., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М., 1992. Т. VI.
- Сюнь Юэ 1990 — *Сюнь Юэ*. Шэнь цзянь (“Изложения явного”) / Пер. П.М. Устина и Линь Лина // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990.
- Сюнь-цзы 1994 — Сюнь-цзы / Пер. В.Ф. Феоктистова // Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1994. Т. 2.
- Табеева 1990 — *Табеева Д.Н.* Руководство по иглорефлексотерапии. М., 1990.
- Ткаченко 1999 — *Ткаченко Г.А.* Культура Китая: Словарь-справочник. М., 1999.
- Топоров 1982 — *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982.
- Торчинов 1994 — *Торчинов Е.А.* Религиозная доктрина даосизма // Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (*У чжэнь пянь*). СПб., 1994.
- Торчинов 2001 — *Торчинов Е.А.* Даосские практики. СПб, 2001.
- Трубников 1987 — *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. М., 1987.
- Тэйлор 1976 — *Тэйлор Ч.А.* Физика музыкальных звуков. М., 1976.
- У Цзинь, Ван Юншэн 2001 — *У Цзинь, Ван Юншэн*. Сто ответов на вопросы о “Чжоу и”: “Чжоу и”, китайская медицина и цигун. Киев, 2001.
- Уолтерс 2002 — *Уолтерс Дерек*. “Книга великой тайны”: Забытое дополнение к “Книге перемен”. М., 2002.

- Успенский 1999 — *Успенский П.Д.* В поисках чудесного. М., 1999.
- Фехнер 1999 — *Фехнер Г.Т.* Книжица о жизни после смерти // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII—XIX вв. М., 1999.
- Фрагменты 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновение атомистики.
- Фреге 2000 — *Фреге Г.* Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М., 2000.
- Фэн Ю-Лань 1998 — *Фэн Ю-Лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
- Хокинс, Уайт 1984 — *Хокинс Дж., Уайт Дж.* Разгадка тайны Стоунхенджа. М., 1984.
- Хуайнань-цзы 1990 — Хуайнань-цзы / Пер. Л.Е. Померанцевой // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990.
- Цзо чжуань 1994 — Цзо чжуань / Пер. Е.П. Сеницына // Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1994. Т. 2.
- Чжан Хэн 1990 — *Чжан Хэн.* Лин сянь (“Законы [действия] животворных сил”) / Пер. Р.В. Вяткина // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990.
- Чжоу Цзунхуа 1996 — *Чжоу Цзунхуа.* Дао И-Цзина. Киев, 1996.
- Чжу Кэчжэн 1953 — *Чжу Кэчжэн.* Вклад китайских ученых в астрономию в Древние и Средние века. — Природа, 1953, № 10.
- Чжуан-цзы 1994 — Чжуан-цзы / Пер. Л.Д. Позднеевой // Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб., 1994.
- Чжуан-цзы 2002 — Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер., вступит. ст., коммент. В.В. Малявина. М., 2002.
- Числа 1993 — Числа превращений дикой сливы *мэй хуа* / Пер. Б.Б. Виноградского. Киев, 1993.
- Швырев 1986 — *Швырев Ю.А.* О гексаграммах мавандуйского “И цзина” // 17-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1986. Ч. 1.
- Швырев 1987 — *Швырев Ю.А.* Письма Лейбница о двоичной системе счисления и ее китайских истоках // 18-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1987. Ч. 1.
- Шеннон 1963 — *Шеннон К.Э.* Работы по теории информации и кибернетики. М., 1963.
- Шнорренбергер 1996 — *Шнорренбергер К.* Учебник китайской медицины для западных врачей. М., 1996.

Шо гуа 1982 — Шо гуа чжуань // *Каранетьяну А.М.* “Ба гуа” как классификационная схема // 13-я научная конференция “Общество и государство в Китае”: Тезисы докладов. В 3-х ч. М., 1982. Ч. 1.

Шо гуа 1991 — Трактат “Шо гуа” из “И цзин” (“Книга Перемен”) / Пер. А.Е. Лукьянова // Человек как философская проблема: Восток-Запад. М., 1991.

Штайнзальц 1990 — *Штайнзальц А.* Роза о тринадцати лепестках. М., 1990.

Шу цзин 1994 — Шу цзин (“Книга истории”) / Пер. С.Р. Кучеры // Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1994. Т. 1.

Щуцкий 1960 — *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая “Книга перемен”. М., 1960.

Щуцкий 1993 — *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая “Книга перемен”. 2-е изд., испр. и доп. под ред. А.И. Кобзева. М., 1993.

Элиаде 1994 — *Мирча Элиаде.* Священное и мирское. М., 1994.

Юань Кэ 1987 — *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1987.

Юар, Ван 1963 — *Юар П., Ван М.* К изучению древней китайской медицины // Из истории науки и техники в странах Востока. М., 1963. Вып. 3.

Юй Цзи 1990 — *Юй Цзи.* Тайпин цзин (“Книга Великого спокойствия”) / Пер. Е.П. Сеницына // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М., 1990.

Ясперс 1994 — *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.

На западноевропейских языках

Berling 1980 — *Berling J.* The Syncretic Religion of Lin Chao-en. N.Y., 1980.

Blij 1966 — *Blij F. Van der.* Combinatorial aspects of the Hexagrams in The Chinese Book of Changes // Scripta Mathematica. 1966. Vol. XXVIII, № 1.

Buchanan et al. 1981 — *Buchanan K., FitzGerald C.P., Ronan C.A.* China: The land and the people, the history, the art and the science. N.Y., 1981.

Dhiegh 1973 — *Dhiegh A.K.* The Eleventh Wing: An Exposition of the Dynamics of I Ching for Now. Los Angeles, 1973.

Eberhard 1933 — *Eberhard W.* Beitrag zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han Zeit // Baessler Archiv. B., 1933. Bd. 16, H. 1—2.

Eberhard 1973 — *Eberhard W.* The political function of astronomy and astronomers in Han China // Chinese thought and institutions. L., 1973.

- Forke 1925 — *Forke A.* The World-Conception of the Chinese. L., 1925.
- Graham 1986 — *Graham A.C.* Yin-Yang and the nature of correlative thinking. Singapore, 1986.
- Granet 1934 — *Granet M.* La pens e chinoise. P., 1934.
- Groot 1910 — *Groot J.M. de.* The religious system of China. Leiden, 1910. Vol. 4.
- Henderson 1984 — *Henderson J.B.* The development and Decline of Chinese Cosmology. N.Y. 1984.
- Ionescu 1972 — *Ionescu D.R.* Researches on antic magic squares and cubes // Bull. Math. Soci. Sci. Math. RSR. 1972. T. 16 (64), № 2.
- Kornfeld 1955 — *Fritz Kornfeld.* Die tonale struktur chinesischer musik. Wien, 1955.
- Legge 1961 — *Legge J.* The I Ching. N.Y., 1961.
- Munro 1969 — *Munro D.J.* The Concept of Man in Early China. Stanford, 1969.
- Needham 1956 — *Needham J.* Science and civilization in China. Cambridge, 1956. Vol. 2.
- Needham 1959 — *Needham J.* Science and civilization in China. Cambridge, 1959. Vol. 3.
- Needham 1962 — *Needham J.* Science and civilization in China. Cambridge, 1962. Vol. 4.
- Nei Ching 1949 — Huang Ti Nei Ching Su Wen: The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine / Trans. I. Veith. Baltimore, 1949.
- Oesch 1984 — *Hans Oesch.* Aussereurop ische Musik. Berlin, 1984. T. 1.
- Ogden, Richards 1923 — *Ogden C.A., Richards I.A.* The Meaning of Meaning. L., 1923.
- Risch 1979 — *Risch H.* L'acupuncture raisonn e. Paris, 1979. V. 1.
- Riseman 1980 — *Riseman T.* Introduction to the I Ching: The history and use of the world's most ancient system of divination. Liverpool, 1980.
- Ronan 1978 — *Ronan Colin A.* The shorte science and civilization in China: An abr of Joseph Needham's orig. text. V. 1—4. Cambridge, 1978. V. 1.
- Saso 1990 — *Saso M.* Blue Dragon. White Tider: Taoist Rites of passage. Washington, 1990.
- Schaya 1971 — *Schaya L.* The Universal Meaning of the Kabbalah. L., 1971.
- Scholem 1978 — *Scholem G.* Major trends in Jewish Mysticism. N.Y., 1978.
- Sherrill, Chu 1977 — *Sherrill W.A., Chu W.K.* An anthology of I Ching. L., 1977.

- Siu 1968 — *Siu R.G.H.* The Man of Many Qualities: A Legacy of the I Ching. Cambridge, 1968.
- Sung 1969 — *Sung Z.D.* The Symbols of Yi King, or the Symbols of the Chinese Logic of Changes. N.Y., 1969.
- Temple 1987 — *Temple R.* The genius of China. N.Y., 1987.
- Unschuld 1982 — *Unschuld P.U.* Traditional medicine: Social and philosophical background // The Cambridge Encyclopedia of China. Cambridge, 1982.
- Walker 1992 — *Walker B.B.* The I Ching or Book of Changes: A Guide to Life's Turning Points. N.Y., 1992.
- West 1971 — *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.
- Wilhelm 1924 — *Wilhelm R.* I Ging, das Buch der Wandlungen. Jena, 1924. Bd. 1.
- Wilhelm 1981 — *Wilhelm R.* The I Ching or Book of Changes. L., 1981.
- Wilhelm 1995 — *Wilhelm R.* Lectures on the I Ching: Constancy and Change // Understanding the I Ching: The Wilhelm Lectures on the Book of Changes. Princeton, New Jersey, 1995.
- Yi Jing 1991 — Yi Jing / Trans. Wu Jing-Nuan. Washington, 1991.
- На китайском языке*
- Вэнь у 1984 — Вэнь у (Памятники культуры). Пекин, 1984, № 3.
- Дао дэ цзин 1986 — Дао дэ цзин (Книга о дао и дэ) // Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений всех философов). Шанхай, 1986. Т. 3.
- Ли цзи 1957 — Ли цзи (Записки о ритуале) // Ши сань цзин чжу шу (13 книг конфуцианского канона с пояснениями к комментариям). Пекин, 1957. Т. 25.
- Лунь юй 1986 — Лунь юй (Суждения и беседы) // Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1986. Т. 1.
- Нэй цзин 1963 — Хуан-ди нэй цзин (Книга Хуан-ди о внутреннем). Пекин, 1963.
- Хуайнань-цзы 1956 — Хуайнань-цзы (Философы из Хуайнани) // Чжу цзы цзи чэн. Пекин, 1956. Т. 7.
- Ци хай 1989 — Ци хай (Море слов). Шанхай, 1989.
- Чжоу Дуньши 1936 — *Чжоу Дуньши.* Тай цзи ту шо (Объяснение чертежа великого предела) // Чжоу Ляньси цзи (Сочинения Чжоу Ляньси). Шанхай, 1936. Ч. 1.
- Чжоу и 1966 — Чжоу и иньдэ (Индекс к Чжоуским переменам). Тайбэй, 1966.

Чжуан-цзы 1986 — Чжуан-цзы // Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1986. Т. 3.

Шу цзин 1950 — Шу цзин (Книга истории) // Karlgren В. The Book of Documents // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. Stockholm, 1950. № 22.

Ян Инь-лю 1955 — *Ян Инь-лю*. Чжунго иньюэ шиган (Очерки истории китайской музыки). Пекин, 1955.