

Н.В. Пушкарская

К ПРОБЛЕМЕ РАННЕГО КАТЕГОРИАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

Аннотация. Статья посвящена одной из главных проблем философии вообще и китайской философии в частности, а именно – проблеме категорий. В центре исследования – определение термина «категория» и поиск первых категориальных представлений в архаической мысли Древнего Китая. В данной работе также рассматривается один из наиболее ценных текстов, полученных в ходе годяньских археологических раскопок (конец XX в.), – трактат «Да И шэн шуй» («Великое Единое порождает воду»), являющийся примером раннего категориального мышления в Китае.

Методологической установкой в данном исследовании является принципиальная опора на первоисточники и акцентирование структурных моментов в древнегреческих и древнекитайских категориальных схемах. Процесс формирования категориального мышления показан в сравнении с аналогичным процессом у ранних греческих философов. На вопрос: «Существует ли категориальное мышление в китайской философии?» – автор статьи отвечает положительно. У досократиков в роли первых категориальных обобщений выступает четверица первоначальных элементов. В мысли Древнего Китая первыми попытками категориально осмыслить мир можно считать базовые классификации (двоичная, троичная и пятеричная), лежащие в основе всей китайской традиционной культуры и философии. Текст «Да И шэн шуй» («Великое Единое порождает воду») позволяет по-новому взглянуть на космологические аспекты такой важнейшей классификации как пятеричная, а также даёт возможность глубже понять аналогию между философией Древнего Китая и философскими построениями ранних греческих философов (в частности, Фалеса Милетского). **Ключевые слова:** ранние греческие философы, философия Древнего Китая, пять стихий, пятеричная классификация, пятерица, четверица, категориальное мышление, категория, универсальность, четверица Мартина Хайдеггера.

Abstract. This article is dedicated to one of the main issues of philosophy in general and Chinese philosophy in particular – the problem of categories. In the center of the research is the definition of the term “category” and search of the first categorical ideas within the archaic thought of Ancient China. The author also examines of the most valuable texts acquired during the archeological excavations (the end of the XX century) – treatise “*Taiyi Shengshui*” (“Great One gave birth to water”), which represents an example of the early categorical thinking in China. The methodological orientation consists in focusing attention on primary sources, as well as structural moments in the Ancient Greek and Chinese categorical schemes. The process of formation of the categorical thinking is demonstrated in comparison with the similar process of the early Greek philosophers. The author gives a positive answer to the question of “whether or not the categorical thinking exists in the Chinese philosophy?” Among the pre-Socrates philosophers, the fourfold of the initiate elements serves as the first categorical generalizations. The first attempts of categorical perception of the world in the philosophical thought of Ancient China can be considered the basic classification patterns (binary, ternary, quinary) that lie in the foundation of the entire traditional culture and philosophy of China. The text “*Taiyi Shengshui*” (“Great One gave birth to water”) provides a different perspective onto the cosmological aspects of such imperative classification pattern as quinary, as well as gives chance for a deeper understanding of the analogy between the philosophy of Ancient China and philosophical constructs of the early Greek philosophers (including Thales of Miletus). **Key words:** Fourfold of Martin Heidegger, Universality, Early Greek philosophers, Philosophy of Ancient China, The five elements, Quinary classification pattern, Thales of Miletus, Fourfold, Categorical thinking, Category.

Понятие категориальности

Уже на ранней стадии развития человеческой мысли, как на Западе, так и на Востоке, обнаруживается тенденция к объяснению и себя, и окружающей

действительности с помощью небольшого числа основных и общих понятий. К этим понятиям мыслители шли через рассуждение о том, что является началом и единым основанием окружающего их многообразия. В стремлении постичь устройство

мира, древние философы находили точку опоры в таких представлениях, которые теперь принято именовать категориями.

Что же мы имеем в виду, говоря о категориях и категориальном мышлении? В истории философской мысли проблема категорий занимает одну из центральных позиций. Многими мыслителями за долгое время существования философского дискурса на эту тему были высказаны различные суждения, но в новой и новейшей философии наиболее весомо прозвучали мнения таких ведущих представителей немецкой философской мысли, как И. Кант и М. Хайдеггер. И хотя их взгляды на природу категориальности во многом не совпадают, но они, несомненно, сходятся в том, что категориальные представления обладают, прежде всего, предельной общностью и априорностью.

Подобное понимание категорий можно увидеть, например, у Канта в «Критике чистого разума»: «...элементы всех априорных знаний должны всегда содержать в себе чистые априорные условия возможного опыта и его предмета... Такие понятия, а priori содержащие чистое мышление при всяком опыте, мы находим в категориях...» [1, с. 838]. И далее: «...категории суть не что иное, как условия мышления в возможном опыте, подобно тому как пространство и время суть... условия созерцания для того же опыта. Следовательно, категории суть также основные понятия, посредством которых мы мыслим для явлений объекты вообще, и потому они а priori имеют объективную значимость...» [1, с. 849].

Хайдеггер в своих лекциях о Ницше также довольно подробно обсуждает смысл и исторические формы категориального подхода к сущему, начиная от Аристотеля. В результате, он замечает, что: «...категории являются метафизическими ключевыми словами и поэтому также наименованиями для основных философских понятий» [2, с. 65].

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

То же, с известными оговорками, можно сказать и о первоначалах бытия древних, т.к. те фундаментальные (т.е. мыслимые ими в качестве первоначал) понятия и представления, в достаточной степени удовлетворяют указанным выше требованиям категориальности.

Поиск категорий: досократики

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

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

Рассмотрим некоторые характерные учения ранних греческих философов.

Фалес, представитель Милетской школы (нач. и сер. VI в. до н.э.), вероятно полагал началом всего *воду*. «Все из воды и в воду всё разлагается» [3, с. 109]. Раз все живые существа питаются, растут, возникают благодаря воде и гибнут без воды, рассуждал он, то вода – это основной элемент и причина всего живого на земле. Каким же образом всё образуется из воды? Путём «затвердевания (замерзания)» воды и «испарения» [3, с. 109]. Вода, меняя свою плотность, превращается в разные другие вещества и тела. Когда вода испаряется, то превращается в воздух. Когда же вода выпадает в виде осадков, то, превращаясь сначала в ил, затем трансформируется в землю. Получается, что вода является основой других элементов, а все тела образуются путём смешения в разных пропорциях всех элементов, которое приводит каждый раз к качественному изменению и возникновению нового тела. Двигательное начало – душа. «Элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение» [3, с. 114]. Позднее последователь Пифагора Гиппон также выделял воду среди других элементов [3, с. 421-424].

Ещё один представитель милетской школы – *Анаксимен*. Он берёт за основу *воздух*. Как происходит возникновение вещей? Так же, как и у Фалеса, путём разрежения и сгущения субстрата. При этом то, что разрежается – горячее, а то, что сгущается –

холодное. Имеет место такая схема превращения: по мере разрежения, воздух становится огнём, когда же начинает сгущаться, то сначала ветром, потом облаком, водой, ещё более сгущаясь, превращается в землю, камни. «В процессе “валяния” из воздуха первой возникла Земля» [3, с. 130]. Далее, из земли поднимается «испарина», которая, проходя процесс разрежения, превращается в результате в огонь, из которого возникают небесные светила. По Анаксимену, движение присуще воздуху изначально. Диоген из Аполлонии, вслед за Анаксименом, тоже считал воздух первоэлементом [3, с. 541].

Гераклит, стоящий отдельно от каких-либо школ, основой сущего считал *огонь*, который «мерно возгорается и мерно угасает» [3, с. 218]. (Гиппас, возможно, первым начал говорить об огне как о начале всех вещей [3, с. 153].) Разгораясь, огонь плавит многообразие вещей, превращая их в одно, а затухая, – возвращает их миру. Движением огонь обладает сам по себе, и это из-за того, что ему приходится двигаться и вверх и вниз, чтобы сохранить себя, иначе он или рассеется (движение вверх) или станет совершенно неподвижным, потухнет (движение вниз). Огонь в смысле движения оказывается совершенно самодостаточным. Процесс превращений таков: из огня в воздух, из воздуха в воду, из воды в землю. Часть, оставшаяся водой, испаряется и превращается в воздух, а воздух, разрежаясь, становится огнём.

Ксенофан, согласно одним свидетельствам, выделял в качестве первоначала *землю*: «Начало всех вещей – земля» [3, с. 166]. Согласно другим – *землю*, и *воду*: «Всё, что произрастает или рождается, – земля и вода» [3, с. 164].

Были в Древней Греции и такие мыслители, которые не делали предпочтения для какой-либо одной субстанции, и все субстанции играли в их учении одинаково важную роль. Например, у *Эмпедокла* и *вода*, и *воздух*, и *огонь*, и *земля* являются равноценными. Он называет их «корнями», критериями всех вещей [3, с. 341]. При этом они неизменны и не могут возникать из чего-либо другого и переходить друг в друга. А существуют эти элементы в виде взвеси отдельных частиц, каждая из которых, при соединении с другими, образует вещи. При различении элементов действует принцип «подобное познаётся через подобное». «Землю мы постигаем благодаря причастности земле...» [3, с. 341]. Что касается движения, то у *Эмпедокла* сразу два деятеля: *Любовь* и *Вражда*. Они действуют по уже знакомому нам алгоритму (соединяя и рассеивая), но чисто механистически, т.е. не происходит качественного изменения элементов, а лишь тесное соединение частиц либо их разделе-

ние. Порядок возникновения элементов не совсем обычный. Наряду с привычными уже элементами, такими как *вода*, *воздух*, *огонь* и *земля* у *Эмпедокла* появляется *эфир*: «...Первым выделился из смеси эфир, вторым – огонь, затем – земля; из неё – ... вода; из воды испарился воздух и возникли: небо – из эфира, Солнце – из огня, а из остальных [элементов] сгустилось всё земное» [3, с. 358]. (Среди досократиков, описывающих начало природы как состоящее из пяти элементов, также можно упомянуть *Оккела* [3, с. 459] и *Филолая* [3, с. 443].)

В дошедших до нас фрагментах, касающихся учения *Эмпедокла*, мы находим несколько упоминаний эфира и его свойств. Например: «Давай я скажу тебе прежде, что равны по могуществу те [элементы], из которых родилось всё, что мы видим ныне: Земля, бурное Море, влажный Воздух и Титан Эфир, охватывающий вкруговую весь мир» [3, с. 365]. «Эфир... длинными корнями погружался под землю» [3, с. 362]. (Подробнее об эфире см. [4]). Эту субстанцию, судя по всему, можно назвать «пятым элементом». Позднее *Аристотель* также включит эфир в своё учение об элементах: «...Судя по всему, и имя [первого тела], дошедшее от прашуров вплоть до нынешнего времени, говорит о том, что они держались [на этот счёт] тех же воззрений, какие высказываем мы... Именно поэтому, полагая, что первое тело отлично от земли, огня, воздуха и воды, они назвали самое верхнее место “эфиром”..., произведя наименование, которое они ему установили от того, что оно “всегда бежит”... в продолжение вечного времени...» [5, с. 272].

Поиск категорий: Древний Китай

Однако поиск категорий не ограничивался Балканским полуостровом, и не только философы Древней Греции возвысились до категориального мышления. Мыслителям Древнего Китая также удалось совершить прорыв к онтологии за рамки мифопоэтического, повседневного и т.п. форм дофилософского мышления («онтического» в терминологии *М. Хайдеггера*) и увидеть глубинное единство за кажущейся хаотичной пестротой сущего.

Первым шагом в этом направлении в Китае стали так называемые классификации. Знаменитый французский синолог *М. Гране* в начале XX в. работе «La pensee chinoise» (1934 г.) [6, с. 102-104], не употребляя термина «классификационная схема», описал функционирование чисел в качестве классификационных схем. Затем оно стало ключевым термином для описания китайской традиционной мысли. Китайское мышление предстаёт здесь, как «коррелятивное», т.е. такое, при кото-

ром понятия сосуществуют в рамках той или иной классификационной схемы.

В архаической мысли Древнего Китая можно выделить 3 основные классификации: 1) двоичная классификация (*инь-ян* 阴阳), 2) троичная классификация (*сань цай* 三材, «три материала», взаимосвязь Неба, Земли и Человека), 3) пятеричная классификация (*у син* 五行, «пять стихий», вода – огонь – дерево – металл – почва) [7].

Примеры двоичной классификации прежде всего следует искать в древнейшей канонической части «Книги Перемен», представленной набором из 64-х гексаграмм. («Книга перемен» – наиболее значимый текст древнекитайского канонического и философского наследия. Другие названия произведения: «Канон перемен», «И Цзин», «Чжоу И».) Двоичная, или бинарная, структура гексаграмм совершенно явно выражена их стандартным разбиением на верхнюю и нижнюю триграммы и их составленностью из сплошной и прерывистой линий.



Рис. 1. Гексаграмма 屯 Чжунь.

Концептуализация же двоичной структуры и её привязка к учению об *инь-ян* произошла позднее. Например, в «Си цы чжуани» («Комментарий привязанных слов» – один из 10 комментариев («Десяти крыльев») к канонической части «Книги перемен») мы находим: «*То инь, то ян – это и есть Дао...*» [8, с. 217].

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

В более позднее время троичная структура также проявилась в тексте «Си цы чжуани», там она представлена в виде тесной взаимосвязи Неба, Земли и Человека: «*Смотрю вверх – созерцаю на Небе узоры-вэнь, смотрю вниз – рассматриваю на*

Земле узоры-ли... Уподобляюсь Небу и Земле, поэтому не нарушаю [гармонии триединства]» [8, с. 216].

Пятеричная классификация в своём изначальном виде наиболее полно представлена в главе из книги «Шан-шу» «尚書» (другое название – «Шу-цзин» «書經» (Канон документов)), которая называется «Хунфань» «洪範» («Великий план», «Великий закон» или «Величественный образец» (洪 хун = да да – «великий», 范 фань = фа фа – «план», «образец»). Традиционно считается, что это произведение написано в эпоху Западного Чжоу (1046-771 гг. до н.э.), а сборник впоследствии составлен Конфуцием.

«Хунфань» условно можно разделить на 3 части. Первая часть является вводной, и описывает, как «Великий План» с его разделами был сначала сообщен Великому Юю (Да Юй 大禹 – центральный герой серии древних мифов, связанных с наводнением), а затем был изложен императору Чжоу У Вану в диалоге с неким Цзи-цзы. У Ван 武王 – знаменитый правитель царства Чжоу, сын великого и мудрого правителя Вэнь Вана 文王, известного своими заслугами в области культуры и образования (иероглиф вэнь 文, вошедший в его имя, указывает именно на эти качества и заслуги), а также известного своими политическими планами, в которых победа над высокоразвитым и сильным царством Шан-Инь стояли на первом месте. У Ван продолжил дело своего отца и в битве в 1027 г. до н.э. победил последнего правителя Шан-Инь Чжоу Синя, который также известен под именем Шоу; затем он утвердил на престоле Шан-Инь своего сына У Гэна. Цзи-цзы был сановником и верным слугой династии Шан, а также являлся дядей правителя Чжоу Синя. Настоящее его имя – Суй-Юй. Имя Цзи-цзы получил по данному ему во владение уезду Цзи (около 100 км к юго-западу от нынешнего Тайюаня, провинции Шаньси) и по рангу знатности цзы. Согласно информации, которую мы находим у Легга [9, с. 320-324], Цзи-цзы объявил во всеулышание, что, если крушение настигнет дом Шан, то он не будет служить другой династии. И когда династия Шан рухнула, он отказался признать новую власть в лице У Вана, хотя тот и освободил его от тюрьмы, куда Чжоу Синь поместил его. Цзи-цзы

Небо	Земля	Гром	Вода	Гора	Ветер	Огонь	Болото
乾 Цянь	坤 Кунь	震 Чжэнь	坎 Кань	艮 Гэнь	巽 Сюнь	离 Ли	兑 Дуй

Рис. 2. 8 триграмм (последовательность, по Вэнь-вану)

сбежал – или, возможно, только объявил, что хочет сбежать – в Корею. Чжоу У Ван восхищался его преданным отношением к павшей династии и сделал ему подарок, наделив его землей. Цзи-цзы теперь чувствовал себя обязанным появиться в замке Чжоу. И когда У Ван, на тринадцатом году своего правления (т.е. в 1122 г.), пригласил Цзи-цзы, чтобы проконсультироваться с ним относительно принципов управления, тот сообщил ему о «Великом Плана» с его девятью разделами.

Вторая часть представляет собой краткое описание «Плана» и его разделов. Третья часть содержит детальное описание этих разделов в изложении Цзи-цзы. Здесь учение о пяти стихиях (у син 五行) дано весьма развёрнуто, цельно и в системном виде.

В 1-ом разделе 3-ей части главы Хунфань говорится:

«1-ая стихия называется водой, 2-ая – огнём, 3-я – деревом, 4-ая – металлом, 5-ая – почвой.

Природа воды в том, что она мокрая и течёт вниз; природа огня в том, что он горит и поднимает-

ся вверх; природа дерева в том, чтобы поддаваться сгибанию и выпрямлению; природа металла в том, чтобы подчиняться и изменяться; природа почвы в том, чтобы возвращать посаженные в неё зёрна.

То, что мокрое и течёт вниз, становится солёным; то, что горит и поднимается вверх, становится горьким; то, что поддается сгибанию и выпрямлению, становится кислым; то, что подчиняется и изменяется, становится острым; то, что возвращает посаженные зерна, становится сладким» [10, с. 104-113].

В данном разделе мы впервые узнаём, что всего существует пять стихий, и точно указывается, что это за стихии: *Вода, Огонь, Дерево, Металл, Почва*. Также даётся порядок их следования. Однако эта нумерация стихий является отличной от всех впоследствии известных нумераций, и не совпадает ни с одной из известных схем пяти стихий (схем взаимопреодоления и взаимопорождения) [11, с. 342].

Ниже приводится таблица всех позиций, представленных в тексте «Великого плана» числом 5:

五行 у син пять стихий	水 шуй вода	火 хо огонь	木 му дерево	金 цзинь металл	土 ту почва
五味 у вэй пять вкусов	咸 сянь солёное	苦 ку горькое	酸 суань кислое	辛 синь острое	甘 гань сладкое
五事 у ши пять дел	貌 мао соблюдение внешнего облика	言 янь высказывание суждений	视 ши наблюдение	听 тин слушание	思 сы размышление
五纪 у цзи пять способов ориентироваться во времени	岁 суй год	月 юэ месяц	日 жи день	星辰 син чэнь звёзды и планеты	历数 ли шу календарные исчисления
五征 у чжэн пять явлений природы	雨 юй дождь	晴 цин солнечный свет	燠 юй жара	寒 хань холод	风 ветер фэн
五福 у фу пять счастливых	寿 шоу долголетие	富 фу богатство	健康安宁 цзянькан аньнин здоровье и спокойствие	好德 хаодэ добродетельность	高寿善终 гаошоу шаньчжун достойный конец в глубокой старости

Следует отметить, что возможность существования китайских категорий, сопоставимых с западными, долгое время подвергалась сомнению. Распространённым было мнение о том, что в философии Древнего Китая нет признаков того, что сейчас называют категориальным мышлением. Подобное суждение высказывал, например, японский философ Хаджиме Накамура, а также некоторые отечественные китаеведы (Е.В. Завадская, Т.П. Григорьева, В.В. Малявин) [12, с. 82-89]. Британский синолог Ангус Грэхам в своей работе «Disputers of the Tao» (1989 г.), размышляя о категориях Аристо-

теля и их возможных аналогах в китайской философии, приходит к весьма неутешительному выводу: «No Chinese thinker classifies categories» [11, с. 415]. («Ни один китайский мыслитель не занимается классификацией категорий».)

Наконец, в отечественном китаеведении, вслед за китайскими учёными, была сделана попытка выявить категориальный аппарат китайской философии (например, этой проблемой занимался известный китайский историк философии Чжан Дайнянь (см. его работу «Чжунго гудянь чжесюе гайнянь фаньчжоу яолунь» «Важнейшее о поня-

тиях и категориях древнекитайской философии», Пекин, 1989 г.). Во время дискуссии по проблеме категорий традиционной китайской культуры, проведённой в 1980 г. в отделе Китая ИВ АН СССР, российским китаеведом А.Н. Кобзевым был предложен так называемый список основных понятий и категорий традиционной китайской философии и культуры [13, с. 86-88]. Следует признать прогрессом тот факт, что на данной дискуссии впервые был поставлен вопрос о возможной специфике китайской категориальности, но постановка проблемы – это всегда лишь начало пути.

Итак, возвращаясь к основной теме, необходимо ещё раз подчеркнуть, что приведённые выше в данной статье классификации безусловно удовлетворяют стандартным требованиям к категориальным представлениям. Они, во-первых, сводят весь мир всего лишь к двум, трём или пяти рубрикам, и тем самым редуцируют бесконечную множественность вещей к минимальной (две позиции) или близкой к минимуму (три/пять позиций) систематике. Во-вторых, если говорить о признаке априорности, то можно утверждать, что перечисленные выше базовые классификации без сомнения являются теми умозрительными по своему генезису, матрицами, которые лежат в основе всего китайского традиционного мировосприятия (философии, науки, литературы, искусства и всех остальных пластов культуры), и через их призму преломляются все традиционные китайские представления о мире и человеке.

Структурные и функциональные особенности четверицы и пятерицы: различие и сходство

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

Основное различие состоит в том, что греческие стихии, как правило, понимаются *субстанциально*. В Китае же преобладает *реляционность*, т.е. на первый план здесь выходят отношения, позиция в схеме. Китайские рубрики не предполагают собственной сущности, субстанции. В этой связи Дж. Нидэм пишет: «Отношение – это, возможно, более фундаментальная для всей китайской мысли категория, нежели субстанция» [14, с. 199].

Но, при всей разности подходов у представителей Древней Греции и Древнего Китая, в построе-

ниях первых также обнаруживается несомненная реляционность: внутренней **структурой** четырёх стихий досократиков оказывается *противоположность*. По сути, четыре – это две пары противоположностей.

Представляя идеи ранних греческих философов, Аристотель в «Физике» писал: «Все, конечно, принимают противоположности за начала: и те, которые говорят, что всё едино и неподвижно..., и те, которые говорят о редком и плотном... И это вполне разумно, т.к. начала не выводятся ни друг из друга, ни из чего-либо другого, а, наоборот, из них все, а это как раз присуще первым противоположностям: они не выводятся ни из других, так как они первые, ни друг из друга, т.к. они противоположны» [15, с. 70-71]. Таким образом, Аристотель постулирует фундаментальные противоположности, с помощью которых можно строить объяснительные модели мира.

Также можно найти отношения противоположностей и в геометрических представлениях древних греков. Особую роль в мышлении греков играл квадрат. С помощью формы квадрата легко придать наглядность отношениям парной противоположности.

Известный исследователь логико-методологических аспектов античной традиции и древнерусской мысли И.А. Герасимова в своей статье «Логические квадраты» пишет: «Выделяемые древнегреческими философами две пары противоположных качеств: сухое/влажное и тёплое/холодное – в сочетании формируют квадрат, а их попарное соединение делает возможной классификацию стихий как первоэлементов мироздания» [16, с. 19].

Что касается китайских классификационных схем, то, как мы знаем, основную роль здесь как раз и играет отношение контрарности, выстраивающее пары противоположностей вокруг центра.

Очевидно также *числовое сходство* между построениями досократиков (четверица) и китайскими схемами (пятерица). Дело в том, что китайская пятерица представляет собой четверицу, дополненную центром, центральной пятой стихией. Поэтому сокращённой версией пятеричной схемы является четверица, обычно конкретизирующаяся в виде таких стандартных клише, как четыре стороны света (*сы фан* 四方) и четыре времени года (*сы ши* 四时).

В свою очередь четверица в учениях ранних греческих философов, как уже говорилось, часто дополнялась пятым элементом.

Здесь необходимо подробнее рассмотреть роль пятерицы и других числовых кодов в кон-

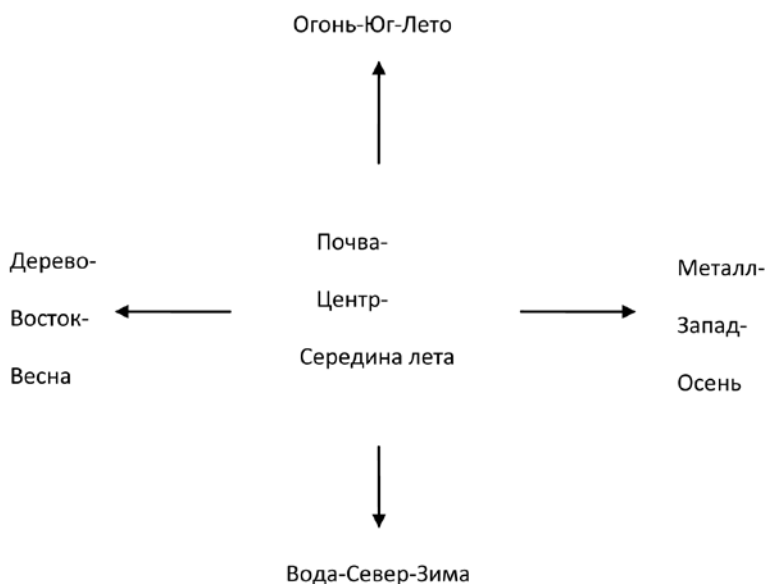


Рис. 3. Схема пятеричной классификация, ориентированная по сторонам света и временам года

тексте пяти стихий. Это поможет понять, почему пятая стихия в пятеричной классификации имеет особый – «пустотный» – статус, т.е. является нулём.

Древние китайские учёные в процессе рассуждения использовали процедуру *числового кодирования*. При числовом кодировании каждой рубрике классификационной схемы приписывается определённое число (обычно в пределах чисел натурального ряда). Например, в главе «Хунфань» «洪范» («Великий план» или «Великий закон») мы видим, что стихии Воды приписано число 1, Огню – 2, Дереву – 3, Металлу – 4 и Почве – 5. Данная нумерация является стандартной, но существуют и другие числовые кодировки пяти стихий, например, в контексте «Лошу» «洛书».

Магический квадрат «Лошу», название которого можно перевести как «Документ из реки Ло», первоначально выглядел так:

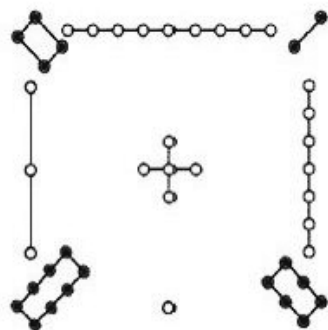


Рис. 4. Древнее изображение магического квадрата

Таков современный вид этого квадрата:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Рис. 5. Современное изображение магического квадрата

Магический квадрат представляет собой пространственно-числовую схему, особенностью которой является тот факт, что сумма чисел в столбцах, строках и главных диагоналях таблицы одинакова (равна 15). В рамках этой древней конструкции стандартные числовые коды стихий дополняются парными стандартными числовыми маркерами – 6 для воды, 7 для огня, 8 для дерева, 9 для металла и 10 для почвы.

Мы видим, что почва обозначается числом 5, т.е. наибольшим числом пятеричной классификации. Также известно, что почва, в схематичных изображениях пяти стихий в виде двух пересекающихся перпендикулярных линий, всегда помещается в центре, коррелируя с центром в пространственном ряду, с серединой лета во временном ряду и т.д. Таким образом, почва с числом 5 играет роль центра в пятеричной классификации.

Как уже говорилось выше, центр является своеобразным **нулём** множества кодов пяти стихий, т.к. он нейтрален относительно сложения: напр.,

число 1 есть числовой код воды, но и число 6 (где $6 = 1+5$) также представляет собой код этой же самой стихии. Аналогично и для всех остальных стихий – добавление пятерницы к числовому коду произвольной стихии оставляет нас в пределах исходной стихии.

Относительно **функционального** сходства можно сказать, что китайскую пятеричную классификацию и четверицу досократиков роднит их статус категориальных представлений. Как уже говорилось выше, основными характеристиками категориальных представлений являются *предельная общность* и *априорность*, и данные классификации вполне удовлетворяют основным требованиям категориальности. Таким образом, эти схемы представляют собой базовые понятийные конструкции, которые являются основой для других, менее общих, понятий, описывающих устройство мира и человека.

В контексте поиска аналогий между четверицей досократиков и древнекитайской пятерницей уместно будет привести яркий пример раннего категориального мышления в Китае, который мы находим в трактате «Да И шэн шуй» («Великое Единое порождает воду»). Этот текст был открыт в конце XX в. в ходе археологических раскопок, проведённых в деревне Годянь (уезде Шаян провинции Хубэй). Произведение предоставило научным исследователям чрезвычайно ценный материал для изучения различных аспектов древней мысли. Время создания этого текста относят к доциньскому периоду, примерно, от середины эпохи Чжань Го до начала эпохи Цинь. Итак, согласно данному трактату, первоначально, из которого возникает весь мир, является не что иное, как вода.

В тексте первоисточника сказано:

«Великое единое порождает воду; вода, обращаясь вспять (к Великому Единому), помогает Великому Единому, и, благодаря этому, образуется небо. Небо, обращаясь вспять (к Великому Единому), помогает Великому Единому, и, благодаря этому, образуется земля. Небо и земля, повторяя (действие Великого Единого, воды и неба), помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются (духи) земли и (духи) неба (шэни и мины). (Духи) земли и (духи) неба, повторяя (действие Великого Единого, воды, неба и земли), помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются Инь и Ян. Инь и Ян, повторяя (действие Великого Единого, воды, неба, земли и духов земли и неба), помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются 4 времени года. 4 времени года, повторяя (действие Великого Единого, воды, неба, земли и духов земли, неба, инь и ян), помогают

друг другу, и, благодаря этому, образуются холод и жара. Холод и жара, повторяя (действие Великого Единого, воды, неба, земли и духов земли, неба, инь, ян и 4-х времён года), помогают друг другу, и, благодаря этому, образуются влага и сухость. Влага и сухость, повторяя (действие Великого Единого, воды, неба, земли, духов земли и неба, инь, ян, 4-х времён года, холода и жары), помогают друг другу, и, благодаря этому, последним образуются год». (Пер. Н.В. Пушкарской)

(«太一生水, 水反辅太一, 是以成天。天反辅太一, 是以成地。天地复相辅也, 是以成神明。神明复相辅也, 是以成阴阳。阴阳复相辅也, 是以成四时。四时复相辅也, 是以成沧热。沧热复相辅也, 是以成湿燥。湿燥复相辅也, 是以成岁而止。») [17, с. 137].

И ещё один важный фрагмент:

«Поэтому Великое Единое скрывается в Воде, движется во временах года, совершает оборот и снова приходит к началу, становясь Матерью всех вещей...» (Пер. Н.В. Пушкарской)

(«是故, 太一藏于水, 行于时, 周而又始, 以己为万物母...») [17, с. 137].

Необходимо отметить, что здесь впервые в древнекитайской философии появляется космогония, в которой из первоединого первой рождается стихия воды. «Впервые в китайской философии... космогоническое начало выражается с помощью воды, точнее первозданных вод», т.е. субстанциально [18, с. 120]. Этот факт позволяет провести более глубокую аналогию между древнекитайской философией и философией досократиков, в частности, Фалесом Милетским, чем аналогия только количественная (четверица/пятерница). Можно предположить, что здесь, как и у Фалеса, стихия воды выступает как в качестве первоначала (из которого далее шаг за шагом возникают все остальные компоненты мироздания), так и в качестве первоосновы (т.е. субстрата, лежащего в основании всего этого мироздания).

В качестве первоначала в тексте «Да И шэн шуй» прежде всего выделяется Великое Единое (Да И 大一). Согласно тексту, Великое Единое порождает воду, затем Вода обращается к Великому Единому, и во взаимодействии они порождают Небо. Далее Небо обращается к Великому Единому, и они порождают Землю и т.д. «По логике... Небо должно бы было обратиться к Воде, но Вода в этом звене выключается из порождения последующей категории. На это следует обратить особое внимание. Видимо, Великое Единое не только порождает воду, но и само является Водой. То есть Единое удваивает себя... Получается, что Единое и Вода – это одно и то же протогогоническое начало в разных видах» [18, с. 120].

Конечно, вопрос о смысле и роли стихии воды в данном произведении пока ещё трудно окончательно прояснить. Это связано с тем, что данные археологические находки были сделаны сравнительно недавно, и тема поэтому не является на данный момент в достаточной степени разработанной ни в России, ни за рубежом. Также это связано с трудностями перевода с древнекитайского языка. Например, вызывает вопросы перевод словосочетания Да И (大一) как Великого Единого. Дело в том, что иероглиф И (一) можно перевести и как «единое», и как «одно» или «единица». Но всё равно, все это смысловые ракурсы одного и того же понятия – единицы (или «первого»).

В 1 томе «Большого словаря китайского языка» [19] мы находим следующее значение иероглифа И (一): «Корень десяти тысяч вещей, начало, из которого произошли десять тысяч вещей». («万物之本也, 万物所从始也.») Такое значение данного иероглифа можно обнаружить, например, в «Словаре изъяснения письмен и толкования иероглифов» [20] в следующем контексте: «Одно является только началом пути к Великому Пределу, Дао устанавливается в Одном, создаёт и разделяет небо и землю, изменяет и творит десять тысяч вещей». («一, 惟初太极, 道立於一, 造分天地, 化成万物.») Также подобное значение данного иероглифа можно встретить в тексте «Лао-цзы», в 42 чжане («Лаоцзы, ди сышиэр чжан» «老子, 第四十二章»): «Дао рождает Одно, Одно рождает Два, Два рождает Три, Три рождает десять тысяч вещей». («道生一, 一生二, 二生三, 三生万物.») [21]. Под «единым», в словосочетании Великое Единое (大一), подразумевается, соответственно, единый корень всего существующего, единое начало многообразия мира. Кроме того, можно увидеть значение иероглифа И (一) как «первого» [19]: «Первое число из основных чисел, мера целых чисел». («基数之第一数字, 整数之单位也.»)

Связь единицы и воды известна с эпохи Хань, но, опираясь на данный текст, можно говорить о том, что эта связь является гораздо более ранней. Уместно также добавить, что тексты, найденные при годяньских раскопках, делят на даосские и конфуцианские. При этом текст «Да И шэн шуй» причисляют к даосским и относят к текстам уровня «Дао-дэ-цзина». Одним словом, значение стихии воды и её связи с Единицей (一) или Единым (大一) в трактате «Да И шэн шуй» заслуживает того, чтобы стать темой дальнейших изысканий и исследований.

Завершая текущий раздел, хочется отметить, что различие между китайскими стихиями и греческими элементами возможно состоит и в том,

что китайские построения, в отличие от греческих, лучше сохранились и в более полном виде дошли до наших дней. К сожалению, объём достоверных фрагментов текстов досократиков чрезвычайно ограничен. Если бы число дошедших до нас греческих источников рассматриваемого периода было бы сопоставимо с числом сохранившихся китайских источников, то, вероятно, и возможностей для сравнения представлялось бы намного больше.

Универсальность

Структурное и функциональное сходство, а также общий для четверицы и пятерицы статус категориальных представлений позволяют предположить **универсальность** четверично-пятеричной схематики. Для этого важно понять, насколько распространена эта схема: специфична ли она лишь для Китая и античной Греции или же имеет, так сказать, «общечеловеческий» характер. Хотя отмеченная выше взаимокорреляция китайских и греческих построений уже сама по себе свидетельствует об универсальности четверично-пятеричной схемы, но эта универсальность сводится лишь к *географической распространённости* обсуждаемого явления, когда одна и та же схема возникает примерно в одно и то же время, но в разных местах земного шара. Настоящая же универсальность подразумевает актуальность каких-либо идей не только в разных местах планеты, но и в различные времена, а у нас, казалось бы, речь идёт только о прошлом тысячелетии. И если в китайской современной культуре идею пятеричности ещё можно обнаружить, например, в литературе, в медицине, в боевых искусствах, то для нынешнего Запада, ведущего свою родословную от древних эллинов и действительно унаследовавшего многие достижения древнегреческой цивилизации, вся эта четверичность/пятеричность выглядит совершеннейшим анахронизмом. Поэтому *временная универсальность* четверично-пятеричной классификации, на первый взгляд, кажется сомнительной. Однако, как ни странно, мы находим подтверждение своим предположениям об универсальности обсуждаемых конструкций в западной философии XX в. И здесь необходимо подчеркнуть, что, если в Китае столь долгое сохранение элементов архаичной культуры можно было бы объяснить вполне характерной консервативностью, застойностью китайской мысли, то обращение к четверице на Западе в XX в. требует более глубокого объяснения, и отсылка к косности сознания уже не работает.

Итак, совершенно неожиданно, в трудах, возможно, величайшего мыслителя XX в., знаменито-

го западного философа Мартина Хайдеггера, чьи идеи оказали сильнейшее влияние не только на философию, но и на все гуманитарные науки в целом, появляется четверица.

Геверт (Das Gievert) – четверица Мартина Хайдеггера

Геверт или четверица (четверица по-немецки – «Das Gievert») появляется у Мартина Хайдеггера в конце его философского пути, как своеобразный итог всего его творчества. Хайдеггер обсуждает тему четверицы, например, в работах «Вещь» («Das Ding», 1951) [22, с. 316-326] и «Строительство, Проживание, Мышление» («Bauen Wohnen Denken», 1951).

Структурно четверица Хайдеггера представляет собой такую взаимосвязь 4 позиций, которая изображается в виде двух пересекающихся по центру линий. Данная визуализация структуры четверицы даётся в одной из поздних работ Хайдеггера под названием «К вопросу о бытии» («Zur Seinsfrage», 1955). Размышляя о Бытии, как о Ничто или Пустоте, он прибегает к необычному способу представления слова «Бытие», а именно – слово «Бытие», оказывается у него перечёркнутым двумя линиями:



Рис. 6. Изображение четверицы М. Хайдеггера

Комментатор философского наследия Хайдеггера Винсент Вичинас в работе «Earth and Gods» (1961 г.) предполагает, что 4 луча указывают здесь на четыре компонента четверицы, а сама перечёркнутость слова «Бытие» и **центральная** точка перекрестья, из которой выходят 4 луча (4 компонента четверицы), указывают на Ничто или Пустоту, которые понимаются Хайдеггером как основа Бытия. При этом компоненты четверицы оказываются укоренёнными в Ничто или Пустоте [23, с. 230].

Что касается содержательного наполнения позиций четверицы, то оно достаточно необычно и не совпадает с содержанием ни китайской, ни греческой схем (в четверице Хайдеггера присутствуют земля, небо, боги и смертные). Поскольку в данной статье основное внимание уделяется структурным и функциональным особенностям вышеприведённых схем, постольку содержательное наполнение позиций числовой схемы играет второстепенную роль и не является нашей задачей.

Как видим, структура четверицы Хайдеггера не оставляет сомнений – перед нами та же самая древняя четверично-пятеричная схема. Данная

схема ориентирована по четырём направлениям и имеет отчётливо выраженный центр. Более того, поражает совпадение интерпретаций центральной позиции в китайской пятеричной классификации и в изображении четверицы Хайдеггера. Как уже говорилось ранее, расположенная по центру пятая стихия из *У син* имеет «пустотный» статус. Но и у Хайдеггера перекрестье четырёх лучей также указывает на Пустоту.

Кроме того, в связи с упомянутой выше взаимосвязью Ничто или Пустоты и Бытия у Хайдеггера (а Пустота у него понимается как основа Бытия), хочется заметить, что здесь явно слышится излюбленная тема Лао-цзы, также постоянно обсуждающего взаимозависимость наличного Бытия (有) и Пустоты (无).

Если говорить о **функциях**, то ряд особенностей схемы Хайдеггера позволяет её отнести, вслед за четверицей досократиков и пятеричной классификацией, к разряду категориальных представлений. Ещё раз повторю, что категориальные представления характеризуются предельной общностью и априорностью, и данный конструкт вполне вписывается в заданные рамки. Очевидно, что обсуждаемая нами четверица действительно состоит из наиболее общих понятий (ещё раз напомним, что это земля, небо, боги и смертные), которые описывают мир в соответствии с онтологической концепцией Мартина Хайдеггера.

Что касается априорности, то эта четырёхкомпонентная матрица трактуется исследователями как предшествующая процессу упорядочивания мира или, точнее, участвующая в этом процессе в качестве начального звена. Она является основой мира, его исходной схематичной формой, структурной опорой, и в этом смысле её можно назвать априорной. Согласно Вичинасу, «четверица есть основа, на которой любое обоснование, любое объяснение или любая причинно-следственная связь может иметь место» [23, с. 231].

При этом четыре компонента четверицы обретают свои конкретные понятия только после того, как вступают во взаимодействие с миром, а до этого они существуют только в виде четырёхчастной основы, укоренённой в Пустоте. «Четыре элемента четверицы... присваивают свои сущности только в круговом танце мира...» [23, с. 231].

В завершение хотелось бы ещё раз подчеркнуть, что в Китае первым шагом на пути к категориальному мышлению стали базовые классификации: двоичная (*инь-ян* 阴阳), троичная (*сань цай* 三材, «три материала») и пятеричная (*у син* 五行, «пять стихий»). Китайские стихии, равно как и гре-

ческие элементы, безусловно соответствуют всем требованиям к категориальным представлениям, обладая такими характеристиками, как предельность и априорность. В результате их сравнения оказывается, что китайская пятеричная классификация у син и четверица ранних греческих философов структурно и функционально очень близки. А трактат «Да И шэн шуй» («Великое Единое порождает воду») даёт нам дополнительный ценный материал, проливая новый свет на космологические аспекты пятеричной классификации.

Кроме того, четверично-пятеричные построения обладают полноценной универсальностью, включающей в себя не только географическую, но и временную распространённость, и подтверждением этому служит четверица Мартина Хайдеггера, знаменитого западного философа XX в. Этот факт выводит четверично-пятеричную классификацию на новый уровень осмысления и позволяет рассуждать о ней не только как об исключительно архаичном явлении, но и как о явлении, имеющем значение для современности.

Список литературы:

1. Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение // Кант И. Критика чистого разума. Минск: Литература, 1998. 960 с.
2. Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007. 458 с.
3. Фрагменты ранних греческих философов / Пер. с древнегреч. А.В. Лебедева. М.: Наука, 1989. 576 с.
4. Рожанский И.Д. Две научных революции в Древней Греции // Некоторые проблемы истории античной науки: сборник научных работ. Л., 1989. 136 с.
5. Аристотель. О небе. Кн. 1 (А), гл. 3 (20) // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. 614 с.
6. Гране Марсель. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. М.: Алгоритм, 2008. 528 с.
7. Крушинский А.А. Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. 2006. № 5. С. 5-22.
8. И цзин («Книга перемен») / Пер. с кит. А. Лукьянова, Ю. Щуцкого. СПб.: Азбука-классика, 2007. 304 с.
9. Legge James. The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, prolegomena, and copious indexes, in five volumes. Vol. 3. Hong Kong: Legge. London: Trubner, 1861-1872. XII, 735 p.
10. «Великий закон» / Пер. с кит. С.И. Кучеры // Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Мысль, 1972. 364 с.
11. Graham A.C. The Relation of Chinese Thought to the Chinese Language // Disputers of the Tao. La Salle, Illinois: Open Court, 1989. X, 502 p.
12. Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. СПб.: Изд. Русской Христианской гуманитарной академии, 2006. 1000 с.
13. К проблеме категорий традиционной китайской культуры: [материалы круглого стола] / участники Кобзев А.И., Мартынов А.С., Спирин В.С. и др. // Народы Азии и Африки. 1983. № 3. С. 86-88.
14. Needham J. Science and civilization in China. Vol. 2. Camb., 1956. XXVIII, 318 p.
15. Аристотель. Физика. Кн. 1 (А), гл. 5 // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. 614 с.
16. Герасимова И.А. Логические квадраты // Полигнозис. 2008. № 3. С. 17-21.
17. Го И. Годянь чжунцзянь юй сяньцинъ сюэшу сысян 郭店竹简与先秦学术思想 [Собрание годяньских бамбуковых планок и доциньская научная мысль]. Шанхай, 2001. 859 с.
18. Свиридова Е.М. Системы философских категорий в годяньских рукописях // Человек и культура Востока. Исследования и переводы 2008. М.: ИДВ РАН, 2009. 240 с.
19. Чжунвэнь да цыдянь 中文大词典 [Большой словарь китайского языка]. Тайбэй, 1962-1968.
20. Шовэнь цзецзы 说文解字 [Словарь изъяснения писем и толкования иероглифов]. URL: <http://tool.httpcn.com/ShuoWen/> (дата обращения: 13.09.2015).
21. Лао-цзы, ди сышиэр чжан 老子, 第四十二章 [Лао-цзы, 42 чжан]. URL: <http://www.daodejing.org/42.html> (дата обращения: 05.10.2015).
22. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
23. Vucinas Vincent. Earth and gods. An introduction to the philosophy of Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff, 1961. 328 p.
24. Рубец М.В. Когнитивные особенности китайской культуры и языка // Психология и психотехника. 2013. № 11. С. 1120-1133. DOI: 10.7256/2070-8955.2013.11.10149.

References (transliterated):

1. Kant I. Iz pervogo izdaniya «Kritiki chistogo razuma». Prilozhenie // Kant I. Kritika chistogo razuma. Minsk: Literatura, 1998. 960 s.
2. Khaidegger Martin. Nitsshe. T. 2. SPb.: Vladimir Dal', 2007. 458 s.
3. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov / Per. s drevnegrech. A.V. Lebedeva. M.: Nauka, 1989. 576 s.
4. Rozhanskii I.D. Dve nauchnykh revolyutsii v Drevnei Gretsii // Nekotorye problemy istorii antichnoi nauki: sbornik nauchnykh rabot. L., 1989. 136 s.
5. Aristotel'. O nebe. Kn. 1 (A), gl. 3 (20) // Aristotel'. Soch.: v 4 t. T. 3. M.: Mys', 1981. 614 s.
6. Grane Marsel'. Kitaiskaya mys' ot Konfutsiya do Lao-tszy. M.: Algoritm, 2008. 528 s.

7. Krushinskii A.A. Logika obrazovaniya ponyatii v drevnem Kitae // Vostok. 2006. № 5. S. 5-22.
8. I tshin («Kniga peremen») / Per. s kit. A. Luk'yanova, Yu. Shchutskogo. SPb.: Azbuka-klassika, 2007. 304 s.
9. Legge James. The Chinese Classics: With A Translation, Critical And Exegetical Notes, prolegomena, and copious indexes, in five volumes. Vol. 3. Hong Kong: Legge. London: Trubner, 1861-1872. XII, 735 p.
10. «Velikii zakon» / Per. s kit. S.I. Kuchery // Drevnekitaiskaya filosofiya. T. 1. M.: Mysl', 1972. 364 s.
11. Graham A.C. The Relation of Chinese Thought to the Chinese Language // Disputers of the Tao. La Salle, Illinois: Open Court, 1989. X, 502 p.
12. Neretina S.S., Ogurtsov A.P. Puti k universaliiyam. SPb.: Izd. Russkoi Khristianskoi gumanitarnoi akademii, 2006. 1000 s.
13. K probleme kategorii traditsionnoi kitaiskoi kul'tury: [materialy kruglogo stola] / uchastniki Kobzev A.I., Martynov A.S., Spirin V.S. i dr. // Narody Azii i Afriki. 1983. № 3. S. 86-88.
14. Needham J. Science and civilization in China. Vol. 2. Camb., 1956. XXVIII, 318 p.
15. Aristotel'. Fizika. Kn. 1 (A), gl. 5 // Aristotel'. Soch.: v 4 t. T. 3. M.: Mysl', 1981. 614 s.
16. Gerasimova I.A. Logicheskie kvadraty // Polignozis. 2008. № 3. S. 17-21.
17. Go I. Godyan' chzhutszyan' yui syan'tsin' syueshu sysyan 郭店竹简与先秦学术思想 [Sobranie godyan'skikh bambukovykh planok i dotsin'skaya nauchnaya mysl']. Shanhai, 2001. 859 s.
18. Sviridova E.M. Sistemy filosofskikh kategorii v godyan'skikh rukopisyakh // Chelovek i kul'tura Vostoka. Issledovaniya i perevody 2008. M.: IDV RAN, 2009. 240 s.
19. Chzhunven' da tsydyan' 中文大词典 [Bol'shoi slovar' kitaiskogo yazyka]. Taibei, 1962-1968.
20. Shoven' tszetszy 说文解字 [Slovar' iz''yasneniya pis'men i tolkovaniya ieroglifov]. URL: <http://tool.httpcn.com/ShuoWen/> (data obrashcheniya: 13.09.2015).
21. Lao-tszy, di syhier chzhan 老子, 第四十二章 [Lao-tszy, 42 chzhan]. URL: <http://www.daodejing.org/42.html> (data obrashcheniya: 05.10.2015).
22. Khaidegger M. Veshch' // Khaidegger M. Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya / Per. s nem. M.: Respublika, 1993. 447 s.
23. Vycinas Vincent. Earth and gods. An introduction to the philosophy of Martin Heidegger. The Hague: Martinus Nijhoff, 1961. 328 p.
24. Rubets M.V. Kognitivnye osobennosti kitaiskoi kul'tury i yazyka // Psikhologiya i psikhotehnika. 2013. № 11. S. 1120-1133. DOI: 10.7256/2070-8955.2013.11.10149.