

## БАЗОВЫЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ГУМАНИТАРНОЙ МЕДИЦИНЫ\*

*О.Н. МОИСЕЕВА*

Традиционные медицинские системы возникли на несколько тысячелетий раньше научной биомедицины и характеризуются стройным религиозно-философским мировоззрением, наличием письменных источников, медицинских текстов, государственной системой подготовки специалистов в специализированных учебных заведениях. Несмотря на некоторые отличия, все традиционные медицинские школы объединены лежащей в их основе сходной мировоззренческой базой. Е. Грицак пишет: «Доподлинно известно, что китайские целители использовали древнейший аюрведический трактат Сомараджа, в котором «подробно описаны каналы акупунктуры и даны практические советы по многим вопросам врачевания»<sup>1</sup>. Вообще следует сказать, что Аюрведа до определенного времени была широко распространена в мире: школы вайды Дханвантари (самый известный канон древнего учения – его произведение «Дханвантари Самхита») образовали 8 направлений медицины, ставшие источником врачебной практики сначала в Персии, затем – в Китае, Тибете и арабских странах. Школы Унани, Сиддха, Эмчи и др. имеют много общего с Аюрведой как в теории, так и на практике.

Традиционная тибетская медицина является одним из вариантов индийской медицинской школы, соединившейся с шаманскими традициями религии Бон и буддизмом («Аштанга Хридая самхита» стала основой знаменитого тибетского трактата «Чжуд Ши»). Аюрведические знания существовали повсеместно, и не только в странах Востока и Азии: Аюрведу применял Гиппократ, Авиценна пользовался переводом на фарси одного из главных канонов Аюрведы<sup>2</sup>. К. Шнорренбергер в книге «Учебник китайской медицины для западных врачей» отмечает наличие связей ранней западной медицины с китайской<sup>3</sup>. Таким образом, мы можем встретить регулярные указания специалистов на то, что истоки разных медицинских школ лежат в аюрведической медицине. Однако же большинство практических врачей, историков и философов считают их независимыми школами, зародившимися в своих самостоятельных культурных традициях. В этих условиях представляется целесообразным проверить утверждение, что, например, традиционная китайская медицинская школа (Чжун И) имеет своим истоком индийскую Аюрведу, адаптировав ее к системе своих традиций и развив в дальнейшем лишь определенные аспекты диагностики и терапии. Так как в основании любой медицинской школы лежат онтологические представления, то предлагается воспользоваться для этой цели онтологическим подходом для сравнительного анализа этих двух школ. И Аюрведа, и Чжун И являются холистическими медицинскими системами, опирающимися на фило-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научно-го фонда (РГНФ) «Концепт гуманитарной медицины: фундаментальное и прикладное», грант № 13-03-00222.

софские концепции своего времени. Поэтому в работе предлагается для поиска общих оснований воспользоваться логикой и методологией русской философии всеединства, изложенной в работах В.И. Моисеева<sup>4</sup> как выражающей созвучные данным медицинским школам идеи холизма.

В данной статье анализу подвергаются базовые онтологические концепции первоначала и принципов становления бытия. Согласно философии всеединства, существует высшее начало – Абсолютное (Абсолютно-Сущее, Сущее-Всеединое), по отношению к которому все начала являются теми или иными его аспектами. Это абсолютное имеет два системных уровня организации: 1) высшие трансцендентные уровни, в которых высшее начало дано в наибольшем самобытии, чистоте (Абсолютное как Все, Абсолютное как Ничто и вся полнота Абсолютного как единство первых двух и Ноуменальное Абсолютное), превышающие границы пространственно-временных определений; 2) система нижележащих уровней, где происходит все большее ограничение. Надо заметить, что в учебниках истории медицины преподносится эволюционная точка зрения – от простого к сложному, от медицины народной к медицине традиционной путем постепенного накопления эмпирических знаний и отхода от наивной веры. Это касается как медицины Индии, так и медицины Китая. Но если мы обратимся к историко-философским источникам, то увидим любопытную деталь: и индийская, и китайская культуры не являются чем-то однородным изначально – они есть результат смешения, по крайней мере, двух разных культур разных народов, находящихся на разных уровнях развития. В Индии – это культуры древних ариев, пришедших в нее приблизительно в IV – II тыс. до н.э., и местных племен, уже населявших эту территорию, что подтверждает знаменитый индийский философ Сарвепалли Радхакришнан<sup>5</sup>. Макс Мюллер пишет: «В Индии жили, с одной стороны, арийские пришельцы, а с другой – туземцы. Первые именовались арьяи, или арии, т.е. возделыватели покоренной ими земли; вторые, покорные своим завоевателям, назывались шудры, или дасы (рабы)»<sup>6</sup>. Таким образом, становится понятным смешанный характер индийского мировоззрения и в том числе – индийской медицинской школы как практического воплощения мировоззрения народа. В истории мы находим массу подтверждений позиции, что индийская ведическая медицина не является продуктом эволюции знаний первобытных народов, а была привнесена в их культуру извне более развитой цивилизацией, представители которой были многочисленны, смешались с местным населением, таким образом, исчезнув, но оставив массу свидетельств своего бывшего величия. Так, известное древнеарийское предание говорит о боге врачевания Дханвантари, который двадцать пять столетий назад принес на Землю мудрость Аюрведы. Хараппская цивилизация (до XX в. до н.э.) в долине реки Инд оставила материальные свидетельства о себе в виде кирпичных домов, прекрасной керамики, сложного письма; сложной архитектуры городов – свидетельствующие, в том числе, и о высоком уровне санитарии и гигиены прямые улицы, ориентированные по сторонам света, колодцы, бани, бассейны, водостоки и канализацию. Историк с сожалением отмечает, что «впечатляющие достижения хараппских гидростроителей не стали

примером для потомков. В последующих культурах уровень санитарного состояния индийских городов был значительно ниже<sup>7</sup>. А это говорит о том, что потомки не являлись исконными носителями данной культуры, иначе бы знания и навыки не были бы так быстро утрачены — подобное свидетельствует о внешнем привнесении санитарно-гигиенических норм, архитектуры, хозяйственной организации городов. Развившиеся эволюционно навыки и знания не могут утратиться столь быстро. Историки выдвигают версию о наводнениях, засухах, истощении внутренних ресурсов, «которые сопровождались проникновением в долину Инда более отсталых племен»<sup>8</sup>. Но данная версия может рассматриваться лишь как одна из попыток объяснить это явление. Возникает вопрос: почему для развитой цивилизации «наводнения, засухи и истощения внутренних ресурсов» оказались фатальными, гибельными, в то же время не мешая отсталым племенам заселять эти территории? Позже версии о наводнениях и засухах не нашли материальных подтверждений. «Среди исследователей имеются защитники и теории, связывающей появление Хараппы с арийскими племенами. Ряд авторов труда “История и культура индийского народа” склонны рассматривать ее как результат первой волны индоевропейского проникновения. К этому примыкает и концепция К. Шастри, согласно которой, хараппская цивилизация была по характеру ведийской...»<sup>9</sup>

С этой точки зрения становится вполне понятным высочайший уровень индийской медицинской школы того времени, имеющей свою онтологическую основу — стройную религиозно-философскую концепцию мироздания; концепцию здоровья и болезни; сложную систему диагностики и лечения; систему подготовки медицинских кадров, фармацевтическое дело, больницы и приюты. С распадом ведической цивилизации учение Аюрведы практически исчезло<sup>10</sup>. В настоящее время медицинская теория Аюрведы опирается на философские схемы устройства мира и человека, развитые, главным образом, в философских школах санкхья и вайшешика, но в ней также встречаются понятия других систем — ньяи, веданты, йоги, буддизма и джайнизма<sup>11</sup>. И хотя механистические взгляды вайшешики и эволюционистские представления санкхьи во многом исключают друг друга, авторы аюрведических текстов, игнорируя возможные противоречия, используют те и другие для решения задач медицинской науки<sup>12</sup>.

По мнению Макса Мюллера, индийские «шесть — или семь, если присоединить к ним систему бархаспаты, — систем философии, хотя и отличаются одна от другой и критикуют одна другую, имеют тем не менее столько общего, что мы можем понять их только в том случае, если будем считать их продуктами одной и той же почвы, хотя и обрабатываемой разными руками»<sup>13</sup>. Таким образом, на высших трансцендентных уровнях в индийских школах мы видим Единого, Нерожденного, непроявленного, не имеющего формы, с одной стороны, и то, которое устанавливает весь мир — Тад Экам, что позже стало называться Брахманом. Брахман — первопричина всего, Абсолютная реальность, лежащая в основе мира, которая не может быть охарактеризована как существующая или несуществующая. Он, проявленный и непроявленный, вечен и бесконечен — не

потому, что исключает невечное и конечное, но потому, что представляет собой основу всего конечного и является вечной реальностью всех вещей во времени. Все есть Его части и, тем не менее, Он не есть сумма своих частей: он и проникает в них, и лежит рядом с ними, и находится за их пределами. «Все зависит от него, оно — ни от чего»<sup>14</sup>. Не-арийское понимание мира не может осознать неантропоморфное безличное начало, поэтому понятие Брахмана в монотеистических религиозных представлениях вылилось в понятие Праджapati, в котором «мы видим признаки личного и высшего существа, бога над богами, творца и правителя мира. Он создал первичные воды и появился из них как Хираньягарбха (Золотой Зародыш), чтобы “выслать” (создать), оживить все вещи и управлять ими»<sup>15</sup>. По прошествии года, расколов оболочку на две части, из Хираньягарбхи возникает сам Брахма (бог-творец) и создает небо и землю, творит богов и людей и все вещи<sup>16</sup>. «Вера в этого Праджapati как личного бога была началом монотеистической религии в Индии, тогда как признание Брахмана и Атмана как единого составляет основу монистической философии этой страны»<sup>17</sup>.

В основу философии традиционной китайской медицины легли идеи «Канона перемен» («И цзин»), как и одна из глав «Исторических записок» («Ши цзи») Сыма Цяня (145 — 90 гг. до н.э.) — «Великий принцип» («Хун фань»), а другая ее часть была почерпнута из аюрведического трактата «Сомараджа»<sup>18</sup> и «Трактата Желтого Императора о внутреннем» («Хуан ди нэй цзин»). Авторство «Книги перемен» приписывают легендарному Фу Си (2953 — 2838 гг. до н.э.). Считается, что он создал универсальную символику, легшую затем в основу традиционной китайской науки, исследуя «небесные письма» и читая на земле следы животных и птиц (по другим сказаниям — увидев ее на панцире вышедшей из реки чудовишной черепахи)<sup>19</sup>. Но Эдвард Вернер говорит, что «“Книгу перемен” воспринимают как первую классическую и священную книгу, содержащую судьбоносные идеи. Хотя нам неизвестно, когда она была создана, ее нельзя считать самым древним произведением»<sup>20</sup>. Он считает, что «до 500 года до н.э. не сохранилось источников, позволявших судить о том, во что верили китайцы и что они думали о происхождении разных вещей»<sup>21</sup>. И если рассматривать Чжэнь-Цзю (иглоукалывание и прижигание) как основной метод традиционной китайской медицины, то представления о том, что «эмпирические корни этого метода (иглоукалывания. — О. М.) уходят в глубокую древность, когда в Восточном Китае было замечено, что уколы, порезы или ранения в определенных точках тела приводят к исцелению некоторых недугов» и «на основе длительных многовековых наблюдений философы и врачи Древнего Китая пришли к выводу о существовании “жизненных точек”, раздражение которых способствует регуляции жизненных процессов»<sup>22</sup> — не выдерживают даже самой малейшей критики. По меньшей мере, сомнительными выглядят эти «многовековые наблюдения» за «жизненными точками», потому как очень сложные системы точек и каналов еще раньше были описаны в аюрведических трактатах и существовали также в медицинских традициях шаманизма. Сам процесс «наблюдения», даже «многовекового», вызывает большие сомнения,

так как китайскими целителями описаны так называемые «чудесные» каналы, многие точки которых находятся внутри тела. Энергетические каналы невидимы для человеческого глаза — это функциональные структуры и существующие лишь в живом организме, поэтому они не могут быть исследованы на трупе. Еще более проблематичными выглядят попытки представить знания китайских медиков как «стихийные естественнаучные воззрения древних китайских философов»<sup>23</sup>, потому как, несмотря на некоторые черты самобытности, в них присутствуют знания о мире, о человеке, о жизни и смерти, о здоровье и болезни, присущие и всем другим культурам планеты. Некоторыми учеными высказывались предположения, что Китай является результатом слияния греческой, южнорусской и центральноазиатской культур<sup>24</sup>. Отмечается также совпадение или частичная схожесть древних китайских ритуалов с некими западными аналогами, например, орнамент на керамике, связанный с культом смерти, совпадает с таковым в скандинавских культурах<sup>25</sup>. «Традиционно было принято считать, что древний Китай формировался как изолированная страна, питавшаяся только собственными соками, что и привело к удивительной самобытности китайской культуры. Однако в реальности... многие китайские знания в области математики, астрономии, календаря и даже расписной керамики приходили извне... Однако мощь китайской культуры оказалась такова, что Китай... стремительно адаптировал эти явления, и китаизация абсолютно вымывала всякое, даже случайное упоминание об «иностранном» истоке явления»<sup>26</sup>. О взаимодействии культур свидетельствует и находка в районе Нанкина, в провинции Цзянсу, в пещере Хулудун в 1992 г. — два черепа (мужской и женский), несущие в себе в равной степени и монголоидные, и европеоидные черты. Но «китайские ученые по естественным причинам не склонны говорить о миграции населения в Китай извне»<sup>27</sup>. Таким образом, можно предполагать, что китайская культура представляет собой смесь нескольких систем верований, органично сплетенных между собой и образовавших нечто самобытное: «На территории Китая существовали десятки независимых культур, объединявшие тысячи поселений людей с разными культурными и, вероятно, языковыми традициями»<sup>28</sup>. По-видимому, «письменная» история Китая формировалась в угоду политическим интересам, прежде всего династии Шан. «Древняя история Китая, прочитанная по текстам, была «шаноцентричной», а история, реконструированная на основе раскопок, показала мультицентричность развития Китая»<sup>29</sup>.

Самой древней культурой Китая является культура шаманизма и медиумизма<sup>30</sup>. В период династии Чжоу (с середины II тыс. до н.э. до II в. до н.э.), когда Китай переходит от системы царств к единой империи, происходит формирование многочисленных философских школ, но традиции шаманизма глубоко проникли и в философские идеи<sup>31</sup>. Многие исследователи отмечали связь между верованиями Шан и сибирским шаманизмом<sup>32</sup>. Ни в ранний, ни в поздний периоды в Китае не было структурированной религии со сводом законов, правил: в основе китайских духовных учений лежит особый вид медиумизма — прямого, непосредственного общения с духами<sup>33</sup>. Еще одной особенностью китайской культуры яв-

ляется странность развития китайских верований. Обычно считается, что именно мифы о создании мира являются самыми древними по происхождению, но парадокс китайской культурной традиции заключается в том, что большинство китайских космогонических мифов возникает значительно позже философских учений — лишь в начале I тысячелетия, вероятно, в IV в. Набор популярных космогонических китайских мифов весьма скромнен и по разнообразию сюжетов уступает мифам и преданиям других народов, населяющих Китай (чжуань, яо, мяо, мани, монголы и др.). Для объяснения этого явления высказываются версии о том, что либо эти мифы пришли из традиции не китайцев — ханьцев, а каких-то других народов, населявших Китай, либо являются символической трансформацией знаков священной практики медиумов<sup>34</sup>. Интересно, что по ряду преданий, предки китайского народа пришли откуда-то с запада и даровали священные знания и бессмертие, и именно там лежит исток всей сакральной культуры. Некоторые первопрародители Китая именовались *и*, что было обобщающим словом для неких иноземцев. При этом выделяли восточных иностранцев (*и*) и западных (*и-ди*). «Для китайских историописателей в общем никогда не существовало четкого разделения на мифологическую и реальную историю; более того, миф лишь подтверждал и освящал исторический факт»<sup>35</sup>.

Таким образом, несмотря на путаницу с первоисточниками и временем их возникновения, существуют доказательства того, что медицинские знания, с одной стороны, были заимствованы китайцами из аюрведической традиции, которая сама была порождением более высокоразвитой арийской цивилизации, а с другой, — переданы легендарным обожествленным императором Хуан Ди. Посему и медицинское знание возникло сразу, как целостная система со своей теоретической базой, а не была результатом примитивного эмпиризма, как пытаются представить некоторые историки медицины.

Что касается онтологических представлений, то остается открытым вопрос о происхождении учения о пяти стихиях (У-Син) и об инь и ян, которое в эпоху Хань было воспринято официальной идеологией. Вплоть до V — III вв. до н.э. мыслители древнего Китая не занимались натурфилософией, однако в этот период ситуация меняется коренным образом: в философский оборот входят важные понятия «ци», «Тай цзи», «инь» и «ян», «У-Син» и т.д. Серьезно переосмысливается «И цзин»: помимо гадательного, в нем выделяется философский аспект, отраженный в двух главных комментариях — «Си цы чжуань» и «Шо гуа чжуань». Некоторые исследователи предполагают, что столь стремительный взлет не мог возникнуть на пустом месте, вполне правомерно предположение о внешнем влиянии на развитие китайской натурфилософии того времени, причем влиянии также древнеиранской и древнеиндийской мысли, с которой у китайской натурфилософии много общего. Но исследователи еще не знают, как конкретно могло реализоваться это влияние. Л.С. Васильев пишет: «Одно несомненно: Китай никогда не был абсолютно изолирован от внешнего мира, в том числе и от современных ему и развивавшихся параллельно с ним очагов цивилизации»<sup>36</sup>. Ряд исследователей (Т. Макклатчи, Л.Т. де Лакупри, Арлез, Эндо и др.) полагают, что «И цзин» явля-



ется книгой некитайского происхождения (причем, большинство из них связывали ее со Средней Азией или с Вавилоном)<sup>37</sup>.

Таким образом, в Китае сложилась уникальная система, отличительной чертой которой стало сосуществование государственного культа — конфуцианства, народных традиций — культа предков, буддизма и даосизма, ставших народными религиями<sup>38</sup>. Космология китайских философских школ и традиций не отличается единообразием, что проявляется даже внутри одной школы (например, в даосских текстах, затрагивающих космографическую тематику, дан свой вариант космографии). Поэтому в попытке реконструировать целостную онтологическую картину, заложенную в основание традиционной китайской медицины, мы попытаемся сложить из разных учений единую мозаику, представляющую собой видение китайцами начала и устройства мира, условно отделив при этом более мифологическую часть от более философских представлений. Данный подход используется в связи с тем, что китайская медицина пропитана мировоззрением многочисленных традиций, является своеобразным сплавом представлений об устройстве бытия, разделить которые значило бы лишить китайскую медицину полноты мировоззренческого базиса.

В китайской традиции мы видим Беспредельное, которое может отождествляться с мифологическим первозданным хаосом — Хуньдунь, являющимся водяным хаосом, для которого характерен полный мрак, напоминающий взболтанное содержимое куриного яйца<sup>39</sup>. По мифологическим представлениям, внутри этого хаоса возникло яйцо, внутри которого родился гигант Паньгу — творец мира (аналог Брахмы, возникшего из Хираньягарбхи). С философской точки зрения, Беспредельное может быть пустотой — Сюй или Сюй-у («пустота-ничто»). Понятие Сюй в разных китайских концепциях представлено многогранно, выражая как онтологические конструкции, так и определенные состояния психики, знаменующие присутствие дао в человеческом сознании (полная отрешенность, «сердечное воздержание»). В «Чжуан-цзы» появляется термин Тай Сюй — «Великая Пустота», обозначающий пространственно-временную безграничность. В даосском трактате «Цзин фа» («Законы, исходящие из основы», IV — III в. до н.э.) — это изначально нерасчлененное И («Одно»), некая «пелена мрака», парадоксальным образом наполненная (Ши), из которой «рождаются десять тысяч вещей». Чжан Цзай придал понятию Тай Сюй высший онтологический статус как «отсутствию даже отсутствия (небытия)» (по-китайски: «у-у») — исходное состояние пневмы, «глубочайшая единая бесформенность», тождественная высшей реальности Неба, в противоположность Ши — «полноте», «реальности». Ван Фучжи усматривал в нем изначальную субстанцию, определяющую возможность гармоничных и регулярных «пневменных» (ци) трансформаций, придавая понятию психогносеологическое измерение — «сердце, исполненное духа» (шэнь). В «Дао дэ цзине» это атрибут дао, ассоциирующийся с понятием «покой»<sup>40</sup>. Беспредельное может быть Изначальным Духом (юань шэнь), ци в его тончайшей форме, или Изначальным Ци (юань ци). В китайской философии нет понятий «бытие — небытие», поскольку нет и самого глагола «быть» — есть лишь глагол «ю» («иметься»,

«наличествовать») и глагол «у» («не иметься», «отсутствовать»). Таким образом, не «небытие-бытие», а «отсутствие-наличие» образуют базовую метафизическую оппозицию китайской мысли. И онтологически, и аксиологически «отсутствие» первично по отношению к «наличию». В силу каких-то неведомых причин это простое Беспредельное начинает приобретать полярную заряженность и переходит в «наличествующий» Великий Предел (Тай Цзи). Великий Предел, в отличие от породившего его «ничто», есть нечто, в своем развитии обретающее все более конкретные очертания; это не только начало развития Вселенной, но и некий универсальный принцип, присутствующий в каждом фрагменте бытия. «Он есть определенного типа организованность в хаотическом море меняющихся форм пневмы-ци, единичное образование в мире множественности, некая новация в сфере инертности»<sup>41</sup>. В китайской мифологии Тай Цзи отождествляется с мифологическим понятием Тайи — «великим единственным» — верховным божеством, первоначальным дыханием, дающим миру и всем существам жизнь. Несмотря на такое абстрактное понимание Тайи, он описывается как антропоморфное существо с телом петуха и головой человека, держащее в руках длинный меч, ножны которого украшены сверкающим нефритом. Считалось, что Тайи находится в человеческом мозге и несколько раз в году совместно с Тремя единственными и с божествами пяти основных внутренних органов превращается, смешиваясь, в одного большого бога, который именуется по-разному и в определенный месяц, день и час находится в одном из плотных внутренних органов, завершая свой путь в мозге, во дворце Нихуань (что, по-видимому, соответствует идее нирваны в индийской философии). Затем это единое божество разделяется и распространяется через все кости человека, укрепляя их. Великий Предел предстает перед нами в образе мифологического индийского Праджapati-Хираньягарбхи и в образе яйца, из которого выходит китайский Паньгу. В философской традиции Индии он осмысливается как Атман — Абсолют, осознающий свое собственное существование, самосознание, а также — дыхание, жизненная сила, воплощенная во всех существах, и дух, оживотворяющий всю Вселенную, подобно китайскому Тайи — первоначальному дыханию, проникающему в каждое существо. Так философское тесно переплетается с мифологическим, формируя причудливые формы, где истина мерцает своими гранями<sup>42</sup>. И эти понятия, в свою очередь, тесно связаны с пневмой-ци — универсальной субстанцией Вселенной, имеющей двоичную структуру. Полярные движения или «силы» ее отображаются понятиями инь (то, что «скрыто» или менее проявлено) и ян (то, что «явно» или более проявлено) — мировыми полярностями: пассивное — активное, тьма — свет, внутреннее — внешнее, малое — большое, нижнее — верхнее, слабое — сильное, мягкое — твердое, женское — мужское и т.д. — любое явление имеет в себе противоположные стороны, которые сводятся к понятиям инь и ян. Это две ипостаси «пневмы» — ци (эфир, дыхание, энергия, жизненная сила, материя). Как в проявленном, так и в непроявленном мире все есть превращения ци. Но непроявленный мир — покоящийся (инь) — поэтому превращения в нем скрыты, а превращения в проявленном мире — это движения ян.



В индийской школе санкхья мы видим два начала — Пурушу и Праkritи, так же выступающими в своем непроявленном и проявленном аспектах. Праkritи — в большей степени сила, нежели бытие, она вечна, неразрушима и вездесуща. И это не простая и чистая материя — это базис всякого объективного существования, который дает начало бытию, но не является ни материальной субстанцией, ни сознательной сущностью. Она неразумна, и поэтому существует другое — вечное, сознающее, но инертное начало, вселенская душа, чистое сознание — «Я» — Пуруша, дух, который всегда является субъектом и никогда не становится объектом какого-либо познания. Взгляд санкхьи на Пурушу определяется концепцией Атмана в Упанишадах, так же, как и ян имеет оттенок Пуруши, а инь — Праkritи.

В то же время китайское понятие ци может выступать как Праkritи в единстве трех составляющих ее сил — гун. Они имеют чрезвычайно тонкую структуру и всегда изменяются поэтому даже в том состоянии, которое считается состоянием равновесия, гуны постоянно превращаются одна в другую. Санкхья называет их саттва (положительное начало), раджа (деятельное начало в вещах, помогающее неактивным элементам — саттва и тамас — выполнять свои функции) и тамас (пассивное и отрицательное начало в вещах). Гуны в Праkritи находятся в непроявленном состоянии, но как только Пуруша дает импульс к воплощению — они выходят из равновесия и образуют 24 начала, лежащих в основании бытия. То же мы видим в отношении инь и ян: явленные формы движения также подразделяются на инь и ян, которые непрерывно взаимопревращаются, образуя новые формы движения и разрушая старые. И в данном случае ян предстает как сочетание гун Саттва и Раджа, а инь выступает в качестве гуны Тамас — так три становятся двумя.

Несмотря на различие принципов эволюции элементов бытия в школе санкхья и в китайских представлениях, одним из конечных продуктов ее являются пять первоэлементов, лежащих в основе материального мира (панчамахабхута у индусов и У-Сиу китайцев). Концепция пяти первоэлементов является базовой для теории и практики как Аюрведы, так и Чжун-И. Несмотря на то, что китайская система Ба-Гуа в итоге доходит до восьми начал, а в более сложных эволюционных представлениях Санкхьи история развивающейся Вселенной — это игра 24 начал, образующихся из Праkritи при воздействии на нее Пуруши, на практике обе медицинские системы пользуются представлениями о пяти элементах и их проявлениях в человеке и мире.

В представлениях индийских мудрецов весь мир пронизывает закон, которому должны повиноваться и боги, и люди — «рита». Это всеобщая сущность, или истина вещей, порядок мира, закон в целом и незыблемость справедливости, существующий до проявления всех феноменов, отец всего. Даже боги не могут его преступить. Вся Вселенная покоится на ритке и движется в нем. Чувственный мир — это тень, или мысль риты, постоянной реальности, остающейся неизменной во всех изменениях<sup>43</sup>. Наряду с понятием риты существует важнейшая понятийная универсалия индийской мысли — дхарма («держат, поддерживают») — высшее начало мира, соответствующее, с одной стороны, сущности вещей, с

другой — правде, познавательной и моральной истине, тому, что ведет ко благу, в том числе — к высшему благу<sup>44</sup>. Противоположное дхарме понятие — адхарма. Карма («действие», «жертвоприношение», «жребий») — это закон сохранения энергии, слепое, бессознательное начало, управляющее Вселенной. Она не подчинена контролю даже бога, есть выражение природы реальности и делает невозможным какое-либо произвольное вмешательство в эволюцию. Свобода духовного мира выражается в мире природы железным законом механической необходимости. Божественное выражается в законе, хотя законы — не бог<sup>45</sup>. Карма имеет как космический, так и психологический аспекты. Теория кармы применяется к людям и богам, к животным и растениям<sup>46</sup>.

Аналогом риты, дхармы и кармы в китайской философии могут выступать дао, ли и дэ. Дао (путь, подход, метод, закономерность, принцип, учение, правда, мораль, абсолют) в различных философских системах определялось по-разному, поэтому Хань Юй (конфуцианец, литератор VIII — IX вв.) назвал его «пустой позицией», не имеющей точного фиксированного смысла. Термином Дао передавались буддийские понятия «марга» (путь, ведущий к Нирване) и «патха» («парус» — синоним «марга»), выражающие идею пути, а также — «бодхи» («просветление», «пробуждение»). Аналогами Дао часто признаются Логос и Брахман.

С возникновением китайской философии центральным для нее стал вопрос о соотношении «человеческого» и «небесного», т.е. общеприродного, Дао. В даосизме оно отображает некий универсальный закон существования Единого, вездесущую закономерность развития мироздания, человеческого общества и самого человека. Конфуций сосредоточился на «человеческих» ипостасях Дао и Дэ, которые взаимосвязаны, но могут проявляться и независимо друг от друга. Поэтому в конфуцианстве понятие «Дао» почти лишено космологического содержания и мыслится как «путь поведения», связанный с соблюдением определенных этических принципов и моральных установок. Неоконфуцианцы в какой-то мере объединили две эти трактовки, придав высшей ипостаси Дао (великое, всепроникающее — да Дао) универсальный онтологический смысл. В «Дао дэ цзине» выделяются два аспекта Дао — «безымянное» и «обладающее именем»<sup>47</sup>.

Таким образом, можно сказать, что между двумя этими аспектами имеется такое же соотношение, как между Беспредельным и Великим Пределом. Беспредельное — это единство высшего порядка, всеохватывающая целостность, масштабы которой невозможно помыслить. Великий предел — это единичность на ранг ниже, квазицелостность, соприкасающаяся «открытым концом» с Беспредельным и составляющая иерархию включающих друг друга уровней, одним из которых является наш мир. «Безымянное Дао» — это закон существования целостного универсума, «обладающее именем» — закон проявленных форм нашего мира, являющихся квазицелостными образованиями — они вместе представляют программу развертки Великого предела, лежащую в Беспредельном<sup>48</sup>.

Если Дао — это закон, определяющий процессуальный аспект универсума, то понятие «ли» (порядок, образец, принцип, идея) определяет его структурный аспект, упорядочивающее, структурирующее и индиви-

дуализирующее начало. Как философской категории, *ли* с самого начала были присущи три основных смысла: метафизический, физический и антропологический. В метафизическом смысле *ли* — это внутреннее, «незримое» устройство предметов и явлений, соответствующее Дао и делающее их познаваемыми. В физическом смысле — это внешние чувственные свойства вещей, определяющие их формы (син). В антропологическом смысле — это фундаментальная трансперсональная характеристика человеческого «сердца» (психики — синь), скоординированная с «должной справедливостью». *Ли* можно уподобить калибровочной сетке, заложенной в Беспредельном как суммарное сплетение хаотических движений пневмы — ци<sup>49</sup>. Понятие дэ (добродетель, благодать, доблесть, моральная сила, закономерность) — манифестация Дао — использовалась для передачи буддистского понятия «гуна» и в самом общем смысле обозначает основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т.е. «индивидуальную благодать». Иногда дэ отождествлялось с кармой. Будучи индивидуальным качеством, дэ относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного Дао), поэтому «благодать» для одних может негативно оцениваться другими<sup>50</sup>.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что, несмотря на видимые различия индийской и китайской медицинских школ, обе они имеют много общего как в истории своего формирования, так и в базовых онтологических представлениях. Обе школы формировались внутри соответствующего этноса под влиянием извне, и это влияние носило сходные черты. Кроме того, китайская медицина имела своим истоком медицинские представления индийской медицины. В базовых онтологических концепциях присутствует понятие Единого высшего начала, по отношению к которому все начала являются теми или иными его аспектами. Оно проявляется в двух системных уровнях организации: на высшем трансцендентном уровне, в котором оно дано в наибольшем самобытии, чистоте (Абсолютное как Все, Абсолютное как Ничто и вся полнота Абсолютного как единство первых двух и Ноуменальное Абсолютное), превышающих границы пространственно-временных определений (Брахман, Беспредельное) и в системе нижележащих уровней, где происходит все большее ограничение абсолютного бытия с ростом возможной содержательности (Брахма — Праджapati — Атман и Паньгу — Тай Ци; Атман и Тайи Ци; Пуруша — Праkritи и ян — инь; рита-дхарма-карма и дао-ли-дэ; панчамахабухты и У-Син). Можно предположить, что и другие аспекты онтологических представлений этих медицинских систем имеют схожий характер, что и является основой исследований в этом направлении.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Грицак Е. Популярная история медицины. — М., 2003. С. 46.

<sup>2</sup> Там же. С. 95 — 96.

<sup>3</sup> Шнорренбергер К. Учебник китайской медицины для западных врачей. — М.: Бале, 2012. С. 25 — 26.

<sup>4</sup> Моисеев В.И. Логика всеединства. — М., 2002; Моисеев В.И. Логика открытого синтеза. Т. 1. Кн. 1, 2. — СПб., 2010; Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. Т. 1 — 2. — М., 2012.

- <sup>5</sup> Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 2008. С. 75 – 76.
- <sup>6</sup> Мюллер М. Шесть систем индийской философии. – М., 1995. С. 25.
- <sup>7</sup> Сорокина Т.С. История медицины. – М., 2008. С. 86.
- <sup>8</sup> Там же. С. 86.
- <sup>9</sup> Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. – М., 1985. С. 64 – 65.
- <sup>10</sup> Ветров И.И., Кузьменко А.В. Основы Аюрведической медицины. История и метафизика. – СПб., 2013. С. 72.
- <sup>11</sup> Индийская философия: Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: ИФ РАН, 2009. С. 132.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Мюллер М. Шесть систем индийской философии. С. 323.
- <sup>14</sup> Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 2008. С. 106.
- <sup>15</sup> Мифы народов мира / ред. С.А. Токарев. Т. 1. – М., 1991. С. 592.
- <sup>16</sup> Dowson J. A. Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. – London, 1928. P. 121.
- <sup>17</sup> Мюллер М. Шесть систем индийской философии. – М., 1995. С. 56.
- <sup>18</sup> Грицак Е. Популярная история медицины. – М., 2003. С. 46.
- <sup>19</sup> Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. 2-е изд., доп. – М., 1993. С. 7 – 8.
- <sup>20</sup> Вернер Э. Мифы и легенды Китая / пер. с англ. С. Федорова. – М., 2007. С. 71.
- <sup>21</sup> Там же. С. 70.
- <sup>22</sup> Сорокина Т.С. История медицины. – М., 2008. С. 107 – 108.
- <sup>23</sup> Там же. С. 103.
- <sup>24</sup> См.: Маслов А.А. Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. – М., 2006. С. 57.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Там же. С. 275.
- <sup>27</sup> Там же. С. 57.
- <sup>28</sup> Там же. С. 65.
- <sup>29</sup> Там же. С. 122.
- <sup>30</sup> Там же. С. 316.
- <sup>31</sup> Там же. С. 152.
- <sup>32</sup> Там же. С. 153.
- <sup>33</sup> Там же. С. 154.
- <sup>34</sup> Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли странствия мага и интеллектуала. – М., 2005. С. 82 – 99.
- <sup>35</sup> Маслов А.А. Китай: укрощение драконов. С. 87.
- <sup>36</sup> Васильев Л.С. История религий Востока. – М., 1988. С. 284 – 285.
- <sup>37</sup> Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. С. 24 – 25.
- <sup>38</sup> Маслов А.А. Китай: укрощение драконов. С. 86 – 96.
- <sup>39</sup> Мифология // Энциклопедия / гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М., 2003. С. 598.
- <sup>40</sup> Новая философская энциклопедия / под ред. В.С. Степина. В 4 т. – М., 2001. – URL: <http://iph.ras.ru/elib/2914.html>
- <sup>41</sup> Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. – М., 1993. С. 26.
- <sup>42</sup> Мифология. Энциклопедия / гл.ред. Е.М. Мелетинский. – М., 2003. С. 525.
- <sup>43</sup> Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 2008. С. 50 – 51.
- <sup>44</sup> Индийская философия. Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: ИФ РАН, 2009. С. 373 – 378.
- <sup>45</sup> Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 2008. С. 156.
- <sup>46</sup> Там же. С.155 – 158.
- <sup>47</sup> Дао дэ цзин. Книга пути и благодати. – М., 2010. С. 12.
- <sup>48</sup> Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. – М., 1993. С. 29 – 30.
- <sup>49</sup> Там же. С. 29 – 31.
- <sup>50</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2001. – URL: <http://iph.ras.ru/elib/1047.html>

## REFERENCES

- Bongard-Levin G.M., Il'in G.F.* Indiya v drevnosti. Moscow, 1985.  
*Dao de tszin.* Kniga puti i blagodati. Moscow, 2010.  
*Dowson J.A.* Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. London, 1928.  
*Eremeyev V.Ie.* Chiertiozh antropokosmosa. 2-ie izd., dop. Moscow, 1993.  
*Gritsak Ye.* Populiarnaya istoriya mieditsiny. Moscow, 2003.  
*Indijskaya filosofiya:* Entsiklopediya. Otv. ried. M.T. Stiepaniants. Moscow, 2009.  
*Maslov A.A.* Kitaj: ukroscheniye drakonov. Duhovnyye poiski i sakral'nyj ekstaz. Moscow, 2006.  
*Mifologiya // Entsiklopediya / gl.red. Ye.M. Meletinskij.* Moscow, 2003.  
*Mify narodov mira / Ried.S.A. Tokariev. T. 1.* Moscow, 1991.  
*Moiseyev V.I.* Logika vsieyedinstva. Moscow, 2002.  
*Moiseyev V.I.* Logika otkrytogo sinteza. V 2-h tt. T. 1. Struktura. Priroda. Dusha. Kn.1 – 2. Sankt Petersburg: ID «Mir», 2010.  
*Moiseyev V.I.* Chelovek i obschestvo: obrazy sinteza. V 2-h tt. Moscow: ID «Navigator», 2012.  
*Muller M.* Shiest' sistiem indijskoj filosofii. Moscow, 1995.  
*Novaya filosofskaya entsiklopediya. Pod redaktsiyey V.S. Stiopina. V 4 tt.* Moscow, 2001.  
*Radhakrishnan S.* Indijskaya filosofiya. Moscow, 2008.  
*Shnorrienbergier K.* Uchiebnik kitajskoj mieditsiny dlia zapadnyh vrachiej. Moscow: Balle, 2012.  
*Sorokina T.S.* Istoriya mieditsiny. Moscow, 2008.  
*Vasil'yev L.S.* Istoriya religij Vostoka. Moscow, 1988.  
*Verner E.* Mify i legendy Kitaya. Per. s angl. S. Fiodorova. Moscow, 2007.  
*Vetrov I.I., Kuz'mienko A.V.* Osnovy Ayurvedichieskoj mieditsiny. Istoriya i mietafizika. Sankt Petersburg, 2013.

**Аннотация**

В статье исследуются некоторые аспекты древнеиндийской и китайской медицины, развивается гипотеза об их тесной взаимосвязи и комплексном характере, сочетающем в себе мифологические и высокие метафизические представления. Восточные медицинские школы рассматриваются как своеобразные историко-философские образцы более гуманитарного подхода в медицинском знании и практике.

**Ключевые слова:** древнеиндийская медицина, китайская медицина, Аюрведа, гуманитарная медицина, философия всеединства, онтологический подход.

**Summary**

The article examines some aspects of ancient Indian and Chinese medicine, developing hypothesis about their close relationship and complex character that combines mythological and high metaphysical ideas. Oriental medical schools are seen as a kind of historical and philosophical examples of a more humanitarian approach to medical knowledge and practice.

**Keywords:** Ancient Indian medicine, Chinese medicine, Ayurveda, humanitarian medicine, philosophy of allunity, the ontological approach.