

Віктор Кіктенко

ВИЗНАЧЕННЯ КАТЕГОРІЇ ПЕРВІСНОЇ СУТНОСТІ ПІДНЕБЕСНОЇ

Ситуація ускладнюється тим, що “метафористи” схильні докоряти “логіцистам” у спробах знищити “метелика поетового серця” або метелика

Чжуан-цзи змертвлюючими вістрями наукового гербарію

А. І. Кобзев

Класична китайська філософія – це приклад герменевтичної традиції стосовно самого себе, приклад парадоксального явища щодо засобу існування, тому що наявності “астрономічної” кількості показників виробництва філософських текстів та інших методів вираження рефлексії, відсутня, на перший погляд, саме думка. Інакше – з одного філософського тексту до іншого переходить канон (цзін) або стереотип мислення (казане не стосується власне становлення філософії в Китаї (період “ста шкіл” VI–III століття до н.е.); до реагування на проникнення буддизму у VI–VII століттях та до виникнення неоконфуціанства (чжусіанства) у XI–XII століттях, яке хоча й створило нове спрямування у традиційному каноні, але шляхом консолідації різних ідейних сил цього канону). Складається враження якоїсь розумової нерухомості, яка дуже часто подається у вигляді горезвісної східної споглядальності, що, до того ж розуміється помилково або спрощено. Якщо звести китайську філософію до системи парадоксів, то зовсім відкидається проблема витоків та законів давньокитайського мислення. Всі найвизначніші синологи, які займалися вивченням філософії традиційного Китаю, визначали її своєрідність та відмінність від західної філософії. Але спектр цих визначень міг би скласти окрему працю. Безумовно, кожне з цих визначень цікаве й важливе своїми зауваженнями щодо філософії традиційного Китаю. Проте, ми вважаємо, що підходити до універсальних визначень рефлексії необхідно через універсальне поняття, в якому міститься сутність усього названого “китайським”. Таким поняттям у Китаї є “Дао”, тому предметом нашого дослідження є вивчення *Дао* як первісної сутності Піднебесної з метою визначення понятійності *Дао* у давньокитайській філософії. Підходячи до “категорій” та “понять” китайської класичної філософії, виявляється вся філософська злободенність синології. Справа в тому, що протягом довгого часу синологія стосовно філософії Китаю перебувала у стані глибокої розвідки, описовості та систематизації, що є досить закономірним при дослідженні іншої (“марсіанської”) культури, яка має величезний інформаційний обсяг та заряд екзотичного. Однак цій титанічній праці бракувало філософського осмислення (за винятком, як це було, наприклад, в аналізі М. Вебера). У 70-ті роки ХХ ст. у радянській синології з’являються вчені, які почали активно привносити елементи філософічного до аналізу китайської культури, але вони опинилися на діаметрально протилежних позиціях. З одного боку, це структуралістська філологія А. І. Кобзева та А. М. Карапет’янця, з іншого, “метафоричний” підхід В. В. Малявіна, Т. П. Григорьєвої та Є. В. Завадської. Каменем спотикання в їхній дискусії (яка й досі не закінчена) стала проблема визначення “категорій” та “понять” китайської класичної філософії. Суть цієї дискусії полягає в тому, що “структуралісти” відстоюють необхідність визначення ядерних категорій як елементарних одиниць, за допомогою яких відбувається філософія, а “метафористи” відстоюють недоторканість елементарного у китайській класичній філософії для раціонально-логічного, висловлюючи свої

інтуїтивно-символічні (розумій і як споглядальні) схильності. Однак, обидва ці напрямки дослідження явно недостатні. У випадку лінгвістичного структуралізму – це вже відомі світовій філософії помилки структуралізму: формалізм, методологізм, спрощення ситуації й т. ін., а щодо “метафоричного” підходу – це аналітичний глухий кут, де залишається лише можливість апологетики та поезії (або літератури у широкому розумінні цього слова). Зрозуміло, що при дослідженні філософського субстрату Китаю необхідно враховувати досягнення та помилки цих напрямків, розуміючи це як ідеальне поєднання повноти метафоричного та глибини проникнення аналітики. Задля цього у роботі були використані тексти давньокитайських філософів у перекладі як “метафористів”, так і “структуралістів”.

1. Вибір ідеологічних основ первісної сутності.

Давньокитайська філософія займалася розробкою різних тем: етика та естетика, онтологія та антропологія, культурологія та гносеологія, “соціологія” та “праксеологія”. Кожна філософська школа робила акцент у тематиці та відповідно у концепції, але використання ними спільної для своєї культури загальнофілософської мови (“спільної загальнофілософської термінології”) [К проблеме категорий... 1983, 62] вказує на спільну для них функціонально-дискурсивну основу. Наступна загальна риса філософських шкіл Давнього Китаю – це спільність мети, яка полягає у світоупорядкуванні Піднебесної. А можливість цього зводиться до досягнення відповідності щодо первісної сутності.

Існують дві основні концепції *Дао*: конфуціанська та даоська, які відображають протилежні тенденції у визначенні цього поняття. Конфуцій зосереджується на людських іпостасях *Дао*, конкретизуючи його у різних наборах понять з етичним значенням: “синовня повага” та “братерська любов” (*сяо ті*), “вірність” та “великодушність” (*чжун шу*), “гуманність” (*жень*), “знання” (*чжи*) та “мужність” (*юн*) і т. д. У “Лунь ю” (“Бесіди та думки”) *Дао* – це благий хід суспільних подій та людського життя, який залежить як від “передвизначення” (*мін*), так і від окремої особи. Носієм *Дао* є індивід, держава і вся Піднебесна. Залежно від природи носіїв відмінні і їх *Дао*: пряме і криве, велике та мале, воно притаманне і “благородному мужу” (*цзюнь цзи*), і “нікчемній людині” (*сяо жень*). Піднебесна навіть може зовсім втрачати *Дао*. Тобто вчення Конфуція політологічне і його вчення про *Дао* – це проблема захоплення первісної сутності з метою добробуту держави: “Коли у Піднебесній царює дао, тоді простолюдини не ремствують” [Древнекитайская философия 1972, 170]. Зрозумілі політичні бажання Конфуція, але, проголошуючи, що “пізнавши вранці істинний путь, ввечері можна вмерти без жалю” [Большой китайско-русский словарь 1984, 96], Великий Вчитель надто відверто виказує своє маріонеткове становище щодо *Дао*. Тому на вченні як Конфуція, так і всього конфуціанства, яке лише універсалізувало *Дао*, неможливо проводити аналіз первісної сутності Давнього Китаю.

Опозиційний конфуціанству даосизм визначає своє *Дао* і натомість *Дао* визначає даосизм. Це підтверджує сам Лаоцзи, деміург школи дао-цзя: “Відрізняюсь від людини і живлю у першу чергу те, що мене породжує” [Антология ... 1994, 33]. З усіх шкіл лише даосизм повноцінно вводить до філософського лексикону категорію “*Дао*” на правах поняття первісної сутності, решта шкіл – користувачі цієї категорії. Беручи за основу те, що центральне місце у кожній філософській системі давнини посідає надпоняття, зумовлююче початок, який керує світом, ми висуваємо тезу про примат даоської категорії “*Дао*” і його визначальне значення у системі категоріально-поняттєвого апарату давньокитайської філософії. Важливість же *Дао* для філософії Давнього Китаю можна проілюструвати думкою легіста Шень Дао: “Якщо відмовитись від дао, відкинути всі поняття про міри й намагатися осягнути Піднебесну за допомогою знань однієї людини, то хіба чиїхось знань



вистачить для цього?” [Го Мо-жо 1961, 237]. До поданого персонального аспекту авторитету *Дао* як першосутності у концепції даосизму додається ще й софійна традиція Давнього Китаю, яка виходить із глибинних архаїчних форм шаманізму і давніх культур, що набули продовження знов-таки у школі дао-цзя. До самої назви філософського трактату “Дао де цзін”, якій є найбільш повним текстом у розкритті завдань цієї філософії, входить ім’я першосутності. Даосизм робить акцент на “небесну”, а не на “людську” іпостась *Дао*. *Дао* подається як першосутність, що зумовлює світ явленого та неявленого через вираження її у двох основних положеннях: 1) одиноке, відокремлене від усього, постійне, бездіяльне, перебуваюче у спокої, недосяжне сприйняттю, незмінне, безіменне, яке дає початок Небу та Землі; 2) всебічне, всепроникливе, подібне до води, яке змінюється разом із світом, діюче, яке відбивається в “імені/понятті”, знаку та символі, яке є предком “тьми речей”.

Отже, ми визначили сам предмет дослідження. При спробах представити його через дефініції, які надаються *Дао*, відразу ж виникає сумнів щодо розуміння нами взагалі цього питання. Ось як визначається *Дао* у виданні “Китайська філософія: Енциклопедичний словник”, яке відображає сучасне становище синології: “Дао. “Путь” (“підхід”, “трафік”, “функція”, “метод”, “закономірність”, “принцип”, “клас”, “вчення”, “теорія”, “правда”, “мораль”, “абсолют”). Одна з найважливіших категорій китайської філософії. Етимологічно походить від ідеї “зверхності” (шоу) у “русі/поведінці” (сін). Найближчі корелятивні категорії – де (“благодать”) та ци (“знаряддя”) [Китайская философия 1994, 90]. Дійсно, автор цього “визначення” *Дао*, А. І. Кобзев вказує: “...значення філософського терміна ставало функцією того чи іншого сполучення його з іншими термінами (певного класифікаційного набору). Тому у різних сполученнях він був спроможний визначати різні, навіть протилежні явища, що відповідало, хоча й на зовсім іншому рівні, полісемантизму цього терміна у вихідних канонічних текстах...” [Кобзев 1988, 21]. Але, на жаль, у А. І. Кобзева визначення понятійного змісту обмежується констатацією деяких функціональних значень, за якими немає об’єктів дії. Навіть якщо це об’єкти подібні до математичних перемінних (як на це вказує сучасний дослідник Лю Цуньжень [Кобзев 1988, 21]), чи, за визначенням Хань Юя (II ст.), вони займають “вільну позицію” [Кобзев 1988, 21]; все це не звільняє від необхідності визначення *Дао* як основи порожнечі та змінності. Значення порожнечі та змінності самі по собі можуть і повинні містити, виходячи з єдності категоріального простору перетворень, всю розбіжність інших значень – згідно з китайською традицією мислення. Доречним тут буде навести міркування М. Хайдеггера. Він зазначав, зокрема, що “можливо саме порожнеча споріднена суті місця й тому є зовсім не відсутність, а добуток... Порожнеча це не ніщо. Вона також і не відсутність” [Хайдеггер 1991а, 98].

Тому існуюче визначення поняття “*Дао*” слід визнати як взагалі відсутність визначення. Для “метафористів” – це ще одне підтвердження їхньої правоти, та з відомих причин, які вже були наведені вище, вони не потребують подібного аналізу. Тут саме виникає проблема вибору: або дослідження зсередини, або збоку. Зрозуміло, що досить комфортно не помічати важливого, пояснюючи “це, мовляв, просто “китайське”. Але дозволимо собі не повірити їх “китайському” і розпочати з найпростішого: поставимо питання, що є “китайське”, чим воно утворене”, як воно зветься? З чим ми маємо справу, коли говоримо “Дао”?

2. Ім’я первісної сутності Піднебесної.

Не багато й не мало.

Лексія (далі Л) 1: “З давніх часів до сьогодення його (*Дао* – В. К.) ім’я не зникає”



[Древнекитайская философия 1972, 122]; Л2: “Дао сховане від нас і не має імені” [Древнекитайская философия 1972, 127]. Л1 та Л2 утворюють антиномію, яка, як відомо, поєднує висловлювання про предмети, що протирічать одне одному та створюють неусуваність протиріччя (відсутність сенсу). Дуже часто дослідження китайської класичної філософії завершується після зіткнення з антиномією, після чого йде констатація унікальності, своєрідності, неоднаковості й, найважливіше, непридатності до аналізу. Таким чином, дослідження йде шляхом чергового витка міфологізації китайського мислення.

Антиномія дійсно є основним засобом в арсеналі китайської філософії. Але як в західній філософії, так і в китайській, антиномія може бути розв’язана (себто має сенс сама по собі, тобто сформульоване протиріччя та неможливість рішення зумовлюють пошук та варіанти вирішення антиномії). Проте, це вирішення антиномії в китайській філософії принципово інше, бо, на наш погляд, китайська антиномія має іншу структурну організацію.

Зауважимо, що у тексті “Дао де цзін” набагато більше місць, які спростовують існування імені першопричини: “Дао вічне і безіменне” [Древнекитайская философия 1972, 124], “Дао сховане від нас і не має імені” [Древнекитайская философия 1972, 127], “Воно [Дао – В. К.] нескінченне і не може бути назване” [Древнекитайская философия 1972, 119] та ін. До цієї обставини слід додати й загальний “настрій” тексту, який переконує у невизначенності Дао. Це вказує на функціональне навантаження, яке визначене у Л2 та зводиться до заборони або табування імені. Таке становище вже вказує на “ненормальність” китайської антиномії, адже формально однакові судження мають значеннєвий дисбаланс. При цьому він локалізується в окремій антиномії; накопичується у всьому тексті і лише в сумативному відношенні виявляє себе (S”Л1”<S”Л2”).

Текстологічно виявлене табування – це:

1) *не заборона на ім’я сутності, а заборона на продовження номінації сутності*. Таким чином, альтернативи “Дао” немає, нема й інших назв сутності (приклад співіснування з буддистськими ідеями, очевидно, у більшій мірі стало можливим з причин відсутності з боку фо-цзя (буддизму) претензій на іменування сутності або на іншу сутність);

2) *частковість операції, половинчастість*. Табування – це функція міфологічного, яка забороняє те, що мається на увазі. Лаоцзи ж нарікає та відмовляється підтвердити ім’я сутності. Ця дія забезпечується довільністю, випадковістю нарікання: “Я не знаю її імені. Позначаючи ієрогліфом, назву її великим” [Древнекитайская философия 1972, 122]. Проте Лаоцзи – це не тварне, яке обмежене детермінізмом та довільністю і цим себе може пояснити. Як зазначалось багатьма дослідниками, зокрема японським синологом Йосіока Йосітоє: “Лао-цзи – саме втілення Дао” [Торчинов 1982а, 139]. Тому поява імені сутності відбувається через персоніфіковану сутність в особі Лаоцзи. Звідси ім’я “Дао” – це тотожність персоніфікованої довільності та відповідальності сутності (розумій як закон) за довільність номінації. Відповідальність втілена у світі надперсон, який структурно займає становище, співвідносне із світом ідей Платона. І якщо, як казав Арістотель, ідеї Платона необачно подвоюють кількість речей, то стосовно вчення Лаоцзи ту ж фразу контекстуально можна розглядати як перевагу, тому що Лаоцзи сам по собі є подвоєння сутності. Китайський “платонізм” – це подвоєння імені сутності у персональному аспекті, яке виражається іменем першопричини й іменами першопредків, мудреців та героїв. Історична сутність і сутність першопричини співпадають, проте вони не тотожні, бо другій доступне антиісторичне (трансформація історичного). А оскільки Лаоцзи є першим за статусом положення серед “персонажів” цього світу, він і визначає цю тотожність. Звідси стає зрозумілою необхідність часткового табування, яке робить можливим здійснення подвоєння;



3) *явище міфологічного*. Лаоцзи – це легендарна особа, тому в дуальність імені та сутності втручається третій член – міф, як середовище комунікації першого та другого, як посередник і середовище номінації. Л. С. Васильєв у роботі “Проблема генезису китайської думки” зауважив, що “виникаюча на базі переусвідомлення міфу філософія – в усякому разі, у таких її найважливіших аспектах, як натурфілософія, космогонія, метафізика, містика, – не тільки нерозривно пов’язана з розвинутою міфологією, але й безпосередньо походить від неї” [Васильєв 1989, 16]. Таким чином, необхідно визначити феномен філософії, яка походить від міфології. На наш погляд, своєрідність китайської філософії полягає саме в тому, що вона похідна; зводиться до збереження якихось внутрішніх закономірностей функціонування формальних ознак. Це те третє, яке дискурсивно поєднує *хунь-дунь (хаос)* і *Дао (абсолют)*, й передбачає наявність у субстраті філософії двох складових: *хтонічного (хунь-дунь)* і *абсолютного, “небесного” (Дао)*. Це викликає потребу конкретизувати генезу китайської думки, яка вже традиційно визначається формулою:

МІФ – ПЕРЕДФІЛОСОФІЯ – ФІЛОСОФІЯ

де відбувається використання
міфу, що тотожно
натурфілософії

з критичним включенням.
арсеналу міфологічного образу

Подана формула не викликає сумнівів (вона є універсальною для всіх розвинутих культур), але в ній зникають деякі частковості, які виводять на проблему композиції китайського філософського субстрату. Саме в ньому – ключ до міфологічного аспекту.

До Лаоцзи (“Дао де цзін”) еволюціонує саме філософія, яку можливо визначити як “небесну” мудрість порожнечі *Дао*. Але усвідомивши максимальну порожнечу *Дао* (для Лаоцзи – це відхід на Захід, в бік *хтонічного*, у бік смерті, що протилежне й одночасно додатковому “небесному” *Дао*, яке означало і рух зірок із Заходу на Схід), китайська філософія досягає межі власної еволюції і найвищого рівня абстрагування. Вже в філософії Чжуанцзи здійснюється повний відрив від архаїки, від історичного міфу, бо його філософія формує свою міфологію через усвідомлення історичної. Це філософія подолання хтонічної редукції суб’єкта пізнання, сфера “чистого” *Дао*.

Після цього настає період філософії *хтонічного Дао* – тобто неоміфологія. Перехід до другого періоду зумовлюється тією могутністю *Дао*, яка була створена “небесною” філософією, бо це могутність Першофеномена. Лаоцзи зачарував подальшу філософію своїм *Дао*. І саме цей рух філософії назад і являє собою неоміфологія (друга поява міфу), яка характеризується повною гносеологічною спрямованістю в архаїку, в хтонічне, де руйнується генетичний зв’язок з тотемом – *реально замінюється символічним*: тварина, рослина та стихія стають об’єктом естетичного, при збереженні їх реальної етимології. Інакше, неоміфологія – поетична гносеологія, яка усвідомлює пратекст історичного міфу (тоді й стають зрозумілі, наприклад, вільності еггемерізації міфології, які слід розуміти не як недосконалість китайської історіографії, а знов-таки як акт пізнання минулого, як *аге*, і це єдиний вектор гносеології у традиційному Китаї). Співспрямованість міфології та неоміфології зумовлює їх нерозрізненість для китайського мислення. Неоміфологія захоплює історичний міф та пригнічує його. Це відбувається шляхом виносу найвищого ієрархічного поняття “*Дао*” в архаїку, де *місце* [Хайдеггер 1991а, 97] *тотемного авторитету* трансформується в *область* [Хайдеггер 1991а,



97] *метафізичної абстракції (Дао)*. Спадкоємність території відбувається за рахунок збереження сутності, яке визначається “жіночістю”, але яке не тотожне жіночому. В “Дао де цзін” *Дао* визначається сутнісно як Передвічна Самка або Мати Піднебесної, яка денотативно не визначена. Результати нещодавніх досліджень зводяться до того, що “вчення “Дао-Де цзіна”, як і “І цзіна” (“Канон змін”), корениться у вшануванні місяця як жіночого божества” [Торчинов 1982, 100]. В архаїчний період, не дивлячись на явні і навіть гіпертрофовані значення жіночого в божестві, неможливо ототожнювати “жіночість” з природно-статевими ознаками. Навпаки, гіпертрофізм жіночого зруйнує жіночий образ, залишаючи (бо все ж таки використовується саме жіночий образ) основу жіночого, яка абсолютизується й отримує вираження у значенні потенції, в якій містяться всі можливі народження. Це підтверджується ритуальною практикою, коли “сам посвячений інколи уявляється перетвореним у жінку. Його таємне ім’я іноді жіноче. Найвища ступінь посвячення включає вміння перетворення на жінку” [Пропп 1986, 110]. У цьому смислі Лаоцзи – абсолютний посвячений, бо, як зазначив К. М. Шиппер, “Лао-цзи є своєю матір’ю” [Торчинов 1982б, 103].

Неоміфологія зумовлює навіть спрямованість тематики філософії, її конкретну мету та завдання шляхом збереження логіки міфу. Згідно з К. Леві-Стросом логіка міфу визначається схемою:

життя (= *ріст*) – *походження* – *збиральництво* – *рільництво* –
мисливство – *війна*;
смерть (= *зменшення*).

[Лосева 1992, 76].

Ця схема утримує дві смислові половини. До першої належать елементи: *життя* (= *ріст*) – *походження* та *смерть* (= *зменшення*). Їх зміст є в сутності *Дао*: “Дао – ...мати всіх речей” [Древнекитайская філософія 1972, 115], “Велике дао розтікається повсюди. Воно може бути праворуч і ліворуч. Завдяки йому все суттєве народжується і не зупиняє [свого росту]... Все суттєве повертається до нього...” [Древнекитайская філософія 1972, 125], “Коли дао є у світі [все суттєве вливається в нього], подібно до того, як гірські струмки течуть до річок та морів” [Древнекитайская філософія 1972, 125]. Тобто сутність *Дао* містить у собі життя і смерть, початок та кінець міфу й, тим самим, володіє обома можливими витоками влади. До другої смислової половини належать елементи “збиральництво”, “мисливство” і “війна”, в яких коннотативно містяться значення “життя” і “смерті” першої домінантної смислової половини, що вказує на тотальну екзистенціальну спільність з сутністю *Дао* учасників китайського дискурсу. А якщо ми звернемося до проблем, якими займалася давньокитайська філософія, то побачимо дивний збіг державної ідеології Давнього Китаю (починаючи з імперії Цін Шихуанді, III ст. до н. е.), яка стосовно виробництва була визначена школою легістів (фа-цзя), з другою смисловою половиною схеми логіки міфу. Справа в тому, що легісти радикально обмежили виробництво двома його видами: війною та рільництвом.

Ці два положення вказують на каузальний та дискурсивний збіг китайської класичної філософії з міфологією, який ми визначили як *неоміфологію* (друге з’явлення міфу через філософію). Міф – це породжуюче та смислоутворююче в системі філософських поглядів давніх китайців. Ця надто архаїчна міфологія за Гегелем є “природною релігією”, тобто, де “дух знає самого себе як свій предмет у природному або безпосередньому вигляді” [Гегель 1992, 367]. Тобто нам потрібно тепер перейти до того становища та способів реалізації китайської первісної сутності, які дозволять визначити сутність *Дао*.



3. Понятійна наповненість категорії первісної сутності

“Категорія стає на місце першосутнього. А вона і не може не стати на це місце, бо всі категорії тотожні з першо-сутнім” [Лосев 1994, 264].

Особливістю сутності Дао є її прихована з’явленість. Прихованість сутності текстологічно в “Дао де цзін”, як і в інших даоських текстах, досягається наданням денотативному значенню характеру конотації, що створює численність полюсів смислової напруженості в тексті. Ця смислова багатополарність, яка при цьому ще й володіє полісемантизмом й антиномічністю розгалужує сутність *Дао* на складові, які найбільш повно відображає цитатія: “Перетворення невидимого [дао] нескінченні” [Древнекитайская философия 1972, 116]. Але якби стихія розгалуження сутності не була б обмежена, *Дао* було б повністю у стані іншобуття – саме на цьому наполягають “метафористи”. Проте, якщо б так було насправді, ми взагалі ніколи б не дізналися про *Дао*. Отже, в сутність *Дао* входить буттєвий аспект, який виникає при космогенезі Піднебесної.

Вже згадуваний в нашій роботі дослідник К. М. Шиппер так говорить про акт творіння: “В Китаї...жіночі сексуальні та відтворювальні функції були більш табуовані, ніж чоловічі. Я аніскільки не сумніваюсь, що це табу може допомогти поясненню того факту, що міф про творіння майже повністю замовчується китайською класичною літературою” [Торчинов 1982б, 105]. Це замовчування необхідне для заміщення більш складним явищем понятійного більш простого міфологічного творіння. При цьому, як ми вже вказували, *реальне* (рослина і тварина) стає *символічним*, значення якого – у сумі не простого математичного складання, а смислового, утворюють основу для буттєвої реалізації *Дао*. Значення сутності розкидані по тексту (та й взагалі по всій Піднебесній). Вони утворюють явище *розсіяного символу Дао, розсіяного семантичного Дао, розсіяного персоніфікованного Дао, розсіяного уречевленого Дао*. Утворюється ієрархія сутності, у якій немає абсолютної цінності, адже зверху перебуває те, що є в основі: “Не потрібно прагнути дізнатися про джерело цього [Дао. – В. К.], тому що це єдине. Його верх не освітлений, його низ не затемнений” [Древнекитайская философия 1972, 119]. Гегель цей стан виникнення бога природної релігії пояснює тим, що: “Більш висока форма, яка відсунута назад і підпорядкована більш низькій формі, втрачає своє значення щодо духу, який володіє самосвідомістю духу, належить йому тільки поверхнево й стосується його подання” [Гегель 1992, 369].

З причини фрагментарності міфології у Давньому Китаї ми не маємо можливості зіставити міфологічну та філософську інтерпретації космогенезу, що зробило б аналіз повним щодо залученості матеріалу. Але завдяки ієрархії абсолютної *без-цінності*, ми можемо будувати власні судження на основі філософської інтерпретації творіння Піднебесної.

Л3: “*Дао* (курсив мій – В. К.) породжує одне, одне породжує два, два породжує три, три породжує всі істоти” [Древнекитайская философия 1972, 123];

Л4: “...*де* з’являється тільки після втрати *дао*, людинолюбство – після втрати *де* [курсив мій – В. К.]; справедливість – після втрати людинолюбства; ритуал – після втрати справедливості” [Древнекитайская философия 1972, 126].

Л3 і Л4 – це два класифікаційних генетичних ряди, в яких міститься повний цикл творіння космосу. Л3 створює космічну панораму, а Л4 наповнює її сенсом людського існування у межах рівней формально-етичної регуляції, зумовлюючи при цьому сутність *Дао* як утворюючого початка.



1) Космічна панорама:

ТАЙ-ЦЗІ (Велика межа)	ЯН (чоловіче начало)	ТЯНЬ (Небо)	
ДАО ХУНЬ-ДУНЬ (хаос)		ЖЕНЬ (Людина)	ВАНЬ У ("тьма речей")
У-ЦЗІ (Безмежне)	ІНЬ (жіноче начало)	ДІ (Земля)	

Схема. 1

Ця схема подає ті значення, які визначаються усією філософською традицією Давнього Китаю, а в тексті "Дао де цзін" (ЛЗ) лише маються на увазі. Так, це хаос (хунь-дунь), образ неясного і невизначеного, аморфного, абсолютно простого і недиференційованого першопочатку світу, ще не виявленого в існуючому, протистоїть "тьми речей" (вань у), яка протилежна хаосу за дією, але зближується за змістом, виходячи з ієрархії абсолютної безцінності. Тобто хунь-дунь – це потенційне утримання "тьми речей", а "тьма речей" – це кількісне наближення до стану первісного хаосу. Тай-цзі - у-цзі - це "Велика межа – Безмежність", яка поділяє космос Піднебесної на світ неявленної сутності (Дао і хунь-дунь) та явленої неявленості сутності – це дві світові стихії – *інь та ян*, Велика тріада – *Небо, Людина, Земля* та "тьма речей" – *вань у*. Світ неявленої сутності визначається за допомогою понять "Дао" і "хунь-дунь". Ці поняття не мають антиномій, що вказує на аутогенетичне вираження в мові самодостатньої сутності. Звідси висловлення "...дао дотримується самого себе" [Древнекитайская философия 1972, 122] потрібно прочитати так: саме дотримується самого себе. Проте Дао предикативно виходить за межі самодостатності, тому що "дотримується", тобто самодостатність Дао утворюється і за рахунок явленої неявленості сутності Дао, а це світ феноменального. І для того щоб дістатися до цього феноменального доважку самодостатньої сутності Дао, слід подолати межу тай-цзі – у-цзі. Це поняття аутогенетично містить у собі і границю і феноменальний світ. У понятті "тай-цзі – у-цзі" є загальний ієрогліф "цзі", який містить і загальне поняття межі (найвищої й головної позиції або ступеня) та охоплює два значення: "край" ("кінцева частина, полюс, кінець даху") і "центр", що денотативно відсилає до функціонування неявленої сутності Дао. Це підтверджується і найдавнішою коментаторською традицією, яка трактує "тай-цзі як синонім Дао" [Китайская философия 1994, 315]. А ієрогліфи "тай" і "у" конотативно визначають "цзі" як межу, яка відокремлює первісну сутність від утвореного нею феноменального світу, який обмежується у своїй "індивідуальності" тією ж первісною сутністю. Це визначає Дао як можливість буття для світу феноменального у стані співпричетності один до одного сутнісно (співпричетності для самодостатності Дао). Зрозуміло, що практично неможливо показати всю повноту співпричетності, тому що стикнемося з *вань у*, який знищить нас кількістю "тьми речей". Але оскільки "тьма речей" детермінована споконвічними стихіями, то мабуть принциповим є аналіз цих стихій, а не їх утворень у масштабі Піднебесної. Дійсно, адже з причини включення значень *вань у* в потенцію Дао, "тьма речей" повністю визначається і сама нічого не визначає.

Відповідно до "Сі ци чжуань" (найбільш філософічного коментарю до "І цзін" ("Канон змін")), із тай-цзі шляхом послідовного подвоєння народжуються спочатку "два образи" – дуальні космічні сили, *інь та ян*, а потім все існуюче. *Інь та ян* – це універсальна дуалізованість світу, яка міститься в необмеженому ряду опозицій: темне і світле, нижнє і верхнє, земне і небесне і т. д. *Інь та ян* – це нумерологічна основа утворення речей та зв'язку одного з одним. Зауважимо, що нумерологія починається не з одиниці (це синонім єдиного, яке не може бути вимірюваним), а з двійки, яка відповідна до *інь*, чету. Увесь комплекс математичного арсеналу передається парою чисел – двійка та трійка, чіт і лиш-



ка, жіноче і чоловіче, *інь та ян*. Отже, нумерологія починається з 2 – жіночого і нумерологія завершується 2 – жіночим, адже існують тільки два числа – 2 і 3. Чи випадкове це? Виходячи з раніше сказаного про “жіночий” аспект *Дао*, звичайно, ні. Тим більше, що “Сі ци чжуань” стосовно цього досить прямий і лаконічний: “То *інь*, то *ян* – це і є *Дао*” [Лукьянов 1993а, 207]. Перед нами той самий спосіб самовизначення сутності, зроблений тут за допомогою нумерології. Сутнісна тотожність понять “жіночість” (*Дао*) і “жіноче” (*інь*) дозволяє говорити про початок появи світу феноменального із стихії *інь*. Дозволимо собі не погодитись з французьким синологом Марселем Гране, який писав, що “... лишок творить (ориге) перехід Чітного до Лишка або від Лишка до Чітного” [Эйзенштейн 1988, 234]. Початок, що творить, повинен бути здатним творити всі стани, або по-китайськи – містити їх в собі потенційно. Лишок (3) тримає в собі Чіт (2) і невизначений залишок 1, бо 1 – це не число, а єдине. Отже у Лишку не містяться потрібні параметри самодостатності, а невизначений залишок вказує на підпорядкованість Лишка до інших математичних величин. В протилежність Чіт містить в собі тільки чіт, а це вже якість першопочатку. Звідси *інь* – це пряма похідна *Дао*, з яким вона тотожна сутнісно, а *ян* – це друга похідна *Дао*, з яким вона тотожна нумерологічно - за допомогою редуційного залишку (або як він був раніше названий - невизначений залишок). В *ян* з’являється явище редуційного початку синтетичної єдності Піднебесної, яке розкривається у Л4, утворюючи другий класифікаційний генетичний ряд:

2) Редуційний смисл космосу Піднебесної:

ДАО – ДЕ – ЖЕНЬ – І – ЛІ

Схема 2.

Тут кожен з категоріальних ступенів, за винятком початкової *Дао*, утворюється з попереднього ступеня шляхом втрати ним самого себе [Лукьянов 1993б, 35]. Зауважимо, що Є. А. Лук’янов не визначає появи *Де* в цьому ряду втрачень. Враховуючи ж важливість позиційності поняття у давньокитайському філософському тексті й беручи до уваги контекст Л4, слід вказати на виникнення інших станів феноменального світу із *Де*. *Де* – це “доброчесність”, “благодать”, “якість”, “дарування”, “достойність”, “доблесть”, “моральна сила”, “закономірність”, “маніфестація *Дао*» [Китайская философия 1994, 119]. Для визначення важливості цього поняття достатньо привести таку цитату з “*Дао де цзін*”: “Зміст великого *де* підпорядковується лише *дао*” [Древнекитайская философия 1972, 121]. Пристосовується ця важливість *Де* до світу феноменального: “*Дао* породжує [речі] *де* в-годовує [їх]” [Древнекитайская философия 1972, 129]. При цьому світ феноменального і є *Де* як явлення неявленості *Дао*: “немає такої речі, яка не шанувала б *дао* і не цінувала б *де*” [Древнекитайская философия 1972, 129–130]. Звідси сутність космосу Піднебесної визначається нумерологічно сутнісною парою *Дао–Де*.

Повернімось до Л4: “*де* з’являється тільки після втрати *дао* [курсив мій – В.К.]”. Інакше кажучи, дещо з’являється після того, як сутність всієї Піднебесної втрачається. Але втрату тут слід розуміти через функцію міфологічного приховування, а не як відмову від сутності. Сутність *Дао* через своє міфічне Материнство є абсолютною потенцією, яка потребує у поданні свого в-собі-буття. Отже, “*де* з’являється після втрати *дао* [курсив мій – В. К.]”, бо воно є репрезентацією сутності *Дао* і подане звичайним наявним буттям. *Де* – це висунуте назовні для-себе-буття сутності *Дао*: “перетворення в протилежне є дія *дао*, слабкість є властивість *дао* [курсив мій – В. К.]” [Древнекитайская философия 1972, 127]. *Дао* – це



стан сутності, яка є у всьому феноменальному світі опосередковано. *Дао* не має аксіології, бо є *Дао цзюнь-цзи* (благородного мужа) і *Дао сяо-жень* (негідної людини), або, як казав Чжуанцзи: “*дао* [курсив мій – В. К.] міститься навіть у екскрементах і сечі” [Большой китайско-русский словарь 1984, 97]. Тобто редукція до *сяо-жень*; до екскрементів; до *лі* (ритуалу), стану суспільства, що найменш регулюється: “[В ритуалі] – початок заворушень” [Древнекитайская философия 1972, 126] – є непохитною реалізованістю *Дао* у світі руху. Буттєвість (для-себе-буття) *Дао* отримує за допомогою того, що ми поступово знаходили у вигляді невизначеного залишка, лишка і редукційного синтетичного поняття *Дао-Де-жень-і-лі*.

Дао Лаоцзи протилежне за напрямком до розвитку Абсолютного Духа Гегеля. Якщо Абсолютний Дух – це заключна ланка розвитку духу, яка реалізує самосвідомість абсолютної ідеї, тобто зняття дуалізму ідеї та її утворень, то *Дао* – це стан редукційного входження у хтонічний початок (Споконвічна Самка) шляхом явленого дискурсу дуального (як способу буття), тобто дух є магічно інволюційним та повергаючим собі феноменальність еволюції у вигляді буття предметів феноменального, які трансформуються в *для-себе-буття Дао*. *Де* – це *для-себе-буття* першосутності, яке поєднує весь світ реалізованої потенції *Дао*. Врешті-решт виявляється загальна буттєва основа Піднебесної, що вдало визначено В. В. Малявіним і Б. В. Віногородським, які говорять, що “Даоси мислять у категоріях не сутностей або ідей, а відношень, функцій, впливів” [Антологія... 1994, 7]. Дійсно, у стані, коли першосутність тотожна буттєвості, єдиним можливим способом, який виступає умовою будь-якої рефлексії, стає *спів-буттєвість* суб’єкта пізнання і першосутності. Суб’єкт пізнання ковзає по тілу іншобуття (Матері-Природи, *Дао-Де*), позбавлений власного смислу. Суб’єкт пізнання наповнений смислом універсального, набуваючи при цьому всіх значень семантичних полів *Дао*. Ще один мотив “жіночості” із міфології – це створення людей, пов’язане з образом рятувальниці людей деміурга Нюйва, яка і є уособленням Матері-Природи. Отже, “створивши із глини (жовтозему) людей, вона заморилась. І, занурившись у сон, злилась з природою, розчинилась у ній, від чого й земля поверхня стала нерівною, подібно до тіла Нюйва” [Стратанович 1963, 69]. Все набуває універсального значення: ступаєш по землі чи по істині. Тому краса китайської традиційної філософії – це краса гірських туманів та лісової темряви. Або, як писав М. Хайдеггер про давню традицію мислення, “згідно з якою істина є узгодження висловлювання з дискурсом” [Хайдеггер 1991б, 12]. Це чомусь іноді сприймається як стан свободи “Я” суб’єкта пізнання. Так, німецький синолог Р. Бауер говорить, що особистість розчиняється в усьому всесвіті через переживання власного “Я” [Рубин 1970, 130]. Чи так це? Ось як переживає це Лаоцзи: **Л15** : “О! Який хаотичний [світ], де все ще не наведений порядок. Всі люди радісні, нібито вони присутні на урочистому пригощанні або святкують прихід весни. Тільки я один спокійний і не виставляю себе на світло. Я подібний до дитини, яка не прийшла у світ. О! Я несусь ! Здається, немає місця, де міг би зупинитись. Всі люди сповнені бажань, тільки я один подібний до того, хто відмовився від всього.

Я серце нісенітної людини. О, яке воно пусте! Всі люди сповнені світла. Тільки я один подібний до того, хто занурений у темряву. Всі люди допитливі, тільки я один байдужий. Я подібний до того, хто несеться у світовому просторі і не знає, де йому зупинитись. Всі люди виявляють свою здібність, і тільки я один схожий з нісенітним та низьким. Тільки я один відрізняюсь від інших тим, що бачу основу у їжі” [Древнекитайская философия 1972, 120–121]. “Я – серце нісенітної людини. О, яке воно пусте!” – не свобода, а пустота. Це смисловий центр реалізації переживання власного (як вважає Бауер) “Я”. “Я” стає (переживається) ареною реалізації *для-себе-буття* першосутності. “Допустити буття – це значить взяти участь у існуючому” [Хайдеггер 1991б, 17]. Реалізація закінчується підміною індивідуального “Я” універсальним “Я”. “Я” стає *референтом* у системі стосунків першосутності і світа феноменального; або, висловлюючись категоріально – у системі *Дао-Де*. Це свобода “неприкаяного” “Я” як номади.



“Неприкаяного”, тому що все у світі співнаправлене і співбуттєве; в такому світі немає початку і кінця. Тому рух-життя міститься і обмежується тілом Матері-Природи взагалі або людини зокрема (що зрештою не має значення, адже все природно і тіло людини також). Відчути буттєвість для суб’єкта пізнання – це відправитись у подорож під назвою “життя”: від її витoku до смерті, де перебуває виток. Для цього й потрібно не перешкоджати розкладанню своєї природи, що є метаморфозою сутності *Дао*. А розкладання – це те, що є редукцією в Л4. Звідси китайська гносеологія – це споглядання власного (сутнісного) розкладання; вмерти при житті – це вже згаданий в роботі відхід Лаоцзи на Захід, у бік смерті. Традиція переконує, що причиною відходу Лаоцзи є те, що він розчарувався у можливості впровадження свого вчення. Функція міфологічного приховування визначає це інакше – щоб втілити своє вчення, Лаоцзи повинен піти до свого витoku: персоніфікована нетварна сутність (Лаоцзи) повертається до витoku своєї сутності, до своєї Великої Матері. Відхід Лаоцзи демонструє істинність його вчення. Тому аргументи філософії Лаоцзи – це аргументи тілесних рухів. Невипадково всі даоси йдуть кудись у гори, але не задля самотності, а заради пошуку витoku світу. Повторити досвід Лаоцзи неможливо, бо він – нетварне, він бог. Отже, рух адепта і деміурга *Дао* не можуть збігатися. Це виходить з того, що повернення Лаоцзи до *Дао* відбувається через *тай-цзи-у-цзи*. *Тай-цзи-у-цзи* у легендарному викладі – це та прикордонна застава, де на прохання її начальника Ін Сі (Гуань Ін-цзи) Лаоцзи написав “Дао де цзін”. Таким чином, застава набуває безлічі значень – це й остання зустріч тварного і нетварного (Інь Сі й Лаоцзи); й стан природного ходу речей, адже споконвічна і персоніфікована сутність розділені лише межею затримки перед зустріччю; й найбільш важливе щодо китайської традиційної філософії – це місце початку і кінця письма філософського тексту. Стосовно “Дао де цзін” існує багато суперечек, але саме цю пам’ятку ми визначимо як пратекст китайської традиційної філософії. “Дао де цзін” – це досконалий текст, навіть його організація підпорядкована і зумовлена універсальною гармонією *Дао*. Текст “Дао де цзін” – складається з 81 чжану (розділів): він базується на нумерологічній символіці дев’ятки: $81 = 9 \times 9$, тобто “подвійної дев’ятки”, яка символізує повну позитивну силу *ян=чун ян*. Лаоцзи, як на те вказує Л5 – це безстаттєва істота: “Я подібний до дитини, яка ще не з’явилася у світ”. *Дао* – це “жіночість”, а текст “Дао де цзін” – це вираження *ян* (в одному із значень чоловіче). Свідомо виділяючи природні статеві ознаки, ми бажаємо показати на прикладі максимальної репрезентації первісної сутності це у вигляді: породжуючого (*Дао*), породжуюче-породженого (Лаоцзи) і породженого (*ян*) – дискурс міфологічного. В. Тернер про таке розширене значення міфологічного писав, що “не тільки статевий дуалізм, а й практично будь-яку форму дуалізму слід розглядати як частину більш широкої тричленної класифікації” [Тернер 1983, 71], під цим третім членом уявляючи амбівалентність. В нашому випадку – це безстатевий Лаоцзи (стара дитина), отже вже народжений, але ще не вмерлий, але і в тому і в іншому випадку ще або вже не володіючий значеннями статі, як функції виробництва. Ця функція віддана *Дао*. Міфологічна форма дуалізму широкої тричленної класифікації у Давньому Китаї набуває такого вигляду: **Первісна сутність – персоніфікована сутність (мудрець як референт виробництва первісної сутності) – текст (як результат цього виробництва).**

Рух адептів *Дао* відбувається не через “межу”, а через *вань у* (“тьму речей”) – через місце феноменальної можливості повернення до каузального. *Вань у* як кількісне наближення до стану *хунь-дунь* стає можливістю реалізації сутностної влади *Дао* через персоніфіковане тварне (адепти *Дао*). Звідси походить безмежність значень казкового, яке огортає даосизм. Ці казки розповідають про незвичайні, дивні вчинки даосів. А диво – це знищення законів феноменального (у данному випадку *Де*) більш високим законом (сутності *Дао*), що засвідчує владу над природою. “Справа не в знаннях, а в умінні, не в пізнанні уявного світу природи, а у впливі на нього” [Пропп 1986, 104]. Тому даосизм не поза- (трансцендентний), а над-природний.



Покладаючись на думку В.Проппа, що “найдавніші міфи утворюють область, до якої належить казка” [Леви-Строс 1985, 21] і К. Леви-Строса, що “Казки – міфи у мініатюрі, де ті ж опозиції траспоновані у меншому масштабі...” [Леви-Строс 1985, 21], маємо право проілюструвати це положення фрагментом казки, якимось заповнюючи цю міфологічну прогалину. “Те Сюань, за іншим ім’ям Сяо-Сянь одержав від Цзо Юань-Фана “Книгу про безсмертя від дев’ятикратно переплавленої кіноварі. Він влаштував частування й розповів гостям, якого мистецтва перетворень він досяг.

– Якщо ви, добродію, оволоділи цим досконало, тоді покажіть щось особливо кумедне, – сказали гості.

– Ви б визначили, що саме ви хочете побачити, – заперечив Сюань.

Він одразу виплюнув їжу із рота, і їжа перетворилась у багатотисячний рій великих бджіл, які літали навколо гостей, але жодна нікого не вжалила. Через деякий час Сюань роззявив рота, бджоли всі туди повлітали, а Сюань розжував їх і проковтнув – це знову була попередня їжа. Потім він почав показувати на жаб, всяких комах, ластівок, горобців, примушуючи тим їх танцювати, ритмічно, зовсім як люди” [Гань Бао 1994, 50–51].

Великою кількістю значень дивного огорнений не лише містичний даосизм, але й раціональне та прагматичне конфуціанство, в якому ці значення дивного здобуває їх Великий Вчитель (Конфуцій). Навіть положення або стан мислення і письма перебувають у конотативному стосунку із станом очікування (“прикордонна застава”), що підтверджується, наприклад, думкою російського синолога О. С. Мартинова: “Так, одним з найважливіших компонентів специфічної життєвої долі конфуціанця-доктринера стає “очікування”, очікування зустрічі із своїм “досконаломудрим”... Саме у ситуації “очікування” і писалися конфуціанські утопічні проекти” [Мартинов 1987, 18]. Але даоси повніше реалізують установки *Дао* щодо мислення, тому що, крім дивного, вони ще й редукують (тобто мислять тілесно, собою), чого у конфуціанців не знаходимо. Ось як про це сутнісне мислення говориться у “Чжуан-цзи”: “Є природне у людині; є природне у природі; але те, що є у людини не може бути природним, – це характер. Мудра людина відходить тілом і на цьому закінчується” [Мудрець Китаю 1994, 256].

Цим персональним аспектом ми закінчуємо подання первісної сутності Піднебесної. На завершення ми спробуємо сформувати понятійну наповненість категорії “Дао” як первісної сутності й визначити специфіку категоріального у давньокитайській філософії.

4. Висновки

Передусім, визначимо внутрішні категоріальні зв’язки *Дао* схематично, що полегшить подальше визначення і стисло виявить ходи дослідження:



Схема 3.

Ім'я:

- 1) ім'я частково стосується сутності, яке міститься у номінації явленої сутності;
- 2) ім'я “*Дао*” не тотожне сутності *Дао*, бо “*Дао*” належить міфу (друга поява міфу), який стає посередником між іменем та сутністю як середовище номінації;
- 3) ім'я “*Дао*” тотожне сутності *Дао* за допомогою персоніфікованого міфу, тобто ім'я, яке виражене у міфі, є сутність;



4) ім'я “*Дао*” є потенція імені *Дао*: “Постійне ім'я складається із можливості і неможливості вибору імені” [Антологія... 1994, 23],

сутність:

- 1) сутність *Дао* тотожна імені нумерологічно (“2”);
- 2) сутність *Дао* тотожна імені енергійно (*Де* – енергія *Дао*);
- 3) сутність *Дао* тотожна імені редукційно (у “жіночості”).

Таким чином, *Дао* є ім'я, згорнуте функцією міфологічного приховування, ім'я подане як *Де* (двійник, який споглядається у вигляді явленої неявиленості сутності). Через це поняття первісної сутності Піднебесної не може бути організоване формально однією категорією. Китайська категорія сутності повинна складатися з двох елементів: перший – це власне категорія сутності *Дао*, другий – це явлена неявиленість (*Де*). Тобто повна форма категорії первісної сутності – це “*Дао-Де*”. “*Дао-Де*” – це єдина самодостатня категорія, вона, на відміну від сутності *Дао*, вже утворює ієрархію цінності, подає аксилогію філософії традиційного Китаю, роблячись її орієнтиром та буттєвою умовою. “*Дао-Де*” – поняття, яке містить зміст структурних взаємовідношень категоріального апарату. Зміст не наповненості часткового, а загального, яке визначає можливість і значення часткового.

Тому, на наш погляд, “*Дао-Де* дозволяє класифікувати категорії давньокитайської (і взагалі традиційної) філософії. Якщо тепер ми говоримо про всі категорії, то це сфера феноменального, тобто явленої неявиленості *Дао*. *Дао* як явлена неявиленість сутності утворює три семантичних поля:

- 1) значення каузального;
- 2) значення редукційного залишку;
- 3) власне значення як явище феноменального.

Кожна категорія має три поля значень. Значення каузального містяться у всіх категоріях як постійна величина. Поле редукційного залишку й поле феноменального – значення змінні, тобто визначені для кожної категорії окремо. Відповідно категорії давньокитайської філософії слід класифікувати таким чином:

- 1) каузальні категорії (“*Дао*”, “*Де*”, “*хунь-дунь*”);
- 2) редукційні категорії (“*ю*” (“*присутність*”), “*у*” (“*відсутність*”), “*шан*” (“*верх*”), “*ся*” (“*низ*”)...);
- 3) феноменальні категорії (“*ю – у*” (“*присутність-відсутність*”), “*шан-ся*” (“*верх-низ*”)...).

Такий порядок системи категорій слід визначити як сателітний. Існує центральна категорія “*Дао-Де*”, у якій відображається сутнісна основа буття. Решта категорій виникають редукційно, але вони не стають автономними, в кожній з них зберігаються значення попереднього, тому вони додаються до попередньої редукційної і до каузальної категорії. Є еквівалент цьому синтетичному станові і у самій давньокитайській філософії – це небесні тенета: “Тенета природи нечасті, але нічого не пропускають” [Древнекитайская философия 1972, 136], з якими співвідносне і поняття культури (*вень*). Тому будь-яка думка чіпляється і залишається у культурі мислення.

Таким чином, результатом нашої праці стало подання первісної сутності Піднебесної в її іпостасях існування у рамках давньокитайського мислення.



ЛІТЕРАТУРА

- Антология...1994. Антология даосской философии. Переклад з китайського. Москва.
- Большой китайско-русский словарь. 1984. Большой китайско-русский словарь. В 4 т. Т. 4. Москва.
- Васильев Л. С. 1989. Проблемы генезиса китайской мысли. Москва.
- Гань Бао. 1994. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи). Переклад з китайського. Санкт-Петербург.
- Гегель. 1992. Феноменология духа. Санкт-Петербург.
- Го Мо-жо. 1961. Философы древнего Китая. Переклад з китайського. Москва.
- Древнекитайская философия. 1972. Древнекитайская философия. Сб. текстов в 2 т. Т. 1. Переклад з китайського. Москва.
- Китайская философия. 1994. Китайская философия: Энциклопедический словарь. Москва.
- Кобзев А. И. 1988. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае. **Этика и ритуал в традиционном Китае**. Москва.
- К проблеме категорий... 1983. К проблеме категорий традиционной китайской культуры: Крулый стол. **Народы Азии и Африки**. 3. Москва.
- Леви-Строс К. 1985. Структура и форма (Размышление над одной работой Владимира Проппа). **Зарубежные исследования по семиотике фольклора**. Москва.
- Лосев А. Ф. 1994. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология. **Миф – Число – Сущность**. Москва.
- Лосева И. Н. 1992. Миф и религия в отношении к рациональному познанию. **Вопросы философии**. 7. Москва.
- Лукьянов А. Е. 1993а. Дао “Книги Перемен”. Москва.
- Лукьянов А. Е. 1993б. Рациональные характеристики Дао в системе “Дао дэ цзин”. **Рационалистическая традиция и современность. Китай**. Москва.
- Мартынов А. С. 1988. Конфуцианская утопия в древности и средневековье. **Этика и ритуал в традиционном Китае**. Москва.
- Мудрецы Китая. 1994. Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. Превод с китайского. Санкт-Петербург.
- Пропп В. Я. 1986. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград.
- Рубин В. А. 1970. Идеология и культура древнего Китая. Москва.
- Стратанович Г. Г. 1963. О ранних верованиях древних китайцев (тотемизм). **Краткие сообщения Института Народов Азии**. 61. Москва.
- Торчинов Е. А. 1982а. Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия (по зарубежным исследованиям). **Народы Азии и Африки**. 2. Москва.
- Торчинов Е. А. 1982б. Даосское учение о “женственном”. **Народы Азии и Африки**. 6. Москва.
- Тэрнер В. 1983. Символ и ритуал. Москва.
- Хайдеггер М. 1991а. Искусство и пространство. **Самосознание европейской культуры 20 века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе**. Москва.
- Хайдеггер М. 1991б. О сущности истины. **Разговор на проселочной дороге: Сборник**. Москва.
- Эйзенштейн С. М. 1988. Чет-Нечет. Восток-Запад. Москва.

