

ЧИ ВСЕ ЗАХІД ЗНАЄ ПРО ПРИРОДУ? (ОБРАЗ ПРИРОДИ В КИТАЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ)

У статті обговорюється образ природи в китайській традиційній культурі. Перевага віддається саме філософському (а не культурологічному, літературознавчому, етичному, естетичному, етнологічному) аналізу. Втім, матеріал, на якому робиться цей аналіз, походить з різних джерел досвіду і має різний характер – символічний, концептуальний, поетичний, літературний, історичний, мовний. Це цілком корелює з характером і змістом традиційної китайської культури як такої, що виявляє відомий, але, з точки зору автора, недостатньо продуманий, а між тим, визначальний для її структури, принципів побудови і дії, та й взагалі, для самої події Китаю і китайського способу присутності, синкретизм. Утім, дуже важливо зауважити, що цей синкретизм не може розумітися у загальноприйнятому сенсі міфологічної змішаності, має досить неординарну специфіку і корелює з «матрично-мережевим» – назовемо це так – характером китайського образу природи. Синкретизм природи в китайській традиції це, так би мовити, майже синкретизм математичного детермінанту, матриці в «матаналітичному» сенсі – коли є присутніми багато різних елементів, але таким чином, що кожен знаходиться на своєму місці, і перебуває з кожним іншим елементом у цілком впорядкованих відносинах, і отже складає цілну структуру – в даному випадку, не тільки формальну, але також, концептуальну, актуальну і навіть, прагматичну. В цьому плані, ще одна математична асоціація традиційного китайського образу природи, яка виникає в нас тут само, є асоціація з поняттям групи в теорії груп. Природу, 天上的 («Піднебесну») в китайському традиційному ключі можна визначати як своєрідний інваріант певної групи (чи багатьох груп) перетворень, як множину всіх *симетрій* системи – міфологічних, формальних, мовно-письмових, образотворчих, етичних, естетичних, поетичних, політичних тощо.

Так, в китайській культурі є метафори, ба більше, вона переповнена метафорами. Але і в традиційній китайській культурі взагалі, і в китайській «натурфілософській» доктрині зокрема, будь-яка метафора, з нашої точки зору, є, передусім, метафорою структури і режиму структури.

Основна увага у статті приділяється аналізу головних рис іманентного способу побудови ідеї природи в межах китайської культурної традиції (і відповідних структурних та інструментальних утворень) – антропності, мовності, характерної естетизації, специфічної ролі числового компоненту, устрою просторово-часових смислів тощо.

Ключові слова: китайська культурна традиція, західна традиція, природа, образ природи, «перша природа», «друга природа», «Піднебесна», мовність, екологічність, антропність.

Коли у загально прийнятому плані – тобто, в режимі уявлення академічно освіченої спільноти – говорять про природу, про образ природи, зазвичай відтворюють парадигмальні змісти і здобутки західного природознавства. Варто зауважити, що це транскультурна і трансцивілізаційна традиція. З наукової картини природи будуть виходити як в MIT (Massachusetts Institute of Technology) чи в Кембриджі, так і у جامعة بغداد - у Багдадському університеті чи у 北大, у «Бейдзі», як скорочують назву найбільшого університету Китаю – Пекінського університету, причому як ті, хто навчаються чи навчалися тут, так і ті, хто там викладає.

Але, якщо ми будемо говорити про Китай, цей академічний науковий образ природи – як, до речі, і все в Китаї – супроводжує, зовсім не заважаючи першому, певний глибинний шар відчуття і відтворення природи. Шар набагато давніший не тільки за західну наукову картину, але й, по суті, за сам Захід – шар китайської традиції. Це багата традиція. Це розвинута і багатомірна традиція. І головне, що це жива традиція. На відміну від багатьох давніх культурних, ментальних, духовних і екзистенційних традицій, це

традиція, яка підтримує та модулює сучасні переконання, долучається до формування інституцій суспільства, обслуговує і обумовлює суспільні, повсякденні, професійні практики, бере ґрунтовну участь в формуванні сучасних установок і змістів: світоглядних, гносеологічних, також і науково-пізнавальних [див: Liu, 2006; Lu, 2015a, 2015b, 2015c; Zhang, 2015].

Традиційним «граничним» китайським вокабулативом (латинське «vocabulum» – це «слово, «назва») – ми можемо поставити тут дуже вдалим для цього випадку (саме в контексті китайської культури) українське слово «висловник», який пов'язаний з образом природи в китайській традиції і який відомий усім, є 天上的 («Піднебесна») [Ліу, 2016b, 644頁].

«Природа» це все – всі «десять тисяч речей» – що є «*під небом*». Тут важлива першопочаткова онтологічна економія, яка імплікована цим контуром. «Піднебесна» – це буття для речей як «десяти тисяч речей». «Небуття – сказано у «Дао де дзин» – початок неба. <...> Буття – назва матері десяти тисяч речей» [Ліу, 2016c, 647頁]. Отже, «небо» – як те, що починається з «небуття», і як те, що не є, і чого не може бути у «Піднебесній», те, що невідповідне «Піднебесній», дає саму «Піднебесну», вперше дозволяє *піднебесність* речей як «речей-у-«Піднебесній»», тобто речей в аспекті буття.

Далі треба наголосити на декількох моментах.

«Формально», тобто в якості *чистої умови* природи в китайській традиції, «Піднебесна» дається як *простір*. (Важливо тут само зауважити: «простір» треба розуміти не як натуральну предметність, а саме як чисту «формальну» умову «поміщення-вбирання-розподілення». «Час» також є «простір» – модус актуалізації такої умови. Мова про це трохи попереду.) Ця даність двоїста. Простір розгортається, тобто *простирається*, розставляється – і в цьому сенсі, з'являється, виникає. До речі, дуже слушною структурою розуміння слугує тут інфляційна модель (чи інфляційна стадія) еволюції всесвіту (на рівні нашої метagalактики) в науковій теоретичній космології, коли всесвіт, виходячи «з нічого» (важливо, що в даному випадку це не слово натуральної мови, а цілком легітимний технічний термін теорії), майже миттєво роздувається («інфляційнує» – саме миттєвим характером цього процесу пов'язаний термін «інфляція») до спостережуваних зараз розмірів.

Інший аспект цієї двоїстості полягає у тому, що «Піднебесна» як простір – збирається. «Збиратися» буде тут означати – звичайно, не прямо і однозначно – давати речам місце, але, що більш важливе, запроваджувати для речей, так би мовити, горизонт гармонійного співіснування, горизонт неконфліктної, «контактичної» дружності – а отже, горизонт спокою (тривання спокою = незмінності). «Спокій» у традиційному китайському уявленні і артикуляції природи є кардинальним. Варіацією і складовою спокою є «мовчання».

Обговорюючи далі характер первинної артикуляції природи = «Піднебесної» в китайській традиції, необхідно зупинитися на наступному визначальному моменті: мотив «простору» і мотив «часу» об'єднуються у загальному процесуальному детермінанті «шляху» 道 (tao). Коли людина, занурена у китайську культурну традицію має на увазі проходження відстані, вона відчуває це не як здійснення топологічного чи механічного переміщення, але долаання шляху. Просторові терміни – це терміни шляху. Речі *проходять шлях*, а не долають відстань. Істотними визначальними характеристиками ситуації буде те, наскільки є довгим цей шлях, які обставини входять у справу щодо можливості пройти цей шлях. Чим шлях спонукається і чим обмежується. Що визначає можливість шляху. Як та і та річ може стати на шлях і т.і. Це, знов таки, відсилає до організації природи за принципом освоєння простору.

Саме в перспективі шляху з'являється «час». Те, що досягається швидко, шлях до того є легким. І навпаки. До того ж, час і простір формально нічим не відрізняються. Ця ситуація, як і багато інших в горизонті китайського світосприйняття, веде нас до кардинального значення мови і мовної структури в структурі можливості

«розтаємнення», «відкритості» суцього. Загальноприйняті вживані, навіть зараз, морфеми 时间 (shíjian) – час, та 空间 (kōngjian) – простір складаються з біноміальних пар shí – jian, kong – jian. Як бачимо, родовою основою в обидвох комплексах виступає «jian». В буквальному тлумаченні 间 (jian) дається як «вмістилище» (гарно передає граничний, засадничий характер цього детермінативу англійське слово «container» з його «відкриваючим» і одночасно, «збираючим» префіксом). Отже, буквально, 时间 (shíjian) та 空间 (kōngjian) відсилають до «вміщень (місць) для годин / часів / сезонів (kōngjian) та помещень / порожнин (shíjian) – причому, з точки зору «єдностіприродності», співобґрунтованості і амбівалентності того і другого аспектів. Так, поняття «пейзаж» (вид з перспективою, яка уходить вдалечинь) корелює із значенням «майбутнє»; значення «дорога» в певних фразеологізмах може бути розкрито як стан, коли «нема шляху (можливості) до повернення назад – зокрема, до того, що *було* і т.і (див. відповідні статті [Ma & Zhang, 1996; Luo, 2016c]).

Разом з тим, скажімо, основа 时 (shí) здавна семантично обмінюється з морфемами зі значенням «сонце». Згадаємо тут прийняту в китайській традиції художнього і поетичного письма артикуляцію часу як «guanguān» – «світло – тінь». Саме накреслення ієрогліфа «сонце» відтворює сонячний годинник. Отже, дні це зміна світу та тіні. Час плине, але це не поступальний рух *всього часу* вперед. Дні спливають, але це спливання з точки зору традиційного китайського сприйняття є *невідчутний ухід кудись* у незворотність. Китайська поговорка каже: «Гра світу і тіні подібна до води, що тече – приходячи один раз, не повертається» [Lin, 2010, p. 117].

Але важливо (для показу цього і знадобилося експлікувати обмінний процес значень простору / часу / світу / тіні / шляху в артикуляції «Піднебесної»), що «гра світу й тіні» це не є «об'єктивні натуральні явища» у виокремленому сенсі. Вони пов'язані з присутністю людського роду, з актуальними сезонами людської історії та людської присутності тощо. В китайському уявленні час плине геть не сам час (порівняємо: з точки зору європейського світовідчуття ми скажемо «час летить», ми будемо вмовляти час не плинути так швидко, сприймаючи його як самостійну стихію). Плин часу відбувається (і являється) через зміну конкретних станів і перспектив людського роду, існування якого саме і маніфестує часову структуру «Піднебесної». Наприклад, китайська душа відчуватиме час як незворотне стирання барв життя, ухід зі «світу» у тінь, у нерозрізнюваність і забуття. Взагалі, як ми бачимо тепер ще краще, в китайській ментальній і мовній традиції універсальні артикулятори «час», «шлях» та «світ / тінь» щільно зв'язані. Шлях, яким прийшов предмет чи людина (задаючи, таким чином, такі-то «часи»), може бути «світлим» – ясним, конкретним (і тоді – правильним, благородним і добрим, гарним) і «темним» – неясним, непроясненим (і тоді – сумнівним, потворним, поганим) і т.д.

Скажімо, фігури 上 (shàng) – «попередній» і 下 (xià) – «наступний» широко присутні у виразах, які відтворюють образи роду, покоління, ходу історичних подій. Інша пара часових артикулятивів 去 (qù) / 新 (xīn) в універсальній артикуляції часових значень буде корелювати з фігурою 是 (shì) – ми вже зустрічалися з нею – яка представляє «зв'язок», «порядок» і сам аспект існування, взятий у формальному універсальному сенсі та 是活 (Shēnghuó) – «живе існування», «життя», фіксуючи колообіг перероджень у попередніх і майбутніх циклах народжень, уходів, змін і віх: «старе є (життя)», «нове є (життя)» тощо.

В тій частині давньої китайської традиції, яку ми можемо співвідносити з західним феноменом «філософії», щодо фіксації і репрезентації образу природи і відношення до природи, велике значення мають поняття 和 (hé) та 分离 (fēn(lí)). Кажучи більш строго та адекватно, 和 (hé) та 分(离) (fēn(lí)) буде не зовсім коректно називати «поняттями». Це, скоріше, структурні принципи, конструктивні елементи «матриці» природи. Їх характер радше інструментальний, «прагматичний», ніж предметний, репрезентативний, дескриптивний. Можна докладно показувати (це інша задача, яку ми не будемо вирішувати

тут), що визначення і функціонування 和 та 分(离) будуть поєднувати в певній обмінній структурі два класичних метафізичних регіони зі складу західної філософської традиції – ейдетичний і логічний, «синтетичний образ» і «форму». Але тільки до певної міри (див. відповідні статті [Лuo, 2016a, 2016c]). В цьому контексті і як підтвердження і пояснення вище сказаного, варто зауважити ще раз, що дані конструкти глибоко і щільно пов'язані з «ключовою» лінгвістичною структурою побудови ієрогліфічного китайського письма та мови (див. щодо цього, наприклад, [Ma & Zhang, 1996]). Картина природи і світу, яку відтворює і культивує вся китайська традиція – це мовна картина. Дуже важливо, що саме мовний характер має (і певний окремий аспект саме мови і мовності складає) відчуття і репрезентація числа, та числового відношення в китайській культурі (про цей досить важливий момент ми поговоримо трохи нижче). З іншого боку, і «образність», як і «зразковість», які будуть (і повинні) фігурувати тут з точки зору адекватності наближення до китайського сприйняття справ у обговорюваному тут аспекті, видадуться не «умогоглядними», «розумовими», а скоріше, «естетичними» та «етичними». І ще «практичними» – досить щільно навантажені праксисом і фактичними сингулярними реалізаціями.

Як приклад цього поєднання операторів «мовності» і «практичності» у відтворенні традиційного образу природи в китайській культурі звернемо увагу на те, що у традиційному китайському сприйнятті рух у матеріальному (фізичному) сенсі фіксується – але, що важливо, тим самим онтологічним жестом / потенцією / структурою, також впорядковується – мовним чином. Це відбувається в порядку оформлення «кінетичних» ієрогліфів ієрогліфічними класифікаторами (ключами). Не упустимо з уваги той відомий, але в даному контексті, досить симптоматичний факт, що самі ієрогліфи («кінетичні» і будь-які інші) виконуються і організуються еконографічно – а отже, «речі» (і «начала речей» – тобто і «Небо», і «Піднебесна») і «слова» мають один принцип присутності і впорядкування. Що стосується ієрогліфів руху, нам відкривається дивовижна картина. Перелік ключі всіх таких ієрогліфів виглядає наступним чином: це «нога», «ходити», «кінь», «колесниця», «човен», «вода». Ми бачимо, що весь рух «Піднебесної» визначають і впорядковують, фактично, локальні антропоморфні значення. Але з цього не слідує, що мова йде про пряму проєкцію. Скоріше, це символ єдності і відточеності впорядкування, які гідні простих вивічених давниною навичок, які ніколи не змінюються і ніколи не підводять [Tap, 2013, p. 166-175].

Отже, з огляду на попереднє, ми можемо інтерпретувати 和 та 分(离), в якості, так би мовити, універсальних маркерів / місць структурного зв'язку речей, які імплікують у собі, скажімо так, потенцію введення в дію – у будь-якій ситуації, до якої вони причетні – певної «матрично-мережевої» структури, таким чином, що після цього введення всі елементи ситуації видаються включені в і реалізують певний цілком практичний, «фактичний» дієвий алгоритм. У зв'язку з цим, ми пропонуємо тут називати 和 та 分(离) *структуративами*. Внаслідок наскрізної дії цих структуративів предмети, явища, рослини, тварини, люди встають у цілком визначені «емпіричні» відносини – «бачать», «сприймають» одне одного, обмінюються і взаємодіють.

Якщо ми будемо намагатися наблизитися до мотивів 和 та 分(离) за змістом (звичайно, відаючи собі звіт, у полісемантичності їх), в якості «робочої моделі» нашого герменевтичного зусилля, ми можемо закріпити за 和 («he») значення «контакту» та «контактності», «з'єднання», «зв'язку», «позитивного обміну», «симпатії», «симфонії» тощо. За 分 («fen») залишиться пучок значень «роз'єднання», «відділення», «розголосу», «розладу», «растрі». Структуратив «he» пов'язаний в давньокитайській традиції з сенсом «порядку» “shì”; структуратив «fen» асоціюється з сенсом «хаосу» (“luan”) [Ma & Zhang, 1996, 页77 і наст., 页238 і наст.]. Те і інше, як відомо, нерозривно пов'язане в китайській традиції з конфуціанською етикою.

В космічному (універсальному) відношенні «he» та «fen» пов'язані з мотивом світових рушійних сил, сил історії, сил долі. «У Піднебесній великі справи: як довгий час разом – неодмінно розділятися, як довго поряд – неодмінно об'єднуватися». В режимі людського існування наявна «діалектична» нерозривність 和 та 分(离). Туга і радість, зустріч і розставання – одне неможливе без іншого, це складає одну подію. За змістом такі категорії як «напря́м», «переміщення», взагалі «рух» «початкова точка», чи «момент», «точка прикладання дії, сили» і т.і. акумулюються у цих смислах.

Тримуючи на увазі все вище сказане, маємо наголосити на одному кардинальному моменті, амбівалентному моменті, який видається загальною перспективою побудови *самої природи* і одночасно, перспективою артикуляції *образу природи* в китайській традиції – а саме те, що просторово-часові форми (але не тільки вони) змістовно і процесуально конкретизуються *антропними значеннями*. Структуратив «місця», того, що здатне вміщати і розміщувати, розгортається як «розселення» – освоєння (тобто, щось вміщене, значить не порожнє). У це наповнення-освоєння просторово-часової форми входять, скажімо, такі смисли, як «рід», «минулі покоління (предки)», «майбутні покоління (нащадки)», «історична доба» і навіть «доля» (знов таки, в конотації «шляху»).

Саме з традиційним, антропним по суті, вітальним (екзистенційним) наративом про життя у попередніх (минулих) і майбутніх циклах пов'язане конкретне смислове наповнення образу «циклічного часу» в китайській традиції. Простір і час відлічуються в горизонті традиційної китайської настанови в термінах зміни поколінь («задні хвилі підганяють передні»), історичний простір і час – в термінах зміни династій. До речі, саме таким чином, політична еліта з точки зору традиційної китайської культури, набуває «надлюдської» (такої, що перевищує розмірність будь-якого пересічно-людського) ваги: бо вона є законотворчий необхідний елемент самої «Піднебесної» – природи і долі всього Китаю, а в максимальному сенсі – долі і шляху *всієї природи*. В цій замкненій перспективі формується центральний китайський актуатив «терплячого очікування». Бувають часи «світлого шляху», бувають часи «темного шляху», часи змінюються, ніхто і ніщо не може тут нічого зробити – треба просто бути осередком і втіленням спокою і *зачекати* [див.: Zhang, 2015, p. 227-246].

Відкриття «Піднебесної» як таке – як «вмістилище», «збирання» тощо, за можливістю і за визначенням, передбачає початкову вписаність події людського, вже-присутність людини 人 事物 (ren shi wu – «люди-речі», «людиноріч») – причому процесуалізується ця присутність в буквальному емпірично-практичному вигляді (те, як людина конкретно спостерігає, діє, як обирає, як відчуває, як творить, як комунікує, як співіснує – можна сказати, складає порядок «Піднебесної»; ключ 事(shi) означає зафіксований мовою аспект порядку як такий). «Збирання», принципово і структурно, організоване як «освоєння». Освоєння простору, це, з самого початку, «освоєння людиною» – освоєння практико-морально-естетичне. Ми можемо зафіксувати цю рису артикулювання природи в китайській традиції – в усій китайській культурній, літературній, мовній та естетичній традиції – таким чином: в Китаї нема «Піднебесної» без людини. У спосіб людського освоєння речі природи (природа) існують, знаходяться, переміщуються, співвідносяться, навіть оновлюються і т.д.

Тут потрібно спеціально наголосити на певному, так би мовити, форматі антропності «Піднебесної». Характер антропної обумовленості презентації природи в китайській культурі не відсилає до «особистості», «суб'єктивності» тощо, до чого ми звикли у відповідних традиційних дискурсах Заходу. (Між іншим, ми знаємо, що саме така класична західна антропність відкриває до існування феномен класичної західної науки, саме в дискурсі якої «природа» може постати «універсумом» об'єктивних фізичних явищ.) Натомість, екзистентність природи в межах китайської традиції є іманентною і саме з цього джерела отримують первинну онтологічну позитивність екзистенційні структури людського. Західна людина скаже: «Я живу важко. Я проводив свій день і провів цей день, невдало». Китасць скаже інакше: «Життя, живеться погано. Життя, шлях життя робить

мене важким». «Дні, що виступають (власне, щодо «мосі наявності під небом» – М.С.) як минулі, ті, що пройшли – пройшли погано». Езистентатив «жити» – є людський. Але цей екзистентатив в китайській традиції – культурний, ментальний, мовний – завжди виконується і втілюється у страждальному залозі. Але, зворотнім боком цього положення виступає те, що освоєння екзистанційного принципу речами – що можна вважати визначенням існування речей, є структурно людське освоєння, освоєння як реалізація людської можливості. До того ж, це не актуальне суб'єктне освоєння, а, так би мовити, загальна мережева структура будь-якого існування через освоєння. Іншими словами, можна сказати, що у відношенні між існуванням речей і 人 事物 (річчю-людиною) існує, так би мовити, першопочатковий перфект – безінтервальна неподільна єдність [див.: Тан, 2013].

Скажімо, в якості ілюстрації вище описаного, ще так: якщо використовувати відому західну гуманітарну термінологію, природу в традиційному китайському ключі неможливо розрізняти як «першу природу» і «другу природу». Ба більше, якщо б ми наполягали на цьому розрізненні, ми би мали ризик безнадійно «випасти з простору адекватності» самому семіотичному й символічному духові китайської традиції сприйняття природи і, до речі, також – практикування природи!

Однією з форм втілення порядків антропності в репрезентації китайського традиційного образу природи можна вважати естетичні механізми, які всюди тут присутні. Естетична компонента в китайській традиції виявлення природи має центральне дискурсотворче значення. Краса природи є невіддільною від краси людини, краси поведінки, краси відносин, краси вчинку, краси державної організації тощо. При цьому варто зауважити, що така краса кожного разу має втілюватися конкретно, фактично-емпірично. Для китайського сприйняття немає абстрактної краси. Як немає абстрактної природи. «Справедливість», «чеснота», «чемність», «виваженість» тощо є цілком характеристиками природи, світу, всесвіту. Тому, перебуваючи в гармонії зі всім сущим, благородна особистість ніколи не втрачає обличчя (індивідуальності). Це можна сказати про будь-яку річ чи ситуацію у традиційному сприйнятті китайців. «Гармонійний не вподоблюється» – так звучить старовинний вислів з «Луньюй», однієї з доктрин конфуціанського «Четверокнижжя» [цит. за: Smarandache & Zhengjie, 2008, 頁 78]. Це відноситься до благородного чоловіка, до чарівної жінки, до тварини, до пейзажу, до храму, до зірки, до травинки цілком тотожним чином [Lin, 2010; Tan, 2013].

На цьому шляху, яким ми рухаємося у даній розвідці, ми не можемо обійти традиційну *екологічність* китайського образу природи. Будучи не в змозі входити тут у навіть поверхневий розгляд цієї дуже обшпирної і значущої теми, звернемо увагу лише на один наступний факт, який, у цьому контексті, здається доволі парадоксальним: ніде у змістовний склад традиційного китайського погляду на природу не входить екологічна проблема. Ніде в традиційній китайській культурі не зустрічається предметно-об'єктивний дискурс чогось на кшталт «спричинення шкоди природі», псування людиною «навколишнього середовища», чи проблеми (задачі) вичерпання (збереження) «природних ресурсів» тощо. Так само, китайська традиція не знає відокремленої «екологічної етики», яка має такі різноманітні прояви у сучасних західних світоглядних орієнтаціях.

І це дуже важливо. Бо на нашу думку, ми маємо тут справу з універсальним симптомом визначальної ознаки китайської культури взагалі. Екологічність функціонує тут не як «зовнішня», «дуалістична» проблема чи завдання, а є внутрішнім відкладенням «онтологічного гептальту» рис традиційного образу природи в китайській традиції – замкненості, циклічності, органічності («екзистенційної вітальності»), «ієрогліфічності» («мовності»), естетико-математичної впорядкованості, антропності і т.д. – що, власне, показувалося і аналізувалося на попередніх сторінках. В межах образу природи у Китаї неможливо бути «неекологічним», бо це миттєво веде до руйнування «Піднебесної» – всього порядку «часів», «просторів», «місць», «сил», «відношень», «чеснот» і «благ». Іншими словами, «екологічність» є іманентною генетичною і структурною рисою – тобто *дійсною* рисою, дійсною характеристикою самої природи як такої у традиційному уявленні.

Відповідно, будь-який натуралізм в китайському зразку, будь-яке традиційно китайське «натуралістичне мислення» – мислення основ буття і буттєвого визначення природи – буде екологічним мисленням, в чому і полягає специфічність і того, і другого.

Це, до речі, задає унікальну специфіку екологічної етики природи в китайській традиції, яку можна було б назвати «онтологічною етикою» природи. Чи навпаки: сама онтологія природи, саме загальне визначення (і розгортання явищ) природи будується в китайській традиції як «естетико-етична екологія природи».

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Tan Ch. *Confucius*. London-New York: Bloomsbury, 2013. 268 p.
- Lin D. *The Tao of success: the five ancient rings of destiny*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin, 2010. 259 p.
- Liu JeeLoo. *An introduction to Chinese philosophy* (From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism). Oxford-Malden: Blackwell Publishing, 2006. 434 p.
- Lu Yongxiang (Ed.). *A History of Chinese Science and Technology*. Volume 1. Shanghai Jiao Tong University Press, Shanghai and Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2015. 491 p.
- Lu Yongxiang (Ed.). *A History of Chinese Science and Technology*. Volume 2. Shanghai Jiao Tong University Press, Shanghai and Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2015. 493 p.
- Lu Yongxiang (Ed.). *A History of Chinese Science and Technology*. Volume 3. Shanghai Jiao Tong University Press, Shanghai and Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2015. 624 p.
- Zhang Q. *An Introduction to Chinese History and Culture*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 2015. 467 p.
- (美) 弗罗仁汀·司马仁达齐, (中) 江正杰. 中道辩证法与唯道主义自然哲学. 希泉出版社 中文部, 2008. 151. 页.
- 德威特. 世界观: 现代人必须要懂的科学哲学和科学史. 机械工业出版社于, 2018. 400 页.
- 德威特. 世界观: 现代人必须要懂的科学哲学和科学史. 机械工业出版社于, 2018. 400 页.
- 漢語 大 詞典. (主編羅竹風). 體積。 5.
- 堂語大詞典出版社《汉语大词典》工作委员会, 2016. 1528 页.
- 漢語 大 詞典. (主編羅竹風). 體積。 6.
- 堂語大詞典出版社《汉语大词典》工作委员会, 2016. 1619 页.
- 漢語 大 詞典. (主編羅竹風). 體積。 9.
- 堂語大詞典出版社《汉语大词典》工作委员会, 2016. 1450 页.
- 馬文熙張歸璧主持編著 古漢語知識詳解辭典 (責任編輯: 張力偉李亞明). 北京: 中華書局, 1996. 1439. 页.

Смоляга Марина Віталіївна

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»
вул. Кирпичова, 2, Харків, 61002, Україна
E-mail: 365mvs@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9813-9945>

Стаття надійшла до редакції: 25.09.2024

Схвалено до друку: 11.11.2024

DOES THE WEST KNOW EVERYTHING ABOUT NATURE? (THE IMAGE OF NATURE IN THE CHINESE TRADITION)

Smolyaga Marina V.

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy

National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute"

2, Kyrpychova str., 61002, Kharkiv, Ukraine

E-mail: 365mvs@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9813-9945>

ABSTRACT

The article discusses the image of nature in Chinese traditional culture. Preference is given to philosophical (rather than cultural, literary, ethical, aesthetic, ethnological) analysis. However, the material on which this analysis is made comes from different sources of experience and has a different nature - symbolic, conceptual, poetic, literary, historical, linguistic. This is fully correlated with the nature and content of traditional Chinese culture as such, which reveals a well-known, but insufficiently thought-out, and meanwhile, defining syncretism. However, it is very important to note that this syncretism cannot be understood in the generally accepted sense of mythological mixture. Rather, it correlates with the "matrix-network" nature of the Chinese image of nature.

The syncretism of nature in the Chinese tradition is, so to speak, almost the syncretism of a mathematical determinant or matrix. So that there are many different elements, but in such a way that each is in its place, and is with each other element in a completely ordered relationship. In this case, these are not only formal elements but also conceptual, actual, pragmatic.

From this point of view, another mathematical association of the traditional Chinese image of nature arises – an association with the concept of a group in group theory. Nature, 天上的 ("Heavenly") in the Chinese traditional key can be defined by this analogy as an invariant of a certain group (or many groups) of transformations, the set of all symmetries of the system - mythological, formal, linguistic-written, pictorial, ethical, aesthetic, poetic, political, etc. Yes, there are metaphors in Chinese culture, and moreover, it is full of metaphors. But both in traditional Chinese culture in general and in the Chinese "natural philosophical" doctrine in particular, any metaphor, from our point of view, is, first of all, a metaphor of *structure* and *the regime of structure*.

The main attention in the article is paid to the analysis of the main features of the immanent way of constructing the idea of nature within the Chinese cultural tradition – anthropomorphism, linguistics, characteristic aestheticization, the specific role of the numerical component, the structure of spatio-temporal meanings, etc., and the corresponding structural and instrumental formations.

Keywords: *Chinese cultural tradition, Western tradition, nature, image of nature, "first nature", "second nature", "Celestial", language, environmental friendliness, anthropic.*

REFERENCES

- Tan, Ch. (2013). *Confucius*. London-New York: Bloomsbury.
- Derek, L. (2010). *The Tao of success: the five ancient rings of destiny*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin.
- Liu, JeeLoo. (2006). *An introduction to Chinese philosophy (From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism)*. Oxford-Malden: Blackwell Publishing.
- Lu, Yongxiang (Ed.). (2015). *A History of Chinese Science and Technology. Volume 1*. Shanghai Jiao Tong University Press, Shanghai and Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- Lu, Yongxiang (Ed.). (2015). *A History of Chinese Science and Technology. Volume 2*. Shanghai Jiao Tong University Press, Shanghai and Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- Lu, Yongxiang (Ed.). (2015). *A History of Chinese Science and Technology. Volume 3*. Shanghai Jiao Tong University Press, Shanghai and Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- Zhang, Q. *An Introduction to Chinese History and Culture*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 2015. 467 p.
- Smarandache, F., Zhengjie, J. (2008). *Chinese Neutrosophy and Taoist Natural Philosophy*. Xiquan Publishing House. Chinese Branch, 2008 [in Chinese].

- DeWitt, R. (2018), *An Introduction to the History and Philosophy of Science* [in Chinese].
- Luo, Zhufeng (ed.). (2016). *Chinese Dictionary. Volume. 5*. Tangyu Dictionary Publishing House "Chinese Dictionary" Working Committee [in Chinese].
- Luo, Zhufeng (ed.). (2016). *Chinese Dictionary. Volume. 6*. Tangyu Dictionary Publishing House "Chinese Dictionary" Working Committee [in Chinese].
- Luo, Zhufeng (ed.). (2016). *Chinese Dictionary. Volume. 9*. Tangyu Dictionary Publishing House "Chinese Dictionary" Working Committee [in Chinese].
- Ma, Wenxi and Zhang, Guibi (Ed.), (1996). *The Ancient Chinese Knowledge Dictionary*. Beijing: Zhonghua Book Company [in Chinese].

Article arrived: 25.09.2024

Accepted: 11.11.2024

Як цитувати: Смоляга, М. (2024). ЧИ ВСЕ ЗАХІД ЗНАЄ ПРО ПРИРОДУ? (ОБРАЗ ПРИРОДИ В КИТАЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ). Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (71), 189-197. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-71-16>

In cites: Smolyaga, M. (2024). DOES THE WEST KNOW EVERYTHING ABOUT NATURE? (THE IMAGE OF NATURE IN THE CHINESE TRADITION). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (71), 189-197. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-71-16> [In Ukrainian]