

Н.А. Орлова

ИППД РАО

**В.Е. Еремеев о «символах и числах»
«Книги перемен»**

Изначальное стремление всего творчества В.Е. Еремеева к восстановлению великой науки древнего человечества нашло наиболее полное и разработанное осуществление в его главной монографии «Символы и числа „Книги перемен“» (2-е испр. и доп. изд., 2005). Она посвящена реконструкции системы знания Древнего Китая, в целостном виде сложившейся, по мнению автора, в эпоху Западной Чжоу (1122–771 гг. до н.э.) (с. 6), но уже в эпоху Восточной Чжоу деградировавшей и распавшейся (с. 128) и в осколочном виде зафиксированной в текстах периода Сражающихся царств (Чжань-го). «Однако данные тексты, – пишет В.Е. Еремеев, – таят в себе нечто другое. Если приглядеться, то за теми или иными фиксируемыми в них символическими комплексами виднеется более мощная и развитая знаково-смысловая система, подобно тому, как в осколках голографической пластинки просматриваются смутные очертания имевшегося на ней целостного изображения» (с. 129).

Эту систему знания автор называет «арифмосемиотикой» (с. 7), предполагая, что она являла собой единый мировоззренческо-методологический комплекс, лежавший в основе понимания мира и взаимодействия с ним в различных практиках: гадательной, астролого-астрономической, музыкальной, религиозной, алхимической, медицинской, социально-политической. Она частично зафиксирована в «Книге перемен» (*И цзин*, или *Чжоу и*) и комментариях к ней.

Принципы организации этого комплекса В.Е. Еремеев считает рациональными, оппонируя тем самым отражённой Ю.К. Щуцким традиции, полагающей исходную иррациональность организации знания в «Книге перемен». Таким образом, в монографии предпринята

© Орлова Н.А., 2013

попытка 1) доказать, что «Книга перемен» построена по рациональным системным принципам и в ней есть система, 2) реконструировать сами принципы и 3) показать с привлечением обширного материала из разных сфер, что они лежат в основе широкого арифмосемиотического комплекса идей и практик, потенциал которого не был использован в полной мере даже самими древними китайцами.

Стратегии аргументации, которые в принципе могут выдвигаться против такого рода реконструкций, можно подразделить на «археологические» и «психологические». Первая указывает на то, что сохранившихся текстов и артефактов недостаточно для проведения корректной реконструкции; вторая редко озвучивается в научном сообществе, но, опираясь на идею «линейного прогресса знания» (в то время как идея «линейной деградации знания» господствует в околонучных кругах), негласно предполагает, что «в древности» не могли быть столь совершенные по своей полноте и проработанности формы знания и практики, а потому «сложные структуры» «вчитываются» исследователями и являются анахронизмами. Эту опасность в полной мере осознаёт и сам автор монографии, указывая на то, что исследователь невольно может «перейти от реконструкции к конструированию» того, чего не было (с. 131).

Подобная аргументация трудно опровержима, поскольку в случае реконструкции комплекса идей сложно провести грань между «достаточным» для реконструкции и «недостаточным», «возможным в древности» и «не возможным», в отличие, например, от реконструкции языка, где окончательным критерием «достаточности» и «возможности» выступает сам расшифрованный или нерасшифрованный язык. Поэтому перед автором монографии стояла ещё одна, сугубо психологическая задача – убедить читателя в том, что рациональность не «вчитана» в древние тексты и не является исключительно авторской, опрокинутой на материал установкой, а представляет собой обнаруженный прототип некоей «универсальной знаковой системы» (с. 11).

Рассматривая историю изучения «учения о символах и числах» (*сян шу чжи сюэ*) в западной и отечественной синологии, В.Е. Еремев особо отмечает исследования в этой сфере М. Гране, Дж. Нидэма, А.И. Кобзева, В.С. Спирина и А.М. Карапетьянца, показывая спектр позиций, начиная от оппозиционных (М. Гране, Дж. Нидэм) через амбивалентные (В.С. Спирин, А.М. Карапетьянц) до наиболее ему идейно близких (А.И. Кобзев), однако отказывается от принятого понятия «нумерология» и споров вокруг её «научности» или «внеаучности» в пользу термина «арифмосемиотика», который «призван

подчеркнуть, что *сян шу чжи сюэ* – это учение о знаковых системах с арифметическим (математическим) компонентом» (с. 7–8).

Монография состоит из введения, двух частей и приложений. В первой части собраны общепризнанные синологические исследования, во второй представлена «авторская реконструкция арифмосемиотического аппарата» (с. 8), в приложениях с учётом проведённой реконструкции дан авторский перевод с древнекитайского языка основной части «Книги перемен» и четырёх комментариев к ней: *Си цы чжуань*, *Шо гуа чжуань*, *Сюй гуа чжуань* и «Цза гуа чжуань».

Понятия *сян* 象 («символ», «образ»), включающее в себя любую символику; *шу* 數 («число»); *ту* 圖 («схема», «план», «чертеж») и *и* 易 («перемены») являются основными понятиями арифмосемиотики. Разновидностью *сян* являются графические формы *гуа* 卦 – триграммы и гексаграммы, а также диграммы. Все три формы состоят из прерванных и сплошных черт-яо.

Автор указывает, что, восходя генетически к практике гадания, символы-*сян* первоначально представляли собой узор трещин на панцирях черепах или лопаточных костях животных, а числа-*шу* получались при пересчёте стеблей тысячелистника. Числа не мыслились отдельно от вещей и процессов, задавая их структуру и ритм, и подразделялись на «янские» (*цзи*, нечётные) и «иньские» (*оу*, чётные), «порождающие» (*иэн шу*) – с 1 по 5 и «формирующие» (*чэн шу*) – с 6 по 10, при этом единица выделялась как символ целостности, как «Великое единое» 太一 (*тай и*), «Великий предел» 太極 (*тай цзи*) и т.д.

Помимо иньских и янских чисел особо выделяется понятие «середины» 中 (*чжун*), которая, опосредуя противоположности, помогает перейти от двоицы к троице, задавая, тем самым, ряд классификационных «троиц», самая значимая из которых – «Небо, Человек, Земля» (*тянь, жэнь, ди*), или *сань цай* 三才 («три способности/драгоценности»).

До каких-либо классификаций существуют *тай цзи* (Великий предел) и *юань ци* 元氣 (первичное недифференцированное вещество мира) в состоянии хаоса (*хунь дунь*). Великий предел порождает числовые порядки (первая пара *ян* 陽 и *инь* 陰, или Небо и Земля), а непрерывная и однородная *ци* дифференцируется на янскую и иньскую, она способна сгущаться и разрежаться, подниматься и опускаться, а её «скопления» в виде тел (формы-*син*) резонируют друг с другом.

В силу этого, отмечает автор, мировоззрение китайцев опиралось на базовые принципы порождения (а не сотворения), эволюционизма (развития от простого к сложному), организмичности, континуальности, резонансного отклика (*гань-ин* – букв. «возбуждение-отклик»)

между обозначаемыми отдельными символами-*сян*, выступающими в роли универсальных классификаторов, и связанными между собой «внепространственными и вневременными связями» (с. 402) вещами «одного рода» (*тун лэй*) и фрактальности (каждая часть представляет целое). Это приводило к тому, что «...гносеологический акцент был перенесён с взаимодействующих тел на силовое пространство между ними. Тела, по сути, устранялись, и оставалась только сеть пространственно организованных сил. Эта идея связывала китайский космос в единство, в котором все силы корреспондировали друг с другом...»¹ (с. 28). И далее до конца первой части монографии автор подробно рассматривает образование диграмм, триграмм и гексаграмм, порядки Фуси и Вэнь-вана и метод гадания по «Книге перемен», а также корреляции *зюа* со стихиями (глава «Стихии»), музыкальной теорией, практикой и музыкальными инструментами (глава «Музыкальная система»), астрономическими (глава «Астрономия») и медицинскими (глава «Медицинская арифмосемиотика») представлениями.

Возникает, как минимум, два методологических вопроса: первый вопрос касается *источников* классификационной системы, второй – её *оснований*.

По поводу первого вопроса автор указывает, что «символические системы, которые разрабатывались древними китайцами, одновременно служили универсальными классификаторами, приложимыми к самым разнообразным сферам бытия на том основании, что в них усматривались те или иные подобия. *Наглядная ассоциативность* (здесь и далее курсив наш. – Н.О.) в этих случаях играла не последнюю роль. *Не имея никаких других инструментов познания, кроме собственных органов чувств*, древние китайцы анализировали мир на основе чувственных впечатлений, собирательным обозначением которых и был иероглиф *сян* – „символы“, „признаки“, „образы“, „формы“, „фигуры“ и т.п. Эти впечатления были определённым образом рационализированы, в результате чего и возникла искусственная символика, являющаяся основанием методологического аппарата древнекитайской арифмосемиотики. Ввиду такого своего происхождения она получила определённую часть антропоморфных черт, что с исторических позиций следует рассматривать не в качестве её недостатка или достоинства, а только как особенность» (с. 24). Однако далее автор указывает, что классификационные принципы могут быть и другими, например, в Европе XVII в. господствовало механистическое каузальное мировоззрение (с. 25), а затем (с. 57–58) пишет, что корреляцию стихий со сторонами света нельзя вывести из превалирования того или иного цвета в данной стороне света, и

что «...хотя плоскостная модель и повлияла на формирование представлений о стихиях, их нельзя понимать в качестве производных от неё»² (с. 58). Таким образом, автор сам же себя опровергает, утверждая, что и «принципы» могут быть другими, и из чувственных впечатлений корреляции столь просто не выводятся.

Для философа в этом пункте заключён важный философско-методологический вопрос: получаем ли мы «форму» вместе с «чувственным впечатлением» или нет? В силу одинаково устроенных органов чувств, люди разных эпох и культур физиологически предрасположены одинаково видеть внешний мир, но весьма по-разному его рубрифицируют и интерпретируют. Поэтому, как хорошо показано во всей европейской традиции рационализма, помимо чувственных данных должно быть что-то ещё. Им могли быть «врождённые идеи», «категории рассудка» или, например, язык³.

Психологические исследования также подтверждают не однозначное выведение «формы» из «наглядных данных». Так, например, отечественный психолог Л.С. Выготский (1896–1934), изучая становление научных понятий у детей, в своей работе «Мышление и речь» (1934) отмечал, что становление научных понятий – это длительный процесс, которому предшествуют другие мыслительные формы. Более ранней мыслительной формой являются «понятия-комплексы», в которых объекты отбираются не по таксономическому принципу сходства признаков (вид), а по меререологическому – дополнения до целого (комплект, набор). В силу этого один и тот же чувственно воспринимаемый материал будет группироваться по-разному в зависимости от того, какими понятийными структурами владеет ребёнок. Исследование Л.С. Выготского встроено в его историко-культурную теорию развития высших психических функций, в частности, мышления, и хотя он рассматривал становление мышления в онтогенезе, его исследование касается темы форм мышления и для взрослых носителей той или иной культуры.

Другой не менее крупный западный психолог К.Г. Юнг полагал, что числовые классификаторы (в частности, 3, 4 и кратные им) архетипичны, т.е. наследственны, и структурируют чувственные образы благодаря динамике коллективного (родового) бессознательного. Юнгианская позиция перекликается с недвусмысленным указанием самого автора монографии в подразделе «Дэ дома Чжоу» второй главы о визионерских прозрениях Вэнь-вана, получившего благодаря им доступ к неким новым идеям, которые потом и были фиксированы в виде гексаграмм (с. 275), представлений о верховной власти Неба, «небесном мандате», «теле вана» как коллективном «династийном теле» с органами-чиновниками и поддерживающей это

«тело» силе-дэ 德, воплощённой в различных практиках (ритуальной, музыкальной, медицинской, астрономической и др.) и этических представлениях, что привело в итоге к формированию «целостной мировоззренческой системы, обслуживающей порождённый Вэнь-ваном эгрегор» (с. 276). Автор, прибегая к оккультному понятию эгрегора как мыслеформы, удерживающей в своём силовом поле некоторый коллектив людей и связанный с ним обратной связью, выносит за скобки оккультное содержание этого понятийного конструкта, называя его «антропосферой» (с. 275). В логике юнгианской интерпретации этот «фактор» можно было бы назвать архетипическим комплексом, а Вэнь-вана – тем человеком, который открыл чжоусцам доступ к новой архетипической констелляции (форме), подобно тому, как это происходило, с юнгианской точки зрения, с другими крупными визионерами, религиозными и политическими реформаторами в ситуациях, когда прежняя архетипическая констелляция себя исчерпала⁴.

В силу вышесказанного, мы не можем быстро и легко решить вопрос об истоках арифмосемиотики.

Второй вопрос, касающийся *оснований* классификационной системы, рассматривается В.Е. Еремеевым очень подробно в подразделе «Реконструктивная схема» в разделе «Семантика триграмм» во второй части монографии. Автор реконструирует основания классификации, беря в качестве центрального для мировоззрения китайцев понятие «взаимодействие» (с. 134), при этом отождествляя «взаимодействие» и «субъект-объектное взаимодействие», при этом субъект (S) и объект (O) могут быть как активными, так и пассивными (с. 135). Это допущение сразу же вызывает некоторое недоумение, поскольку в понятие субъекта включён признак активности, а объекта – пассивности, в силу этого словосочетание «активный объект» (с. 135) – это оксюморонное имя для пустого понятия. Было бы корректнее говорить о *двух полюсах взаимодействия*, не выделяя фиксированных «субъекта» и «объекта», привязка к которым только загромождает дальнейшие построения автора, внося ненужную путаницу понятий, тем более что сам автор указывает, что в китайском мировосприятии нет европейских представлений о субъекте и объекте как о неких «неизменных субстанциях» (с. 135). В силу этого становится совершенно не понятно, для чего эти понятия были введены самим автором, как если не в угоду «европейской», а, скорее, советской традиции.

Далее автор делает ещё одно допущение, в котором постулирует *три компонента* протекания взаимодействия: причинный (обозначенный X), процессуальный (Y) и результативный (Z) (с. 135). К

этому добавляется ещё *медиатор взаимодействия* (М), т.е. его условия (с. 135). Из этих элементов (два полюса взаимодействия – условные субъект и объект, три компонента и медиатор) выстраивается главная реконструированная схема взаимодействия.

При этом:

«Х. Небо – сила-знание (*ян*) и слабость-незнание (*инь*);

У. Человек – милосердие (*жэнь*) и справедливость (*и*);

З. Земля – твёрдость (*ган*) и мягкость (*жоу*)» (с. 137),

так что «три компонента взаимодействия» отождествляются с «тремя космологическими позициями». При этом: «Человек же выступает во всех случаях медиатором...» (с. 138). Таким образом, мы видим у автора две дублирующие друг друга схемы: S – М – О и X – У – Z. Это дублирование пока остаётся под вопросом.

Далее автор пишет: «В целом существует восемь видов взаимодействий двух принципов (Небо и Земля или субъект и объект. – Н.О.) при их активности и пассивности (*ян* и *инь*. – Н.О.), и эти восемь видов взаимодействий можно символизировать с помощью триграмм» (с. 139).

В этом пассаже мы видим следующий числовой расклад: 8 видов взаимодействия, 2 принципа, 2 состояния (активность/пассивность). Но два принципа в двух позициях дают не восемь, а четыре комбинации взаимодействия. Автор пробует разрешить эту ситуацию, встраивая третий элемент в бинарную оппозицию: вводя три компонента взаимодействия (причинный, процессуальный и результативный) и добавляя медиатор (М) взаимодействия. В итоге получается следующая конструкция:

Активный субъект (↑) – пассивный субъект (↓).

X⁵. Сила-знание (1) – слабость-незнание (0).

У. Подкрепление (1) – подавление (0).

Z. Оформленность (1) – неоформленность (0).

Пассивный объект (↓) – активный объект (↑). (с. 140), где

1 обозначает целую черту, 0 – прерванную, стрелка ↓ указывает на действие «сверху вниз», а стрелка ↑ – наоборот.

Остаётся несколько непонятным, почему столь хорошо решаемую задачу получения 8 взаимодействий из 3 позиций (Небо – Человек – Земля, где Небо и Землю можно рассматривать как полюса взаимодействия, а человека – как медиатора) и 2 состояний (*ян* и *инь*, целой и прерванной линии, перекодированных в 1 и 0), т.е. 2³, потребовалось решать столь сложно, добавляя понятия субъекта и объекта, а также 3 компонента взаимодействия (некие X, У и Z). Но если вынести эти добавления «за скобки», то предложенная В.Е. Еремеевым

модель, в которой взаимодействия осуществляются тремя агентами в двух состояниях, кажется логически корректной и эстетически элегантной. Таким образом, каждая черта в триграмме репрезентирует одного из трёх агентов в одном из двух состояний.

В соответствии с этими значениями реконструируется семантическое ядро триграммы и делается вывод, что «вообще все триграммы... можно интерпретировать как символы коммуникативных архетипов...» (с. 143) или «обменных отношений» (с. 150).

Автор указывает, что для удобства их можно расположить по кругу и рассматривать как «базис-схему» (с. 154) для репрезентации различных процессов, которая имеет шестеричное и двенадцатеричное членение. Расположенные на ней 8 триграмм (при совпадении 111 и 000 без их закрепления на круге, как не участвующих в преобразованиях младших триграмм) образуют внутреннюю шестеричную фигуру, которую В.Е. Еремеев называет «гексанемой» и рассматривает как компонент введённой Г.И. Гурджиевым (Гурджиевым) эннеаграммы. В.Е. Еремеев делает вывод, что эннеаграмма сложилась в Китае в эпоху Западной Чжоу, а в эпоху Восточной Чжоу была уже утрачена, но знание о ней вышло за пределы Китая и сохранялось многие годы. Вот описание эннеаграммы и гексанемы:

«В самых общих чертах эннеаграмма представляет собой круг, на котором размещён ряд натуральных чисел от 1 до 9 (рис. 2.2.5). Эти числа играют в данной схеме роль специфической символики явлений, происходящих в определённых целостных образованиях, и подразделяются на два набора. Числа 1, 2, 4, 5, 7, 8 связаны друг с другом внутри круга линиями (которые и составляют гексанему) в следующем порядке: 1, 4, 2, 8, 5, 7... Остальные три числа – 3, 6, 9 – образуют треугольник. Набор из шести чисел в двух указанных порядках символизирует некие циркуляции „энергий“ внутри взятых для символизации целостностей, а троичный набор обозначает силы, приводящие в действие эти самые „энергии“.

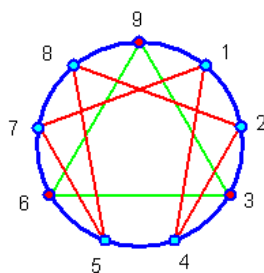


Рис. 2.2.5

Гексанема является наиболее характерной деталью эннеаграммы. Она задаётся циклической дробью $1/7 = 0,[142857]$, рассуждения о свойствах которой, кстати, встречаются в одной из работ упомянутого выше И. Ламберта (J. Lambert, 1771). Следует отметить, что аналогичная циклическая последовательность образуется при делении на 7 любого целого числа (если, конечно, оно не кратно числу 7). При другом числителе начало периода просто сместится (например, $3/7 = 0,[428571]$). Однако для получения данного периода необходимо, чтобы деление производилось в десятиричном счислении, и неизвестно, использовалось ли оно при создании эннеаграммы. С другой стороны, составляющую этот период последовательность чисел можно получить при делении на 7 круга, который при этом делится ещё на 10 частей, каждая из которых также делится на 10 частей, делимых, в свою очередь, на 10 частей и т.д. (рис. 2.2.6). Такое построение кажется более правдоподобным, учитывая общий уровень знаний в древности, но в этом случае „эннеаграмму“ вернее было бы называть „декаграммой“ (от греч. *deka* – десять).

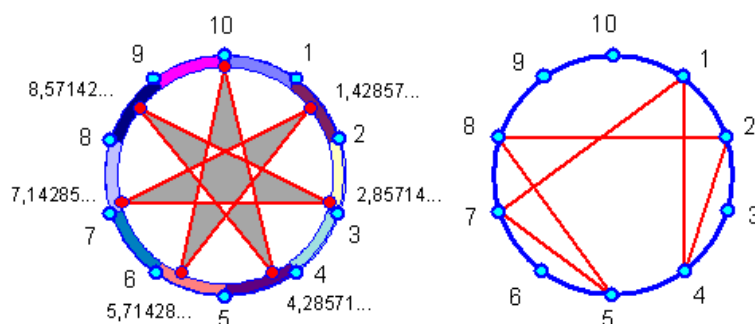


Рис. 2.2.6

Следует отметить, что гексанему можно получить посредством деления круга на 7 не только в системе счисления с основанием 10. Основанием системы счисления, в которой образуется гексанема, является любое число $n = (13+7i)/2$, если $i = 1, 3, 5, 7, \dots$, или $n = (10 + 7i)/2$, если $i = 2, 4, 6, 8, \dots$. Например, если $i = 2$, то $n = 12$.» (с. 156–157).

При этом гексанема фиксирует единственно возможную последовательную связь младших триграмм, имеющих только одну позицию с различающимися знаками: 100 – 110 – 010 – 011 – 001 – 101, называемую в современной информатике «шагом Хемминга» и считающуюся наиболее энергетически выгодной. Этот порядок триграмм автор далее называет «ротационным», или «ротатором» (R) (с. 159).

Интересным выглядит замечание автора, что «рассматривая шестеричный порядок в контексте восьмеричного набора триграмм, следует учитывать, что триграмма *Цянь* обозначает некий источник энергии, который осуществляет подпитку процесса, символизируемого „младшими“ триграммами. Пятеричный же набор стихий, согласно традиционной теории, не имеет дополнительного источника энергии, поэтому символизируемый им процесс затухает быстрее» (с. 161). Это вытекает из допущения, что «младшие» триграммы циркулируют между «старшими» (*Цянь* и *Кунь*), которые, «подобно субъекту и объекту, находятся вне самих этих действий» (с. 153), но «подпитывают» прилегающие триграммы своей энергией. Если не учитывать эту весьма условную привязку к субъекту и объекту, то «старшие» триграммы, выражающие собой полноту иньского и янского качества, могут быть «вынесены за скобки» круговорота перемен именно в силу их полноты, как «пределы», что, собственно, автор и показывает на схемах (схема 2.2.4 на с. 155, схемы 2.2.8 и 2.2.9 на с. 159), или «инициаторы» (с. 162) процесса, которые «незримо» (с. 163) управляют шестеричным циклом.

Таким образом, В.Е. Еремеев в качестве оснований системы арифмосемиотики выдвигает структуру, образованную 2 качествами (*инь/ян*) в 3 позициях и представляющую собой 8 видов взаимодействий, графически зафиксированных в 8 триграммах, две из которых (*Цянь* и *Кунь*) представляют «полноту» качества и, тем самым, вынесены из круговорота взаимопревращений. Оставшиеся 6 взаимодействий выстроены по принципу наименьшей затраты энергии («шаг Хемминга») в особую геометрическую фигуру – гексанему, которая, в свою очередь, является фрагментом более сложной геометрической фигуры – эннеграммы.

Остальная часть второй главы представляет собой демонстрацию работы этой геометрически организованной циркуляции энергии на различных уровнях: в природе (циркуляция стихий), телах (циркуляция пневмы), звуке, смене династий и т.д.

Автор выделяет 4 основных порядка (A, B, C, D) взаимопревращения стихий, каждый из которых распадается на три подпорядка: A1 («взаимопреодоление»), A2, A3 («взаимопорождение», движение от Неба к Земле), B1 (порядок Фуся, движение от Земли к Небу), B2, B3, C1, C2, C3 («космогонический»), D1 («современный»), D2, D3 (см. *табл. 2.2.1* на с. 152 и *табл. 2.2.7* на с. 165), образованные ротационным сдвигом ротационного порядка R (100 – 110 – 010 – 011 – 001 – 101) триграмм по гексанеме (см. *рис. 2.2.4* на с. 155 и *рис. 2.2.9* на с. 159), тем самым показывая, что количество порождаемых таким образом подпорядков больше использованного традицией.

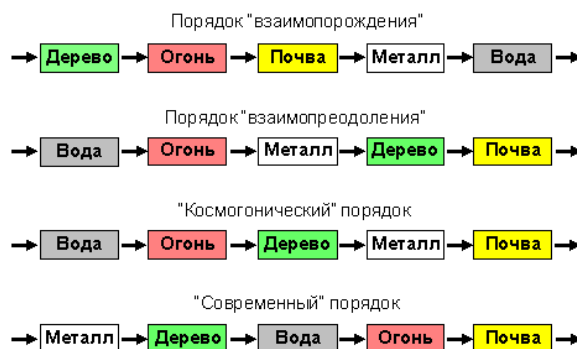


Рис. 1.3.5 (с. 64)

Сопоставляя эти космологические идеи с идеями синергетики, В.Е. Еремеев указывает, что хотя древние китайцы не знали её понятийного аппарата, их восприятие сближалось с синергичным: *дунь хунь* в двух состояниях – неполяризованном и поляризованном – можно сопоставить с «динамическим хаосом» и «диссипативным хаосом» И. Пригожина и И. Стенгерс. Полюсы поляризации – *Цянь* и *Кунь* – при взаимодействии порождают третью, новую реальность – космос как множество вещей (с. 171), символизируемую порядками «младших» триграмм. При этом переходы одних триграмм в другие могут быть изображены колебательными движениями и тогда получается следующий график (рис. 2.2.13 на с. 164):

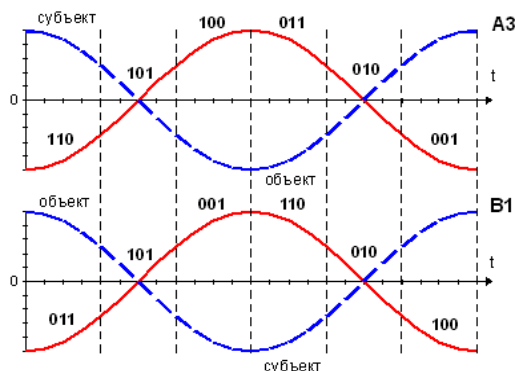


Рис. 2.2.13

Обращаясь к медицинским представлениям древних китайцев, В.Е. Еремеев отмечает, что в «китайской традиции не зафиксирована прямая корреляция пневм с триграммами. Те и другие связываются

между собой через посредство стихий, и это даёт основания полагать, что представления о такой корреляции существовали на ранних этапах развития арифмосемиотики, но затем были забыты» (с. 176).

Человек, занимая срединное положение между Небом и Землёй, предстаёт как особая энергетическая система циркуляции (суточной, годичной) пневмы-ци по 12 «основным» меридианам, организованным вместе с коррелирующими органами 6 функциональных подсистем. Применяя базис-схему и увязывая пневмы с триграммами, автор реконструирует с её помощью циркуляцию пневмы по меридианам (см. рис. 2.3.10 на с. 189). Это оказывается возможным при двух допущениях: 1) корреляции стихии «вторичный огонь» с триграммой *Чжэнь*⁶ (001), которой нет в китайских текстах, и 2) перестановки в названиях двух меридианных пар – *тай инь* и *шао инь* (с. 191–192), что позволяет исправить ошибку, которую не замечали более 2 тыс. лет (с. 459). Возможность такой реконструкции позволяет автору говорить о том, что «учение о циркуляции пневмы по меридианам является результатом определённого типа теоретизирования, а не стихийных эмпирических наблюдений, как считают подавляющее большинство историков китайской медицины» (с. 192).

Гексанема базис-схемы выявляется и при реконструкции трёхмерной пространственной модели мира в виде куба, где «по координатным осям противопоставляются по принципу «переворачивания» (*фань* 反) две пары триграмм (100–001, 110–011) и по принципу «инверсии» (*дуй* 对) пара, не обладающая свойством «переворачивания» (101–010)» (с. 198), таким образом, что триграммы фиксируют его 8 вершин. Координатные оси сопоставлены с упоминавшимися ранее аспектами взаимодействия X, Y, Z (с. 206) и, как становится понятно из этого сопоставления, дали им свои буквенные обозначения.

Арифмосемиотическое время же рассматривается как разворачивающееся из триграммы *Цянь* (с. 217) и производное от таких понятий, как: переменны-и, изменения-бянь, цикличность-тун и дление-цзю, рассматриваемые автором как временные эквиваленты разворачивания Великого предела, начиная с *цзю* (см. рис. 2.4.12 на с. 212), при этом изменения-бянь создаются душами-хунь и духами-шэнь (что воплощено в гадании на стеблях тысячелистника, состоящем из 18 этапов, также именуемых *бянь*). В силу этого автор говорит о «слоистости» времени (подраздел «Слоистая структура времени»), когда на одном уровне происходит смена, а на более высоком – длится неизменность.

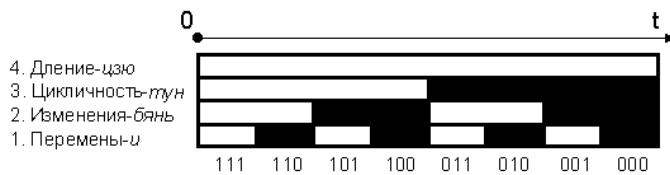


Рис. 2.4.12

Рассматривая «магический крест» *Хэ ту* и «магический квадрат» *Ло шу*, В.Е. Еремеев ссылается на Д. Ионеску, показавшего, что если из каждого числа *Ло шу* вычесть число 5, то получившиеся числа накладываются на схему Великого предела *Тай цзи* так, что «3» и «-3» совпадают с белой и чёрной «точками».

Возвращаясь к эннеграмме, В.Е. Еремеев указывает на «многочисленные аналогии между структурой взаимоотношений триграмм и гексанемой» (с. 229), что же касается трёх оставшихся чисел (3, 6, 9), которые у Г.И. Гюрджиева называются «тремя толчками», то им автор не находит соответствий в арифмосемиотике, если не ввести некую точку равновесия, баланса – «нуль-пункт» (с. 229) энергийных циркуляций. Тогда вместе со «старшими» триграммами *Цянь* и *Кунь* они могут рассматриваться как некие внешние «толчки» (в медицине как воздух, поступающий в лёгкие, и пища, поступающая в желудок). Рис. 2.5.22 (с. 236) демонстрирует наложение чисел и триграмм на эннеграмму, где *Цянь* (111), *Кунь* (000) и «нуль-пункт» ([0]) занимают позиции между парами «младших» триграмм, соотнесённых со стихиями (где D^* – это «шестая стихия» вторичное дерево).

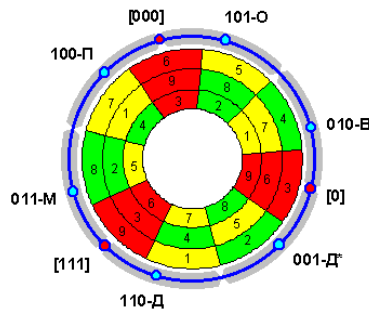


Рис. 2.5.22

О том, что *Цянь* и *Кунь* могут рассматриваться как полюса взаимодействия, находящиеся вне круга взаимодействия, автор указывает регулярно (напр., с. 153, 162, 171). Введение нового понятия «точка баланса» («точка равновесия», «нуль-пункт») требует его

встраивания в исходную предложенную модель взаимодействия. Впервые оно вводится в подразделе «Вертикаль» раздела «Пространство и время», как срединный уровень космоса (где полюса верха и низа – Небо и Земля), имеющий «две ипостаси» (с. 194): «предшествующую Небу» (先天 *сянь тянь*), имплицитный порядок, и «последующую Небу» (后天 *хоу тянь*), эксплицитный порядок, которые, в свою очередь, ассоциируются с Первопредком как непроявленной срединностью и Человеком как проявленной срединностью, обозначаемые автором, соответственно, как «0» и «±» (с. 195). Структура иллюстрирована рис. 2.4.1:

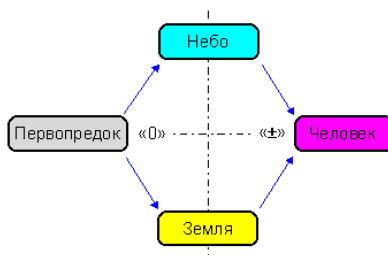


Рис. 2.4.1

При такой интерпретации срединный «агент взаимодействия» наделяется особыми характеристиками: он выпадает из круговорота циркуляции энергии, выражаемого «младшими» триграммами, но он же не выступает в качестве «полноты» *инь* или *ян*, как полюса Неба и Земли, выражаемые «старшими» триграммами. Как агент, он вообще не включён в набор 8 триграмм. Отчасти это звучит в утверждении автора: «Человек же выступает во всех случаях медиатором, и ему свойственно в усреднённом виде то, что присуще и Небу, и Земле. Но главное – это его деятельностное начало, способствующее или препятствующее взаимодействию Неба и Земли» (с. 138). Тогда схема взаимодействий может выглядеть следующим образом:

Верх (Небо) (*Цянь*, 111)

Середина (Человек) (нуль-пункт, – /+) { Порядок из «младших» триграмм

Низ (Земля) (*Кунь*, 000)

где «–» можно понимать как «препятствование» взаимодействию, а «+» – как «способствование» взаимодействию. Таким образом, особенность срединного агента заключается не в «подкачке» энергии в систему, как у Верха и Низа, а только в успешной или неуспешной медиации.

При обращении к музыкальным представлениям древних китайцев, автор начинает реконструировать связь шестеричного набора «младших» триграмм с 12 ступенями звукоряда-*люй* и нотами пентатоники с сопоставления названий нот пентатоники с названиями созвездий 28 лунных стоянок-*сю* (с. 237), а далее рассматривает соотношение стихий с названиями ступеней-*люй* (с. 240), показывая, что квинтовый ход в системе *люй* коррелирует с обратным порядком «взаимопреодоления», и только в силу терминологической неувязки носит название, синонимичное названию порядка «взаимопорождения» (с. 241). «Связь триграмм в порядке „взаимопорождения“ со звукорядом *люй* позволяет интерпретировать ступени последнего в триграммных характеристиках. Таким образом, музыкальные звуки могут рассматриваться как средство коммуникации между Небом и Землёй, любыми субъектом и объектом, находящимися в состоянии „могущества“ и „послушности“ (см. табл. 2.1.8). Последние понятия связаны на базис-схеме соответственно со ступенями тоники (с-111) и октавы с малой секундой (cis-000). Остальные ступени будут выражать музыкальные „посылы“, определяемые свойствами „младших“ триграмм: секунда (*d*) – „одаривание“ (110); терция (*e*) – „процветание“ (101); увеличенная кварта (*fis*) – „сдерживание“ (100); квинта (*g*) – „благодарение“ (011); секста (*a*) – „упадок (выдержка)“ (010); септима (*h*) – „возбуждение“ (001). Эти „коммуникативные архетипы“ могут варьироваться в зависимости от различных взаимоотношений триграмм...» (с. 243–244).

Таблица 2.1.8 (с. 142)				
Код	Иероглиф триграммы	Перевод названия триграммы	Иероглиф свойства	Перевод названия свойства
111	Цянь	энергичность, господство	цзянь	могущество
011	Дуй	отдавание, благодарность	шю	благодарение
101	Ли	расхождение, разделение	ли	процветание
001	Чжэнь	беспокойство, волнение	дун	возбуждение
110	Сюнь	мягкость, милостивость	жю	одаривание
010	Кань	падение, яма, схождение	сянь	упадок
100	Гэнь	спокойствие, непоколебимость	чжи	сдерживание
000	Кунь	податливость, покорность	шунь	послушность

Ставя в соответствие позициям X, Y, Z схемы интервалы квинты (3,5 тона), большой терции (2 тона) и секунды (1 тон), автор получает расклад для всех триграмм и показывает, что он укладывается на

эннеаграммные (додекаграммные) узловые точки (с. 246) и соответствует сельскохозяйственному календарю (с. 247).

«Соотнесённость октавы с порядком „взаимопорождения“ триграмм или стихий можно рассматривать в контексте древнекитайской картины мира как установление пространственно-временного континуума между Небом и Землёй (см. табл. 2.3.9). Увеличивающийся по высоте вибраций поток энергии спускается от Неба к Земле, насыщая её своей благодатной силой. Триграммы или стихии в порядке „взаимопорождения“, выраженные посредством музыкальных ступеней, – это как бы этапы такого нисхождения. Повышение частоты вибрации сопровождается понижением её длины волны, поскольку между частотой и длиной волны имеется обратно пропорциональная зависимость, которую можно уподобить взаимоотношениям сил *ян* и *инь*, „являющихся корнями друг друга“. Музыкальный звукоряд *люй* прекрасно отражает этот дуализм (рис. 2.6.11).

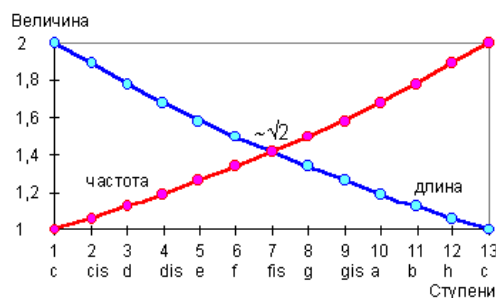


Рис. 2.6.11

Уравновешенность частоты и длины волны колебаний наблюдается на 7-й ступени, коррелирующей по реконструкции с *хуан чжунюм* (см. рис. 2.6.6) и тем самым позволяющей ещё раз утверждать о его срединности. В порядке „взаимопорождения“ данный пункт совпадает с фазой кульминации описываемого этим порядком процесса, с окончанием действия триграммы *Гэнь* и стихии „почва“. После этого, хотя частота энергетической волны продолжает возрастать, в развитии системы, описываемой циклом триграмм или стихий, наступает спад. С этого момента данное описание можно перевести с регистрации изменения частотных характеристик на регистрацию характеризующего данный процесс изменения длины волны, что является очередным переключением с *ян* на *инь*, и если в первом полупериоде будет фиксироваться рост частоты, то во втором – убывание длины волны, причём математические выражения этого

роста и убывания будут симметричны» (с. 250–251). Переход от одного полупериода к другому происходит как раз в «парадоксальной фазе» (с. 163), отмечаемой триграммами *Гэнь* (100) и *Чжэнь* (001), в переводах названий которых («сдерживание» и «возбуждение») автор подчёркивает «зарождение» нового полупериода. При наложении «космогонического» (С3), «взаимопорождающего» (А3) и «ротационного» (R) порядков колебаний, являющихся, по сути, колебаниями энергии-*ци*, образуется «трёхмерная фигура Лиссажу» (с. 253), являющаяся своеобразным «квантом» мироздания. А наложение обратного «современного» порядка, являющегося основой циркуляции пневмы-*ци* по меридианам, на музыкальный строй *люй*, даёт корреляцию с первым полупериодом порядка Фуси, который является зеркальным по отношению к «порождающему» порядку нисхождения энергии-*ци* от Неба к Земле. На рисунке 2.6.15 (с. 255) видно соответствие *Цянь*, *Кунь* и «нуль-пункта» «трём управляющим эннеаграммным числам» 3, 6 и 9 (с. 256). Эти узловые пункты коррелируют с представлениями о том, что в организме человека циркулируют три пневмы-*ци*, получаемых из воздуха, из пищи и от рождения. Традиция сохранила только описание циркуляции *ци* воздуха. В.Е. Еремеев, опираясь на корреляцию триграмм и звукоряда, реконструирует циркуляцию двух других пневм-*ци* (с. 257), где место, связываемое с родительской *ци* и называемое в древнекитайской медицинской литературе «Ворота жизненности» (命門 *мин мэнь*), понимается как место баланса всех жизненных энергий организма, находящееся между почками, в области правой почки или перикарда.



Рис. 2.6.15

Вывод автор делает следующий: «Итак, если вернуться к эннеаграмме, сочетаемой со схемой циркуляции пневмы-*ци* по меридианам

(см. рис. 2.6.15), то можно констатировать, что, во-первых, музыкально квантованные входные энергии должны символизироваться числами 3 и 9, во-вторых, места их входов – 2 и 1, в-третьих, источник внутренней энергии имеет двойную символику – 5 (хранилище) и 6 (точка баланса, через которую одни виды энергии могут переходить в другие)» (с. 258–259), причём эта схема перекликается со схемой Г.И. Гюрджиева, который также рассматривал трансформацию энергии пищи, воздуха и энергии «впечатлений». Подобное совпадение В.Е. Еремеев считает неслучайным и делает вывод о заимствовании представлений Г.И. Гюрджиева из источников, сохранивших следы китайской арифмосемиотики.

Связь триграмм и стихий также позволяет реконструировать астрономические представления древних китайцев, в которые включается некая гипотетическая планета, соответствующая поясу астероидов и ассоциированная с вторичным деревом, благодаря чему происходит увязка расположения планет по нарастанию наклона их орбит к эклиптике:



Рис. 2.6.22 (с. 266)

Ещё более сложной оказывается реконструкция системы нравственных понятий, которая, с точки зрения автора, уже в конфуцианские времена представляла собой «осколки» (с. 288) ранней сложной системы, поскольку традиция сохранила наборы, меньшие 8 или даже 6 позиций: четыре дэ, пять «устоев», пять свойств видов деятельности и пять пар оппозиций «добродетель – порок», при этом «причины потери в этих списках шестого и остальных необходимых понятий остаются неясными» (с. 288). Поэтому автор берёт исходную схему взаимодействия (с. 140) и через диграммное нарастание и изменение признака *инь/ян* предлагает следующую таблицу (с. 290):

<i>Таблица 2.7.10</i>	
Умеренность	Чрезмерность
Х. Сила (1) – слабость (0)	Х. Сила (1) – слабость (0)
У. Подкрепление (1 ₀) – подавление (0 ₀)	У. Подкрепление (0 ₁) – подавление (1 ₁)
З. Оформленность (1) – неоформленность (0)	З. Оформленность (1) – неоформленность (0)

С учётом умеренного и чрезмерного присутствия срединной позиции, триграммы при корреляции с добродетелями и пороками примут следующий вид:

<i>Таблица 2.7.11</i>			
Умеренность		Чрезмерность	
Код	Добродетели	Код	Пороки
110 ₀ ⁷	совершенство (<i>шэн</i>)	110 ₁	невежество (<i>мэн</i>)
101 ₀	просветлённость (<i>чжэ</i>)	101 ₁	праздность (<i>юй</i>)
100 ₀	строгость (<i>су</i>)	100 ₁	распущенность (<i>куан</i>)
011 ₀	умиротворённость (<i>чжи</i>)	011 ₁	своекорыстие (<i>цзянь</i>)
010 ₀	осмотрительность (<i>моу</i>)	010 ₁	торопливость (<i>цзи</i>)

Указывая, что чрезмерность понималась двояко – и как недостаток, и как избыток, автор ссылается на исследования А.И. Кобзева, показавшего, что выражавшиеся иероглифом *фань* 反 отношения между *инь* и *ян* означали противоположность одновременно со слитым с ней отношением противоречия, что повлияло на развитие протологики в Китае (с. 292). На примере ахроматического ряда автор показывает возможный способ выделения *инь*, *ян* и *чжун* (середины), а также переходов между диграммами (с. 293):

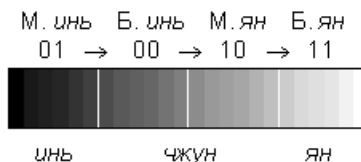


Рис. 2.7.2

Таким образом, система этических категорий «строится на основе восьми триграмм за счёт выделения для средней черты трёх состояний – недостатка, нормы и избытка» (с. 305) и включает в себя 24 понятийных «кластера»:

<i>Таблица 2.7.20 (с. 306)</i>					
Для иньской средней черты (0) ←			→ Для янской средней черты (1)		
Избыток	Норма	Недостаток	Недостаток	Норма	Избыток
Подкрепление	Подавление	Подкрепление	Подавление	Подкрепление	Подавление
00 ₊₁ 0 строптивость непокорность	00 ₀ 0 податливость покорность	00 ₋₁ 0 раболепие угодничество	01 ₋₁ 0 трусость боязливость	01 ₀ 0 выдержка самообладание	01 ₊₁ 0 дерзость горячность
10 ₊₁ 0 распушенность одержимость	10 ₀ 0 сдержанность твёрдость	10 ₋₁ 0 бесстрастность отрешённость	11 ₋₁ 0 сердобольство жалостливость	11 ₀ 0 милосивость человечность	11 ₊₁ 0 жестокость злость
00 ₊₁ 1 вялость бездеятельность	00 ₀ 1 возбуждение дееспособность	00 ₋₁ 1 взвинченность исступление	01 ₋₁ 1 обременённость обездоленность	01 ₀ 1 справедливость умиротворение	01 ₊₁ 1 своекорыстие стяжательство
10 ₊₁ 1 праздность легкомыслие	10 ₀ 1 пристойность благоприличие	10 ₋₁ 1 церемонность чопорность	11 ₋₁ 1 неотступность деспотизм	11 ₀ 1 энергичность могущество	11 ₊₁ 1 хандра пресыщенность

Интересно отметить, что Мартин Селигман, родоначальник позитивной психологии, проведя анализ религиозно-этических текстов разных народов, выделил «...шесть общих для всех народов добродетелей: мудрость и знание, мужество, любовь и гуманизм, справедливость, умеренность, духовность или трансцендентность»⁸. Эти шесть этических категорий очень точно накладываются на реконструированные семантические поля «младших» триграмм (см. также табл. 2.7.19 на с. 304): мудрость – *Ли* (101), мужество – *Кань* (010), гуманизм – *Сюнь* (110), справедливость – *Дуй* (011), умеренность – *Гэнь* (100), кроме «духовности», которая должна соответствовать триграмме *Чжэнь* (001), понимаемой автором как «возбуждение». Однако в своей «избыточной» форме как «исступлённость» она перекликается с «трансцендентностью» М. Селигмана, что, возможно, иллюстрирует отличие западного восприятия «трансцендирования» (экстаза, выхода к Абсолюту) как «духовности» от китайского его

восприятия как недолжного отхода от срединного, спокойного и уравновешенного состояния.

Аналогичным образом, реконструируя представления о психо-эмоциональной сфере, В.Е. Еремеев ищет способ соотнести эмоции с 8 триграммами, опираясь на свою изначальную схему, модифицированную для рассмотрения «природы человека» (с. 310):

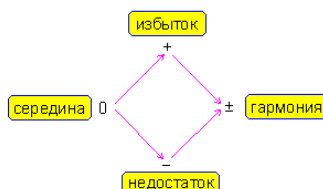


Рис. 2.8.1

Ссылаясь на список эмоций, составленный А.И. Кобзевым, а также на приводимую в *Нэй цзинь* корреляцию эмоций со стихиями, автор предлагает следующие соответствия эмоций с «младшими» триграммами (кроме триграммы *Чжэнь*) (с. 312):

Таблица 2.8.2

Код	Стихии	<i>Нэй цзинь</i>	Часть сводного списка А.И. Кобзева
110	дерево	<i>ну</i> («гнев»)	гнев (<i>ну</i>)
101	огонь	<i>си</i> («веселье»)	веселье (<i>си</i>)
100	почва	<i>сы</i> («желание»)	вожделение (<i>юй</i>), алчность (<i>ли</i>)
011	металл	<i>ю</i> («печаль»)	печаль (<i>ай</i>), скорбь (<i>ю</i>)
010	вода	<i>кун</i> («страх»)	страх (<i>цзюй</i>), боязнь (<i>кун</i>)

Используя ту же схему трёх позиций ($X_{1/0}$, $Y_{1/0}$, $Z_{1/0}$), В.Е. Еремеев выстраивает комбинацию качеств в 8 позициях, соотносимую с 8 триграммами (табл. 2.8.3 на с. 314), и в 24 позициях (табл. 2.8.4 на с. 315), где эмоции распределены как «недостатки» (печаль, страх) и «избытки» (гнев, веселье, вожделение), а лакуны заполнены реконструированными по аналогии с этическими категориями эмоциональными состояниями. При этом триграмме *Чжэнь* (001) ставится в соответствие «бездействие» как эмоциональное состояние, *Цянь* (111) – «пресыщенность», а *Кунь* (000) – «строптивость», так что автор делает заключение, что список эмоций шире составленного А.И. Кобзевым (с. 315). Реконструкция также показывает, что понятия, соотносимые с триграммами *Сюнь* (110) и *Дуй* (011), иерархически выше остальных, и именно им в древнекитайских текстах уделено больше внимания (с. 319).

Отметив это, автор переходит к разделам «Триграммная психо-семиотика» и «Строй души», где уже подробно восстанавливает иерархическую психическую структуру, опираясь на свою реконструктивную модель взаимодействия с одним уточнением – теперь сам «субъект» (человек) понимается как система (внутренних) взаимодействий, имеющий внутри себя некоего «внутреннего субъекта» как полюс взаимодействия («нуль-пункт») (с. 321). Взяв ротационный порядок «младших» триграмм, В.Е. Еремеев накладывает его на модель коммуникации К. Шеннона: отправитель (100), передатчик (110), канал связи (010), приёмник (011), получатель (001) и метаканал обратной связи (101) (с. 331), при этом триграмма *Ли* (101) оказывается отвечающей за метаканал обратной связи отправителя и получателя сообщения, а будучи связанной со стихией «огонь», связывается с ритуалом как одним из пяти «устоев», а точнее с ритуалом дарения (с. 334) и ритуалом подношения (в случае мавандуйского расположения) (с. 335). Обращаясь к мавандуйскому названию гексаграмм, автор показывает близость этих названий, отличающихся от классических, с семантическими полями элементов коммуникации. А поскольку триграмма *Ли* также связана с понятием сердца-*синь*, то ритуальная коммуникация рассматривается и как структура психики человека (с. 338). При этом круговой «современный» порядок триграмм описывает движение энергии-*ци* по меридианам, тем самым показывая телесное и «тонкотелесное» строение человека, а «старшие» триграммы рассматриваются как «некие энергетические входные устройства» (с. 340) при дыхании и питании, при коммуникационном взаимодействии они также отвечают за входные устройства информационного характера. Космологическая и психологическая модели при этом оказываются одинаково устроенными (см. рис. 2.9.17 на с. 344), а упоминавшаяся ранее (с. 273, 282) странность позиции триграммы *Чжэнь* (001), которая понималась то как вторичное дерево, то как вторичный огонь, обретает свой смысл как срединная позиция – Человек, входящая в триаду Небо – Человек – Земля и троицу из *сань-у* 三 五, а пять оставшихся триграмм соотносятся с пятерницей (с. 341), при этом *сань-у* понимается автором как эннеаграмма.

Несмотря на то, что «психологии как самостоятельной науки в Китае не существовало» (с. 361), начиная с середины I тыс. до н.э. появляются представления о душах *хунь* и *по*, образованных янской и иньской *ци*, на русский язык переводимые как «разумная душа» и «животная душа» (Торчинов), «духовная душа» и «материальная душа» (Васильев, Евсюков), «горняя душа» и «дольняя душа»

(Ткаченко). В *Нэй цзине* («Книге о внутреннем») и *Нань цзине* («Книга трудных вопросов») даются семь психологических понятий, связанных с пятью органами тела, что позволяет увязать их с пятиричным набором «младших» триграмм. В столбце «реконструкция» даётся перечень авторских названий для уровней психической деятельности, образующих иерархию познавательных актов (с. 366).

<i>Таблица 2.10.2</i>				
Стихия	Код	Уровни психики	Органы ⁹	Реконструкция
О*(Д*)	001 ₀	“эссенциальный дух” (<i>цзин-шэнь</i>)	почки	аппрехенсор
Д	110 ₀	“высшая душа” (<i>хунь</i>)	печень	апперцептор
М	011 ₁	“низшая душа” (<i>по</i>)	лёгкие	интенционализатор (волевой центр)
П	100 ₁	“разум” (<i>и</i>)	селезёнка	категоризатор
О	101 ₁	“рассудок” (<i>шэнь</i>)	сердце	рационализатор
В	010 ₁	“стремления” (<i>чжи</i>)	почки	индивидуализатор

При этом уровни психики человека соответствуют уровням мироздания и рангам, «небесным» и социальным (начиная от «истинного человека» 真人 *чжэнь жэнь* до простого народа) (с. 370).

Между уровнями осуществляется взаимодействие, которое на уровне социума представлено системой одаривания (*цы* 賜) и подношений (*сянь* 獻) и структурировано «современным» порядком триграмм, при этом наиболее значимым даром является «небесный мандат» (*тянь мин* 天命), повеление-воля Неба, который в реконструируемой системе соответствует триграмме *Дуй* (011₁), которой же символизируется и волевой центр человека (интенционализатор) (с. 372). Понятие *мин* 命 – судьба, предопределение образовывало пару с *син* 性 – природа, первое понималось как иньское, второе – как янское начала (с. 373). В реконструкции область *мин* – это область эксплицитного, а *син* – имплицитного. Однако наиболее значимым для человека является триграмма *Сюнь* (110₀), отвечающая за «человечность» (*жэнь*): «Можно сказать, что первоначально древнекитайская арифмосемиотика являлась неким средством совершенствования „человечности“ (*жэнь*) как некоего глубинного онтологического уровня, „ядра“, „сердцевины“ (как ещё переводится иероглиф *жэнь*) человеческого существа» (с. 378), которая понималась тогда шире, чем «человеколюбие», «милосердие» или «гуманность», как переводится, в основном, человечность-*жэнь* на русский язык. Анализируя текст *Лунь юя*, автор приходит к заключению, что: «...познание-*чжи* и человечность-*жэнь* представляют собой такие

аспекты триграммы *Сюнь*, которые различаются подобно „движению“ (*дун*) и „покою“ (*цзин*), „пользованию“ (*ли*) и „успокоению“ (*ань*). „Воды“ и „горы“ являются соответственно их символами» (с. 379). Далее автор пишет: «Можно даже назвать учение Конфуция „шестеричным путём“ (*лю дао*) по аналогии с „восьмеричным благородным путём“ (*аитангика марга*) Будды (VI–V вв. до н.э.) и „восьмичастной йогой“ (*аитайоганга*) Патанджали (III в. до н.э.), имея в виду заложенные в этом учении представления о самосовершенствовании как о некоем „восхождении“» (с. 380), предлагая такой его «табличный» план:

<i>Таблица 2.10.8</i>			
Код	Годы	Достижения	Уровни психики
<i>Чжэнь</i> ¹⁰ 001 ₀	70	согласование желаний и норм	<i>цзин-шэнь</i>
<i>Сюнь</i> 110 ₀	60	укрощение слуха	<i>хунь</i>
<i>Дуй</i> 011 ₁	50	познание воли Неба	<i>по</i>
<i>Гэнь</i> 100 ₁	40	освобождение от сомнений	<i>и</i>
<i>Ли</i> 101 ₁	30	утверждение	<i>шэнь</i>
<i>Кань</i> 010 ₁	15	устремление к учению	<i>чжи</i>

Однако в даосской традиции конфуцианский путь рассматривался, наоборот, как ступени утраты изначального *Дао*, не скоррелированного с триграммами, и нисхождение от высшей триграммы *Чжэнь* как его первой триграммной манифестации, символизирующей добро-благо (*шань* 善), так что конфуцианские добродетели лишь фиксировали разные степени отпадения от *Дао* (с. 383). С триграммой *Чжэнь* соотносится также «середина» (中 *чжун*) психокосма (см. рис. 2.9.17), которая для человека является вершиной самосовершенствования и превзойти которую он не может (с. 390).

В двух следующих главах второй части «Конфигурация гексаграмм» и «Семантика гексаграмм» автор переходит от рассмотрения триграмм к гексаграммам. Рассматривая принципы построения гексаграмм, автор отмечает, что они могли образовываться за счёт удвоения триграмм или за счёт приращения позиций как снизу вверх, так и сверху вниз и в целом могут быть получены путём перестановок из шести элементов. Однако реально черты наращивались только снизу вверх. Соотнося этот порядок наращивания с реконструированной системой, В.Е. Еремеев отмечает, что порядок снизу вверх соответствует познавательной деятельности субъекта (а сверху вниз – производительной), поэтому «в гексаграммном порядке Фуся зафиксированы когнитивные закономерности взаимодействий субъекта и объекта»

(с. 393). При этом, как справедливо отмечает автор, запись сверху вниз была стандартна для китайской письменности, и обратный порядок записи должен был иметь под собой веские основания: запись гексаграмм снизу вверх соответствует последовательности задаваемых вопросов о событии и его причинах, а время в гексаграммах «течёт» сверху вниз (от прошлого к будущему) и сами события также развиваются сверху вниз, что, однако, не было замечено ни китайскими, ни европейскими исследователями (с. 398). «Иначе говоря, гексаграммы выражают темпоральную структуру событий-процессов» (с. 400), что отражено и в одном из переводов другого названия *И цзин* – *Чжоу и* («Циклические перемены»).

Анализируя тексты к гексаграммам «Книги перемен» и их порядок, В.Е. Еремеев показывает, что при реконструкции *И цзин* оказывается не только гадательным текстом, но и «руководством по ситуационному развитию добродетелей-дэ» (с. 408), корреляции гексаграмм с частями тела выдерживаются довольно строго, а с социальными статусами такой корреляции проследить не удаётся (с. 409). А оперируя с самими гексаграммами, выделив среди них 8 «чистых» (*Цянь, Гэнь, Кань, Чжэнь, Кунь, Дуй, Ли и Сюнь*), состоящих из двух одинаковых триграмм, и инвертные гексаграммы, получающиеся в результате операции «переворачивания» (*фань*), автор показывает их корреляцию с днями месяца (с. 413) и с «лунными стоянками», число которых – 28 совпадает с 28 парами гексаграмм, получаемых при вычитании «чистых» и инвертных (с. 415), а при расположении их в порядке Вэнь-вана в названиях стоянок и коррелирующих с ними гексаграммах можно найти соответствия (так, например, 22-я стоянка и гексаграмма № 48 называются одинаково *Цзин* («Колодец»), подробнее см. в *табл. 2.11.5* на с. 417–418). При этом «чистые» гексаграммы членят остальные гексаграммы на группы и, ссылаясь на *Цзин Фана*, автор показывает, что при соотнесении *Кунь* с Землёй остальные 7 связываются как с названиями 7 центральных звезд, так и с 7 подвижными светилами – Солнцем, Луной и пятью планетами. Далее, автор выдвигает смелую гипотезу о том, что 56 круговых «лунок Обри» Стоунхенджа могут быть соотнесены с 56 гексаграммами, коррелирующими с 28 лунными стоянками и обозначающими половины суток, тогда они могут означать не 56 лет (Дж. Хокинс), а 56 половин (28 целых) суток округлённого сидерического месяца (с. 423), а две насыпи Стоунхенджа соответствуют парам с инвертными гексаграммами (№ 27–28 и № 61–62) и на них в круге Обри делалась остановка для добавления в месяц одного дня (с. 424).

Однако сам гексаграммный порядок Вэнь-вана пока не поддаётся строгому математическому вычислению, что, по мнению автора, связано либо с тем, что он ещё не найден, либо с тем, что в порядок были внесены случайные искажения (с. 425) и, как явно признается сам автор, «основную загадку „И цзина“ – на каких принципах основывается расположение гексаграмм в порядке Вэнь-вана» разгадать пока не удаётся (с. 426). Однако, если рассматривать последовательность не из 32 пар 64 гексаграмм, а из 36 пар 72 гексаграмм, полученных за счёт операции «переворачивания» инвертных пар гексаграмм (т.е. их удвоения, например: пара № 27–28 [100001–011110] станет двумя парами [100001–100001] и [011110–011110]), то в порядке Вэнь-вана могут быть выявлены метаструктурные (т.е. не учитывающие внутреннюю структуру гексаграммы, а только долю её янскости или иньскости) симметричные закономерности (с. 429).

Что же касается семантики гексаграмм, то именно она провоцировала представления об иррациональности «Книги перемен», настолько причудливы описания гексаграмм и комментарии к ним. Однако, реконструированная арифмосемиотическая система позволяет увидеть некоторые закономерности, во-первых, в названиях большей части гексаграмм, во-вторых, в связи «простых» гексаграмм (с одной отличающейся чертой) с троичным и четвертичным наборами пороков (недостатка и избытка (малого и большого)) и добродетелей по «главенствующей» позиции отличающейся от других черты, а также за счёт «сложения» «простых» гексаграмм для получения гексаграммы с двумя отличающимися чертами (кроме трёх «чистых» иньских № 30, 57, 58 и трёх «чистых» янских № 29, 51, 52) (см.: *табл. 2.12.5* на с. 440 и *табл. 2.12.6* на с. 443).

Автор пишет: «С точки зрения вероятности выпадения при гадании, гексаграммы классифицируются на неравные группы. Более вероятными являются „равновесные“ гексаграммы, затем идут гексаграммы с двумя выделенными чертами, с одной выделенной чертой, и, наконец, менее вероятными являются *Цянь* и *Кунь*. Обратным образом распределена смысловая определённость гексаграмм. Самая размытая семантика заключается в первых, а самая чёткая – в последних. Первые представляют собой описание более обыденных ситуаций, а последние – более экстремальных. Эти последние как раз и задают общий семантический тон основной части „Книги перемен“» (с. 446). Определение семантики этих оставшихся 20 «равновесных» гексаграмм, с одинаковым числом иньских и янских черт, затруднено: при сложении трёх «простых» гексаграмм семантика получается слишком размытой, другие операции сложения и вычитания также не дают

определённого результата. Однако если разделить «равновесные» гексаграммы на две группы по принципу «переворачивания», и связать их с принципом «уместности – неуместности» черт, то их также можно распределить по принципу «добродетелей» и «пороков» (см.: *табл. 2.12.7* на с. 448 и *табл. 2.12.8* на с. 449–450). Итоговая таблица (*табл. 2.12.9*) переводов названий гексаграмм В.Е. Еремеевым дана с сопоставлениями переводов названий гексаграмм Ю.К. Щуцким, А.Е. Лукьяновым, В.М. Яковлевым и Б.Б. Виноградским (с. 455–457).

В заключительной главе автор подытоживает главные идеи монографии и показывает экспансию древнекитайской системы знания за пределы Китая в пространстве и во времени.

Анализ авторских переводов, собранных в приложении, требует отдельной исследовательской работы и выходит за рамки реферативного очерка.

Можно с уверенностью сказать, что предложенная В.Е. Еремеевым реконструкция выглядит чрезвычайно привлекательной не только в силу своей внутренней логичности и подлинно научной фальсифицируемости (по К. Попперу), но и в силу её объяснительного и классификационного потенциала при наложении на разные сферы знаний, поэтому она заслуживает пристального внимания историков, философов и методологов. Отдавая должное ясности и логической связности авторского изложения, простоте и изяществу стиля монографии хотелось бы особо указать на актуальность подобного рода, казалось бы, далёких от современности, исследований. Она заключена в главной идее арифмосемиотики: Человек – посредник обменных процессов между Землёй и Небом, и его действия влияют не только на его личную судьбу, но и на судьбу мира. Поэтому в завершение хотелось бы процитировать экономиста А.В. Акимова и историка А.И. Яковлева, которые, ссылаясь на работу Д. Медоуз, Й. Рандерс и Д. Медоуз «Пределы роста. 30 лет спустя» (М., 2007), пишут «о неизбежности принятия решительных мер по переходу от роста к равновесному с окружающей средой развитию» (с. 29) всех стран мира, потому что только в этом случае человечество может надеяться на успех происходящих с ним ныне перемен.

Примечания

¹ Интересно отметить, что венгерский психиатр и психотерапевт М. Балинт, наблюдая игровое поведение детей, в своей работе «Базисный дефект: терапевтические аспекты регрессии» (1968) выделил две принципиально разные стратегии восприятия, названные им «окнофилия» и «филобатизм», которые сейчас понимаются как превалирование внимания к объектам (окнофилия) или к отношениям между объектами (филобатизм).

Проводя довольно смелую аналогию, можно предположить, что древние греки были скорее окнофилами, любя очерченные тела и «боясь пустоты», а древние китайцы – филобатами, живущими в «переменах» и процессах.

² Более того, на с. 197 автор пишет: «Объяснения такого рода, что дерево находится на востоке, а металл – на западе, поскольку на востоке от древних поселений Китая росли леса, а на западе добывали металл, – малоубедительны». В связи с этим можно привести одно из наблюдений Р. Кучеры: «Любопытно, что, несмотря на теплолюбивость черепах, которая должна была бы быть известной древним китайцам – тонким наблюдателям и знатокам природы – именно это животное само или в сочетании с ещё одним представителем пресмыкающихся – змеей – стало в древнекитайской астрономии божеством холодного Севера, Сюанью 玄武 (см. [БКРС, т. 4, № 15128]), а в астрономии – обозначением одного из 28 созвездий, тоже расположенного на севере...» (10, с. 48).

³ Так, например, в своей книге «Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы» (2012) С. Бурлак приводит следующее замечание: «М. Томаселло отмечает, что у пятилетних детей уже можно наблюдать, насколько по-разному устроено в разных языках грамматическое оформление текста: составляя рассказы по одним и тем же картинкам, дети – носители разных языков обращают внимание на разные вещи» (с. 80), хотя физиологически они, конечно же, «видят» одно и то же.

⁴ См., напр., статью К.Г. Юнга «Понятие коллективного бессознательного» и др. его работы.

⁵ Выбор подобного буквенного обозначения становится понятным в дальнейшем из уподобления аспектов взаимодействия координатным осям (с. 206–207).

⁶ Далее триграмма *Чжэнь* коррелирует с «шестой» стихией – зерном, вторичным деревом или вторичным огнем (с. 196).

⁷ Индекс относится ко всей триграмме.

⁸ *Селигман Мартин Э.П.* Новая позитивная психология: научный взгляд на счастье и смысл жизни. М., 2006, с. 178. Цит. по: *Акимов А.В., Яковлев А.И.* Цивилизации в XXI веке: проблемы и перспективы развития. М.: Издательство Московского университета, 2012, с. 119–120.

⁹ В таблицу столбец «Органы» добавлен мною из *табл. 2.10.1* на с. 365.

¹⁰ Названия триграмм добавлены мною.

Библиография

1. *Акимов А.В., Яковлев А.И.* Цивилизации в XXI веке: проблемы и перспективы развития. М.: Издательство Московского университета, 2012.
2. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее. М.: Мартис, 1997.
3. *Балинт М.* Базисный дефект: терапевтические аспекты регрессии. М.: Когито-Центр, 2002.
4. *Бурлак С.* Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы. М.: Астрель: CORPUS, 2012.
5. *Виготский Л.С.* Мышление и речь. М.: Лабиринт, 1999.

6. Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 5:] Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Ред. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, В.Е. Еремеев, А.Е. Лукьянов*. М., 2009.
7. *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». 2-е изд., испр. и доп. М.: Ладомир, 2005.
8. *Еремеев В.Е.* Введение в историю мировой науки и техники. М.: Восточная литература, 2012.
9. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Восточная литература, 1994.
10. *Кучера С.* История, культура и право древнего Китая: собрание трудов. М.: Наталис, 2012.
11. *Рыков С.Ю.* «Символы и числа» Владимира Евстегнеевича Еремеева // 42-я научная конференция «Общество и государство в Китае». М.: ИВ РАН, 2012. Т. XLII, ч. 1, с. 11–14.