A·I·科布泽夫

中国养生学说的思想基础

*摘要：*本文旨在识别和定义中国古代人类学养生学说的基本概念和关键思想。该学说与中国科学和哲学传统的兴起同步发展于战国时期（公元前 5 至 3 世纪），主要由道家发展而来，是结合了人类学、医学和炼丹术的长寿法。本文将该学说的原始思想与西方同时期和类型相似的思想进行比较，并阐述了其悖论式的演变过程——从模仿自然、繁衍后代的氏族理想，到与自然相悖、违反自然规律、力求延长个体寿命直至实现肉体永生的理念。本文还揭示了性学在这一涵盖医学、药理学、卫生学、营养学、体育、心理学以及其他生命支持领域的庞大理论知识和实践技术体系中的特殊作用。本文对养生学说中的一些关键概念，如“生”、“气”、“精”、“神”、“机”、“身”及其衍生概念，以及一些更特殊的术语，如“踵息” 等进行了定义。

*关键词：*中国炼丹术；道家炼丹术；中国养生术；养生；道家延寿法；长寿法；性学

*作者：*阿尔乔姆 • 伊戈列维奇 • 科布泽夫，哲学科学博士，教授，俄罗斯科学院东方学研究所中国部主任，俄罗斯科学院中国与现代亚洲研究所主任研究员。ORCID：0000–0003–2935–7794。E-mail：chinares@ivran.ru，arkobzev@gmail.com

Artem I. Kobzev

Ideological Foundations of the Chinese Teaching on Nurturing Life

Abstract. This article identifies and defines the fundamental concepts and key notions of the ancient Chinese anthropological doctrine of nurturing life (*yangsheng* 養生), which emerged alongside the formation of the scientific and philosophical tradition in China during the Zhanguo period (5th–3rd centuries BC) and was developed primarily within Daoism as an anthropological, medical, and alchemical system of macrobiotic practices. The foundational ideas of this doctrine are compared with contemporaneous and typologically similar ideas in the West. The article traces the paradoxical evolution of this tradition from a nature-oriented communal ideal centered on procreation and the continuation of successive generations to the opposing aspiration to transcend natural limits by prolonging individual life to the point of attaining physical immortality. The special role of erotology in this extensive body of theoretical knowledge and practical techniques concerning medicine, pharmacology, hygiene, dietetics, physical cultivation, psychology, and other aspects of maintaining and prolonging life is revealed. Definitions are given to such important concepts of this teaching as *sheng* 生 (“life, generation”), *qi* 氣 (“pneuma”), *jing* 精 (“spiritual-seminal essence, semen”), *shen* 神 (“divine spirit”), *ji* 機 (“spring [of nature]”), *shen* 身 (“bodily personality”), derivatives from them and some more specific ones like “heel breathing” (*zhongxi* 踵息).

Keywords: Chinese alchemy, Daoist alchemy, Chinese teachings on nurturing life, Daoist methods of life extension, *yangsheng*, macrobiotics, erotology

Author: *Artem I. Kobzev*, Dr.Sc. (Philosophy), Professor, Head of China Department of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Chief Researcher, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences. ORCID: 0000–0003–2935–7794. E-mail: chinares@ivran.ru, arkobzev@gmail.com.

Неопровержимым доказательством витального преуспеяния китайцев может считаться само их количество, являющееся достижением более грандиозным, чем Великая китайская стена, которую Ф. Кафка (F. Kafka, 1883–1924) в посвященном ей рассказе «Как строилась китайская стена» («Beim Bau der Chinesischen Mauer», 1917 г.) даже представил фундаментом новой вавилонской башни – западного символа крупнейшего сооружения всего человечества, правда не осуществленного. Ф. Кафка сам называл себя в сущности китайцем [Кафка, 2004, с. 569] и был признан «единственным истинно китайским по своему духу писателем, выросшим на Западе» другим классиком немецкой литературы и лауреатом Нобелевской премии Э. Канетти (E.S. Canetti, 1905–1994), который эту оценку подкрепил ссылкой на схожее мнение выдающегося британского синолога А. Уэйли (A.D. Waley, 1889–1966) [Канетти, 1993, с. 183].

В подтверждение удивительного проникновения Ф. Кафки в китайский дух можно привести еще один аргумент. Даже при специальном разборе его важнейшего «синологического» рассказа не была отмечена и тем более разрешена явная проблема геометрического несоответствия линейности стены и двумерности фундамента башни[1]. Однако этот ларчик легко открывается при обращении к оригинальному названию Великой стены – *чан-чэн* 長城, которое буквально означает Длинную ограду. Оба взаимосвязанных значения иероглифа *чэн* 城 «крепостная стена города» и «город», в отличие от просто «стены», вполне сочетаются с представлением о площади фундамента для вселенской башни. Именно в этой, описанной гениальным писателем, заградительной замкнутости символизирующей Китай Великой стены, или точнее Длинной ограды, скрыт парадокс преодолевающей любые ограничения и самоограничения феноменальной фертильности великого китайского народа.

Кроме того, в эпитете *чан* 長 действительно построенного им, в отличие от библейских вавилонян, чуда света отражено стремление не только к увеличению численности, но и к «продлению жизни» (*чан-шэн* 長生). То и другое объединяет подражающий природе идеал приумножения народонаселения и продления его существования. В основе данного мировоззренческого подхода лежит философский принцип, выраженный в главном произведении китайской философии «Каноне Пути-*дао* и благодати-*дэ*» («Дао-дэ цзин» 道德經, строфа 7): «Небо длительно, земля долговечна. Небо и земля оттого способны к длительности с долговечностью, что они живут не для себя, по этой причине способны длительно жить (*чан-шэн*)»[2].

[1] См., например: *Шастина М.В*. Франц Кафка и Китай // Научный диалог. 2017. № 2. С. 148–159; *она же*. «Китай Франца Кафки»: проблема парадокса // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2019. Т. 12. Вып. 5. С. 81–85; *Meng W.* Kafka und China. München: Iudicium-Verlag, 1986; Kafkas China. Forschungen der Deutschen Kafka-Gesellschaft / Hrsg. von K. Jobst, H. Neumeyer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017. Bd. 5.

[2] Подробно см.: Канон Пути-*дао* и благодати / Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 113.

Теорией столь плодотворной практики стало древнее учение о «пестовании жизни» (*ян-шэн* 養生), давшее название одной из наиболее аутентичных («внутренних» *нэй* 内) глав основополагающего для даосизма «[Трактата] Учителя Чжуана» («Чжуан-цзы» 莊子, IV–II вв. до н.э.) – главе 3 «Главное в пестовании жизни» («Ян-шэн чжу» 養生主), где оно предполагает не только «сохранение своей телесной личности» (*бао-шэнь* 保身), «полное сбережение жизни» (*цюань-шэн* 全生), «исчерпание [всех] лет [своей жизни]» (*цзинь-нянь* 盡年), но и «вскармливание родных» (*ян-цинь* 養親), то есть сбережение и приумножение народа.

Знаменательно, что данные положения представлены следствиями реализации загадочного тезиса *юань ду и вэй цзин* 緣督以爲經, который обычно переводчики по контексту и разноречиво трактуют как их обобщение, например Л.Д. Позднеева (1908–1974): «взять за основу главное» и В. В. Малявин: «твердо следовать срединному пути» [Чжуан-цзы цзи-цзе, 1956, с. 18; Атеисты, материалисты…, 1967, с. 147; Чжуан-цзы: Даосские каноны…, 2002, с. 72]. Однако иероглифы *ду* 督 и *цзин* 經, обозначающие в качестве медицинских терминов акупунктурные каналы, по которым в организме циркулирует витальная пневма *ци* 氣, позволяют видеть тут не философскую абстракцию, а психофизиологическую специализацию[3], в дальнейшем охватившую широкий спектр медицинских, фармакологических, гигиенических, диетических, физкультурных, психологических и эротологических приемов, получивших название «девять великих методов пестования жизни» (*цзю да ян-шэн фан-фа* 九大養生方法).

Более подробно учение о пестовании жизни впервые было изложено в главе 49 «Внутренняя деятельность» («Нэй е» 内業) энциклопедического «[Трактата] Учителя Гуаня» («Гуань-цзы» 管子, IV–III в. до н.э.), где источником рождения и жизни всякой вещи названа духовно-семенная эссенция *цзин* 精, основным физиологическим проявлением которой является сперма [Гуань-цзы, 1956, с. 268; Древнекитайская философия…, 1973, с. 51]. Данная теория также парадоксальным образом сочетает предписание хранить ее как зеницу ока с полигамией и культом деторождения. Не менее удивительно и отделение в нем оргазма от эякуляции, представляющее собой фантастическую попытку провести грань между материей наслаждения и наслаждением материей в разработанной прежде всего даосизмом особой технике оргазма без семяизвержения, точнее с «возвращением вспять [своей] духовно-семенной эссенции» (*хуань-цзин* 還精).

Еще в начале IV в. выдающийся даосский философ и ученый, медик, алхимик и историк, Гэ Хун (葛洪, 283/284–343/363) в озаглавленном его прозвищем «[Трактате] Учителя, Объемлющего Первозданность» («Бао-пу-цзы» 抱朴子, ок. 320 г.) написал: «Я исследовал книги о пестовании [человеческой] природы <...> Главы и тома насчитывались тысячами. И во всех них циркуляции (*хуань* 還) растворов киновари (*дань* 丹) и золота (*цзинь* 金) считались главным и основным. Так что эти два дела суть предел Пути-*дао* бессмертных-небожителей» (*сянь-дао чжи цзи* 仙道之極)» [Гэ Хун, 1999, с. 61], – и привел «важнейшие слова о совершенном Пути-*дао*» (*чжи-дао яо-янь* 至道要言) из «Канона бессмертных-небожителей» («Сянь цзин» 仙經): «При-

[3] Подробно см.: Чжуан-цзы: Даосские каноны. С. 342–343, примеч. 2.

нимая киноварь и сохраняя единство (*шоу-и* 守一), кончаешь вместе с небом; возвращая [свою] духовно-семенную эссенцию и [применяя] зародышевое дыхание (*тай-си* 胎息), продляешь долголетие (*янь-шоу* 延壽) до отсутствия предела» [Гэ Хун, 1999, с. 49]. Использованные Гэ Хуном алхимические, то есть макробиотико-психофизиологические, термины переводчик и исследователь его трактата Е. А. Торчинов (1956–2003) определил следующим образом: «сохранение единства» (*шоу-и*, вариант перевода: «хранение/блюдение одного») – «набор даосских методов созерцания и визуализации божеств, сопряженных с дыхательными упражнениями»; «зародышевое дыхание» (*тай-си*) – «особый тип дыхательной гимнастики, известный с эпохи Хань. Он предполагает умение растягивать задержку дыхания и делать незаметными вдох и выдох: человек должен как бы дышать подобно зародышу в утробе матери» [Гэ Хун, 1999, с. 331–332]. В специальном исследовании *шоу-и* Е.А. Торчинов развернул его определение: «Это очень важный термин, появившийся еще в ранних текстах и активно употреблявшийся в даосских текстах как в своем узком техническом значении, <...> так и в более широком, в качестве синонима любой медитации и любого созерцания, то есть медитативной практики вообще. Более того, в ряде текстов IV–VI вв. выражение *шоу-и* начинает обозначать все “внутренние” даосские практики (то есть имеющие отношение к работе адепта с самим собой – телом, энергетикой, сознанием) в отличие от “внешних” – лабораторной алхимии, занятой изготовлением эликсира бессмертия вне тела адепта – в ретортах и тиглях. В середине VI в. буддийский монах Хуэй-сы [Хуй-сы 惠思, с. 515–577] (патриарх зарождающейся школы Тяньтай [天台]) впервые заменил в этом значении выражение *шоу-и* новым термином – *нэй-дань*, “внутренний эликсир”, “внутренняя алхимия”. Этот термин закрепился в текстах, постепенно вытеснив старое *шоу-и* на терминологическую периферию» [Путь золота и киновари…, 2007, с. 69–70].

Действительно, в основополагающем для даосизма «[Трактате] Учителя Чжуана» («Чжуан-цзы» 莊子, IV–II вв. до н.э., гл. 11) описаны «духовно-семенная эссенция совершенного Пути-*дао*» (*чжи-дао чжи цзин* 至道之精) и «предел совершенного Пути-*дао*» (*чжи-дао чжи цзи* 至道之極), ведущего к «продлению жизни» (*чан-шэн* 長生) с помощью успокоения духовно-семенной эссенции и «сохранения единства», то есть медитативного сосредоточения. Наставником в этой теории и практике продления жизни там представлен легендарный даосский персонаж и эротологический авторитет Гуан-чэн-цзы 廣成子, поучающий самог***о*** первого правителя Китая – Желтого императора-первопредка (Хуан-ди 黃帝, по традиционной хронологии 2697–2596 или 2550–2449 гг. до н.э.): «Небо и земля имеют управления, [силы] *инь* 陰 и *ян* 陽 имеют сокровищницы. Бди и сохраняй свою телесную личность (*шэнь* 身), вещи (*у* 物) сами образуются. Я сохраняю свое единство, чтобы пребывать в гармонии с ними. Поэтому я совершенствую свою телесную личность (*сю-шэнь* 修身) тысячу двести лет, а моя форма еще не испытала дряхлости» [Чжуан-цзы цзи-цзе, 1956, с. 64–66; Атеисты, материалисты…, 1967, с. 183–184; Чжуан-цзы: Даосские каноны…, 2002, с. 130-131].

Такая технология внутреннего самоусиления и продления жизни прямо называлась одним из видов «воровского похода (盜伐 *дао-фа*) на небо», или «воровского трюка с пружиной [естества]» (*дао-цзи* 盜機), то есть своеобразного обмана природы,

что также более чем парадоксально, ибо главный принцип даосизма – неукоснительное следование естественному (*цзы-жань* 自然) Пути-*дао* природы.

В основе данного представления лежала одна из самых специфичных категорий китайской философии – *цзи* 機, обозначающая перводвигатель, пружину, движущую силу, источник энергии, импульс, [жизненное] начало, [удобный] случай и парадоксально сочетающая идеи органичности и механистичности, хитроумия, махинаторства. Конкретные значения *цзи* – крючок арбалета, западня, спускать стрелу с крючка, ткацкий станок. В семантике иероглифа *цзи* 機, состоящего из ключевого элемента *му* 木 «дерево» и паронима *цзи* 幾 «зародыш, исток, край», традиционно противопоставляемые на Западе понятия «механизм» и «организм» объединяются через общий признак самодвижения, двигательного импульса, исходящего изнутри.

В даосских трактатах термин *цзи* имеет два смысла: 1) хитрое, коварное приспособление, плод человеческих рук; 2) естественное, нерукотворное устройство, движущая сила живого организма. Данное разделение соответствует фундаментальной даосской оппозиции «человеческое» *жэнь* 人 (искусственное) – «небесное» *тянь* 天 (естественное). Сердце, движимое искусностью человека, – коварно, движимое «небесным естеством» – благостно. Понятие «небесной пружины» *тянь-цзи* 天機 как «движущей силы естества», ставшее базовым для даосизма и давшее заглавие его «Канону небесной пружины» («Тянь-цзи цзин» 天機經), было введено в «[Трактате] Учителя Чжуана» («Чжуан-цзы», гл. 6, 7) с противопоставлением чувственному восприятию и чувственности *ши-юй* 嗜(耆)慾(欲): чем они глубже, тем «поверхностнее небесная пружина». У Чжуан-цзы этот «перводвигатель» человеческого естества обрел физиологический смысл: «пружина исходит из пяток» (*цзи фа юй чжун* 機發於踵) и обусловливает наиболее животворное, пронизывающее весь организм и глубочайшее «пяточное дыхание» (*си шэнь-шэнь* 息深深, *си и чжун* 息以踵), характерное прежде всего для «истинного человека» (*чжэнь-жэнь* 真人) – носителя «истинного знания» (*чжэнь чжи* 真知) [Чжуан-цзы цзи-цзе, 1956, с. 37, 50; Атеисты, материалисты…, 1967, с. 161, 172; Чжуан-цзы: Даосские каноны…, 2002, с. 95, 109]. Это представление «даосской йоги» о витально-медитативном «пяточном дыхании» выражено и в других древних канонах даосизма – «[Трактате] Учителя Ле» («Ле-цзы» 列子, IV в. до н.э. – IV в. н.э., гл. 2) [Атеисты, материалисты…, 1967, с. 61; Чжуан-цзы, 1995, с. 308] и «[Трактате] Учителя из Хуайнани» («Хуайнань-цзы» 淮南子, II в. до н.э., гл. 1, 7) [Хуайнань-цзы, 2016, с. 104].

Однако в тех же текстах и прежде всего в «[Трактате] Учителя Чжуана» («Чжуан-цзы», гл. 12) использование «механических приспособлений» (*цзи-се* 機械), то есть усовершенствованных орудий труда, объявлено источником «механических дел» (*цзи-ши* 機事) и в результате – «механического сердца» (*цзи-синь* 機心), или эгоистического хитроумия, которое приводит к «неупроченности духовной жизни» (*шэнь-шэн бу дин* 神生不定), противоречащей Пути-*дао* [Чжуан-цзы цзи-цзе, 1956, с. 75; Атеисты, материалисты…, 1967, с. 192; Чжуан-цзы: Даосские каноны…, 2002, с. 140–141]. Поэтому в «Каноне Пути-*дао* и благодати-*дэ*» («Дао-дэ цзин» 道德經, строфа 80) содержится призыв: «Пусть имеются десятки и сотни орудий (*ци* 器), но не применяются»[4]. Подобная смысловая амбивалентность запечатлена и в «[Трактате] Учителя

[4] Подробно см.: Канон Пути-*дао* и благодати. С. 128.

из Хуайнани» («Хуайнань-цзы», гл. 20, 1), где, с одной стороны, «механическое сердце» представляется разрушающим целостность «духовной благодати» (*шэнь-дэ* 神德), а с другой – причастность «небесной пружины» выступает атрибутом «святомудрого человека» (*шэн-жэнь* 聖人) [Хуайнань-цзы, 2016, с. 20, 28, 336]. В «[Трактате] Учителя Чжуана» («Чжуан-цзы», гл. 18) и «[Трактате] Учителя Ле» («Ле-цзы», гл. 1) дано общее определение онтологического статуса *цзи* как «зародыша-перводвигателя», из которого происходит и к которому в конце концов опять «возвращается» (*фань* 反) человек вместе со всем сущим: «Вся тьма вещей (*вань-у* 萬物) исходит из пружины [естества] и вся входит в пружину [естества]» [Чжуан-цзы цзи-цзе, 1956, с. 114; Атеисты, материалисты…, 1967, с. 46, 225; Чжуан-цзы: Даосские каноны…, 2002, с. 187, 378].

В «Каноне сокровенных свидетельств» («Инь-фу цзин» 陰符經, I–II вв.)[5], приписываемом Желтому императору-первопредку (Хуан-ди), обретшем первостепенную значимость в средневековом, или так называемом религиозном, даосизме и оказавшем существенное влияние на неоконфуцианство, антропоцентрический тезис «Человеческое сердце – пружина [естества]» в строфе 1 сочетается в строфе 2 с идеей всеобщей взаимозависимости внутри универсума, выраженной метафорой «ограбления» (*дао* 盜) небом и землей всей тьмы вещей, всей тьмой вещей – человека, а человеком – всей тьмы вещей. Подобную взаимосвязь «трех грабителей» (*сань-дао* 三盜) определяет невидимая и непостижимая для большинства людей «грабительская пружина [естества]» (*дао-цзи* 盜機), благодаря которой «благородный муж» (*цзюнь-цзы* 君子) достигает «укрепления тела» (*гу-гун* 固躬), а «ничтожный человек» – «ослабления [жизненного] предопределения» (*цин-мин* 輕命) [Путь золота и киновари…, 2007, с. 206-207]. На этих положениях в средневековом даосизме основывалась практика психофизиологического самосовершенствования, в том числе «достижения бессмертия» (*чан-шэн бу/у-сы* 長生不/無死), которая в соответствии с исходной семантикой хитроумной «пружины [естества]» представлялась «перевертыванием» естественного движения от колыбели к могиле.

В качестве детально проработанного учения, как на общетеоретическом, философском, так и на конкретно-научном, медицинском уровне, этот комплекс идей представлен в классическом сочинении философа и врача, алхимика и даосского патриарха Тао Хун-цзина[6] (陶弘景, 456–536) «Утраты и обретения в обладании женщиной» («Юй-нюй сунь-и» 御女損益)[7], где, в частности, сказано: «Желая обладать женщиной, следует сначала взбудоражиться, укрепиться и вздыбиться, однако соединяться с ней медленно и спокойно, стремясь к достижению иньской пневмы (*инь-ци* 陰氣). Иньская пневма вызовет мгновенное самоукрепление. Укрепившись и приступив к делу,

[5] Время создания памятника является предметом дискуссий, но современная датировка текста существенно более поздняя. Ф. Прегадио определяет время его создания интервалом между концом VI и VIII в. *Подробнее см*. The Book of the Hidden Agreement: A Taoist Text on the Harmony between Heaven and Humanity // Golden Elixir Press. https://goldenelixir.com/press/trl_06_yinfu_jing.html (*прим. ред*.)

[6] Авторство спорно, ряд современных исследователей относит компиляцию к эпохе Тан (*прим. ред.)*

[7] См. пер.: *Кобзев А.И.* Эрос за китайской стеной. М.; СПб.: Нестор-История, 2019. С. 112–125.

надо медленно или быстро привести в движение духовно-семенную эссенцию (*цзин*) и как раз в это время ее закупорить, успокоить дыхание, закрыть глаза, лечь на спину и заняться [гимнастическим] втягиванием и растягиванием (*дао-инь* 導引). Когда организм восстановится, можно приступить к обладанию другой женщиной. Желательно при первом же движении [духовно-семенной эссенции] сразу менять ту, с которой совокупляешься. Такие смены могут продлевать жизнь»[8].

«Втягивание и растягивание» (*дао-инь*) – это медико-макробиотическая гимнастика, построенная на физических и дыхательных упражнениях в сочетании с самомассажем и направленная на общее психофизическое укрепление организма, излечение от болезней и продление жизни. Она наглядно представлена цветными рисунками 44 упражнений на «Изображении [гимнастического] втягивания и растягивания» («Дао-инь ту» 導引圖, начало II в. до н.э.), найденном китайскими археологами в третьей могиле кургана Мавандуй (близ г. Чанша провинции Хунань) в 1973 г. [Mawangdui Han mu boshu…, 1985, с. 49–52, 95; Кобзев, 2009, с. 430], и уже упомянута в древнейшем и важнейшем медико-философском трактате «Каноне Желтого императора-первопредка о внутреннем» («Хуан-ди нэй-цзин» 黃帝內經, Ш–I вв. до н.э.), где в первом разделе «Вопросы о простом» («Су вэнь» 素問, гл. 12) в сочетании с «[массажным] надавливанием и приподниманием» (*ань-цяо* 按蹻) описана как средство лечения заболеваний, характерных для центральных областей Поднебесной, в которых «небо и земля рождают всю тьму вещей во множестве» [Ershi shizi…, 1990, с. 890]. Медико-макробиотическую формулу *дао-инь ань-цяо* ([гимнастическое] втягивание и растягивание, [массажное] надавливание и приподнимание») немецко-американский историк медицины И. Ф. Вейт (I. F. Veith, 1912–2013) перевела развернутой фразой «дыхательные упражнения, массаж кожи и мышц и упражнения для рук и ног» [Huang Ti Nei Ching Su Wên…, 1949, p.48], а отечественный синолог Б.Б. Виногродский (1957 г. р.) – кратким сочетанием «массаж и психофизические упражнения» [Трактат Желтого императора…, 2025, с. 55].

Продление жизни и ее пестование (*чан-шэн, ян-шэн*, *янь-шоу*, *чан-шоу* 長壽, *янь-шэн* 延生) в традиционном китайском мировоззрении связано отнюдь не только с почтением к роевым, родовым, надличностным проявлениям природной стихии. Иероглиф *шэн* 生 («жизнь») в китайском языке является одним из средств индивидуализации и персонализации с выделительно-уважительным смысловым оттенком, что выражается в его значении «господин» (ср.: «урожденный»). Этот же иероглиф знаменует собой связь в человеческом индивиде жизненного начала с производительной функцией, то есть не только рожденностью, или урожденностью, но и способностью порождать, поскольку он сочетает значения «жизнь» и «рождение».

Поэтому в строгом смысле полноценной личностью, «сформировавшимся человеком» (*чэн-жэнь* 成人) китаец признавался лишь после обзаведения собственным ребенком и таким образом всецелого включения в гилозоистический процесс космического животворения. Стоит еще раз подчеркнуть, что в подобном взгляде на вещи отражено не только преклонение перед родовым началом и соответствующий этому культ предков, требующий производства потомства для служения праотцам, но глу-

[8] Подробно см *Кобзев А.И.* Эрос за китайской стеной. М.; СПб.: Нестор-История, 2019. С. 115.

бинное представление о жизни-рождении как высшей индивидуальной ценности. Сам главный закон мироздания – Путь-*дао* происходящих в нем «перемен» (*и* 易), то есть взаимодействий и взаимопревращений противоположных (включая половой аспект) сил *инь* и *ян*, в озаглавленной этим термином китайской «книге книг» «Всеохватные перемены [эпохи] Чжоу» («Чжоу-и» 周易), или «Канон перемен» («И-цзин» 易經) трактуется именно в качестве «порождающего жизнь» *шэн-шэн* 生生 («Си-цы чжуань» 繫辭傳 – «Предание привязанных афоризмов», I, 5) [Щуцкий, 2003, с. 587; Юркевич, 2006, с. 629–630], и соответственно тем же должен заниматься следующий Пути-*дао* человек.

Исходная семантика китайской иероглифики нагляднейшим образом запечатлела единство личностного и порождающего. Пиктографический этимон иероглифа *шэнь* 身, обозначающего не только личность, но и ее тело как целостный и самостоятельный духовно-телесный организм[9], изображал женщину с акцентированно выпяченным животом и даже выделяющимся в животе плодом. Отсюда и сохраняемое до сих пор у *шэнь* начальное значение «беременность». Для сравнения отметим, что носителям русского языка самоочевидна сущностная связь понятий жизни и живота («живот»), а носителям немецкого – понятий тела и живота («Leib»).

Понимание человека как субстантивированной и индивидуализированной жизни логически связано с китайским способом отсчитывать его возраст не с момента выхода из утробы матери, а с момента зачатия[10], ибо, действительно, тогда возникает новый комок жизни. Подобным пониманием человека обусловлено традиционное для Китая, кстати достаточно проницательное и подтвержденное современной наукой, представление о том, что его обучение начинается «во чреве матернем еще до рождения», по выражению основоположника отечественной синологии Н. Я. Бичурина (архимандрита Иакинфа, 1777–1853). Комментируя тезис базового для неоконфуцианского образования пропедевтико-энциклопедического «Троесловного канона» («Сань-цзы цзин» 三字經, XIII в., строфа 2)[11] «Если не обучать, то природа (*син* 性) [человека] изменится», он писал: «В чем же состоит учение? В древние времена женщины, почувствовав зачатие, не сидели, склонившись, не ложились на бок, не стояли подбоченясь, ходили правильно, не смотрели на омерзительные предметы, не слушали непотребных слов, не говорили нелепостей, не употребляли прихотливых яств, но всегда соблюдали усердие и почтение к родителям, дружелюбие к младшим, доброжелательство к ближним. Поэтому и дети от них рождались с высокими дарованиями, превосходившие прочих мудростью и добродетелями» [«Троесловие»…, 2013, с. 35]. Находящееся в материнском лоне существо может быть «обучаемо» хотя бы потому, что уже в самой его духовно-семенной эссенции (*цзин*) с телесностью слита воедино духовность.

[9] Подробно см.: *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002. С. 317–331; *Кобзев А.И.* Ван Ян-мин и его «Записи преподанного и воспринятого». Исследование и перевод. М.; СПб.: Нестор-История, 2022. С. 246–252.

[10] *сюйсуй* символически включает время внутриутробного развития в общий счёт жизни, но делает это через календарный механизм, а не через точный отсчёт от даты зачатия (*прим. ред.*)

[11] Подробно см.: *Кобзев А.И.* «Сань цзы цзин» // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Вост. лит., 2009. С. 825–828.

Цзин – специфический и весьма трудно переводимый термин. Его исходное значение – «отборный, очищенный, обрушенный рис», в котором он использован, например, при описании меню Конфуция (552/551–479) в «Обсужденных речах» («Луньюй» 論語, X, 8)[12]. Расширившись, оно обрело два семантических полюса: «семя» (физическая эссенция) и «дух» (психическая эссенция). Таким образом, понятие *цзин* выражает идею непосредственного тождества сексуальной и психической энергий. Закрепленная термином «либидо», аналогичная фрейдистская идея, после многовекового освященного христианством противопоставления сексуального и духовного начал как двух антагонистов, стала для Европы откровением, хотя для ее «языческих» мыслителей она была достаточно очевидной. На подобной основе зиждились китайские, в особенности даосские, теории продления жизни посредством накопления анимосексуальной энергии.

Следует сразу отметить, что обычный западный перевод иероглифа *цзин* словом «сперма» не точен, поскольку данный китайский термин обозначал семя вообще, а не специально мужское. Духовно-семенная эссенция *цзин* – это рафинированная пневма-*ци*, которая может быть как янской, мужской (*ян-ци* 陽氣, *нань-ци* 男氣), так и иньской, женской (*инь-ци* 陰氣, *нюй-ци* 女氣). Главный трактат китайской философии «Канон перемен» являлся также методологической основой для учения о пестовании жизни. Например, именем его 63-й гексаграммы (*гуа* 卦) Цзи-цзи 既濟 (Уже конец) даже назван основополагающий для этого учения «Истинный канон Уже конца» («Цзи-цзи чжэнь-цзин» 既濟真經), который приписывается обожествленному в качестве бессмертного-небожителя (*сянь* 仙) даосскому патриарху традиции внутренней алхимии (*нэй-дань* 內丹) Люй Дун-биню 吕洞宾 (конец VIII – начало XI в.) и достоверно существует с середины XVI в. В самом теоретичном разделе «Канона перемен» – «Предании привязанных афоризмов» («Си-цы чжуань», II, 4-5) главные три- и гексаграммы мужская Цянь 乾 (Творчество/Небо) и женская Кунь 坤 (Исполнение/Земля) прямо определены как пенис (*ян-у* 陽物) и вульва (*инь-у* 陰物), которые «совпадают в благодати» (*хэ-дэ* 合德), а также сказано: «Мужское и женское [начала] связывают духовно-семенные эссенции (*гоу-цзин* 構精), и вся тьма вещей превращаясь рождается (*хуа-шэн* 化生)» (II, 4–5); «Духовно-семенная эссенциальная пневма (*цзин-ци* 精氣) воздействуя создает (*вэй* 為) [все] вещи» (I, 4) [Щуцкий, 2003, с. 587, 594] . Там же в ряде пассажей сделан акцент на психическом, а не физиологическом аспекте семантики иероглифа *цзин*, обозначающего дух, душу, разум: «Благородный муж <...> знает, какая вещь произойдет. Разве способен кто-либо без совершенной духовно-семенной эссенции (*чжи-цзин* 至精) в Поднебесной быть причастен этому?» (I, 9); «Осмысление духовно-семенной эссенции (*цзин-и* 精義) проникает в божественный дух (*шэнь* 神)» (II, 3) [Щуцкий, 2003, с. 590, 593].

Поэтому неслучайно первый переводчик «Канона перемен» на английский язык [McClatchie, 1876], ирландский каноник и англиканский миссионер в Гонконге и Шанхае Т. Макклатчи (T. MacClatchie, 1813–1885)[13], истолковал его посредством

[12] См. пер.: Беседы и суждения Конфуция / Сост. Р.В. Грищенков. СПб.: Кристалл, 1999. С. 341–342.

[13] Подробно о нем см.: *Rutt R.* The Book of Changes (Zhouyi). L.; N.Y.: Routledge Curzon, 2002. P. 66–68.

фаллической теории, основанной на библейских символах и сравнительной мифологии, с использованием латыни для генитальных терминов вроде membrum virile и pudendum muliebre при трактовке главных фигур-*гуа* Цянь и Кунь[14]. Разумеется, эта теория сразу стала предметом резкой критики, с которой одним из первых выступил гораздо более известный и влиятельный синолог, тоже миссионер в Китае, шотландский пресвитерианин Дж. Легг (J. Legge, 1815–1897), что, впрочем, могло быть мотивировано пуританской обстановкой того времени и конфликтом интересов, поскольку он через шесть лет опубликовал собственный перевод «Канона перемен» и подчеркнул свой приоритет заявлением о его создании гораздо раньше, в 1854–1855 гг. [Legge, 2013, p. XVII; Щуцкий, 2003, с. 94–95] Через полвека к форменному разносу Дж. Легга присоединился Ю К. Щуцкий, назвавший позицию Т. Макклатчи «наукообразным бредом» [Щуцкий, 2003, с. 94–95].

Однако довольно скоро пуританские табу отошли в прошлое, а в Китае вопреки голословному утверждению Дж. Легга, будто «у самих китайцев нет ни малейшего представления о фаллическом культе», были найдены явные свидетельства фаллических и ктеических культов с соответствующей недвусмысленной символикой, благодаря чему такие крупные научные авторитеты, как Дж. Нидэм (J. Needham, 1900–1995) и Ван Лин 王鈴 (Wang Ling, 1918–1994), ничтоже сумняшеся «в полном соответствии со стилем древнекитайской мысли» интерпретировали фигуры-*гуа* Цянь и Кунь как пиктограммы мужских и женских гениталий [Needham, Wang Ling, 1956, p.310]. Пионером же исследований на Западе учения о пестовании жизни с его эротологической составляющей стал блестящий французский синолог А. Масперо (H.P.G. Maspero, 1883–1945) [Maspero, 1937, p. 177–252, 353–440].

Согласно даосским концепциям, выраженным в энциклопедическом «[Трактате] Учителя из Хуайнани» («Хуайнань-цзы», гл. 7, 8), духовно-семенная эссенция *цзин* и в космологической, и в антропологической иерархии занимает срединное положение между божественным духом *шэнь* и пневмой *ци*, формируя в космосе солнце, луну, звезды, небесные ориентиры (*чэнь* 辰), гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке «пять внутренностей» (*у-цзан* 五臟), то есть паренхиматозных органов – сердце, печень, селезенку, почки и легкие, которые, в свою очередь, находятся в координации с внешними органами чувств [Хуайнань-цзы, 2016, с. 99–100, 109, 115]. Здесь утверждается, что «духовно-семенная эссенциальная пневма (*цзин-ци*) воздействием создает человека» [Хуайнань-цзы, 2016, с. 99], а не все вещи, как сказано в «Предании привязанных афоризмов». Она является квинтэссенцией пневмы *ци* (на графическом уровне эту связь выражает наличие общего элемента *ми* 米 «рис» у иероглифов *цзин* 精 и *ци* 氣), и ее можно рассматривать как особый вид пневмы *ци.*

В данном контексте положение из «Хуайнань-цзы» (цз. 8): «Когда духовно-семенная эссенция (*цзин*) наполняет глаза, они ясно видят» [Хуайнань-цзы, 2016, с. 115], – полностью совпадает с мнением древнегреческих стоиков: «Зрение – это пневма, распространяющаяся от управляющей части (души. – *А.К.*) до глаз», воспроизводящая часть души – это «пневма, распространяющаяся от управляющей части до дето-

[14] Помимо его перевода см.: *McClatchie T. The Symbols of the Yih-King* // China Review. Vol. 1. *No*. 3. 1872. P. 151–163; *Id.* Phallic Worship // China Review. Vol. IV. No. 4. 1876. P. 257–261.

родных органов» [Антология мировой философии…, 1969, с. 491–492], и в особенности Хрисиппа (III в. до н.э.): «Сперма есть пневма», или «Семя есть дыхание» (Диоген Лаэртский, VII, 159) [Диоген Лаэртский, 1986, с. 293], а также со взглядами на этот предмет Аристотеля (384–322 до н.э.): «Половое возбуждение вызывается пневмой (воздухом)» («Проблемы», I, 30) [Лурье, 1970, с. 343].

Древнегреческий термин «**σπέρμα**», подобно китайскому иероглифу *цзин*, обозначал не только мужское, но и женское семя, в отличие, например, от термина «θόρος», относившегося только к мужскому семени. В античной Греции, как в Китае и, видимо, во всем древнем мире, философы и медики разделяли представление о наличии семени и у мужчины, и у женщины, смешивающегося при совокуплении для зачатия[15]. Согласно определению Аристотеля, «изливающее семя в себя называется самкой, а в нее – самцом» («История животных», I, III (20)) [Аристотель, 1996, с. 77]. В качестве женского семени древнегреческие философы и медики, подобно китайским ученым, рассматривали и месячные выделения[16].

Разумеется, обсуждался ими и вопрос о локализации спермы в человеческом организме. Как на места ее зарождения они указывали на матку и περίνεος (мужской аналог матки), на головной, спинной и костный мозг, на кровяную систему и даже на все тело[17]. Для античности характерно представление об изоморфизме женских и мужских половых органов, различающихся друг с другом «вывернутостью» внутрь и наружу. Например, согласно Аэцию (V, 5, 1) «Эпикур и Демокрит [утверждают], что самки выделяют сперму: у нее есть яички, но они обращены в обратную сторону по сравнению с мужскими» [Лурье, 1970, с. 343; Гален, 1971, с. 468].

Отец западной медицины Гиппократ (ок. 460 – 371 до н. э.) признавал существование как мужского, так и женского семени, которое «отделяется от всего тела» и «исходит от всей той влаги, которая содержится в человеке». Оно движется от головы через спинной мозг, почки и тестикулы к детородным органам. Его возбуждение представляет собой согревание и вспенивание («О семени») [Гиппократ, 1994, с. 224–229]. О распространенности такого взгляда в древности свидетельствует сообщение Климента Александрийского (ок. 150 – ок. 215) в «Педагоге» (I, 6, 48): «Некоторые полагают, что и сперма животных по своей сущности есть пена крови (ἀφρός); сбиваемая во время соитий под воздействием врожденного пыла самца, она вспенивается

[15] См., например: *Лурье С.Я.* Указ. соч. С. 210, № 12, с. 343–345, № 529–533; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Сост. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. С. 270–271, № 13, с. 285, № 53–54, с. 400, № 644, с. 422, № 13, с. 530, № 107, 111, с. 546, № 27; *Гиппократ*. Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. М.: Сварог, 1994. С. 224–229, № 1–8; *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 293; *Клавдий Гален*. О назначении частей человеческого тела / Пер. С.П. Кондратьева. М.: Медицина, 1971. С. 478–480, № 183–193; *Немезий Эмесский*. О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. М.: Канон+, Реабилитация, 1998. С. 95; ср. аналогичное древнеиндийские и древнееврейские представления: *Захаров А.О.* Сперма в «Законах Ману»: сексуальность и религия в Древней Индии // Восток. 2021. № 2. С. 18–31; *Pinto-Correia C*. The Ovary of Eve: Egg and Sperm and Preformation. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

[16] См., например: *Аристотель*. О возникновении животных, II, 8 (*Лурье С.Я.* Указ. соч. С. 342, № 519); *Гиппократ*. О семени, 2 (*Гиппократ*. Указ. соч. С. 226).

[17] См., например: *Лурье С.Я.* Указ. соч. С. 343, № 523–525; Фрагменты ранних греческих философов. С. 270–271, № 13, с. 422, № 12, с. 545, № 24, с.553, № 6; *Диоген Лаэртский*. Указ. соч. С. 293; *Гиппократ*. Указ. соч. С. 224–226.

и откладывается в семенных железах; отсюда, по мнению Диогена Аполлонийского, происходит название любовного соития (ἀφροδίσια)» [Фрагменты ранних греческих философов…, 1989, с. 545].

Подобные представления о семени пережили не только греко-римскую античность, но и христианское средневековье, будучи унаследованными европейской философией и наукой нового времени. К примеру, один из основоположников современной западной культуры Р. Декарт (1596–1650) в трактате 1648 г. «Описание человеческого тела. Об образовании животного» (IV, 27) писал, что зародыш (semence) животных «обычно имеет своим началом соединение двух полов и представляет собой простую мутную смесь двух жидкостей. Одна жидкость является бродилом для другой, благодаря чему они нагреваются так, что некоторые частицы приобретают движение, подобное тому, какое присуще огню. Они расширяются, оказывают давление на другие частицы и таким образом приводят последние в состояние, необходимое для образования частей тела. Нет нужды, чтобы обе эти жидкости слишком отличались одна от другой. Известно, что от старого теста может подняться новое, а пена пива может служить дрожжами для нового пива. Таким образом, допустимо предположение, что семена обоего пола, смешавшись, служат дрожжами друг для друга» (пер. С.Ф. Васильева) [Декарт, 1989, с. 440].

Гиппократ выдвинул оригинальную теорию половой дифференциации, которую выдающийся знаток античной науки и профессор медицины В.П. Карпов (1870–1943) назвал «принадлежащей к числу самых значительных прозрений древности» [Гиппократ, 1994, с. 257]: «Семя, выпущенное женщиною, бывает иногда сильнее, иногда слабее; так же точно и выпущенное мужчиною. Есть также и у мужчины женское и мужское семя и так же точно у женщины; мужское же бывает сильнее женского, поэтому рождение необходимо происходит от более сильного» («О семени») [Гиппократ, 1994, с. 227–228]. В примечании к изложению данной теории В.П. Карпов в 1936 г. писал: «Философам она совершенно чужда и у врачей после Гиппократа не встречается. Она предвосхищает mutatis mutandis учение современной цитологической генетики о возникновении пола в зависимости от попадания в яйцевую клетку того или иного количества половых хромосом. По формулировке Вильсона один пол есть плюс-пол, другой – минус-пол; разница только в том, что плюс-пол считается теперь женским, а не мужским, как во времена Гиппократа» [Гиппократ, 1994, с. 257].

Эта теория, «совершенно чуждая», по определению В.П. Карпова, западной античности, поразительным образом совпадает с классическим китайским учением о взаимопроникновении женского и мужского начал. Как сказано в разделе «Вопросы о простом» «Канона Желтого императора-первопредка о внутреннем» («Хуан-ди нэй-цзин», «Су вэнь», цз. 1, гл. 4), «внутри [женского начала] *инь* имеется [мужское начало] *ян*, внутри [мужского начала] *ян* имеется [женское начало] *инь*» [Ershi erzi…, 1990, с. 879; Huang Ti Nei…, 1949, p. 111; Трактат Желтого императора…, 2025, с. 17]. Второй после Гиппократа корифей западной медицины Клавдий Гален (ок. 129 – ок. 216) считал доказанным, что «менструальная кровь не является первоначальной и подходящей субстанцией для рождения живого существа», «сперма» же, как мужская, так и женская, состоит из «влаги и пневмы» («О назначении частей человеческого тела», XIV, 3) [Гален, 1971, с. 464].

Опиравшийся на фундамент античности и сформулировавший основы христианской антропологии Немесий Эмесский (кон. IV – нач. V в.) резюмировал: «Итак, вены и артерии переваривают кровь в семенную жидкость, чтобы питаться ею; то же, что остается от пищи, становится семенем. Оно возносится, прежде всего, большой окружностью в голову; затем из головы опять ниспадает через пару вен и пару артерий» («О природе человека», гл. 25, 244) [Немезий Эмесский, 1998, с. 94].

Эту итоговую для античной греко-римской медицины точку зрения М. Фуко (1926–1984) резюмировал следующим образом: «Гален не разделяет гиппократическое представление автора De generatione о том, что сперма образуется в результате волнения крови, и не считает вслед за Аристотелем, что она представляет собой итог процесса пищеварения. Он видит в ней содержание двух элементов: с одной стороны, это продукт определенного “проваривания” крови в семенных канальцах (именно такая медленная выработка постепенно придает ей цвет и консистенцию), с другой стороны, в ней отмечается наличие пневмы, из-за которой и набухают половые органы: стремясь покинуть тело, она в момент эякуляции сливается с семенем. Однако возникает эта pneuma в сложном лабиринте мозга» [Фуко, 1998, с. 121].

Китайские же ученые, прежде всего даосской ориентации, «в сложном лабиринте мозга» выделяли находящуюся в области макушки точку *нихуань* 泥洹 («нирвана») как средоточие жизненной силы, куда следует через позвоночный столб и «море костного мозга» (*суй-хай* 髓海), то есть заднюю часть мозга, направлять «обращенную вспять» сперму[18].

Стояла перед древнегреческими философами также проблема соотношения спермы и души, но это была именно теоретическая проблема, а не факт языковой семантики. Пифагор (VI–V в. до н.э.) считал сперму струей мозга, а душу – присущим ей горячим паром (Диоген Лаэртский, VIII, 28) [Диоген Лаэртский, 1986, с. 314], Левкипп и Зенон Китийский (IV–III в. до н.э.) утверждали, что «сперма – клочок души» [Лурье, 1970, с. 343] (ср.: Диоген Лаэртский, VII, 158 [Диоген Лаэртский, 1986, с. 293]), а Гиппон (V в. до н.э.) прямо отождествлял душу со спермой (Аристотель. «О душе», кн. 1, гл. 2, 405, в 1–6) [Аристотель, 1975, с. 378; Фрагменты ранних греческих философов…, 1989, с. 421–422]. С точки зрения Аристотеля, сперма потенциально предполагает душу («О душе», кн. II, гл. 1, 412 в 26–30) [Аристотель, 1975, с. 396], тогда как духовно-семенная эссенция *цзин*, наоборот, потенциально предполагает тело: «Духовно-семенная эссенция (*цзин*) – это корень телесной личности (*шэнь* 身)» («Хуан-ди нэй-цзин», «Су вэнь», цз. 1, гл. 4) [Ershi erzi…, 1990, с. 879; Huang Ti Nei…, 1949, p. 111; Трактат Желтого императора…, 2025, с. 17].

Наконец, термин «сперма» в древнегреческих текстах имел и самое общее значение, сопоставимое со значением «духовно-семенной эссенции *цзин*» в максимах «Предания привязанных афоризмов» («Си-цы чжуань», I, 4): «Духовно-семенная эссенциальная пневма (*цзин-ци*) воздействуя создает (*вэй*) [все] вещи», – или «[Трактата] Учителя Гуаня» («Гуань-цзы»): «Духовно-семенная эссенция (*цзин*) всякой вещи есть то, что воздействуя (*вэй*) рожает (вариант перевода: воздействуя создает

[18] См., например: *Гулик Р. ван*. Сексуальная жизнь в древнем Китае / Пер. А.М. Кабанова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. С. 217–219.

жизнь. – *А.К.*). Внизу рождаются пять злаков. Вверху образуются ряды звезд. Если [она] распространяется между небом и землей, это будут нави (*гуй* 鬼) и духи (*шэнь* 神). Если же [она] сокрыта в груди, это будет святомудрый (*шэн* 聖) человек» [Гуань-цзы, 1956, с. 268; Древнекитайская философия…, 1973, с. 51]. Но если в самом общем значении – «духовно-семенная эссенция всех вещей» китайский термин *цзин* сближался с понятием воздуха или чего-то воздухоподобного (*ци*), то его греческий аналог «сперма» в сходном значении скорее сближался с понятием воды или влаги (Фалес, А 12; Гераклит, В 31; Эмпедокл, А 33, Гиппон, Гиппократ) [Фрагменты ранних греческих философов…, 1989, с. 109, 220, 356, 421–422; Гиппократ, 1994, с. 224, 226], хотя в более узком, сексуальном, смысле, как мы видели, мог связываться и с воздухоподобной пневмой.

Вероятно, всем культурам знакомо более или менее проясненное разумом интуитивное представление о сперме как жизненно-духовной сущности, растрата которой смертоносна, а накопление – животворно. В разных частях света обыденная логика из этой предпосылки выводила стремление к половому воздержанию, безбрачию (целибату) и даже самооскоплению во имя сохранения своих жизненных и духовных сил (например, у русской секты скопцов)[19]. А древнекитайские мыслители, и прежде всего даосы, выдвинули «безумную идею», предложив идти к той же цели, но обратным путем – максимальной интенсификации половой жизни, однако в чем состоит весь фокус – предельно минимализируя и даже сводя на нет семяизвержение.

Что же касается духовно-религиозного аспекта такой экстремальной ситуации, как оскопление, то в противоположность практически реализовавшемуся в скопчестве христианскому порыву к отсечению соблазняющего тебя собственного члена, китайцы обращались к высшим силам за помощью в регенерации утраченного уда, а евнухи хранили как зеницу ока свое вынужденно отсеченное «сокровище», истово веря в воссоединение с ним после смерти[20]. К примеру, Хоу Бо 侯白 (втор. пол. VI – нач. VII в.) в «Записках о достопамятных странностях» («Цзин-и цзи» 旌異記)[21] поместил буддийский «короткий рассказ» (*сяо-шо* 小說) «Оскопленный вновь обретает мужское достоинство», в котором описано соответствующее исцеление под воздействием чтения «Аватамсака-сутры» («Хуа-янь цзин» 華嚴經) кастрированного в 477 г. чиновника [Ван Янь-сю и др.…, 1998, с. 219–220].

Поэтому глубоко ошибется тот, кто усмотрит в даосской рекомендации совершать за одну ночь половые акты с десятком женщин выражение безудержной распущенности и непомерного сладострастия. Мало того, даже в специальных эротологических сочинениях секс не рассматривается как нечто самоценное (например, высшее наслаждение или воссоединение со своей половиной иного пола), но лишь как средство

[19] См., например: *Эткинд А.* Хлыст (Секты, литература и революция). М.: НЛО, 1998; *Энгельштейн Л.* Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М.: ОГИ, 2002.

[20] Подробно см.: *Усов В.Н.* Евнухи в Китае. М.: Муравей, 2000; *Хьюмана Ч., Ван У.* Тайны китайского секса. Взгляд за ширму. М.: Вагриус, 1995. С. 40–52; *Хьюмана Ч., Ван Ву*. Инь – Ян. Китайское искусство любви / Пер. С.И. Блюмхена, А.Д. Дикарева. М.: Крон-Пресс, 2000. С. 74–94; Книга дворцовых интриг / Сост. Д.Н. Воскресенский, В.Н. Усов. М.: Наталис, 2002.

[21] Подробно см.: *Алимов И.А.* Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. С. 383–386.

достижения более высоких ценностей, охватываемых понятием «жизнь». На первый взгляд, поражает конвергенция даосского витализма с христианским персонализмом Н.А. Бердяева (1874–1948), утверждавшего, что «пол связан с тайной самого бытия человека», «категории пола – мужское и женское, – категории космические, а не только антропологические» и «победа над рождающим сексуальным актом будет победой над смертью» («Смысл творчества») [Бердяев, 1989, с. 567]. Однако если всмотреться внимательнее, то обнаружится, что диалектическое единство любви и смерти отражено в древнейших мифах человечества и представлено фрейдистской метафорой тайного родства Эроса и Танатоса в современной сексологии и культуре в целом.

Китай – страна самой древней в мире живой цивилизации, сохранившей прямую преемственность развития практически от самых истоков своего возникновения и в наибольшей степени отличной от западной цивилизации[22]. Уже один этот факт является достаточным основанием, чтобы ожидать от нее самобытности и высокоразвитости, даже изощренности такой важнейшей сферы человеческой культуры, как эротика, тем более теоретически осмысленной и включенной в общее учение о пестовании жизни[23]. Подобное ожидание легко превращается в уверенность после первого же знакомства с центральными идеями традиционного китайского мировоззрения.

Библиографический список

Алимов И.А. Сад удивительного: Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014.

Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М.: Мысль, 1969.

Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975.

Аристотель. История животных. Пер. В.В. Карпова. М.: РГГУ, 1996.

Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чуанцзы / Пер. Л.Д. Позднеевой. М.: Наука, ГРВЛ, 1967.

Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.

Беседы и суждения Конфуция / Сост. Р.В. Грищенков. СПб.: Кристалл, 1999.

Ван Янь-сю. Предания об услышанных мольбах (Гань ин чжуань), а также: Лю И-цин. Подлинные события (Сюань янь цзи); Ван Янь. Вести из потустороннего мира (Мин сян цзи); Хоу Бо. Достопамятные происшествия (Цзин и цзи); Тан Линь. Загробное воздаяние (Мин бао цзи) / Пер. М.Е. Ермакова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.

Гиппократ. Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. М.: Сварог, 1994.

Гулик Р. ван. Сексуальная жизнь в древнем Китае / Пер. А.М. Кабанова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.

Гэ Хун 葛洪. Бао-пу-цзы 抱朴子 ([Трактат] Учителя, Объемлющего Первозданность) // Чжу-цзы цзи-чэн 諸子集成 (Корпус философской классики). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 中華書局 (Книгоиздательство «Китай»), 1956. Т. 8.

Гэ Хун. Баопу-цзы / Пер. Е.А. Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 49.

Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1989.

[22] Подробно см.: *Кобзев А.И.* Китайский путь человечества // Восток. 2016. № 4. С. 16–27.

[23] См. также: *Маслов А.А.* Битвы на атласных простынях. Святость, эрос и плоть в Китае. М.: РИПОЛ классик, 2020. С. 49–65.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986.

Древнекитайская философия. Т. 2. М.: Мысль, 1973.

Захаров А.О. Сперма в «Законах Ману»: сексуальность и религия в Древней Индии // Восток. 2021. № 2. С. 18–31.

Канетти Э. Другой процесс. Франц Кафка в письмах к Фелице / Пер. с нем. и послесловие М. Рудницкого // Иностранная литература. 1993. № 7. С. 141–195.

Канон Пути-дао и благодати / Пер. с кит. и примеч. А. И. Кобзева // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 112–131.

Кафка *Ф. Письма к Фелиции* и другая корреспонденция 1912–1917 год / Пер. М. Рудницкого. М.: *Ад Маргинем*, 2004.

Клавдий Гален. О назначении частей человеческого тела / Пер. С.П. Кондратьева. М.: Медицина, 1971.

Книга дворцовых интриг / Сост. Д.Н. Воскресенский, В.Н. Усов. М.: Наталис, 2002.

Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002.

Кобзев А.И. «Сань цзы цзин» // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Вост. лит., 2009. С. 825–828.

Кобзев А.И. Эротология // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Вост. лит., 2009. С. 430–474.

Кобзев А.И. Китайский путь человечества // Восток. 2016. № 4. С. 16–27.

Кобзев А.И. Эрос за китайской стеной. М.; СПб.: Нестор-История, 2019.

Кобзев А.И. Ван Ян-мин и его «Записи преподанного и воспринятого». Исследование и перевод. М.; СПб.: Нестор-История, 2022.

Лурье С.Я. Демокрит. Л.: Наука, 1970.

Мавандуй Хань му бо-шу *馬王堆漢墓帛書* (Письмена на шелке из могильника в Мавандуе эпохи Хань). Т. 4. Пекин: Вэнь-у чу-бань-шэ 文物出版社 (Издательство «Культурные реликвии»), 1985.

Маслов А.А. Битвы на атласных простынях. Святость, эрос и плоть в Китае. М.: РИПОЛ классик, 2020.

Немезий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. М.: Канон+, Реабилитация, 1998.

Трактат Желтого императора о внутреннем. Том первый: Вопросы о простейшем / Под. ред. Яо Чуньпэна; пер. Б.Б. Виногродского. М.: Шанс, 2025.

«Троесловие» («Сань цзы цзин»): Переводы с китайского / Отв. ред. М.Л. Титаренко; сост. В.П. Абраменко. М.: ИДВ РАН, 2013.

Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007.

Усов В.Н. Евнухи в Китае. М.: Муравей, 2000.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Сост. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.

Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе / Пер. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы. Киев: Дух и литера, Грунт; Москва: Рефл-бук, 1998.

Хуайнаньцзы: Философы из Хуайнани / Пер. с кит., вступит. ст. и примечания Л.Е. Померанцевой. М.: Вост. лит., 2016.

Хьюмана Ч., Ван Ву. Инь – Ян. Китайское искусство любви / Пер. С.И. Блюмхена, А.Д. Дикарева. М.: Крон-Пресс, 2000.

Хьюмана Ч., Ван У. Тайны китайского секса. Взгляд за ширму. М.: Вагриус, 1995.

Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995.

Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер. В. В. Малявина. М.: Астрель, АСТ, 2002.

Шастина М.В. Франц Кафка и Китай // Научный диалог. 2017. № 2. С. 148–159.

Шастина М.В. «Китай Франца Кафки»: проблема парадокса // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2019. Т. 12. Вып. 5. С. 81–85.

Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд. М.: Вост. лит., 2003.

Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное: Скопческий путь к искуплению. М.: ОГИ, 2002.

Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). М.: НЛО, 1998.

Юркевич А.Г. Шэн шэн // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1: Философия. М.: Вост. лит., 2006. С. 629–630.

References

Alimov I.A. (2014). Sad udivitel`nogo: Kratkaya istoriya kitajskoj prozy` syaosho I–VI vv. [Garden of the Amazing: A Brief History of Chinese xiaoshuo Prose I–VI centuries]. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Antologiya mirovoj filosofii [Anthology of world philosophy]. Vol. 1, part 1. Moscow: My`sl`, 1969. (In Russian).

Aristotel` (1975). Sochineniya v chety`rex tomax [Works in four volumes]. Vol. 1. Moscow: My`sl`. (In Russian).

Aristotel` (1996). Istoriya zhivotny`x [History of animals]. Trans. V.V. Karpova. Moscow: RGGU. (In Russian).

Ateisty`, materialisty`, dialektiki drevnego Kitaya: Yan Chzhu, Leczzy`, Chuzhanczzy` [Atheists, materialists, dialecticians of ancient China: Yang Zhu, Lezi, Chuzhanzi]. Trans. by L.D. Pozdneeva. Moscow: Nauka, GRVL, 1967. (In Russian).

Berdyaev N.A. (1989). Filosofiya svobody`. Smy`sl tvorchestva [Philosophy of freedom. The meaning of creativity]. Moscow: Pravda. (In Russian).

Besedy` i suzhdeniya Konfuciya [Conversations and judgments of Confucius]. Comp. R.V. Grishenkov. SPb.: Kristall, 1999. (In Russian).

Van Yan`-syu. Predaniya ob usly`shanny`x mol`bax (Gan` in chzhuan`), a takzhe: Lyu I-cin. Podlinny`e soby`tiya (Syuan` yan` czzi); Van Yan`. Vesti iz potustoronnego mira (Min syan czzi); Xou Bo. Dostopamyatny`e proisshestviya (Czzin i czzi); Tan Lin`. Zagrobnoe vozdayanie (Min bao czzi) [Wang Yanxiu. Tales of Answered Prayers (Gan Ying Zhuan), as well as: Liu Yiqing. True Events (Xuan Yan Ji); Wang Yan. News from the Other World (Ming Xiang Ji); Hou Bo. Memorable Incidents (Jing Yi Ji); Tang Lin. Retribution in the Afterlife (Ming Bao Ji)]. Trans. by M.E. Ermakov. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1998. (In Russian).

Gippokrat [Hippocrates] (1994). Izbranny`e knigi [Selected Books]. Trans. by V.I. Rudnev. Moscow: Svarog. (In Russian).

Gulik R. van (2000). Seksual`naya zhizn` v drevnem Kitae [Sexual life in ancient China]. Trans. A.M. Kabanova. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Ge` Xun [Ge Hong] (1999). Baopu-czzy` [Bao-pu-zi]. Trans. by E.A. Torchinov. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian).

Dekart R. (1989). Sochineniya v dvux tomax [Works in two volumes]. Vol. 1. Moscow: My`sl`. (In Russian).

Diogen Lae`rtskij [Diogenes Laertius] (1986). O zhizni, ucheniyax i izrecheniyax znamenity`x filosofov [About the life, teachings and sayings of famous philosophers]. Trans. by M. L. Gasparov. Moscow: My`sl`. (In Russian).

Drevnekitajskaya filosofiya [Ancient Chinese philosophy]. Vol. 2. Moscow: My`sl`, 1973. (In Russian).

Zaxarov A.O. (2021). Sperma v “Zakonax Manu”: seksual`nost` i religiya v Drevnej Indii [Sperm in the “Laws of Manu”: sexuality and religion in Ancient India]. Vostok. No. 2. P. 18–31. (In Russian).

Kanetti E`. (1993) Drugoj process. Francz Kafka v pis`max k Felice [Another Trial. Franz Kafka in Letters to Felice]. Trans. from German and afterword M. Rudniczkiy. Inostrannaya literature [Foreign Literature]. No. 7. P. 141–195. (In Russian).

Kanon Puti-dao i blagodati [Canon of the Way-Tao and Grace]. Trans. from Chinese and comment by A.I. Kobzev. Voprosy` filosofii [Questions of philosophy]. 2023. No. 3. P. 112–131. (In Russian).

Kafka F. (2004) Pis`ma k Felicii i drugaya korrespondenciya 1912–1917 god [Letters to Felice and Other Correspondence, 1912–1917]. Trans. by M. Rudniczkiy. Moscow: Ad Marginem. (In Russian).

Klavdij Galen [Claudius Galen] (1971). O naznachenii chastej chelovecheskogo tela [On the purpose of parts of the human body]. Trans. by S.P. Kondrat`ev. Moscow: Medicina. (In Russian).

Kniga dvorczovy`x intrig [Book of Palace Intrigues]. Comp. by D.N. Voskresenskij, V.N. Usov. Moscow: Natalis, 2002. (In Russian).

Kobzev A.I. (2002). Filosofiya kitajskogo neokonfucianstva [Philosophy of Chinese Neo-Confucianism]. Moscow: Vost. lit. (In Russian).

Kobzev A.I. (2009). “San` czzy` czzin” [“San Zi Jing”]. Duxovnaya kul`tura Kitaya: e`nciklopediya. T. 5: Nauka, texnicheskaya i voennaya my`sl`, zdravooxranenie i obrazovanie [Spiritual Culture of China: Encyclopedia. Vol. 5: Science, Technical and Military Thought, Health Care and Education]. Moscow: Vost. lit. P. 825–828. (In Russian).

Kobzev A.I. (2009). E`rotologiya [Erotology]. Duxovnaya kul`tura Kitaya: e`nciklopediya. T. 5: Nauka, texnicheskaya i voennaya my`sl`, zdravooxranenie i obrazovanie [Spiritual Culture of China: Encyclopedia. Vol. 5: Science, Technical and Military Thought, Health Care and Education]. Moscow: Vost. lit. P. 430–474. (In Russian).

Kobzev A.I. (2016). Kitajskij put` chelovechestva [The Chinese Path of Humanity]. Vostok. No. 4. P. 16–27. (In Russian).

Kobzev A.I. (2019). E`ros za kitajskoj stenoj [Eros Beyond the Chinese Wall]. Moscow; SPb.: Nestor-Istoriya. (In Russian).

Kobzev A.I. (2022) Van Yan-min i ego “Zapisi prepodannogo i vosprinyatogo”. Issledovanie i perevod [Wang Yang-ming and his “Records of What Was Taught and Received”. Research and Translation]. Moscow; SPb.: Nestor-Istoriya. (In Russian).

Lur`e S.Ya. (1970). Demokrit [Democritus]. Leningrad: Nauka. (In Russian).

Maslov A.A. (2020). Bitvy` na atlasny`x prosty`nyax. Svyatost`, e`ros i plot` v Kitae [Battles on Satin Sheets. Holiness, Eros, and the Flesh in China]. Moscow: RIPOLklassik. (In Russian).

Nemezij E`messkij [Nemesius of Emesa] (1998). O prirode cheloveka [On Human Nature]. Trans. by F.S. Vladimirskiy. Moscow: Kanon+, Reabilitaciya. (In Russian).

Traktat Zheltogo imperatora o vnutrennem. Tom pervy`j: Voprosy` o prostejshem [The Yellow Emperor's Treatise on the Inner World. Volume One: Questions on the Simplest]. Ed. by Yao Chun`pe`na; trans. by B. B. Vinogrodskiy. Moscow: Shans, 2025. (In Russian).

“Troeslovie” (“San` czzy` czzin”): Perevody` s kitajskogo [“Three Character Classic” (“San Zi Jing”): Translations from the Chinese]. Resp. ed. M.L. Titarenko; comp. V.P. Abramenko. Moscow: IDV RAN, 2013. (In Russian).

Put` zolota i kinovari: Daosskie praktiki v issledovaniyax i perevodax E.A. Torchinova [The Path of Gold and Cinnabar: Daoist Practices in Research and Translation by E.A. Torchinov]. SPb.: Azbuka-klassika; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2007. (In Russian).

Usov V.N. (2000). Evnuxi v Kitae [Eunuchs in China]. Moscow: Muravej. (In Russian).

Fragmenty` rannix grecheskix filosofov. Ch. 1 [Fragments of Early Greek Philosophers. Part 1]. Comp. by A.V. Lebedev. Moscow: Nauka, 1989. (In Russian).

Fuko M. (1998). Istoriya seksual`nosti – III: Zabota o sebe [History of Sexuality – III: Care of the Self]. Trans. T. N. Titovoj i O. I. Xomy`. Kiev: Dux i litera, Grunt; Moscow: Refl-buk. (In Russian).

Xuajnan`czzy`: Filosofy` iz Xuajnani [Huainanzi: Philosophers from Huainan]. Translations from the Chinese, introduction and comments by L. E. Pomeranceva. Moscow: Vost. lit., 2016. (In Russian).

X`yumana Ch., Van Vu [C. Humana, Wang Wu] (2000). In` – Yan. Kitajskoe iskusstvo lyubvi [Yin – Yang. The Chinese Art of Love]. Trans. by S. I. Blyumxen, A. D. Dikarev. Moscow: Kron-Press. (In Russian).

X`yumana Ch., Van U [C. Humana, Wang Wu] (1995). Tajny` kitajskogo seksa. Vzglyad za shirmu [Secrets of Chinese Sex. A Look Behind the Screen]. Moscow: Vagrius. (In Russian).

Chzhuan-czzy`. Le-czzy` [Zhuangzi. Liezi]. Trans. by V.V. Malyavin. Moscow: My`sl`, 1995. (In Russian).

Chzhuan-czzy`: Daosskie kanony` [Zhuangzi: Taoist canons] Trans. by V.V. Malyavin. Moscow: Astrel`, AST, 2002. (In Russian).

Shastina M.V. (2017) Francz Kafka i Kitaj [Franz Kafka and China]. Nauchny`j dialog [Scientific Dialogue]. No. 2. P. 148–159. (In Russian).

Shastina M.V. (2019) “Kitaj Francza Kafki”: problema paradoksa [“Franz Kafka’s China”: The Problem of Paradox]. Filologicheskie nauki. Voprosy` teorii i praktiki [Philosophic Sciences. Issues of Theory and Practice]. Vol. 12. Vy`p. 5. P. 81–85. (In Russian).

Shhuczkij Yu.K. (2003). Kitajskaya klassicheskaya “Kniga peremen” [The Chinese Classic “Book of Changes”]. 2nd edition. Moscow: Vost. lit. (In Russian).

E`ngel`shtejn L. (2002) Skopcy i Czarstvo Nebesnoe: Skopcheskij put` k iskupleniyu [The Skoptsy and the Kingdom of Heaven: The Skoptsy Path to Redemption]. Moscow: OGI. (In Russian).

E`tkind A. (1998). Xly`st (Sekty`, literatura i revolyuciya) [Khlyst (Sects, literature and revolution)]. Moscow: NLO. (In Russian).

Yurkevich A.G. (2006). She`n she`n [Sheng shen]. Duxovnaya kul`tura Kitaya: e`nciklopediya. T. 1: Filosofiya [Spiritual culture of China: encyclopedia. Vol. 1: Philosophy]. Moscow: Vost. lit. P. 629–630. (In Russian).

* * *

二十二子 Ershi'er zi (1990). 二十二子 Ershi'er zi [Twenty-Two Masters]. 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe (In Chinese).

葛洪 Ge Hong (1956). 抱朴子 Baopuzi [The Master Who Embraces Simplicity]. In: 諸子集成 Zhuzi jicheng [Collection of Works by Various Masters], Vol. 8. 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju (In Chinese).

淮南子 Huainanzi (1956). 淮南子 Huainanzi [The Master of Huainan]. In: 諸子集成 Zhuzi jicheng [Collection of Works by Various Masters], Vol. 7. 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju (In Chinese).

Huang Ti Nei Ching Su Wên: The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine. Chapters 1 to 34 translated from the Chinese, with an introductory study Ilza Veith. Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1949.

Kafkas China. Forschungen der Deutschen Kafka-Gesellschaft / Hrsg. von K. Jobst, H. Neumeyer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017. Bd. 5.

列子 Liezi (1956). 列子 Liezi [The Master Lie]. In: 諸子集成 Zhuzi jicheng [Collection of Works by Various Masters], Vol. 3. 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju (In Chinese).

Maspero H. Les procédés de “nourrir le principe vital” dans la religion taoïste ancienne. Journal Asiatique. No. 229. Paris, 1937.

馬王堆漢墓帛書 Mawangdui Hanmu boshu (1985). 馬王堆漢墓帛書 Mawangdui Hanmu boshu [Silk Manuscripts from the Han Tombs at Mawangdui], Vol. 4. 北京 Beijing: 文物出版社 Wenwu chubanshe (In Chinese).

McClatchie T. The Symbols of the Yih-King. China Review. Vol. 1. *No*. 3. 1872. P. 151–163; Id. Phallic Worship. China Review. Vol. IV. No. 4. 1876. P. 257–261.

McClatchie T. A Translation of the Confucian 易經 [Yih king] or the “Classic of Change” with Notes and Appendix. Shanghai, London: American Presbyterian Mission Press, 1876; 2nd ed.: Taipei: Chengwen, 1973.

Meng W. Kafka und China. München: Iudicium-Verlag, 1986.

Needham J., Wang Ling. Science and Civilisation in China: Volume 2: History of Scientific Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. P. 310, note c.

Pinto-Correia C. The Ovary of Eve: Egg and Sperm and Preformation. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Rutt R. The Book of Changes (Zhouyi). L.; N.Y.: Routledge Curzon, 2002.

The Yi King. Tr. by J. Legge. The Sacred Books of the East. Vol. 16. Oxford: Clarendon Press, 1882; 7th Reprint: Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2013.

莊子集解 Zhuangzi jijie (1956). 莊子集解 Zhuangzi jijie [The Zhuangzi with Collected Commentaries]. In: 諸子集成 Zhuzi jicheng [Collection of Works by Various Masters], Vol. 3. 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju (In Chinese).

Поступила в редакцию: 01.07.2026. Received: 01 July 2026.
Принята к публикации: 25.07.2026. Accepted: 25 July 2026.