

ПОСЛІДНІЕ № КНИГИ

ИЦЗИН

КНИГА
ПЕРЕМЕН

« А В Б У Ж А »

Non-Fiction. Большие книги

Неустановленный автор
Ицзин. Книга Перемен

«Азбука-Аттикус»

УДК 14
ББК 87.3(5Кит)

автор Н.

Ицзин. Книга Перемен / Н. автор — «Азбука-Аттикус»,
— (Non-Fiction. Большие книги)

ISBN 978-5-389-25229-5

«Ицзин» («Книга Перемен») – одна из древнейших книг китайской цивилизации и, пожалуй, одна из самых знаменитых. В основе ее лежат 64 гексаграммы, особые символы, призванные очертить определенные жизненные ситуации и раскрыть вопрошающему их дальнейшее развитие. Однако значение и смысл «Книги Перемен» выходят далеко за рамки «предсказателя судьбы». Своей мудростью «Ицзин» вдохновляла многие поколения философов, писателей и прочих людей, пытающихся найти ответы на основополагающие вопросы жизни и приподнять завесу над тайной бытия. Влияние «Ицзин» на мировую культуру трудно переоценить, недаром Густав Юнг, написавший подробный комментарий к англоязычному изданию, назвал ее мудрейшей из всех книг. В настоящее издание включен классический перевод «Книги Перемен» Юлиана Константиновича Щуцкого с подробными примечаниями, а также редкий текст, созданный, как и многие ему подобные, под сильным влиянием «Ицзин», – даосский трактат XI века о достижении бессмертия под названием «Главы о прозрении истины» в переводе Евгения Алексеевича Торчинова.

УДК 14
ББК 87.3(5Кит)

ISBN 978-5-389-25229-5

© автор Н.
© Азбука-Аттикус

Содержание

Ицзин	9
Часть первая	9
Вступление	9
Глава I	14
Глава II	33
Часть вторая	62
Введение	62
Глава I	63
Глава II	75
Глава III	79
Глава IV	82
Глава V	84
Глава VI	86
Глава VII	89
Глава VIII	94
Глава IX	99
Глава X	101
Конец ознакомительного фрагмента.	106

Ицзин. Книга Перемен

© Ю. К. Щуцкий (наследники), перевод, статьи, примечания, 2023

© Е. А. Торчинов (наследник), перевод, статьи, примечания, 2023

© Издание на русском языке, оформление.

ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“», 2023

Издательство Азбука®

* * *

БОЛЬШИЕ
NF
КНИГИ

ИЦЗИН КНИГА ПЕРЕМЕН



Санкт-Петербург

Ицзин Книга Перемен

Часть первая История вопроса

Вступление

Это вступление обращено к читателю-некитаеведу. Оно необходимо как своего рода путеводитель по предлагаемой ниже работе, оно должно ориентировать читателя в вопросах, без учета которых не будет понятна сама «Книга Перемен» и, более того, не будет понятно, почему автор взялся за перевод и исследование памятника, так мало на первый взгляд говорящего современному читателю. Кроме того, именно в этом вступлении должна быть приведена и объяснена основная терминология памятника, которая постоянно будет употребляться ниже и без которой нельзя обойтись в специальной работе о «Книге Перемен».

Мы предприняли эту работу, потому что, изучая материалы к истории китайской философии, постоянно сталкивались с необходимостью предпослать исследованию каждой философской школы предварительные исследования «Книги Перемен» – основного и исходного пункта рассуждений почти всех философов Древнего Китая.

«Книга Перемен» стоит на первом месте среди классических книг конфуцианства и в библиографических обзорах китайской литературы. Это понятно, так как библиология и библиография в феодальном Китае были созданы людьми, получившими традиционное конфуцианское образование. Библиографы старого Китая непоколебимо верили традиции (не исконной, но достаточно старой), относившей создание «Книги Перемен» в такую глубокую древность, что никакая другая классическая книга не могла конкурировать с ней в хронологическом первенстве, хотя фактически «Книга Перемен» – вовсе не самый древний из памятников китайской письменности, и это установила китайская же филология.

Однако, независимо от традиции, независимо от конфуцианства, «Книга Перемен» имеет все права на первое место в китайской классической литературе – так велико ее значение в развитии духовной культуры Китая. Она оказывала свое влияние в самых разных областях: и в философии, и в математике, и в политике, и в стратегии, и в теории живописи и музыки, и в самом искусстве: от знаменитого сюжета древней живописи – «8 скакунов» – до заклинательной надписи на монете-амулете или орнамента на современной пепельнице.

Не без досады, но и не без удовлетворения мы должны предоставить «Книге Перемен» безусловно первое место среди остальных классических книг и как труднейшей из них: труднейшей и для понимания, и для перевода. «Книга Перемен» всегда пользовалась славой темного и загадочного текста, окруженного огромной, подчас весьма расходящейся во мнениях литературой комментаторов. Несмотря на грандиозность этой двухтысячелетней литературы, понимание некоторых мест «Книги Перемен» до сих пор представляет почти непреодолимые трудности – столь непривычны и чужды нам те образы, в которых выражены ее концепции. Поэтому да не посетует читатель на пишущего эти строки, если некоторые места перевода данного памятника не окажутся понятными при первом чтении. Можно утешить себя только тем, что и на Дальнем Востоке оригинал «Книги Перемен» не понимается так просто, как другие китайские классические книги.

Чтобы посылно помочь читателю, мы здесь остановимся на плане нашей работы, на внешнем описании содержания «Книги Перемен» и на ее главнейшей технической терминологии.

Наша работа разделяется на три части: в первой из них излагаются основные данные, достигнутые при изучении этого памятника в Европе, Китае и в Японии. Вторая часть представляет собою сжатое изложение данных, полученных нами при исследовании тринадцати основных проблем, связанных с «Книгой Перемен». Третья часть отведена переводам книги.

Текст «Книги Перемен» неоднороден как со стороны составляющих его частей, так и со стороны самих письменных знаков, в которых он выражен. Кроме обычных иероглифов, он содержит еще особые значки, состоящие из двух типов черт, *сяо*. Один тип представляет собою целые горизонтальные черты: они называются *ян* («световые»), *ган* («напряженные») или, чаще всего, по символике чисел, *цзю* («девятки»). Другой тип черт – это прерванные посередине горизонтальные черты: они называются *инь* («теньевые»), *жоу* («податливые») или, чаще всего, по символике чисел, *лю* («шестерки»). В каждом значке шесть таких черт, размещенных в самых различных комбинациях, например:











По теории «Книги Перемен», весь мировой процесс представляет собою чередование ситуаций, происходящее от взаимодействия и борьбы сил света и тьмы, напряжения и податливости, и каждая из таких ситуаций символически выражается одним из этих знаков, которых в «Книге Перемен» всего 64. Они рассматриваются как символы действительности и по-китайски называются *гуа* («символ»). В европейской китаеведческой литературе они называются гексаграммами. Гексаграммы, вопреки норме китайской письменности, пишутся снизу вверх, и в соответствии с этим счет черт в гексаграмме начинается снизу. Таким образом, первой чертой гексаграммы считается нижняя, которая называется «начальной», вторая черта – это вторая снизу, третья – третья снизу и т. д. Верхняя черта называется не шестой, а именно верхней (*шан*). Черты символизируют этапы развития той или иной ситуации, выраженной в гексаграмме. Места же от нижнего, «начального», до шестого, «верхнего», которые занимают черты, носят название *вэй* («позиции»). Нечетные позиции (начальная, третья и пятая) считаются позициями света – *ян*; четные (вторая, четвертая и верхняя) – позициями тьмы – *инь*. Естественно, только в половине случаев световая черта оказывается на световой позиции и теньевая – на теньевой. Эти случаи называются «уместностью» черт: в них сила света или тьмы «обретает свое место». Вообще это рассматривается как благоприятное расположение сил, но не всегда считается наилучшим. Таким образом, мы получаем следующую схему:

Позиция	Их названия	Их предрасположенность
6	верхняя	тьма
5	пятая	свет
4	четвертая	тьма
3	третья	свет
2	вторая	тьма
1	начальная	свет

Таким образом, гексаграмма с полной «уместностью» черт – это 63-я , гек-

саграмма с полной «неуместностью» черт – это 64-я .

Уже в древнейших комментариях к «Книге Перемен» указывается, что первоначально было создано восемь символов из трех черт, так называемые триграммы. Они получили определенные названия и были прикреплены к определенным кругам понятий. Здесь мы указываем их начертания и их основные названия, свойства и образы:

Знак	Название	Свойство	Образ
	<i>цянь</i> (творчество)	крепость	небо
	<i>кунь</i> (исполнение)	самоотдача	земля
	<i>чжэнь</i> (возбуждение)	подвижность	гром
	<i>кань</i> (погружение)	опасность	вода
	<i>гэнь</i> (пребывание)	незыблемость	гора
	<i>сунь</i> (утончение)	проникновенность	ветер
	<i>ли</i> (сцепление)	ясность	огонь
	<i>дуй</i> (разрешение)	радостность	водоем

Уже из этих понятий можно заключить, как в теории «Книги Перемен» рассматривался процесс возникновения, бытия и исчезновения. *Творческий* импульс, погружаясь в среду меона – *исполнения*, действует прежде всего как *возбуждение* последнего. Дальше наступает его полное *погружение* в меон, которое приводит к созданию творимого, к его *пребыванию*. Но так

как мир есть движение, борьба противоположностей, то постепенно творческий импульс отступает, происходит *уточнение* созидających сил, и дальше по инерции сохраняется некоторое время лишь сцепление их, которое приходит в конце концов к распаду всей сложившейся ситуации, к ее *разрешению*.

Каждая гексаграмма может рассматриваться как сочетание двух триграмм. Их взаимное отношение характеризует данную гексаграмму. При этом в теории «Книги Перемен» принято считать, что нижняя триграмма относится к внутренней жизни, к наступающему, к созидаемому, а верхняя – к внешнему миру, к отступающему, к разрушающемуся, т. е.

☰ } внешнее, отступающее, разрушающееся
 ☷ } внутреннее, наступающее, созидаемое

Кроме того, гексаграмма иногда рассматривается и как состоящая из трех пар черт. По теории «Книги Перемен», в мире действуют три космические потенции – небо, человек, земля:

☰ } небо
 ☷ } человек
 ☷ } земля

Существует также выработанная в гадательной практике ицзинистов символика отдельных позиций гексаграммы:


Позиции	Значение		
	в обществе	в человеческом теле	в теле животного
6	совершенный человек	голова	голова
5	царь	плечи	передние ноги
4	придворный	туловище	передняя часть туловища
3	вельможа	бедра	задняя часть туловища
2	служилый	голени	задние ноги
1	простолюдин	ступни	хвост

Бывали и иные способы рассмотрения структуры гексаграмм, но полное перечисление их для наших целей излишне. Поэтому мы ограничиваемся лишь следующими указаниями.

В верхней и в нижней триграмме аналогичные позиции имеют ближайшее отношение друг к другу. Так, первая позиция стоит в отношении аналогии к четвертой, вторая – к пятой и третья – к шестой.

Далее, полагали, что свет тяготеет к тьме так же, как тьма к свету. Поэтому и в гексаграмме целые черты корреспондируют прерванным. Если соотносительные позиции (1–4, 2–5, 3–6) заняты *различными* чертами, то считается, что между ними «есть соответствие»; в случае однородности черт на соотносительных позициях между ними «соответствия нет».

Особенное внимание уделяется при анализе гексаграммы второй и пятой позициям. Каждая из них является (в нижней или в верхней триграмме) центральной, т. е. такой, в которой самым совершенным и *уравновешенным* образом выявляются качества триграммы.

Кроме того, при анализе гексаграммы принято считать, что большее значение приобретают черты световые или теневые, если они в меньшинстве. Так, в гексаграмме  единственная тeneвая вторая черта «управляет» остальными чертами и является для них центром тяготения.

Вторая часть текста «Книги Перемен» написана обычными для китайского языка иероглифами и представляет собою интерпретацию гексаграмм в целом, отношения составляющих их триграмм и отдельных черт. Это, собственно, и есть текст «Книги Перемен». Он неоднороден, принадлежит разным авторам и создан в разное время.

В этом тексте мы прежде всего различаем основной текст и примыкающие к нему комментарии, которые издавна уже как бы срослись с основным текстом, так что последующая весьма обильная комментаторская литература развилась вокруг основного текста и приложений к нему комментариев.

В основной текст входят следующие двенадцать составных частей.

I. Название гексаграммы, *гуа-мин*; позднее были приписаны названия составляющих ее триграмм.

II. Гадательная формула, выраженная при помощи четырех терминов (качеств), так называемая *сидэ*; термины эти: *юань* (начало), *хэн* (проницание, развитие), *ли* (благоприятность, определение) и *чжэн* (стойкость, бытие). Эти термины присутствуют полностью или частично или же отсутствуют.

III. Афоризмы по поводу гексаграммы в целом, *гуа-цы*, – они бывают более или менее развитыми. Иногда включают в себя «четыре качества» или одно из четырех основных мантических предсказаний (счастье, несчастье, раскаяние, сожаление), которые, по-видимому, являются позднейшей вставкой в текст, как и пояснительные слова типа «хулы не будет», «хвалы не будет», «ничего благоприятного» и т. п.

IV. Афоризмы при отдельных чертах, *яо-цы*; по языку и по типу они очень близки к тексту III и включают в себя такие же слагаемые. Все остальные тексты (V–XII) представляют собой древнейшие комментарии, составленные значительно позже, чем основной текст.

V. Комментарий к тексту III, «Туань-чжуань». В этом комментарии гексаграмма рассматривается со стороны составляющих ее триграмм, черт и т. п., и на этой основе разъясняется текст III.

VI. Большой комментарий образов, «Да сян-чжуань», где гексаграмма рассматривается с точки зрения образов триграмм, ее составляющих, и дается указание этического порядка. Как и вся «Книга Перемен», V и VI тексты на грани 30-й и 31-й гексаграмм *механически* делятся на первую и вторую части.

VII. Малый комментарий образов, «Сяо сян-чжуань». Он совершенно отличен и по своим задачам, и по языку от предыдущего и представляет собою комментаторские приписки к афоризмам текста IV. Объяснения в нем даются главным образом применительно к технике гадания, основываются на структуре гексаграммы и к философскому осмыслению «Книги Перемен» отношения не имеют. Происхождение этого текста сравнительно позднее.

VIII. Комментарий к афоризмам, «Сицы-чжуань», или «Дачжуань» – «Большой комментарий»; он представляет собою своего рода трактат, в котором излагаются основы философской концепции «Книги Перемен» (онтология, космология, гносеология и этика), техника гадания по Книге и своего рода история культуры Китая в глубокой древности. Он сравнительно поздно был включен в состав памятника, но, несомненно, является самым интересным для истории китайской философии. Он также механически делится на две части.

IX. Толкование триграмм, «Шогуа-чжуань». Текст состоит из двух неравных частей. Первая, значительно меньшая, по своему характеру, языку и тематике примыкает к тексту VIII и попала в текст IX, по-видимому, по ошибке переписчиков. Вторая, бо́льшая часть содержит отдельные характеристики триграмм, классификацию их и предметов мира по категориям триграмм. По характеру текст этой части совершенно отличен от первой и сильно напоминает мантические спекуляции первых ханьских комментаторов.

X. Толкование порядка гексаграмм, «Сюйгуа-чжуань». Текст сильно отличается от всех остальных текстов «Книги Перемен». В нем развивается и аргументируется последовательность расположения гексаграмм в «Книге Перемен». Этот текст заслуживает большего внимания, чем то, которое ему обычно уделяется. Только Чэн И-чуань (XI в.) разработал его еще более последовательно и превратил в небольшие вступления к каждой гексаграмме. Текст этот весьма ценен как материал для истории приемов мышления в Китае.

XI. Разные суждения о гексаграммах, «Цзагуа-чжуань». Это нечто вроде продолжения или, вернее, остатки второй части текста IX. Большой ценности он не представляет.

XII. Глосса, по-китайски «Вэньянь-чжуань», в которой дается объяснение терминов текста первых двух гексаграмм. Это очень пестрый текст, полный повторений, по-видимому составленный из древнейших цитат устной мантической традиции наряду с более поздними интерпретациями терминов. По существу, этот текст теряется в море аналогичных комментаторских глосс, и он остался бы незамеченным, если бы давняя, но необоснованная молва не связала его с именем Конфуция.

В разных изданиях «Книги Перемен» эти тексты располагаются различно, но в общем сохранились две системы расположения текстов. Во-первых, более древняя система, в которой тексты I, II, III и IV идут не один по окончании другого, а так: 1-я гексаграмма, относящийся к ней текст I, II, III и IV, затем текст XII, относящийся к ней; после этого 2-я гексаграмма, относящийся к ней текст I, II, III, IV и XII; затем 3-я гексаграмма с той же последовательностью текстов (кроме XII) и т. д. После текстов 64-й гексаграммы помещаются один за другим тексты V, VI и VII, VIII, IX и XI. Во-вторых, более поздняя система расположения текстов, которая отличается от первой только тем, что тексты V, VI и VII разнесены по гексаграммам, причем тексты V и VI помещаются непосредственно после текста IV, а VII текст разнесен под соответствующими отдельными афоризмами текста IV. Эта система уже засвидетельствована в комментаторской литературе III в. н. э. Такое различие расположения текстов уже указывает, что с давних пор и в комментаторских школах замечали неоднородность текста «Книги Перемен». Как документ ценны тексты I, II, III и IV, как более развитые комментарии – тексты V, VI, VIII и X. Остальные же тексты мало способствуют пониманию «Книги Перемен» и во многом уступают позднейшим комментариям. В настоящей работе главное внимание уделено основному тексту и лишь побочное – комментариям V, VI, VIII и X.

Глава I

Появление и изучение «Книги Перемен» в Европе

Вряд ли кому надо доказывать то, что изучение китайского литературного наследия невозможно без основательного исследования так называемых классических, или канонических, книг. Они лежали в основе всякого образования на протяжении столетий как в самом Китае, так и в Японии, и в Корее, и во Вьетнаме, и в других государствах, усвоивших китайскую культуру: царствах Ляо, Цзинь, Сися и т. п. В настоящее время если канонические книги и перестали быть основой образованности, то все же их там продолжают изучать в высшей школе.

Среди же этих китайских классических книг главное место занимала «Книга Перемен» («Ицзин», или «Чжоу И»). Мы можем назвать ее первой книгой в китайской библиотеке.

Можно себе представить на основании этих вводных замечаний, сколь необходимо для синологии изучение этого памятника древнекитайской литературы.

Однако насколько это изучение необходимо, настолько оно и трудно. Так, один из ранних переводчиков «Книги Перемен», Дж. Легг, вспоминал: «Я написал перевод „Ицзина“, заключающий в себе и текст приложения, в 1854 и 1855 гг.; и я должен признать, что, когда рукопись была закончена, я знал очень мало об объеме и методе этой книги...» Заметим, что Дж. Легг был не первым европейским исследователем этой «таинственной классической книги». Правда, и его продолжатели хотя и были, так сказать, смелее в своих гипотезах (я имею в виду прежде всего фантастичнейшего среди китаеведов Терьена де Лакупри), но не обладали достаточной смелостью, чтобы столь же чистосердечно, как Легг, с первых же строк признаться в своем непонимании.

Конечно, первым исследователям было особенно трудно понять наш памятник, ибо они не располагали еще той оборудованной справочниками и позже появившимися исследованиями, статьями, китаеведной лабораторией, которой обладает китаевед в наше время. Однако даже теперь, несмотря на эту лабораторию, работу во многом приходится начинать сначала, ибо справочники и многие специальные работы еще далеки от совершенства.

Возьмем для примера один из самых распространенных китайских словарей-справочников, призванных давать наиболее общие сведения, словарь «Цьюань». О «Чжоу И» мы читаем в нем следующее: «„Чжоу И“ – название книги. Сочинена Вэнь-ваном, Чжоу-гуном и Конфуцием. Исходя из восьми триграмм, которые были начертаны Фу Си, они, наложив их друг на друга, создали 64 гексаграммы и 384 черты. Когда при Цинях сжигали книги, „Чжоу И“ уцелела как гадательная книга. Поэтому среди всех классических книг она наиболее полна и хороша. Те, которые называют ее „Чжоу И“, считают, что такое название указывает на всеобъемлющий и универсальный характер системы этой книги (игра на одном из значений слова *чжоу* – „целый“, „круг“. – Ю. Ш.); другие полагают, что название „Чжоу“ идет от названия местности к югу от горы Ци, упоминаемой в строфе „Чжоуские равнины тучны-тучны“ (см. „Шицзин“, Да-я 1, 3, 3). Такое название дается этой книге для того, чтобы отличить (эту книгу) от Иньской И. Комментарий Чжэн Сюаня теперь уже утрачен. При династии Вэй был комментарий Ван Би. Танский Кун Ин-да составил к нему субкомментарий: это ныне называемый „Чжу люй бэнь“. Во время династии Тан был сборный комментарий Ли Дин-цзо. При Сунах появились „И-чжуань“ Чэн-цзы и „Бэнь“ Чжу-цзы». Вот все сведения о «Чжоу И», которые можно почерпнуть из словаря «Цьюань»! Такие же сведения содержатся и в других справочниках общего характера. Во всех них повторяется легенда, что «Книга Перемен» написана Вэнь-ваном, Чжоу-гуном и Конфуцием, хотя авторство Конфуция поставлено под сомнение в самом Китае уже около тысячи лет тому назад.

На Востоке борются две школы понимания и изучения «Книги Перемен»: одна, основанная на традиции, и другая, работающая на основе критической филологии. Эта борьба насчитывает около тысячелетия, причем и в Новейшее время традиция еще прочно удерживалась в работах многих современных ученых в Китае, Японии и в странах Запада.

На основании доступных нам источников¹ можно полагать, что первые сведения о «Книге Перемен» в Европе появились в предисловии книги, вышедшей в Париже в 1681 г.: «*Confuzius Sinarum philosophus, seu scientia Sinensis latine exposita studio et opera Patrum Societatis Jesu iussu Ludovici Magni e bibliotheca regia in lucem produit P. Couplet*». Только в 1736 г. был сделан первый перевод «Книги Перемен» на латынь иезуитским миссионером Регисом, который, в свою очередь, базировался на более ранних, но не датированных работах миссионеров: переводчика Жозефа де Майя и интерпретатора Петра дю Тартра. Перевод был сделан при помощи

¹ Сведения почерпнуты из рецензии: *Hauer E. I Ging, Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutsch und erläutert von Richard Wilhelm // Ostasiatische Zeitschrift. Berlin; Leipzig, 1925. S. 242–247.*

маньчжурской версии «Книги Перемен», и работа Региса свелась лишь к пополнению своими замечаниями труда его предшественников².

Еще до появления перевода «Книги Перемен» отрывочные сведения о ней возбуждали к себе интерес в Европе. Так, в 1753 г. вышла книга Хаупта об «Ицзине»³.

Достоинно внимания, что в этой книге указывается Лейбниц как исследователь «Книги Перемен», создавший свою теорию ее интерпретации. Этот вопрос сжато и хорошо изложен в рецензии Хауэра, указанной выше, и нам остается лишь напомнить то, что он пишет: «Из этой книги мы узнаём, что не кто-нибудь, а сам Лейбниц в Германии впервые занялся „Ицзином“. Он нашел в начертаниях царя (Фу Си. – Ю. Ш.) арифметическую *dyadicam*, или счисление двумя числами, и в соответствии с этим вся книга была им объяснена так, что можно мыслить разумное в связи с [ее] линиями и начертаниями. Он не замедлил также довести до сведения китайцев свое новое объяснение. В конце концов он написал миссионеру П. Буре, который тогда находился в Китае, и хотя нам известно, что данный патер оценил это объяснение и выразил свое удовлетворение им в своем ответном письме к г. барону фон Лейбницу, но все же мы не знаем, как восприняли ученые китайцы это открытие»⁴. Хаупт рассматривает гипотезу Лейбница в § 28–41 своего сочинения и переходит далее к двум другим рассуждениям, которые были опубликованы в 1745 г. Некий Ф. А. Книттель заявил, что «царь Фу Си предложил в своей книге только арифметические отношения, разность которых – половина» (§ 42–46), а некий Иоганн Генрих Газенбальд утверждал, что этот царь посредством искусства сочетаний хотел вывести все возможные виды умозаключений. По этой новой гипотезе, так называемая «Книга Перемен» должна быть главой из «Логики» царя Фу Си, остальная часть которой, по-видимому, утрачена (§ 47–51). Иоганн Томас Хаупт сам был совершенно хитроумным (*ist ganz schlau gewesen*). Он опровергает своих предшественников и провозглашает в § 52 свое решение загадки: «В чем же содержание книги *Ye-kim*? Я отвечаю: *Es enthält dasselbe nichts anderes als alle Facta eines Cubocubus, oder mich nach der Art der arabischen Mathematiklehrer auszudrücken, eines Zensicubus, dessen Wurzel aus zwei Teilen bestehet (radicis binomiae) und worin die Cubicubi der Teile und alle Facta desselben je zwei und zwei dergestalt gegen einander geordnet sind, dass die Helfte der Factorum des einen Facti mit der Helfte der Factorum des andern dem ersten gegenüberstehenden Facti den ubrigen Helften der Factorum in beiden Factis einander gleich ist*»⁵. «И таким образом, – продолжает автор, – так называемая книга *Ye-kim* является подлинным остатком от счисления, изобретенного царем Фу Си».

Для каждого, кто знаком с первоисточником, с развитием интерпретации этого памятника в Китае, совершенно очевидна вся искусственность приведенных выше взглядов первых европейских исследователей данного памятника. Вряд ли можно оспаривать легендарность личности Фу Си, которого эти исследователи принимали на веру. Но если проблема авторства Фу Си отпадает сама собой, то теория о логическом и математическом значении «Книги Перемен» требует некоторых рассуждений для того, чтобы быть окончательно отвергнутой. Разберем сначала мнение о ней как о логическом трактате.

Каждому, кто основательно знаком с историей китайской философии, известно, что древние философы не оставили после себя трактатов по логике. Известно, что формальная логика, изложенная систематически, появилась в Китае только с распространением буддизма – в пере-

² См.: предисловие Легга к его переводу «Книги Перемен». Перевод Региса был издан под названием: «*Y-King, Antiquissimus Sinarum liber*», quem ex latina interpretatione P. Regis aliorumque ex S. J. P. P. / Ed. Julius Mohl. Stuttgartiae et Tubingiae, 1834, 1839. Vol. I, II.

³ Königlich-Preussische Kirchen und Schulen Inspector Johan Thomas Haupt... // Neue und vollständige Auslegung des von dem Stifter und ersten Kaiser des Chinesischen Reichs Fohi hinterlassenen Buches *Ye-Kim* genant. Rostock und Wismar, Bey Berger und Boeduer, 1753.

⁴ *Hauer E. I Ging, Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm. S. 242.*

⁵ Дальше сохраняю язык подлинника, ибо не считаю себя переводчиком, компетентным в математике.

водах индийских логических трактатов. Правда, в Новейшее время как в Китае (Лян Ци-чао), так и в Европе (Масперо) делались попытки усмотреть трактат по логике в главах «Моцзин» и «Моцзин-шо» из книги Мо-цзы. Однако эти попытки основываются на восстановленном тексте, в котором предполагаемые лакуны заполнены таким количеством реконструированных фраз, что подлинность текста становится по меньшей мере сомнительной. Допустим даже, что Мо-цзы – логик. Но не характерно ли то, что его школа при его учениках еще, по-видимому, конкурировала со школами конфуцианцев и даосов, в следующих же поколениях не нашла продолжателей, несмотря на то что и конфуцианство, и даосизм развивались дальше на протяжении ряда столетий и представлены в самых разнообразных течениях? Буддийской логике, как известно, не пришлось конкурировать с «логикой Мо-цзы». Как же, учитывая это, можно утверждать, что логика была разработана уже во времена легендарного Фу Си?

Приблизительно теми же аргументами отводится и математическая интерпретация «Книги Перемен», хотя она исходит от такого мыслителя, как Лейбниц. Но дело в том, что те сложные математические представления, о которых говорят сторонники математической интерпретации, не могли иметь места в Китае в эпоху создания данного памятника, т. е. в VIII–VII вв. до н. э. Импонировать эта теория все же может, потому что: 1) зачатки теории чисел и примитивные наблюдения над равенством различных слагаемых (так называемые магические квадраты) издавна связывались легендой с мифом о происхождении «Книги Перемен»; 2) в одной из комментаторских школ, развивавших сентенции «Сицы-чжуань» о гадании, была разработана каббалистика чисел и, наконец, 3) в 64 гексаграммах, которые представляют собою фигуры, составленные из целых или прерванных черт, расположенных шестью слоями, нельзя не заметить математический ряд перестановок из двух элементов по шести. Однако и эти основания для математической интерпретации неубедительны. Первые два из них отпадают как основанные не на историческом документе, а на легенде и апокрифах, третье же – в силу того, что математические закономерности могут быть усмотрены и в таких явлениях мира, которые не имеют прямого отношения к математике, хотя и могут изучаться математическими методами. Поэтому если мы и признаем, что в гексаграммах «Книги Перемен» действует математическая закономерность числа перестановок из двух элементов по шести, то мы категорически отрицаем, что в этой закономерности сокрыта суть нашего памятника или что она является забытым (?) содержанием его. Всем этим теориям, правда, нельзя отказать в остроумии, но они основаны на поверхностном знакомстве с памятником.

Для полноты картины этого периода изучения «Книги Перемен» в Европе необходимо еще упомянуть только Шумахера, о котором А. Форке⁶ пишет всего несколько строк: «Nach I. P. Schumacher (Wolfenbüttel, 1763) enthält das Yiking eine Geschichte der Chinesen, eine Ansicht, welcher auch der P. Regis, der erste Uebersetzer zuzuneigen scheint». К этим словам А. Форке делает примечание: «Allerdings enthalten die Hexagramme 11, 54, 62, 63 einige historische Notizen, die sich auf die Jahre 1191 und 1320 v. Chr. beziehen (Edkins)⁷, aber von da bis zu einer Geschichte ist doch noch ein weiter Schritt». Конечно, упоминание имени исторического лица или географического пункта еще не делает «Книгу Перемен» историографией, но не следует забывать, что во второй части «Сицы-чжуань» развернута целая «история культуры» Древнего Китая. Она безусловно могла послужить материалом для мнения о том, что «Книга Перемен» – исторический памятник⁸. Мы можем, конечно, поставить под большое сомнение документальную ценность материалов «Сицы-чжуань», однако надо признать, что эта часть написана настолько хорошим и остроумным языком, что безусловно может импонировать. Его влиянию поддались,

⁶ См.: Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927. S. 11.

⁷ Форке имеет здесь в виду работу: Edkins J. The Yi King with notes on the 64 kwa // China Review. 1883/84. Vol. XII.

⁸ Можно указать, что это приложение к «Книге Перемен» и в Китае иногда рассматривалось как исторический документ. Так, например, начало «Ши-цзи» построено и на материалах «Сицы-чжуань».

например, известный японский философ XVII в. Кумадзава Бандзан и, почти через три столетия, немецкий ученый Рихард Вильгельм, лучший из европейцев переводчик «Книги Перемен»⁹. Можно, конечно, оспаривать понимание данного места второй части «Сицы-чжуань» Вильгельмом, но подробно этого вопроса мы коснемся ниже. Здесь достаточно упомянуть, что мнение Шумахера основано не на четырех местах¹⁰ в тексте «Книги Перемен», а главным образом на целом пассаже «Сицы-чжуань». Поэтому мы не можем согласиться и с этой теорией, ибо она основана на некритическом смешении основного текста и комментария, каковым является «Сицы-чжуань». Кроме того, эта точка зрения допускает использование материала легенд в качестве исторического документа.

Никакого значения не имеет философско-этическая спекуляция, основанная на неправильном понимании текста, которую построил Пипер¹¹ в 1849 г.

Этими именами ограничивается первый период изучения «Книги Перемен» в Европе, занимающий более 150 лет и характеризуемый недостаточным знанием текста и построением разнообразных фантастических теорий. В настоящее время все эти работы утратили научное значение и могут упоминаться лишь в связи с историей изучения книги в Европе.

Второй период характеризуется появлением полных переводов памятника. На сравнительно небольшом отрезке времени (двадцать один год) выходят пять переводов его¹². О качестве их будет сказано ниже, здесь же мы разберем взгляды переводчиков нашего памятника на проблемы, связанные с ним. А так как и другие китаеведы, не давшие своих переводов памятника, но высказывавшие о нем свои мнения, основывались на этих переводах (отчасти же и на оригинале), то здесь уместно рассмотреть и их мнения.

В 1876 г. вышел в свет перевод Т. Макклатчи. Излишне повторять характеристику этого несовершенного перевода, ибо она не раз приводилась с достаточной определенностью. «Я проследил перевод Макклатчи от параграфа к параграфу, от фразы к фразе, но не нашел в нем ничего, что бы я мог с пользой применить в своем [переводе]», – писал Легг. Безосновательные заявления – таков «стиль работы» Макклатчи, и о нем излишне было бы упоминать, если бы не «оригинальность», импонирующая некоторым китаеведам¹³ и поныне. Его фантастические взгляды достаточно лаконично и полно пересказаны в цитированной книге А. Форке (с. 11–12): «Для Макклатчи „Ицзин“ – это космогония, основанная на дуализме *инь* и *ян*. С этим связано открытие фаллического культа в Древнем Китае, которое он обосновывает на одном месте в приложении III». Форке продолжает: «Нас поучают, что „Ицзин“, как и все языческие религиозные книги и священные писания, происходит от времени разделения сыновей Ноя – Сима, Хама и Иафета, или, по меньшей мере, они происходят из сообщений о тех временах. Предки всех языков, как говорит Моисей, должны были быть собраны в одном месте, где они запечатлели испорченные религиозные формы и взяли их с собой при расселении. „Ицзин“ был спасен от потопа „Великим отцом“ современного рода человеческого. Он („Ицзин“) дает нам материализм древнего Вавилона и восемь божеств: Отца, сына и шесть детей – *Dii majorum gentium* (*MacClatchie T. The Symbols of the Yih-king // China Review. Vol. I.*

⁹ См.: *Wilhelm R. Geschichte der chinesischen Kultur. München, 1928.*

¹⁰ Кстати сказать, подлинность этих мест спорна, как на это уже не раз указывала китайская и японская критическая литература (Ван Ин-линь, Наитō). Об этом будет сказано ниже.

¹¹ См.: *Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. S. 11. Anm. 5.*

¹² *McClatchie T. A translation of the Confucion Yi-king. Shanghai, 1876; Legge I. The Yi King. Oxford, 1882; Philastre M. Le Yiking, traduit avec commentaires complets de Tsch'eng Ts'e et de Tshouhi // Annales du Musée Guimet. 1885–1893. Vol. VIII et XXIII; Harlez Ch. de. Le Yih-King, Texte primitif, rétabli, traduit et commenté // Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. 1889. Vol. XLVII; Harlez Ch. de. Le Yi-king, traduit d'après les interprètes chinois avec la version mandchoue. Paris, 1897. Последний перевод цитирую по указанной рецензии Хауэра.*

¹³ Миф о фаллическом культе как основе «Книги Перемен» частично усвоен Конради и Эркесом; см.: *Yih-king-Studien von August Conrady / Herausgegeben von Eduard Erkes // Asia Major. Leipzig, 1931. Vol. VII. Fasc. 3. S. 417 (далее: Yih-king-Studien von August Conrady).*

Р. 152 ff.). По „Ицзину“, первая и вторая гексаграммы – Цянь и Кунь – это Шан-ди (= бог), фаллос, бог язычников, гермафродит, или великая монада единства в языческом мире. „Цянь“ – мужской, а „Кунь“ – женский половой орган. Они оба соединены в одном кольце, или в фаллосе, в Тай-и, из которого происходит все бытие». Легт сопровождает эти слова восклицанием: «О стыд! Шан-ди отождествляется с Ваалом халдеев. Дракон – это *membrum virile* и вместе с тем символ Шан-ди. Библия и „Ицзин“, Вавилон и Китай, мифология и сравнительная история религий, древность и современность образуют у Макклатчи дикую мешанину. К своим заявлениям он не приводит ни тени доказательств. У самих китайцев нет ни малейшего представления о фаллическом культе (ср.: *MacClatchie T. Phallic Worship // China Review. 1875/76. Vol. IV. P. 257 ff.*)»¹⁴. Вряд ли после такой характеристики можно говорить о произведениях Макклатчи иначе, как о наукообразном бреде.

Автором не менее безумной, но имевшей некоторый успех теории является Терьен де Лакупри¹⁵.

Основные мысли Лакупри сводятся к следующему. «Книга Перемен» – собрание действительно древних материалов, понимание которых впоследствии было утрачено, и потому они были использованы как гадательный текст. В основном книга не китайского происхождения. Ее занесли в 2282 г. до н. э. в Китай «люди из рода Бак» под водительством князя Ну Нак-кунти (= Lu Nau Huang-ti). На западе, откуда они пришли в Китай, они должны были ознакомиться с клинописью Западной Азии. Они еще прежде боролись с потомками Саргона (= Шэнь-нун). Эти «люди Бак» были знакомы с вавилонскими словарями, и «Книга Перемен» – только подражание последним. Лакупри исходит из верного наблюдения: в целом ряде гексаграмм в афоризмах к отдельным чертам повторяется название гексаграммы, но далеко не всегда оно повторяется шесть раз по числу шести черт¹⁶. Это наблюдение могло бы быть плодотворным, но Лакупри, исходя из него, вступает на путь жестокой расправы с текстом. Он вычеркивает из текста то, что ему мешает, причем не следует никакой системе. Одно и то же слово он или вычеркивает, или сохраняет в зависимости от того, что ему нужно доказать. Комментаторскую традицию он отбрасывает совсем. Основной текст берется не полностью, а только древнейший его слой (опять верное наблюдение о многослойности текста, но неверные выводы). После такой «обработки» текста, вернее, лишь древнейшего его слоя Лакупри приходит к выводу, что перед нами словарь, в котором под 64 словами изложено нечто вроде государствоведения. Далее, подвергая знаки «Книги Перемен» совершенно недопустимой «обработке», переворачивая их в разные стороны, он «доказывает», что в основе текста лежит один из мертвых языков Передней Азии. Конечно, верно, что текст многослоен, что не во всякой гексаграмме название ее повторено шесть раз, что в тексте сплошь и рядом встречаются стихи, размер которых нарушается часто вкрапленными гадательными приписками вроде «к счастью», «к несчастью», «хулы не будет» и т. д. Но вряд ли можно согласиться с «бактрийским происхождением» книги, а заодно и самих китайцев! Ведь не следует забывать, что эта теория зиждется на весьма шатком «доказательстве», на заявлении, что понятный термин *бо-син* (*ba^k-sing*), который значит сто (= много = все) родов – крестьяне – народ, истолкован как «люди рода *ba^k*», т. е. «бактрийцы». Уверовав в «бактрийцев», созданных на основании случайного созвучия не связанных семантически терминов, Лакупри выводит Книгу из Передней Азии и для этого укладывает ее в прокрустово ложе собственного произвола. Далее, предположим на мгновение, что это действительно словарь, если не бактрийско-китайский, то, во всяком случае, X-китайский. Но и тогда «теория» Лакупри не выдерживает критики, ибо, как совершенно основательно замечает А. Форке, «зачем был нужен словарь, состоящий только из 64

¹⁴ Legge J. Yiking. P. 396.

¹⁵ Terrien de Lacouperie A. The oldest book of the Chinese; The Yi-king and its authors. Vol. I: History and method. L., 1892.

¹⁶ Какие правильные выводы из этого можно сделать, см. ниже мнение Наитō о «Книге Перемен».

знаков, и как в него попали бессвязные рассказы, Лакупри не указывает»¹⁷. Можно было бы, правда, предполагать, что перед нами лишь фрагмент. Однако и это предположение придется отбросить¹⁸, если принять во внимание, что число гексаграмм, как число перестановок из двух элементов по шести, может равняться только 64. Следовательно, в 64 гексаграммах мы имеем внутренне законченное целое. Не ясно ли, что «теория» Лакупри рухнет до основания?

Однако эта теория импонировала в свое время Леггу. Хотя он в общем и отвергал ее, но все же проявил к ней некоторый интерес, считая, что если бы она пролила некоторый свет на письменность Китая на основе открытий, сделанных в области мертвых языков Аккада и т. п., то ее не следовало бы отвергать; однако на той же странице¹⁹ он ставит под решительное сомнение знание текста у автора этой «теории». Тем не менее Арлез через семь лет после появления в печати перевода Легга опять возвращается к «словарной теории» Лакупри. Он развивает ее, восхищаясь Лакупри (с. 6), отрицая аккадское происхождение «Книги Перемен» (с. 9), он усваивает взгляд на «Книгу Перемен» как на словарь настолько убежденно, что строит на этом всю свою технику перевода (с. 11–12): «Первый „Ицзин“ был создан и состоял из 64 отделов или глав, каждая из которых имела своим объектом одну идею, *одно слово* (курсив наш. – Ю. Ш.), выраженное гексаграммой и знаком [китайского] языка. Это слово сопровождалось общим объяснением и моральными рассуждениями. К ним прибавили другие объяснения деталей, примеры, цитаты, показывая случаи применения слова, иногда целый отрывок, маленькое стихотворение»²⁰. Замечательно, что эта точка зрения была усвоена Конради, несмотря на то что, критикуя Лакупри, он сам же высказывается против словарной теории. По мнению Арлеза, впоследствии «Книга Перемен» обросла целым рядом афоризмов, в которых часто встречаются крупницы подлинной мудрости. Правда, как основательно замечает А. Форке, «благодаря своему несколько тенденциозному переводу с сильным привлечением комментариев, ему удастся вложить в текст больше, чем он содержит в действительности»²¹. Исходя из таких предпосылок и такого перевода, Арлез приходит к выводу, что «Книга Перемен» – это, по существу, памятная книжка²² какого-то политика, которую другой политик превратил в гадательный текст²³. В действительности дело обстояло как раз наоборот: гадательный текст, после многовековой обработки его в комментаторских школах, бывал использован политическими деятелями Китая и Японии.

Выше были указаны два произведения, которые относятся к этому периоду: это работы М. Филастра и Дж. Легга. Первая из них, несмотря на значительный объем (два больших тома!), лишена какой бы то ни было заслуживающей внимания теории. Предисловие к работе, очень краткое, повторяет лишь традиционные точки зрения, о которых уже нами достаточно сказано. Достойно упоминания только то, что М. Филастр первый решил обратить необходимое внимание на китайскую комментаторскую литературу. Он придавал ей, по-видимому, большое значение; это можно усмотреть из того, что он на протяжении всего перевода к каждой фразе прилагает пересказ комментариев Чэн И-чуаня, Чжу Си и ряда других философов, имена которых он чаще умалчивает, чем называет. В основе его работы лежит, по-видимому, компилятивный комментарий «Чжоу И чжэчжун», весьма популярный и у других переводчиков (Легга, Вильгельма). Конечно, это издание может быть признано достаточно авторитетным. Несомненно, что желание учесть данные китайской традиции достойно всяческих похвал. Однако, несмотря на правильную установку, работа Филастра может быть

¹⁷ См.: Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. S. 13.

¹⁸ Yih-King-Studien von August Conrady. S. 413.

¹⁹ См.: Legge J. Yiking. P. XIX.

²⁰ Harlez Ch. de. Le Yih-King, Texte primitif, rétabli, traduit et commenté. P. 12.

²¹ См.: Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. S. 13.

²² Ibid.

²³ Подобие этой точки зрения усвоено школой Конради: Г. Хаас, Э. Эркес.

сочтена все же неудачной. Причина неудачи – недостаточная китаеведная техника автора. М. Филастр – плохой переводчик. Он слишком субъективен для того, чтобы написать пересказ комментариев, действительно отображающий их. Мы можем в подтверждение нашего суждения опять сослаться на А. Форке. Так, в указанной его книге мы читаем (с. 13, примечание 2): «Из перевода Филастра не получается правильная картина, так как оба комментария (которые пересказывает Филастр. – Ю. Ш.) являются скорее самостоятельным развитием [мысли], чем объяснением „Ицзина“...» Очевидно, работа Филастра имеет лишь историческое значение, как работа первого европейца, понявшего, что лучше считаться с китайской наукой, чем создавать свои фантастические теории о малоизученном тексте. В противоположность работе Филастра работа Дж. Легга снабжена большим предисловием и введением (с. XIII–XXI и 1–55) и многочисленными примечаниями, разбросанными по переводу. Временно оставляя в стороне вопрос о Легге как переводчике, мы все же вынуждены остановиться на его работе подробнее, чем на предшествующих, потому что в буржуазном китаеведении именно его работа играла наибольшую роль. Она продолжает иметь значение и поныне, что видно хотя бы из того, что А. Масперо отсылает читателя к переводу Легга: «Есть много переводов „Ицзина“, но все они очень плохие: произведение, подобное ему, вообще почти непереводаемо. Я отсылаю к переводу Легга „The Yiking“»²⁴. Мы далеки от мнения, что работа Легга – наилучшая из тех, что создала европейская синология. Однако нельзя не признать, что она плод длительного и усидчивого труда. Свою работу Легг начал давно: еще в 1854/55 г. он записал свой первый перевод всего памятника, имея своим предшественником только Региса. В окончательной редакции его перевод увидел свет только в 1882 г., т. е. через 27 лет! Одной из причин такой задержки издания явился несчастный случай: «Перевод в 1870 г. более чем месяц был погружен в воды Красного моря. Благодаря заботливым действиям он был восстановлен настолько, что его можно было читать; но только в 1874 г. я смог далее уделить внимание этой книге...» (стр. XIII). Перевод, несмотря на целый ряд недостатков, все же был лучшим для того времени. В развернутом предисловии Легг показывает свое знание материала по первоисточникам. Как бы нам ни казалось неудовлетворительным его знание, отрицать его для того времени нельзя, ибо Легг на голову выше своих предшественников и современников, когда он говорит, например, об одном из приложений (если следовать его терминологии) к «Книге Перемен» – о так называемом «Вэньнь-чжуань». Известно, что по наивной традиции этот текст приписывается Конфуцию. Однако Легг справедливо указывает одно место в тексте «Цзо-чжуань», где говорится о гадании по «Книге Перемен», имевшем место за 14 лет до рождения Конфуция. Вполне основательно Легг ставит под сомнение Конфуция как автора данного приложения, попутно отрицая его авторство и по отношению к остальным приложениям (с. 30 и сл.). Еще раньше (с. 4), говоря о «Чжоу-ли», где есть рассказ о гадании на «Книге Перемен», Легг основательно сомневается в подлинной древности этого памятника. Леггу известно описание отношения Конфуция к «Книге Перемен», которое дал Сыма Цянь, известно и то, что сведения об этом отношении у Сыма Цяня не вполне точны. Знаком ему также и каталог Лю Синя, равно как и размеры комментаторской литературы. Можно полагать, что эти, как и другие, сведения Легг почерпнул главным образом из «Чжоу И чжэчжун», которое уже упоминалось нами. Легг отлично сознавал свое превосходство, когда писал, что если европейских исследователей книги постоянно постигали неудачи, то это потому, что они не были в достаточной степени знакомы с самим памятником и с литературой о нем. Поэтому Легг должен был в этом предисловии противопоставить свои знания неверным мнениям его времени. Все предисловие делится на три большие главы. Первая из них разбирает вопросы о единстве текста, о дате памятника, об авторстве и об отношении к нему Конфуция (с. 1–9). Вторая, самая слабая глава (с. 9–26) посвящена главным образом описанию памятника. В ней Легг целиком во власти китайской

²⁴ Maspero H. Le Chine antique. P., 1927. Vol. IV. P. 444.

традиции и почти ничего нового не говорит по сравнению с тем, что по этому поводу было давно известно в Китае. Основной источник для этой главы – «приложения» (особенно «Сицычжуань» и «Шогуа-чжуань») и трактаты Чжу Си, приложенные к изданию «Чжоу И чжэчжун». Третья глава (с. 26–55) посвящена «приложениям». Легг в ней совершенно отвергает традиционное авторство Конфуция, но сам не пытается выяснить возможного автора или разобрать происхождение текстов. Оставляет он также в стороне вопрос об их языке. Большая часть этой главы уделена изложению содержания «приложений». Очевидно, наибольший интерес вызывает первая глава. Поэтому здесь уместно несколько подробнее остановиться на ней. Легг начинает ее с вопроса об отношении Конфуция к «Книге Перемен». То, что она была известна Конфуцию, Легг аргументирует известной цитатой из «Лунъюя» (VII, 16): «Если бы мне прибавили несколько лет жизни, то я отдал бы 50 на изучение „Ицзина“ и избежал бы больших ошибок». Легг указывает, что Конфуцию тогда было около 70 лет, и удивляется его желанию прибавить еще 50 лет. Оставляя неразрешенным свое недоумение, Легг считает, что эта цитата доказывает только то, что в руках Конфуция «Книга Перемен» была. Это положение он подкрепляет ссылкой на то место биографии Конфуция в «Исторических записках» Сыма Цяня²⁵, где говорится, что Конфуций к старости столь ревностно занимался «Книгой Перемен», что у него трижды рвались ремешки, связывавшие таблички в его списке. Приводя слова Конфуция: «Если бы мне прибавили еще несколько лет²⁶, то я достиг бы мастерства в „Ицзине“», цитированные Сыма Цянем, Легг пишет: «Утверждению о ревностных занятиях Конфуция „Книгой Перемен“ как будто противоречит то, что из материалов „Лунъюя“ видно, что Конфуций большое внимание уделял чтению „Шицзина“ и изучению „Лицзи“, но в них ни слова не говорится о занятиях „Книгой Перемен“». Легг не ставит под сомнение знакомство Конфуция с «Книгой Перемен», а высказывает предположение, что Конфуций будто бы в первый период жизни не уделял особого внимания «Книге Перемен», занимаясь со своими учениками только «Шицзином» и «Лицзи», и лишь под конец жизни оценил по достоинству и «Книгу Перемен» (с. 1–2). Познания Легга по тому времени характеризуют его с наилучшей стороны, однако для нашего времени они недостаточны, ибо без соответствующей критики мы не можем принять на веру эти цитаты. Утверждая знакомство Конфуция с «Книгой Перемен», Легг все же категорически отрицал причастность его к данному памятнику или к какой-либо части его в роли автора и делал это вполне основательно. Поэтому Легг был весьма осторожен, говоря о «каком-то, Ицзине» («а Yi»), который существовал во времена Конфуция. Этим еще не решен вопрос о том, был или не был в руках Конфуция известный нам памятник. Однако, словно не замечая тонкого противоречия, Легг на следующей же странице (с. 2) говорит, что «Книга Перемен», избежавшая сожжения при Цинь Шихуанди, более, чем какая-либо другая из классических книг, может быть сочтена достоверным памятником. Поднявшись до уровня хотя начальной филологической критики, Легг изменяет самому себе в отношении вопроса о Вэнь-ване и Чжоу-гуне как о создателях текста «Книги Перемен». Так, говоря во второй главе об удвоении изначальных триграмм и о превращении их в гексаграммы, Легг соглашается с Чжу Си в том, что триграммы удвоил легендарный Фу Си: «Я не рискую опровергать его [Чжу Си] мнение об удвоении фигур [триграмм], но мне приходится думать, что названия их, как они известны нам теперь, происходят от Вэнь-вана» (с. 13–14). Разве это согласие на авторство Фу Си не стоит в противоречии с дальнейшим утверждением (с. 40): «Я позволю себе заметить, что гадание практиковалось в Китае с очень давних пор. Я не хочу сказать, что это было 5200 лет тому назад, потому что не могу подавить сомнения в его (Фу Си) историчности»? Еще раз Легг противоречит самому себе, когда он приписывает Вэнь-вану утвер-

²⁵ О неправильном понимании этого места см.: *Chavannes E. Les Mémoires Historiques de Se-Ma Tsien. P., 1905. Vol. V. P. 400.*

²⁶ При этом у Легга, по-видимому, недоумение, высказанное выше, исчезло (?).

ждение цикла из 64 гексаграмм, когда он ставит вопрос, почему начертания развились только до 64 гексаграмм, а не пошли дальше – до 128 гексаграмм и т. д. Кстати сказать, объяснение этого Легг находит только в том, что даже с 64 символами оперировать достаточно трудно; тем бо́льшие трудности представила бы умственная спекуляция с бо́льшим количеством символов. Каково бы ни было это решение, Легг прав по крайней мере в том, что ответ на этот вопрос пока не найден в синологии. Более того, он даже и не ставился (с. 14). Можно при этом полагать, что за два десятилетия работы Легг действительно имел время хотя бы в основном ознакомиться с комментаторской литературой. Во всяком случае, наличие и размеры ее ему были известны хотя бы по изданию «Чжоу И чжэчжун» и по сведениям из каталога Лю Синя (с. 2–3). Леггу известны в достаточной мере и другие классические книги, и между ними «Чуньцю» и комментарий к ней «Цзо-чжуань». А этот текст много раз упоминает «Книгу Перемен» и поэтому для нас представляется особенно интересным. На основании данных «Цзо-чжуань» Легг доказывает относительную древность гадания по «Книге Перемен». Он говорит (с. 4–5), что даты гадания падают на время между 672 и 564 гг. до н. э., а так как «Цзо-чжуань» начинается только с 722 г. до н. э., то можно допустить, что были еще и более ранние гадания по «Книге Перемен». А раз так, то, очевидно, задолго до Конфуция «Книга Перемен» уже существовала. Поэтому легенду об авторстве Конфуция приходится отвергнуть. Впрочем, уже в «Чжоули» говорится о двух других, более ранних версиях, так называемых «Ляньшань» и «Гуй-цзан». Ссылаясь на «Чжоули», Легг отдает себе полный отчет в том, что это недостаточно аутентичный текст, однако Легг не вполне осведомлен о комментаторских теориях относительно этих двух версий. Он только знает, что от них ничего не сохранилось (с. 4). Ниже мы ознакомимся с тем, как в Китае интерпретировались сведения об этих доицзиновских «Книгах Перемен». Указывая, что «Ицзин» дошел до нас полностью (с. 4), Легг, конечно, делает оплошность, но меньшую, чем та, которую допустил Макклатчи, считавший «Книгу Перемен» древнейшим памятником китайской литературы. Легг пишет (с. 7), что и в «Шуцзине», и в «Шицзине» есть тексты, которые много древнее «Книги Перемен». Она, по мнению Легга, может занять в китайской литературе лишь третье место. Тем самым, замечает Легг, ценность этого памятника особенно велика, если принять во внимание, что он сохранился не хуже, чем древнейшие памятники Иудеи, Греции, Рима и Индии (с. 3). Однако если это можно сказать о древнейшей части «Книги Перемен», то это не относится к ее более поздним частям, которые в Китае называются «Десять крыльев» (Легг называет их «приложениями»). Как известно, Сыма Цянь приписывал составление их Конфуцию. Легг совершенно прав, когда отделяет «приложения» от основного текста (с. 2): «...их стали издавать вместе с более старым текстом, который основывается на более старых линейных фигурах (гексаграммах. – Ю. Щ.)... но обе эти части следует тщательно различать...» Необходимость такого разделения текста становится особенно очевидной при следующих соображениях: если даже считать, что «приложения» относятся ко времени Конфуция, а основной текст – ко времени Вэнь-вана, то все же между ними промежуток в 660 лет! Если же такую древность «приложений» поставить под сомнение, как это правильно делает Легг, то и промежуток возрастает. Легг доказывает, что «приложения» написаны после Конфуция, однако некоторые из них включены в основной текст, и это вводило в заблуждение прежних исследователей, заставляя считать «приложения» достаточно древними (с. 8). Трудно указать их составителей, однако можно полагать, что они написаны между 450 и 350 гг. до н. э. (с. 3). Основной текст Легг, следуя традиции, относит ко времени Вэнь-вана и Чжоу-гуна. Первая, меньшая часть основного текста, по мнению Легга, написана Вэнь-ваном, как говорит Сыма Цянь, в 1143 или 1142 г. до н. э., а вторая, бо́льшая, написана Чжоу-гуном, умершим в 1105 г. до н. э. (с. 6). Вот в основном все существенное, что можно почерпнуть из работы Легга. Это достойный труд, лишенный ошибок лишь постольку, поскольку его автор передавал китайские теории и не стремился к головокружительным откры-

тиям в стиле Лакупри. Как можно разработать китайские данные, будет видно, когда мы перейдем к изложению работы Пи Си-жуя.

Для полноты картины второго периода изучения «Книги Перемен» в Европе следует упомянуть неполный и ничем не выделяющийся латинский перевод Зоттоли и, кроме него, еще двух исследователей. О них Форке пишет²⁷: «О данном произведении („Книга Перемен“ – Ю. Ш.) в той форме, в которой оно лежит перед нами, высказывались и весьма резкие суждения. Дэвис называет основные положения „Ицзина“ ребячеством, а Гюцлаф объявляет его абсолютной бессмыслицей».

В общем взгляды на «Книгу Перемен» до третьего периода ее изучения в Европе можно свести в основном к трем типам, как это делает Хауэр²⁸.

Первая точка зрения (Грубе, Джанлз и Вигер) заключается в том, что «Книгу Перемен» считают только гадательным текстом, который именно поэтому избежал участи конфуцианских книг при их сожжении в 213 г. до н. э. Грубе пишет: «Не подлежит никакому сомнению, что „Книга Перемен“ – один из древнейших китайских памятников и, как таковому, ему в наименьшей степени можно отказать в том, что он самый темный и самый непонятный продукт во всей китайской литературе. Но сколь бы он ни был интересен как руководство для гадания, в нем можно усмотреть лишь незначительную литературную ценность». Джайлз придерживается такой же точки зрения и иронизирует попутно по поводу Легга, который полагал, что он наконец нашел ключ к пониманию «Книги Перемен», однако без блестящих успехов²⁹. Наиболее «трезво» настроен Вигер, который пишет: «Восемь триграмм образуют базис системы. Они составлены из целых и прерванных линий. И больше никакой тайны. Всевозможные комбинации из двух элементов в триграммах – и это все. Эти триграммы часто приписываются легендарному Фу Си. Это сказка, изобретенная для того, чтобы вызвать к ним большее уважение. Во всяком случае, Чжоуский ван – изобретатель 64 гексаграмм, образованных комбинированием этих восьми триграмм по две. Я обращаю внимание именно на этот пункт, который является ключом тайны. Гексаграммы – это не триграммы, сплавленные воедино: это – две триграммы, расположенные по вертикали, одна над другой, из которых вторая (верхняя) считается покоящейся над первой (нижней). Существуют изменения в гексаграмме³⁰ от нижней триграммы к верхней; отсюда название *И* – „перемены“, которое носит вся система. Именно сущность и смысл превращений интерпретирует гадатель и применяет их к предложенному вопросу»³¹. Эта точка зрения отчасти верна, ибо уже в «Цзо-чжуань» отмечено много случаев гадания по «Книге Перемен», и значение гадательной книги сохранилось за ней до нашего времени, однако она верна лишь наполовину, ибо совершенно игнорирует то, что на протяжении более 25 столетий «Книга Перемен» вдохновляла крупнейших китайских мыслителей.

Сторонники второй точки зрения, принимая основной текст за гадательный фокус, главное внимание обращают на «приложения», особенно на «Сицы-чжуань», и в них пытаются найти древнейший китайский документ по натурфилософии. Так поступают, например, Арлез и де Гроот. Последний нашел в «Сицы-чжуань» источник даосизма и построил на этом свое учение об «универсизме»³². Однако и эта точка зрения не может быть признана удовлетворительной. Она не только игнорирует основной текст и исходит из «Сицы-чжуань», созданной

²⁷ Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. S. 13.

²⁸ См. указанную выше рецензию Хауэра, с. 244 и сл.

²⁹ Giles H. A History of Chinese Literature. L., 1901. P. 23.

³⁰ Этого одного замечания достаточно для того, чтобы иметь право упрекнуть Вигера в недостаточном знании дела. По общепринятой теории, «Перемены» происходят от гексаграммы к гексаграмме, а не внутри одной гексаграммы, в которой происходит лишь развитие ситуации во времени. Подробно об этом – в главе о составе «Книги Перемен».

³¹ Wieger L. Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours. Hakienfe, 1917. P. 79.

³² См. подробнее в указанной рецензии Хауэра, с. 244–245.

ради этого самого основного текста, но она игнорирует и в «Сицы-чжуань» все многочисленные места, касающиеся мантики, гексаграмм и т. п., и строится только на части этого трактата или, вернее сказать, на некоторых цитатах из него, причем только на таких цитатах, которые помогают автору построить теорию его «универсизма».

По третьей точке зрения, «Книга Перемен» – словарь. Она началась с версии, созданной Лакупри, и существует до сих пор (Конради и Эркес). Удачной признать эту точку зрения тоже невозможно, ибо как объяснить то, что книга, бывшая на протяжении столетий простым и немудреным словарем, вдруг превратилась в гадательную, а потом самые почитаемые в стране философы объявили ее исходной точкой всякого философствования?

Крупнейшим явлением в третьем периоде изучения «Книги Перемен» в Европе, конечно, был перевод Р. Вильгельма³³. Несомненно, что автор понимал, насколько его труд отличается от работ его предшественников, когда он так характеризовал серьезнейшего из них³⁴: «Джемс Легг придавал большое значение тому, что только после отделения комментариев от текста делается возможным соответствующее понимание „Ицзина“. Поэтому он тщательно отделяет древние комментарии, но присоединяет к тексту комментарии сунского времени. Почему бы сунскому времени, которое было позже на тысячелетие, стоять ближе к изначальному тексту, чем Конфуцию, об этом Легг не высказался. В действительности же он с настойчивой точностью следует версии „Чжоу И чжэчжун“ времен Канси, которая использована и нами. Перевод „Ицзина“, сделанный Леггом, значительно уступает другим его переводам. Он, например, оставляет попросту без перевода названия знаков (гексаграмм. – Ю. Ш.), которые, конечно, перевести нелегко, но тем более необходимо. И в других местах попадаются значительные недоразумения». Это мнение в основном покоится на филологической доверчивости Р. Вильгельма, допуская, как известно, сомнение в традиции только под давлением самых веских аргументов. Так, для Вильгельма характерно признание того, что основной текст написан Вэньваном и Чжоу-гуном, а если «Десять крыльев» и не обязаны своим происхождением самому Конфуцию, то, во всяком случае, происходят от его ближайших учеников. В работе Р. Вильгельма приходится резко различать две стороны: исследование и комментированный перевод. Если последний сделан настолько хорошо (хотя и не безошибочно), что его просто невозможно сравнить с переводами предшественников, то этого нельзя, к сожалению, сказать об исследовательской части.

В предисловии к первой книге Р. Вильгельм рассказывает о возникновении его работы. Из этого рассказа явствует, что все его понимание было направлено на перевод, а не на исследование. Прежде всего перевод этот учитывает традицию ицзинистов в Китае. Одним из них был учитель Вильгельма Лао Най-сюань, старый начётчик, бывший в родстве с потомками Конфуция (с. 1). Как переводчик Р. Вильгельм отличался исключительной добросовестностью. Весь текст переводился с китайского на немецкий, а затем немецкий перевод переводился обратно на китайский, причем немецкий перевод принимался только в том случае, если его китайская версия удовлетворяла (по-видимому, Лао Най-сюаня? – Ю. Ш.). Это, безусловно, дало переводчику возможность хорошо понять текст, понять с его положительной интерпретацией, которая строится на признании его значительности и важности. Поэтому Р. Вильгельм, давая общую оценку памятнику, пишет: «„Книга Перемен“, по-китайски „Ицзин“, принадлежит несомненно к важнейшим книгам мировой литературы. Ее истоки восходят к мифической древности; до сего дня она занимает китайских ученых» (с. 111). Внимание к китайской литературе весьма характерно для Р. Вильгельма. Он понимает ее значение и явно предпочитает ее европейским толкованиям, основанным на дилетантском понимании китайской культуры и на попытке объяснить ее при помощи наблюдений, сделанных над культурно отсталыми наро-

³³ Wilhelm R. I Ging, das Buch der Wandlungen. Jena, 1924. Bd. 1–2.

³⁴ См.: Ibid. Bd. 2. S. 194. Anm.

дами («дикарями» в терминологии Вильгельма). Сделав этот намек на Макклатчи (с. IV), наш автор переходит к «Книге Перемен». Он сначала говорит о ней как о гадательной книге. По его мнению, основные символы книги, целая и прерванная черты, – это и «да» и «нет» в самом примитивном оракуле. Впоследствии они усложнились до комбинаций целых и прерванных черт, в которых уже есть след наблюдения не над предметами мира, а скорее над их движением и изменением (с. V). Вильгельм полагает, что гексаграммы представляют не столько сами предметы, сколько их функции³⁵. Итак, если в символах книги выражается функциональное движение, то самым существенным оказывается изучить технику отображения этого движения в превращениях одной гексаграммы в другую. Этому вопросу Вильгельм уделяет достаточное внимание (с. V–VII). Когда возникла попытка рационально объяснить то, что на более ранней стадии мышления достигалось лишь в практике гадания, то возник первый текст (Вильгельм имеет в виду *гуа-цы* и *сяо-цы*). Когда к гадательным знакам был присоединен ясный текст, указывающий на то, как надо поступать человеку, обращающемуся к «Книге Перемен» для того, чтобы принимать сознательное участие в свершении судьбы, тогда был сделан важный шаг вперед в повышении оценки роли человека как соучастника мирового процесса (с. VII). Однако это повышение оценки роли человека не может оставить в стороне и вопрос о моральной его ответственности. Именно наличие морального момента в гадании по «Книге Перемен» отличает его коренным образом от всякого иного гадания, при котором, как думают, указывается лишь роковой ход событий, когда человек ничего не может изменить и поэтому не может рассматриваться как этический субъект (с. VII). Момент случайности, на котором строится техника гадания, имеет своей целью лишь привлечение к участию подсознания (с. VII), однако это не исключает в дальнейшем вопроса о моральных обязательствах, наличие которых сделало то, что данный памятник постепенно превратился в исходную точку философствования в самом Китае и в странах китайской культуры (с. VII). После этой общей характеристики «Книги Перемен» Вильгельм переходит к вопросу об историчности «Книги Перемен». В этой области по преимуществу и выявляется уязвимое место нашего автора. Так, он без малейших доказательств говорит о том, что «Книгу Перемен» видели и Лао-цзы, и Конфуций, на мировоззрение которых она имела громадное влияние³⁶ (с. VIII). Лейтмотив «Книги Перемен» – учение об изменчивости – Вильгельм находит и у Конфуция («Луной», IX, 16). «Все течет, как она (река. – Ю. Ш.), без остановки и днем и ночью». От такого наблюдения, естественно, намечается переход к понятию неизменного в изменчивом. Это неизменное есть «Смысл»³⁷ у Лао-цзы. В «Книге Перемен» – это «Великий предел» – Тайцзи³⁸ (с. VIII). Понятие, занимающее место посредника между неизменным и изменчивым, – это «Тьма – Свет». Попытки найти в них отражение фаллического культа Вильгельм считает недоразумением. Одно из их значений – Женское и Мужское начала – лишь позднейшее привнесение со стороны спекулятивных философов (с. IX). Видя основное понятие «Книги Перемен» в «Великом пределе», Вильгельм усматривает в нем идею, инспирировавшую как Лао-цзы, так и Конфуция, которые оба в понимании нашего автора являются крайними идеалистами: для них весь видимый мир лишь отображение сверхчувственного. Поэтому и знаки «Книги Перемен» для Вильгельма лишь образы даже не предметов, а процессов (с. IX). В общем об истории текста Вильгельм не говорит ничего нового. Он указывает, что Фу Си лишь аллегорическая фигура, а не реальное существо, однако ни на минуту не сомневается в том, что Вэнь-ван и Чжоу-гун действи-

³⁵ Как известно, Масперо подчеркивал с полным основанием, что в «Книге Перемен» не проводится разница между предметом и его символом. Р. Вильгельм здесь модернизирует «Книгу Перемен».

³⁶ Может быть, в полупопулярном издании, каким была его работа, Р. Вильгельм сознательно избегал филологической аргументации, но разве нельзя было дать и в таком издании хотя бы результаты критического исследования?

³⁷ Так переведен известный термин Лао-цзы «дао».

³⁸ Напомним, что в основном тексте и речи нет о «Великом пределе». Это понятие появляется лишь в «Сици-чжуань» и составляет ее характерную отличительную черту по отношению именно к основному тексту.

тельно авторы текста. Отрицая авторство Конфуция по отношению ко всем «Десяти крыльям», Вильгельм все же без всяких доказательств считает его автором большей части «Туань-чжуань». Хотя остальные «приложения» он и не приписывает самому Конфуцию, но во всяком случае возводит их к его ближайшим ученикам. Поэтому он считает возможным и правильным интерпретировать «Книгу Перемен» при помощи «приложений». Тем самым он совершает ошибку, делающую его работу лишь условно приемлемой. Анахронистическое внесение концепций «Сицы-чжуань» в основной текст лишает последний присущего ему характера. Как ни странно, но Вильгельм противоречит самому себе. Он осуждает Легга за то, что последний пытался интерпретировать Книгу при помощи сунских комментариев, а сам делает как раз то, что делали сунские ицзинисты! Как для этой школы, так и для Вильгельма характерно сосредоточение интересов главным образом на «Сицы-чжуань». До чего это довело Вильгельма, покажет следующий факт.

Среди многих произведений Вильгельма есть «История китайской культуры»³⁹. Эта во многих отношениях замечательная книга для нас интересна с особой точки зрения. Существенно, что перед нами общая история китайской культуры, которая должна строиться на основании документов, памятников материальной культуры и исторически достоверных свидетельств. Однако в этой работе Р. Вильгельм безоговорочно принимает как достоверный источник для очерка древнейшего периода истории культуры в Китае упоминавшиеся выше отрывки из второй части «Сицы-чжуань». На с. 49 он пишет: «В „приложении“ (в „Сицы-чжуань“. – Ю. Ш.) к „Книге Перемен“ излагается, как культурные достижения постепенно дошли до людей. Трудно сказать, насколько древним является этот набросок истории культуры. Но в нем интересны только две вещи: во-первых, различается некая древность, когда от охоты и рыбной ловли постепенно переходят к земледелию; скотоводческая стадия – в согласии с другими указаниями – не признается; во-вторых, культурные институты выводятся из основных космических ситуаций, понимаемых религиозно⁴⁰, как они изложены в гексаграммах „Книги Перемен“, т. е. подчеркивается религиозное начало культуры». Далее Р. Вильгельм приводит соответствующие цитаты из «Сицы-чжуань», перемежая их своими пояснениями. Ввиду того что для суждения о работе Р. Вильгельма в этом отношении необходима особая точность, приводим его текст в оригинале: «Er (Фу Си. – Ю. Ш.) machte geknotete Stricke und benützte sie zu Netzen und Reusen für die Jagd und den Fischfang. Das entnahm er wohl (разрядка наша. – Ю. Ш.) dem Zeichen Li (das Haftende). Dieses Zeichen Li bedeutet den (ozeanischen?) Sonnenvogel. Es bedeutet gleichzeitig das Haften, wie das Feuer an dem Holz haftet, das es verbrennt. Das Netz ist also nicht in erster Linie eine praktische Erfindung, sondern ein sakral gebrauchter Gegenstand, der nachher profaniert wird». Раз Р. Вильгельм убежден в том, что культурные институты являются «профанацией сакральных предметов», то для него несомненно, что сакральный знак «ли» (30-я гексаграмма) предшествовал изобретению сети. Поэтому, несомненно, его «wohl» приходится понимать в значении русского «конечно». Более того, из всего контекста ясно, что на этом «конечно» Вильгельм ставит ударение, что теория «профанации сакральных предметов» основывается на этом «конечно». Мы уже упоминали, что Р. Вильгельм в использовании данного текста для интерпретации культурной истории Китая имеет предшественника в лице Кумадзава Бандзан, японского конфуцианца XVII в. Однако Кумадзава не заходит столь далеко. Конечно, Р. Вильгельм не использовал трактат Кумадзава, ибо он нигде не ссылается на своего японского предшественника. У того же мы читаем: «[Фу Си] соизволил обучить [людей] взять нечто вроде волокон пеньки, и, сделав нити и веревки, связать из них сети, и в горах и в полях ловить ими птиц и зверей, а в реках и морях – рыб. Это он соизволил сделать по образу гексаграммы „ли“. „Ли“ – прикреплять. „Ли“ – око (очко; игра слов: глаз-

³⁹ Wilhelm R. Geschichte der Chinesischen Kultur. München, 1928.

⁴⁰ Эта интерпретация целиком лежит на ответственности Р. Вильгельма, ибо китайский материал не обосновывает ее.

очко. – Ю. Ш.) и сила его удерживать. Это имеет значение того, что два очка сети, заходя одно в другое, задерживают предмет на данном месте». Как нетрудно заметить, это место можно понять иначе, чем это делает Р. Вильгельм. Объяснение его тем более удивительно, что он при переводе пользовался изданием «Чжоу И чжэчжун», тем самым, в котором приводится комментарий Ху Юаня, посвященный специально слову «гай», которое Р. Вильгельм переводит в смысле «конечно». Вот полный текст объяснения Ху Юаня: «Слово „гай“ – показатель сомнения. Оно говорит о том, что совершенномудрый человек, созидая данный институт, создавал его без того, чтобы обязательно созерцать данную гексаграмму. Дело в том, что совершенномудрый человек создавал [культурные] институты и устанавливал орудия так, что они, естественно, были в полном соответствии с образом данной гексаграммы, а не так, чтобы создавать их после того, как данная гексаграмма принята в роли прообраза. Потому и сказано: „Словно [он] брал [их]...“» На основании данного комментария видно, что соответствующая цитата, как и следующие, аналогичные ей, должна быть переведена: «[Фу Си] создал веревки с узлами и сделал [из них] сети-силки для охоты, для рыбной ловли. Словно [он] брал [их] (т. е. эти вещи) из гексаграммы „ли“». Необходимо иметь в виду, что, с точки зрения авторов «Сицзучжуань», система «Книги Перемен» адекватно отражает закономерность мира. Поэтому, с их точки зрения, создать нечто, находящееся в соответствии с символом «Книги Перемен», – это значит создать вещь, вполне приспособленную к нормам мира; и обратно: создать нечто, приспособленное к мировой необходимости, – это значит точно воспользоваться символом как прообразом. О «профанации сакральных предметов» данный памятник не говорит. Это собственная интерпретация Р. Вильгельма, которая, может быть, делает текст более интересным для чтения, но искажает, и иногда значительно, тот образ «Книги Перемен», который складывается из знакомства с текстом и с историей его понимания в Китае и в Японии на протяжении примерно 2500 лет! Поэтому неудивительно, что А. Форке говорит: «... вильгельмовским переводом можно пользоваться только с осторожностью, ибо он допустил в свои объяснения много современных мыслей, которые чужды китайцам, и слишком свободно отпускает поводья своей фантазии»⁴¹.

Однако, несмотря на все это, перевод Р. Вильгельма нельзя не признать лучшим из всего, что сделано в Европе в деле изучения «Книги Перемен». Поэтому более чем странной кажется крайне резкая рецензия Э. Хауэра⁴², которая, правда, не осталась без достойного ответа со стороны Р. Вильгельма. Эта рецензия не лишена ценных сведений и представляет собой тоже один из этапов изучения «Книги Перемен» в Европе, поэтому и мы должны остановиться на одном вопросе, существенном для оценки работы Э. Хауэра.

Часто бывает, что обе стороны в споре приводят в свою пользу аргументы, которые им кажутся достаточно убедительными, но при этом оказывается, что весь спор протекал бы иначе, если бы больше внимания было уделено критической оценке документов, на которых базируется аргументация обеих сторон⁴³.

Спор вокруг перевода Р. Вильгельма «Das Buch der Wandlungen», как он называет «Ицзин» по-немецки, развернулся именно в этом направлении. Как известно, Вильгельм не «кадровый» китаевед и работал вне традиции немецкой филологической науки. Он основывал свой перевод, во-первых, на устной традиции, воспринятой им от его учителя Лао Найдюаня, для которого «Книга Перемен» – прежде всего «священный текст», сомнение в котором, как и вообще в традиции, недопустимо, и, во-вторых, на позднем эклектическом комментарии «Чжоу И чжэчжун», который, несмотря на свой эклектизм, в основном исходит

⁴¹ Forke A. Geschichte der alten chinesischen Philosophie. S. 13–14. Anm. 2.

⁴² В своей информационной части эта рецензия интересна как сводка европейских работ о «Книге Перемен». «Критическая» же вторая часть ее не выдерживает серьезной критики.

⁴³ Я в дальнейшем имею в виду маньчжурский перевод «Книги Перемен» (Собрание Института востоковедения, шифр АД № 402).

из комментария Чжу Си «Чжоу И бэньи». По мнению Хауэра, Вильгельм должен был положить в основу своего перевода комментарий «Жи-цзян Ицзин», сохранившийся и в китайской, и в маньчжурской версии (возможно, что обе версии составлялись одновременно и не являются взаимными переводами, что повышает значение маньчжурского текста). Маньчжурская версия, по мнению оппонента, могла бы помочь переводчику в выборе слов, в грамматическом анализе фраз текста и т. д. По существу же дело сводилось к тому, что оппонент владел маньчжурским языком, а переводчик – нет, и легче всего его можно было задеть именно с этой стороны. Р. Вильгельм основательно возразил, что выпады оппонента не имеют веса, так как маньчжурский ли, китайский ли комментарий – все равно лишь один из комментариев. Мне кажется, что Р. Вильгельм положил в основу своего перевода комментарий «Чжоу И чжэчжун» потому, что последний наиболее доступен, понятен. Оценки же по содержанию, по степени критицизма данного комментария, как и маньчжурского комментария «Инэнгидари гяннаха И-цзин ни чжургань», ни переводчик, ни оппонент не провели: не выяснили и место этих комментариев в комментаторской литературе. Между тем обследование ее приводит к следующим выводам.

1. В эпоху маньчжурской династии в Китае существовали две традиции вокруг «Книги Перемен»: одна – официально апробированная правительственными сферами, другая – оппозиционная, позволявшая себе сомневаться в достоверности «доброе старое время», не стеснявшаяся подрывать авторитет самого Конфуция. Часто работы второго направления ждали выхода в свет дольше, чем жил их автор. Например, комментарий «И-чжо», принадлежащий Дяо Бао (XVII в.), вышел лишь после смерти автора. Дяо Бао в основном исходил из интерпретации Чэн-цзы (XI–XII вв.) и Чжу-цзы (XII в.), но кое в чем расходился с ними и, во всяком случае, не принимал на веру их убеждение о «совершенномудрых» авторах «Книги Перемен» – «мудрых царях» глубокой древности и Конфуции. Сомнения в этом авторстве ведут свое начало от Оуян Сю (XI в.), критицизм которого был в позднейшее время развит в Китае Дяо Бао и Пи Си-жум (вторая половина XIX – начало XX в.), а в Японии – Итō Тōгай (XVII–XVIII вв.).

2. Эти две линии находят отражение и в маньчжурских переводах и толкованиях. Так, «Хани араха иненгидари гяннаха И-цзин ни чжургань бэ сухэ битхэ», который особенно рекомендуется Хауэром Вильгельму как высшее достижение ицзинистики в Китае, несомненно, продукт чжусианской линии, получившей в Цинский период значение официально признанной. Его трактовка «четырёх качеств» Творческого Принципа (*Цянь* – 1-я гексаграмма) целиком идет от Чжу Си, а это, как справедливо замечает Хауэр, задает тон всей дальнейшей интерпретации. Эти «четыре качества» – четыре слова – Чжу Си толкует так: *юань* – великое, *хэн* – проникать, *ли* – должное, подходящее, *чжэн* – верное, незыблемое. В маньчжурском тексте читаем: «кянь, амба, хафу, ачабунь, акдунь». Согласно словарю И. Захарова, весьма точно переводящего маньчжурские термины, *кянь* – простая транскрипция китайского *цянь* (прием, которым постоянно злоупотребляют авторы этой версии «Ицзина»); *амба* – великий, большой, огромный, *хафу* – насквозь, напролет, навывлет, *ачабунь* – соединение, соответствие, долг, польза, *акдунь* – верный, надежный, твердый в слове. Кроме того, начало этого комментария воспроизводит легенду о том, что «Фу Си начертал триграммы, Вэнь-ван присоединил к ним афоризмы...» и т. д., вплоть до авторства Конфуция в «Десяти крыльях», т. е. повторяет Чжу Си. Другой доступный мне маньчжурский перевод, «Хани араха убалямбуха чжи-чжунга номунь», хотя и уделяет внимание Чжу Си, но тем не менее дает не совсем чжусианское истолкование этих терминов. Там мы находим эту цитату в следующем виде: «Kulun-ikengge, hafungga, asangga, jekdungge». Совершенно так цитирует и Э. Хауэр, но дает при этом не совсем верный перевод: «Die Himmelsacturtät (ist) schöpferisch, durchdringend, zweckmässig (und) sicher». Если говорить не на основе китайской комментаторской литературы, а только на основе маньчжурского перевода, это надо было бы передать так: «Небо вечное – началь-

ное, сквозное (т. е. всепроникающее), стройное, непоколебимое». Ясно, что Э. Хауэр лишь для большей авторитетности ссылается на более пространный комментарий и перевод «Хани арах иненгидари гяннаха И-цзин...», фактически же пользовался «Хани арах убалямбуха чжичжунга номунь» – только переводом, а не комментарием. Вряд ли это может быть сочтено добросовестным приемом критики! Кроме того, упрекая Р. Вильгельма в неверных переводах, Хауэр и сам не свободен от них.

3. Различие двух школ ицзинистов (безразлично, китайцы они или маньчжуры) не заметили как переводчик, так и рецензент. А именно различие и оценка этих школ должны были бы лечь в основу выбора того или иного комментария.

4. Отдавая предпочтение критической школе, мы должны тем не менее дать положительную оценку Р. Вильгельму, но не Э. Хауэру. Вильгельм не только принял во внимание известную ему комментаторскую литературу, но и продумал ее, поднявшись до философского понимания «Книги Перемен», тогда как для Э. Хауэра «Книга Перемен» лишь бессмысленный оракул уличных гадателей, непонятно почему так высоко ценимый в Китае.

5. Перевод «Книги Перемен» надо строить на основе комментариев критической школы, на каком бы языке они ни были написаны. В частности, маньчжурский перевод (именно «Хани арах убалямбуха чжичжунга номунь») может оказать при переводе большие услуги.

Обратимся теперь к другой недавней работе, а именно к труду А. Конради, опубликованному после смерти автора Э. Эркесом⁴⁴. Эркес с первой же страницы заявляет: «...Конради оставляет без внимания позднейшие интерпретации и берет текст „Ицзина“ таким, как он есть, для того чтобы получить суждение о первоначальном смысле и об основном значении «Книги Перемен» при помощи критического исследования и сравнения отдельных частей текста». Казалось бы, чего лучше! Однако «эти исследования привели его к следующим досконально обоснованным выводам, что „Ицзин“ не что иное, как старинный словарь». Итак, перед нами возрождение старой теории на основе новой аргументации. Но каковы бы аргументы ни были, мы уже видели, что они не выдерживают серьезной критики, и повторять эту критику здесь излишне. Достаточно вспомнить, что полнота отдельных глав (гексаграмм) «Книги Перемен» доказуема с математической необходимостью, а словарь, повторяем, полный и состоящий при этом всего из 64 слов, вряд ли был нужен даже при самом примитивном уровне культуры, а во времена создания «Книги Перемен» он не был так уж низок! Достаточно обратиться даже к более ранним текстам («Шицзин» и древнейшая часть «Шуцзина») или к текстам, близким по времени к «Ицзину» (неподдельные главы «Гуань-цзы»), чтобы понять, что уже тогда словарь из 64 слов был бы бессмыслицей. Исповедание такой теории кажется особенно странным потому, что на с. 413 Конради критикует (и достаточно остро) Лакупри с его «словарной» теорией, а после этого на с. 415 сам утверждает, что «Книга Перемен» – словарь! Правда, главный упрек по адресу Лакупри и Арлеза Конради обращает за их стремление связать «Книгу Перемен» с Вавилоном. Несомненно также, что словарная теория Конради отличается от словарной теории Лакупри, и в этом сам Конради отдает себе полный отчет. Свои результаты исследования сам он резюмирует так:

«1) „Ицзин“ – действительно некий словарь, как это утверждает Лакупри; но значительно более поздней даты, а именно времен Чжоу (ибо он также называется „Чжоу И“), так как:

2) его словник обнаруживает мыслительный кругозор, который во всяком случае – хотя и не в столь широком объеме, как этого хочет Арлез, – по-видимому, соответствует морально-политическим воззрениям времен Чжоу;

3) гексаграммы представляют собой древнюю письменность, которая, однако, не должна восходить к самой седой древности, но, может быть, представляет собою некую местную пись-

⁴⁴ Yih-King-Studien von August Conrady. S. 409–468.

менность Западного Китая – древней области Чжоу или их предшественников по господству там – Цзян».

Последний пункт Конради доказывает тем, что пополняет гексаграммы дополнительными чертами так, что в некоторых случаях ему удается искаженную гексаграмму превратить в картинку, отдаленно напоминающую тот или иной предмет. Правда, это ему удастся лишь в отношении четырех (!) гексаграмм из 64. Вряд ли найдется хоть один закон, который был бы выведен на основании 6,25 % всего материала. Для «доказательства» своей теории Конради пользуется традиционным китайским приемом: триграмму  («кань») он поворачивает на 90° и указывает на ее сходство в таком положении со знаком «вода» в почерке чжунань (с. 419). Если бы это и оказалось верным, то спрашивается: почему же остальные семь триграмм не обнаруживают ни малейшего сходства со знаками какой-либо формы китайской письменности? Нечего и говорить о том, что прием поворачивания знака недопустим для доказательства. Ведь никому не придет в голову доказывать, что китайские цифры происходят из того же источника, что и арабские цифры, на том лишь основании, что китайское «и» (один), если повернуть его на 90°, похоже на нашу цифру 1 и китайское «ци» (семь), если повернуть иероглиф на 180°, похоже на нашу цифру 7. Столь же фантастично желание Конради усмотреть в некоторых гексаграммах фаллические символы. В критике работ Макклатчи мы уже видели, что символы «Книги Перемен» недопустимо толковать таким образом. И здесь об этом следует упомянуть лишь потому, что эта теория Конради (хотя она является всего-навсего перепевом высказываний Макклатчи), по-видимому, оказала интенсивное влияние на его последователей. Так, например, Б. Шиндлер в первом томе своей работы, посвященной жречеству в Древнем Китае, возводя термин «инь» («тьма») к знаку «юнь» и приводя его архаическую форму, находит возможным усмотреть в ней... изображение женских genitalia. Мы предпочитаем придерживаться тщательного и основательно документированного анализа китайских знаков, проделанного Т. Таката⁴⁵, который убеждает в том, что знак «юнь» не обозначал ничего, кроме облака. При этом его архаическая форма дожила почти без изменений в орнаментах, изображающих облака в китайском искусстве. Но если даже оставить без внимания эти неудачные домыслы и перейти к учету исследования Конради по существу, то все же оценка его труда не вызовет большего оптимизма. Правда, если говорить о критике текста, проведенной Конради, то нельзя не признать, что она сделана с исключительной скрупулезностью. Конради не упускает из виду ни одной рифмы, ни одной (даже лишь предполагаемой) цитаты. Все ссылки сделаны с точнейшим указанием мест. Цитируется только исторически верный материал. Словом, налицо максимальная аккуратность работы. Это для нашего суждения о труде Конради особенно важно. Однако наряду с таким точным исследованием частных деталей Конради допускает необоснованные выводы о целом. Вся его работа (за исключением общих положений на первых 14 страницах) представляет собою детальный анализ текста, направленный к доказательству того, что «Книга Перемен» – первоначально лишь нечто вроде толкового одноязычного словаря, который (непонятно с чего бы) стали применять как гадательный текст⁴⁶. Все это исследование и все построенное на нем «доказательство» словарной теории Конради строится на анализе текста всего-навсего четырех гексаграмм (1-й, 22-й, 29-й и 49-й)! Да и этот материал изучен лишь с узкофилологической стороны, и то лишь внешне, без достаточного учета технической терминологии ицзинистов. Так, например, Конради неизвестно, что значит техническое обозначение «цзянь чжи гоу», «творчество идет в пере́чение», т. е. ситуация, отраженная в гексаграмме «творчество», переходит в ситуацию, отраженную в гексаграмме «пере

⁴⁵ См.: Таката Тадасукэ. Словарь древней пиктографии. Токио, 1925 sub verbo.

⁴⁶ Если бы последнее было возможно, то почему же не превратились в гадательные книги словари «Эр-я» и «Шо-вэнь»? Или почему бы не гадать наконец по «Канси цзыдянь», десятки тысяч иероглифов которого дают больше материала, чем 64 гексаграммы!

чение». Не подозревая, что это обычный и единственно возможный прием стереотипного обозначения превращения одной гексаграммы в другую (а в этих-то превращениях вся суть теории «Книги Перемен»), Конради строит искусственное понятие особого обозначения отдельных черт гексаграмм названиями других гексаграмм. Правда, такой прием существовал в Японии, но не во времена составления «Книги Перемен», а во времена Токугава, т. е. в XVII–XVIII вв. Ошибка Конради покоится на том, что знак «чжи» он понял в более привычном значении – как показатель дефинитивного отношения, а следует его понимать как глагол «идти в...». Это не единственное досадное недоразумение в работе Конради. Но мы не задаемся целью написать рецензию. Нам надо лишь уяснить себе, что представляет собой эта работа среди других европейских работ о «Книге Перемен». Конради, при всей его тонкости анализа, оказался совершенно не способен к широкому и дальновидному охвату материала, а тем самым и к правильной интерпретации его в целом. Поэтому он и не был в состоянии найти свой взгляд на предмет, а лишь филологически отделал теории, уже высказанные до него, и притом, к сожалению, не наилучшие. Это определяющее качество его работы особенно необходимо иметь в виду по той причине, что его филологическая техника может импонировать китаеведам и многих, незнакомых с материалом в подлиннике, теория Конради может убедить.

Когда уже была закончена эта глава, я получил возможность ознакомиться со статьей Уэйли⁴⁷. Этой работе невозможно отказать в остроумии и оригинальности. Однако она не решает проблему во всей ее сложности, это лишь попытка понять основной текст «Книги Перемен» как амальгаму из двух разнородных элементов: 1) фольклорные поговорки о приметах и 2) магические формулы. Первому уделено значительно больше внимания, а доказательство построено на совершенно оригинальном переводе достаточного количества мест, с сохранением постоянного приема: одно из слов цитируемого текста обязательно понимается как *omen*. При этом допускается иногда свободное обращение с типичным синтаксисом «Книги Перемен» (например, с. 127, 5), иногда с лексикой (с. 125, по поводу слова *фу*), иногда с документированностью (например, с. 124 – произвольная замена слова *дунь* на *тунь*), как это удобнее для гипотезы автора. Дата создания книги определяется настолько ориентировочно, что не дает в этом отношении ничего нового: между 1000 и 600 гг. до н. э. Философская обработка и осмысление текста могли начаться, по мнению автора, около IV в. до н. э. Автор отрицает знакомство Конфуция с «Книгой Перемен». В конце статьи ставятся два вопроса: 1) почему «Ицзин» называется «Книгой Перемен»? и 2) чем обусловлен порядок расположения материала в нем? На первый вопрос автор признается, что не может ответить. На второй же вопрос отвечает ссылкой на случайно установившийся план. Конечно, нас не может целиком удовлетворить работа Уэйли. Ценное замечание о близости «Книги Перемен» к «Шицзину», к сожалению, не аргументировано. Частично верное положение о том, что в тексте есть народные поговорки, раздуто до невероятных размеров: чуть не весь основной текст принимается как поговорки о приметах! Таким образом, систематичность и органическое развитие текста остались для Уэйли незамеченными. К сожалению, он, исходя из правильного принципа отсеивания всех «приложений» от основного текста, совершает в то же время ошибку, игнорируя такой систематический трактат, как «Сюйгуа-чжуань». Для нашего исследования оказывается полезным в статье Уэйли только еще одно подтверждение того, что авторы текста «Книги Перемен» воспользовались фольклорными материалами своего времени. Но этому материалу качественно отведена в «Книге Перемен» самая незначительная роль: он там использован лишь как образный материал. Но как в речи смысл не в звуках, а в словах и фразах, этими звуками выражаемых, так и в «Книге Перемен» суть не в образах, а в том, как координируются эти образы в целом, в системе. Если бы это было не так, то чем можно тогда объяснить, что какой-

⁴⁷ Waley A. The Book of Changes // The Museum of Far Eastern antiquities (östasiatiska Samlingarna). Stockholm Bulletin. N 5. S. 121–142.

то сборник записей примет станет на тысячелетия исходной точкой для философии одного из крупнейших народов земного шара?

На этом, собственно, кончается список европейских работ о «Книге Перемен». Кое-какие сведения об «Ицзине» даются обычно в курсах истории китайской философии, но ничего оригинального они не представляют, и можно без ущерба обойти их молчанием.

Подводя итоги рассмотрению того, что было сделано в Европе в деле изучения «Книги Перемен», мы прежде всего должны, к сожалению, отметить поразительную пестроту мнений. Так как авторы этих мнений были указаны выше, то мы для большей сжатости и остроты картины ограничимся лишь списком суждений.

В европейской синологии говорилось, что «Книга Перемен» – это: 1) гадательный текст, 2) философский текст, 3) гадательный и философский текст одновременно, 4) основа китайского универсизма, 5) собрание поговорок, 6) записная книжка политика, 7) политическая энциклопедия, 8) толковый словарь, 9) бактрийско-китайский словарь, 10) фаллическая космогония, 11) древнейший исторический документ Китая, 12) учебник логики, 13) бинарная система, 14) тайна кубокуба, 15) случайные толкования и комбинации черт, 16) фокусы уличного гадалца, 17) ребячество, 18) бред, 19) ханьская подделка. Никому не приходило в голову самое сложное и в то же время самое простое: «Книга Перемен» возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что она [«Книга Перемен»], как малопонятный и загадочный архаический текст, представляла собой широкий простор творческой философской мысли.

Глава II

Некомментаторское изучение «Книги Перемен» на Дальнем Востоке

Естественно, что на Востоке «Книгу Перемен» изучали значительно больше, чем в Европе. На Востоке историография «Книги Перемен» насчитывает уже более двух тысячелетий, и каждый писавший о ней если и не знал всю литературу вопроса, то, во всяком случае, основательно знал самый памятник и обычно продолжал кого-нибудь из своих предшественников. Нет никакой возможности дать здесь полный отчет о всей литературе, посвященной «Книге Перемен», но мы можем значительно облегчить задачу общего обзора китайской и японской литературы такого рода, распределив ее по четырем категориям: 1) комментарии различных типов, призванные неотделимо следовать за текстом; 2) трактаты-интерпретации содержания данного памятника; 3) трактаты, выросшие на основе философского понимания «Книги Перемен». В этой главе нас могут интересовать лишь трактаты идейного содержания, включающие в себя моменты филологии.

Рассмотрению этих работ (конечно, лишь главнейших) уместно предпослать указания на древнейшие упоминания о данном памятнике – вернее, о гадании по нему.

Прежде всего следует отметить § 9 главы «Хун фань» в «Шуцзине». Здесь мы читаем следующее: «Исследование сомнительного. Выбери и поставь людей, гадающих на панцире черепахи, и людей, гадающих на стеблях тысячелистника⁴⁸, и повели им гадать. И скажут тебе о дожде, о дымке, о тумане, о надвигающейся грозе, о буре⁴⁹, и скажут тебе о внутреннем знаке и о внешнем⁵⁰. Всего же семь гаданий, из них гаданий по панцирю черепахи – пять, а гаданий по стеблям тысячелистника – два. И разрешишь сомнения. И поставишь людей сих и дашь

⁴⁸ Гадание на стеблях тысячелистника лежит в основе гадания по «Книге Перемен».

⁴⁹ Это все относится к гаданию по панцирю черепахи.

⁵⁰ Это внутренняя и внешняя триграммы, т. е. нижняя и верхняя части гексаграммы.

им предвещать и гадать. Если трое будут гадать, то следуй согласному ответу хотя бы двоих. А если будет у тебя великое сомнение, то обсуди его, обратившись к своему сердцу; обсуди, обратившись к приближенным; обсуди, обратившись к народу; обсуди, обратившись к предвещающим и гадающим. И вот в согласии будешь и ты, и черепаха, и тысячелистник, и приближенные, и народ. И назовется то великим рождением. И утвердишься крепостью сам, и потомков твоих встретит счастье. Будут в согласии ты, и черепаха, и тысячелистник, – пусть даже воспротивятся приближенные и народ – быть счастью. Будут в согласии приближенные, и черепаха, и тысячелистник – пусть и ты, и народ будете противиться – быть счастью. Будут в согласии народ, и черепаха, и тысячелистник – пусть и ты и приближенные будут противиться – быть счастью. Будут в согласии ты и черепаха, а воспротивятся тысячелистник, приближенные и народ – в делах внутри царства быть счастью, в делах же вне царства – быть несчастью. Если же и черепаха, и тысячелистник разойдутся с людьми, то пребывающему в покое предугадано счастье, пребывающему же в действии – несчастье».

Как видим, здесь уделяется большое внимание гаданию по тысячелистнику, но еще ни слова нет о гадании по тексту «Книги Перемен». Однако некоторое отношение к ней это свидетельство все же имеет, ибо гадание по «Книге Перемен» искони строится на отборе стеблей тысячелистника по определенному порядку. Так же как и «Шуцзин», «Шицзин» дает лишь указание на самый факт гадания: «И будешь гадать по панцирю черепахи, и будешь гадать по стеблям тысячелистника» (см. «Шицзин», I, 5). Эта цитата приводится и в «Лицзи», гл. 30. На основании этих цитат мы можем полагать, что если «Книга Перемен» как текст тогда еще и не существовала, то была все же практика гадания, в которой, вероятно, сложился в устной традиции и текст.

Далее следует отметить ряд упоминаний о действительных случаях гадания, приводящих и тексты. Эти упоминания встречаются в «Лицзи» и в «Цзо-чжуань». Подробнее об этих цитатах из «Цзо-чжуань» мы будем говорить в дальнейшем, здесь же ограничимся только указанием на два места в «Лицзи», где прямо упоминается «Книга Перемен» и приводятся цитаты из нее⁵¹. Это, во-первых, «корова, убитая у восточных соседей, не сравнится с небольшой жертвой западных соседей. Если будешь правдив, то поистине найдешь свое счастье!» (гекс. 63, 5). Отметим, что эта цитата совершенно точно совпадает с современным текстом «Книги Перемен». Во-вторых, в той же главе «Лицзи» мы находим далее следующую цитату: «Не запахав поле, собирать урожай, не разработав по первому году поле, на третий год воспользоваться им – к несчастью». В тексте «Книги Перемен» это место изложено несколько иначе: «[Если,] и не запахав поле, соберешь урожай и, не разработав в первый год поле, в третий год воспользуешься им, то будет благоприятно иметь куда выступить» (гекс. 25, 2). Слова, выделенные разрядкой, по-видимому, являются позднейшими приписками, идущими из разных комментаторских школ. Можно полагать, что это школы устной традиции, типичные для доханьского времени. Благодаря этим цитатам мы видим «Книгу Перемен» в роли текста, изучаемого начётчиками. Момент возникновения этого начётнического изучения определить очень трудно. Однако оно, вероятно, началось еще в доханьское время, ибо устная традиция, как известно, была особенно распространена до эпохи Хань. Однако уже тогда «Книга Перемен» не только упоминалась как гадательный текст или как текст об идеальных прообразах поведения, но и была объектом философского изучения. Первым упоминанием о школе последователей «Книги Перемен», рассматривающим ее как философскую школу, является, по-видимому, отрывок из гл. 33 «Чжуан-цзы». Известно, что эта глава не принадлежит самому великому даосу, а написана кем-то из учеников его учеников. Но даже при наибольшем скептицизме ее вряд ли можно считать более поздней, чем «Исторические записки» Сыма Цяня, ибо эта цитата в развитом виде встречается в «Исторических записках» («Шицзи», гл. 66

⁵¹ См.: «Лиши», гл. 30.

«Хуа цзи ле-чжуань»). Вот в каком контексте говорится о «Книге Перемен», в этой главе, посвященной разбору существовавших тогда философских школ с целью доказать превосходство даосизма над остальными учениями: «О, какой полнотой обладали люди древности! Они были слиты воедино со светом духа, были незапятнаны между небом и землей; они воспитывали все существующее, умиротворяли Поднебесную и так облагодетельствовали все роды людей. Они были просвещены относительно числа основы и были не чужды мере вершин. В шести бесконечностях мира, в четырех странах света, в великом и в малом, в сердцевине и в воздухе – везде действовали они. Из тех, которые были просвещены относительно этого числа и мер, особенно многочисленны были писавшие о старых законах и о преданиях, идущих от поколения к поколению. Из тех, которые были погружены (дословно: „пребывали в...“) в „Шицзин“, в „Шуцзин“, в „Лицзи“ и в „Юэцзин“, из лучших людей и учителей княжеств Чжоу и Лу многие могли объяснить их [эти книги]. „Шицзин“ говорил о стремлениях, „Шуцзин“ говорил о событиях, „Лицзи“ говорил о поведении, „Юэцзин“ говорил о гармонии, „Книга Перемен“ говорила о тьме и о свете, „Летопись“ говорила о различии имен (т. е. о дефинициях терминологии)»⁵².

Если здесь перед нами всего простое упоминание, то около того же времени существовал в Китае и другой текст, специально посвященный «Книге Перемен». Со временем его начали включать в самую книгу на правах «приложения». Это древнейшая попытка изложения теорий, заключенных в «Книге Перемен», так называемая «Сицы-чжуань», или «Да-чжуань» («Традиция об афоризмах», или «Большой комментарий»). Оценка этого текста на протяжении веков была различна. Одни, следуя за старой версией, приписывали его Конфуцию, чем подчеркивали его огромное значение; другие, наоборот, совершенно отрицали его ценность. Среди первых следует отметить Кун Ин-да (574–648), который, между прочим, говорит: «Учитель [Конфуций] сочинил „Десять крыльев“ и в них развил первую и вторую части основного текста. Текст „Сицы“ по пунктам пронизан принципиальными идеями. Он образует особую главу, которая в общем называется „Сицы“ („приложенные афоризмы“) и разделяется на две части» («Чжоу И чжэчжун», цз. 13, с. 16). Такого же мнения придерживался и Чжу Си, когда он писал: «Приложенные афоризмы – это собственно афоризмы, сочиненные Вэнь-ваном и Чжоугуном. Они разнесены под отдельные черты гексаграмм и образуют современный основной текст. Этот текст [„Сицы-чжуань“] представляет собою толкование приложенных афоризмов, переданное Конфуцием. Это толкование излагает общие положения текста в целом, поэтому в нем нет конкретных мест, к которым можно было бы отнести ее. Разделено оно на две части». Кроме того, Чжу Си говорил: «Когда я внимательно вчитался в текст 64 гексаграмм, то понял, что слова „Сицы“ представляют собою самую сокровенную глубину [текста]. Это сводка „Ицзина“» («Чжоу И чжэчжун», цз. 13, с. 16).

Наряду с такой оценкой, существовала и другая, представленная, например, японским ицзинистом Мацуи Расю (1751–1822), который вообще игнорировал этот текст⁵³. В качестве представителя критического подхода к «Сицы-чжуань», одинаково чуждого обеим крайностям, выступал один из самых серьезных комментаторов – японский философ Итō Тōгай (1670–1736). Тексту «Сицы-чжуань» он предпослал следующее примечание: «Приложенные афоризмы – это афоризмы к отдельным чертам гексаграмм. Поэтому [в „Сицы-чжуань“] сказано: „Совершенномудрые люди установили гексаграммы, созерцали их образы и приложили к ним афоризмы. И таким образом выяснили счастье и несчастье“. Кроме того, сказано: „Они приложили афоризмы и поэтому поведали об этом [счастью и несчастью]. Эта книга („Сицы-чжуань“) развивает значение гексаграмм и черт [их составляющих,] и обобщенно толкует их.

⁵² Курсив наш. – Ю. Ш. Интересно отметить, что здесь ни слова нет уже о гадании по «Книге Перемен».

⁵³ То же бывало и в Китае. См. комментарии сунских ученых Гэн Нань-чжуна «Чжоу И синь цзян-и» и Ли Го «Сицы И шо». Однако эти авторы лишь не включают «Сицы-чжуань» в свои издания, но все же считаются с ней.

Поэтому она и называется „Сицы“ („Приложенные афоризмы“). И вот основание для этого: суждения и образы – это афоризмы гексаграмм и черт. Но и текст, сплошь поясняющий их, также называется „суждения“ и „образы“⁵⁴. Некоторые из прежних конфуцианцев полагали, что эти поясняющие тексты суть приложенные афоризмы. Это ошибка. Сыма Цянь полагал, что [„Сицы-чжуань“] сочинена Учителем (Конфуцием). Но его слова, собственно, лишены основания, и особенно им не должно верить и следовать. Я в свою очередь изучил эту книгу [и вижу, что] она совмещает в себе оба принципа – как мантику, так и философию. Но главное в ней – это понятия чувства долга и любви. Уж не значит ли это, что в период Чуньцю и Чжаньго течение ицзинистов и учение слушателей совершенномудрого [Конфуция], объединившись, легли в основу этих суждений (о „Книге Перемен“, т. е. „Сицы-чжуань“)?» Итō Тōгай, выдающийся ученый, отвергает авторство Конфуция по отношению к «Сицы-чжуань», и мы вполне можем присоединиться к его мнению. Для этого существует ряд оснований: и то, что сам себя Конфуций не мог называть «учитель», как это делается в «Сицы-чжуань»; и то, что терминология этого текста не тождественна с терминологией «Луньюя»; и то, что язык этого текста гораздо новее, чем язык текстов, связанных с именем Конфуция. Наконец, и то, что сам Конфуций подчеркивает («Луньюя», гл. VII), что он не «сочиняет», а только передает. Однако «Сицы-чжуань» – текст большой важности для изучаемого нами вопроса. Это все же первая попытка оценить и синтезировать материал, заключенный в «Книге Перемен». Поэтому основной сюжет настоящей главы – некомментаторское изучение книги на Дальнем Востоке, – собственно, начинается с суждений, разбросанных в тексте «Сицы-чжуань». Все предыдущее лишь «доистория» этого вопроса.

Итак, «Сицы-чжуань» – «Традиция об афоризмах» – самостоятельная книга, теперь обычно прилагаемая к изданиям «Книги Перемен». Она делится на две части; и в тематическом, и в стилистическом отношении это отнюдь не единый текст; это, скорей, собрание коротких высказываний о «Книге Перемен» в целом, на разные темы и со стороны разных ицзинистов. В основном затрагиваются следующие темы: 1) онтология, 2) отображение ее в «Книге Перемен» и адекватность этого отображения, 3) происхождение книги (две версии), 4) зачатки теории познания, 5) этика, 6) история культуры и «Книга Перемен», 7) применение книги как мантического текста и техника гадания по ней. Как видно, это весьма насыщенный труд, поэтому неудивительно, что он привлекал к себе внимание ученых. Так, например, А. Масперо строил свое изложение учения «Книги Перемен» на основе не столько самой книги, сколько «Сицы-чжуань». Это, само собой, неправильная подмена одного текста другим, более поздним, однако она вполне понятна, ибо «Сицы-чжуань» – древнейший текст, синтезирующий это учение. Конечно, в «Сицы-чжуань» мы тщетно искали бы критического подхода к тексту основного памятника, однако мы вправе считать «Сицы-чжуань» началом изучения «Книги Перемен» в Китае. Поэтому неудивительно, что и Ван Би, автор первого систематического трактата о «Книге Перемен» – «Чжоу И лиоли», в основном исходил из «Сицы-чжуань». Вопрос о Ван Би, о его трактате и о его философии подробно разработан уже А. А. Петровым⁵⁵, поэтому мы касаемся «Чжоу И лиоли» только в той мере, в какой трактат этот относится к изучению «Книги Перемен». Он представляет собою в этом отношении, как и «Сицы-чжуань», опыт изложения философии «Книги Перемен», минуя совершенно вопросы филологического порядка. Правда, Ван Би много ясности вносит в понимание технической терминологии, но с ней он считается лишь как с данностью, не требующей историко-литературной проверки. Ван Би не утверждает легендарное происхождение книги, но и не отрицает его. Можно понять, почему все его внимание направлено на одну философскую интерпретацию памятника, если вспомнить, что он выступал прежде всего с протестом против понимания «Книги Перемен»

⁵⁴ Итō имеет в виду сокращенные названия «Туань [-чжуань]» и «Сян[-чжуань]».

⁵⁵ Петров А. А. Ван Би. Из истории китайской философии. М.; Л., 1936.

его предшественниками, ханьскими комментаторами, сводившими свою находчивость исключительно к спекулятивно-каббалистическим рассуждениям. В этой главе нам излишне останавливаться на ханьской школе, ибо это лишь комментаторы, однако в дальнейшем мы еще будем иметь случай подробно остановиться на ее представителях. Протестуя против них, Ван Би особенно точно очертил свои взгляды именно в указанном трактате, однако не отошел от них достаточно далеко, чтобы создать совершенно новую интерпретацию памятника. Его работы поэтому, имея несомненную философскую ценность, не имеют значения филологического. Как комментатор Ван Би тоже важен лишь тем, что он был предтечей сунских комментаторов, создавших совершенно своеобразную школу.

Подобно трактату Ван Би, не является собственно филологической работой и труд танского ученого Кун Ин-да, возглавлявшего, как известно, целую комиссию комментаторов классических книг, в том числе «Книги Перемен». Комментарий, апробированный Кун Ин-да⁵⁶, настолько тесно связан с комментарием Ван Би, что его скорее можно признать субкомментарием к последнему, чем самостоятельной работой. В этом отношении он, несмотря на все его несомненные достоинства, ценности не представляет. Однако Кун Ин-да все же понимает важность филологической стороны исследования и придает большое значение критике списков текста. Его замечания о разночтениях и критический выбор версии всегда достаточно строги и продуманны. Несмотря на это, Кун Инда остается всецело во власти традиции во всех вопросах, связанных с «Книгой Перемен» в целом. Свои взгляды он, наряду с необходимой информацией о «Книге Перемен», высказывает в предисловии, достаточно пространным и содержательным. Как недостаток этой работы мы можем отметить отсутствие критицизма в вопросах об авторстве и о происхождении «Книги Перемен», как достоинство – то, что это первая работа, намечающая филологический подход к тексту.

Если у Кун Ин-да мы видим лишь зачатки филологической критики, то ее как таковую мы находим в трактате Оуян Сю «Вопросы юноши о „Книге Перемен“». Это, собственно, первый критический трактат о «Книге Перемен». Мы, к сожалению, не располагаем даже в настоящей специальной работе достаточным местом для того, чтобы дать полный перевод этого трактата, и потому ограничиваемся лишь изложением его по пунктам.

1. Теория о «четырех качествах», развиваемая в комментарии «Вэньянь-чжуань», которой традиция самым упорным образом связывает с именем Конфуция, фактически не имеет никакого отношения к нему, ибо это слова Му Цзян, матери князя Чэн из царства Лу. Они помещены в «Цзо-чжуань» под 9-м годом (и 5-й луной) Сян-гуна (563 г. до н. э.).

2. В тексте третьей черты первой гексаграммы явная, но никем не замеченная лакуна. Лакуны вообще не редкость в «Книге Перемен».

3. Символика чисел 6, 7, 8 и 9 должна пониматься как обозначение черт изменяемых (6 – *инь* и 9 – *ян*) и неизменяемых (7 – *ян* и 8 – *инь*). Из этого вытекает объяснение темных фраз – последних в гекс. 1 и 2.

4. Существует противоречие между предсказаниями гекс. 3 по самому афоризму и по интерпретации его в «Туань-чжуань» и «Сян-чжуань». Противоречие объясняется тем, что эти тексты обращены к разным людям: «не действуй» обращено к рядовому человеку, а «действуй» – к благородному человеку (цзюньцзы).

5, 6. Дается комментарий к гекс. 4 и 5.

7. Дается комментарий к гекс. 6 и поясняется необходимость слов «хулы не будет», помещенных в тексте.

8–36. Даются объяснения комментаторского типа противоречивых и темных мест в ряде гексаграмм. Эти пункты не содержат существенного материала и носят случайный характер, поэтому мы их опускаем, зато большее внимание уделяем следующему пункту (37).

⁵⁶ «Чжоу И чжэн-и» (638 г.).

37а) Вопреки традиции, утверждается, что не только «Сицы-чжуань» не принадлежит Конфуцию, но и остальные приложения не имеют ничего общего с ним; более того, это вообще разрозненные и спутанные суждения, не принадлежащие одному человеку⁵⁷.

37б) До этих мыслей Оуян Сю дошел совершенно самостоятельно, не имея соответствующей учительской традиции.

37в) В «приложениях» такое множество повторений, плеоназмов и т. п., что невозможно в них признать стиль Конфуция. Ясно также и то, что они не могли быть написаны одним человеком. Это, скорее, набор цитат разных авторов, имена которых не сохранились. Кроме того, набор этот произволен и необдуман⁵⁸.

37 г) Стиль Конфуция, как он известен по «Чуньцю», прост и глубок. В нем совершенно недопустимы плеоназмы и двойное толкование одного и того же⁵⁹. И в то же время так называемые «четыре качества» объясняются то как четыре самостоятельных слова, изолированные в синтаксическом отношении, то как единая и неделимая фраза. Допущение, что так истолковано одним и тем же человеком, противоречит здравому смыслу.

37д) В «Сицы-чжуань» существуют две версии происхождения триграмм. Одна представляет дело так, будто бы Фу Си получил их как дар свыше⁶⁰. Другая версия утверждает, что Фу Си сам составил их, исходя из собственного восприятия мира (наблюдения, сделанные при созерцании следов животных и птиц, и отсюда – размышления о внешнем мире и о самом себе). Кроме того, в «Шогуа-чжуань» дается еще одна версия: что триграммы выросли в практике гадания. Допущение единого автора для всех этих версий также противоречит здравому смыслу. Вернее полагать, что это осколки споров различных комментаторских школ, забытых впоследствии.

37е) Если вообще невозможно допускать единство авторства «приложений», то, в частности, недопустима традиция об авторстве Конфуция.

37ж) Из этих теорий как рациональное зерно можно принять лишь то, что учение о «четырех качествах», изложенное в «Вэньянь-чжуань», – фикция, что миф о даровании триграмм свыше – фикция и что традиция мантики хотя и известна нам, но не засвидетельствована Конфуцием.

⁵⁷ Так как это место в трактате Оуян Сю играет большую роль, то приводим его полностью: «Юноша спросил: „Разве «Сицы[-чжуань]» не составлен совершенномудрым человеком (т. е. Конфуцием)?“ – Я отвечал: „Разве только «Сицы[-чжуань]»? И «Вэньянь[-чжуань]» и «Шогуа[-чжуань]», и все, следующее за ними, сочинено не совершенномудрым человеком, а [представляет собою] смесь разных толкований, которые даже не принадлежат одному человеку. Исследователи «И[цзина]» в старину неразборчиво приводили [материалы] для обоснования своих рассуждений и толкований, и их толкования не [принадлежат] одной школе. Поэтому они то совпадают, то различаются, то верны, то неверны. И если выбирать их без тщательного внимания, то [можно] дойти до того, что будет нанесен вред классической книге и будут введены в заблуждение поколения. Однако есть [в них и то, что] примыкает к книгам совершенномудрых и основывается на них. Эта традиция существует уже издавна, но нет возможности проследить ее истоки и отделить в ней истину от лжи. Поэтому даже мужи, обладающие просветленной мудростью, то жадно стремятся к сложным и обширным рассуждениям и теряются в пышных и блестящих фразах, то полагают, что [традиция] разрешает сомнения. В этом благородному человеку [следует быть] осторожным! Поэтому я никогда не включал свои мысли в их среду“».

⁵⁸ Чтобы пояснить, что Оуян Сю разумеет под повторением, приведем хотя бы частично его слова (с. 86): «Юноша сказал: „Осмелюсь спросить об этом в общих чертах“. – Я ответил: „Под первой сильной чертой гексаграммы Цянь [1] сказано: «Нырнувший дракон. Не действуй!» Совершенномудрый человек (необязательно Конфуций: Оуян Сю говорит об анониме. – Ю. Ш.) в комментарии образов говорит: «Сила света находится внизу [гексаграммы]». Как тут не сказать, что этот текст уже ясен и смысл его достаточен? Но автор «Вэньянь[-чжуань]» еще говорит: «Это – тот, кто обладает достоинством дракона и скрывается». Далее он говорит: «Сила света находится внизу [гексаграммы]». Или еще: «Веяние света погружено и спрятано»; и еще: «нырнуть – это значит скрыться и не показываться...» [далее длинный пассаж, приводящий такие же тавтологии из «Сицы-чжуань】... Сказать, что это исходит от одного человека, – это значит сказать нечто спутанное, расплывчатое, неразборчивое и мелочное. Если же вслед за этим приписать это совершенномудрому человеку [Конфуцию], то это будет особенно крупной ошибкой“». Материал, приводимый Оуян Сю, достаточно убедителен, чтобы после него еще раз всерьез возвращаться к «авторству Конфуция».

⁵⁹ В последнем Оуян Сю не совсем прав. Вспомним хотя бы различное понимание «Чуньцю» в «Цзо-чжуань» и «Гун-ян-чжуань». Несмотря на это, его положение остается в силе, ибо речь идет не о комментаторах, а о тексте.

⁶⁰ Хэту – чертеж, вынесенный мифическим чудовищем из Желтой реки.

37з) И тем не менее все эти «приложения» не лишены пользы; следует только помнить, что они – комментарии, а не основной текст⁶¹. До эпохи Хань они назывались «Да-чжуань» («Большой комментарий») и лишь во время второй династии Хань (не с Сыма Цяня ли) получили название «Сицы[-чжуань]». Неверно то, что они монолитны и исходят от Конфуция, но верно то, что в них есть ценные для исследователя мысли, ибо они еще не очень удалены во времени от эпохи создания основного текста. Надо только обеспечить критический подход к ним.

37и) Поскольку Му Цзян из Лу гадала по «Книге Перемен» и получила ответ в форме учения о «четырех качествах» за 15 лет до рождения Конфуция, то ясно, что соответствующая цитата в «Вэньянь-чжуань» – не слова Конфуция.

37к) Недопустима мысль, что автор «Цзо-чжуань» вставил в свой текст слова будто бы Конфуция о «четырех качествах» из «Вэньянь-чжуань». Этим он сделал бы свой текст лишь менее авторитетным, ибо невозможно включать в текст, приписанный уже немалодому Конфуцию, слова, которые прозвучали еще до того, как он родился. Во времена составления «Цзо-чжуань» Конфуция не считали автором «Вэньянь-чжуань». Поэтому цитата из «Вэньянь-чжуань», включенная в текст «Цзо-чжуань», никого не смущала. Теория, что Конфуций – автор «Вэньянь-чжуань», – позднейший вымысел.

37л) Попытки примирить противоречивые версии происхождения триграмм настолько натянуты, что следовало бы покарать тех, кто вздумает их утверждать. Между прочим, версия «человеческого» происхождения триграмм развита в «Сицы-чжуань» подробнее, чем теория чудесного их происхождения.

37 м) Натянута и приукрашена элементами чудесного версия мантического происхождения триграмм. Но триграммы могут быть поняты и рационально, без отношения к мантике⁶².

37н) Было бы, однако, ошибочным отрицать влияние конфуцианской школы на авторов «Десяти крыльев». Только влияние это отнюдь не всестороннее: в таких текстах, как «Шогуа-чжуань» и «Цзагуа-чжуань», отразилось влияние не конфуцианской школы, а школы гадателей.

Таково в общих чертах содержание трактата Оуян Сю. В нем мы видим серьезный критический подход к проблеме. Однако его трактат оказал на последующих ицзинистов лишь незначительное влияние, которое свелось, в сущности, лишь к тому, что некоторые из них не считали уже возможным подчеркивать авторство Конфуция. В остальном же «Книга Перемен» воспринималась по-прежнему лишь с философской стороны, без учета воззрений Оуян Сю. Так, вскоре после смерти Оуян Сю появился комментарий, которому суждено было играть ведущую роль на протяжении столетий как в Китае, так и в Японии. Это комментарий Чэн Ичжуаня (1033–1107)⁶³. Достаточно прочитать предисловие к нему, чтобы выяснить точку зрения знаменитого ицзиниста:

«„Перемены“ – это изменчивость, в которой мы меняемся в соответствии с временем, для того чтобы следовать Пути мирового развития. Книга эта столь широка и всеобъемлюща, что через нее мы надеемся встать в правильное отношение к законам нашей сущности и судьбы, проникнуть во все причины явного и сокровенного, исчерпать до конца всю действительность предметов и событий и тем самым указать путь открытий и свершений. Да, можно сказать, что совершенномудрые авторы ее достигли наивысшего в своих заботах о последующих поколениях. Хотя мы уже далеки от тех древних времен, но до нас еще сохранились завещанные ими основные тексты. Однако толкователи прежних времен утратили их смысл и передали лишь

⁶¹ Это положение и мы кладем в основу наших суждений о памятнике в целом, как он издается теперь. В нем необходимо выделить основной текст. Но мы идем дальше, различая три диахронических слоя его.

⁶² Мы, однако, склонны думать, что «мантическая» теория происхождения триграмм ближе других к действительности. Ибо практика гадания, как мы уже видели, засвидетельствована достаточно хорошо. Во всяком случае, это лучше, чем обращаться к фигуре Фу Си, которого, по «человеческой» теории Оуян Сю, приходится считать изобретателем триграмм.

⁶³ «И-чжуань» – написан, вероятно, в конце 90-х гг. XI в.

слова, а их последователи только произносят эти слова и забывают о их сути. Начиная со времени династии Хань традиция этого учения, пожалуй, уже не существует.

Я, живущий на тысячелетие позже, боюсь, что такое писание померкнет и исчезнет, и я хотел бы, чтобы люди будущих времен по этому течению взошли к его истокам. Вот причина создания данного комментария.

„В „Книге Перемен“ есть четыре пути к совершенной мудрости: 1) через слова подойти к пониманию текста изречений; 2) через действия подойти к пониманию изменчивости; 3) через устройство орудий подойти к пониманию образов и 4) через гадание подойти к пониманию предсказаний“⁶⁴. Закономерность в нарастании и в убывании счастья и несчастья, путь движения вперед и назад, сохранности и гибели – все это полностью содержится в афоризмах „Книги Перемен“. Вникая в афоризмы и исследуя гексаграммы, мы можем познать изменчивость, и в них уже заключены и образы, и предсказания. „Благородный человек (цзюньцзы) в периоды покоя созерцает образы и вникает в афоризмы, а во время действия он наблюдает изменчивость и вникает в (суть) предсказаний“⁶⁵. Возможно, поняв афоризм, не понять его идеи, но невозможно, не поняв афоризма, проникнуть в его идею. Самое скрытое в ней – ее закономерность, а самое явное – ее образ. Но сущность ее и действие едины в своем истоке, ибо нет промежутка между тайным и явным. Если мы созерцаем их в их взаимопроникновении и тем самым осуществляем узаконенный порядок дисциплины, то в этих афоризмах будет заключено решительно все. Поэтому тот, кто хорошо [понимает] учение, добываясь [смысла этих] слов, непременно исходит из ближайшего (т. е. непосредственно данного). Тот же, кто поступает иначе, чем исходящий из ближайшего, ничего не понимает в словах.

То, что я передаю, – это афоризмы. А обрести идеи, исходя из афоризмов, это уже зависит от самого человека.

В царствование Сунов, второй год Юаньфу (1099), первая луна. Чэн И из Хэнань».

Для понимания этого предисловия необходимо иметь в виду, что для его автора на первом плане стоит выяснение идейного содержания памятника. Оно возможно лишь на основе изучения текста, но это изучение Чэн И-чуань понимает не в филологическом, а в философском смысле. Автор ряда философских работ, Чэн И-чуань, естественно, более всего был заинтересован в философской интерпретации памятника. Несмотря на это, он проявляет большую чуткость к исторической действительности, чем признанный филолог Чжу Си. Для того чтобы заметить это, достаточно прочесть хотя бы первые строки из комментариев Чэн И-чуаня и Чжу Си. Так, Чэн И-чуань пишет: «Когда в глубокой древности совершенномудрые люди начертали впервые восемь триграмм, то в них уже были выражены три мировые силы: Небо – Земля – Человек. Начав с них, они удвоили эти триграммы, чтобы в них полностью выразить то, что проходит как изменчивость во всем мире...» Совершенно иным тоном начинается комментарий Чжу Си. Это тон учителя, стремящегося закрепить у ученика традицию. Объясняя заглавие «Чжоу И», он говорит: «„Чжоу“ – название династии, „И“ – название книги. Ее гексаграммы⁶⁶ в основе своей есть то, что начертано было Фу Си. Они имеют смысл взаимного

⁶⁴ Поскольку этот нелегкий текст может быть передан иными словами, поясним, что в нем речь идет о четырех способах понимания содержания «Книги Перемен». Во-первых, чисто филологический путь, исходящий из точного понимания терминологии памятника и ведущий к правильной оценке текста. Во-вторых, путь практической деятельности, в которой непосредственно познается «закон изменчивости» (мы бы сказали – движения). Это возможно потому, что книга считалась ицзинистами учением, отражающим мир адекватно. Поэтому изучающий на практике изменчивость мира изучает тем самым основной закон в учении «Книги Перемен». В-третьих, по мнению Чэн И-чуаня, к пониманию образного содержания памятника ведет построение орудий, согласованное с образами гексаграмм; иначе говоря, в данном случае речь идет о созидательной деятельности человека в мире, в которой он должен сообразоваться с закономерностями, выраженными в образах гексаграмм. Наконец, в-четвертых, понимание «Книги Перемен» возможно через изучение ее предсказаний, которые понимаются в практике гадания. Необходимо отметить, что в данной фразе Чэн И-чуань повторяет слова гл. 10 «Сицы-чжуань», с которыми он, по-видимому, совершенно согласен. Но слова эти, как цитата, взяты нами в кавычки.

⁶⁵ См. «Сицы-чжуань», гл. 2.

⁶⁶ Именно гексаграммы, а не триграммы, что видно из дальнейшего приводимого нами отрывка.

обмена и изменчивости. Поэтому [книга эта] называется „И“ („Перемены“). Ее афоризмы – это то, что приложено Вэнь-ваном и Чжоу-гуном...» Далее, касаясь первой гексаграммы, Чжу Си начинает свое объяснение так: «Шесть черт – это гексаграмма, которая была начертана Фу Си...» Из сравнения высказываний Чэн И-чуаня и Чжу Си явствует, насколько критицизм в среде сунских конфуцианцев снизился ко времени последнего. Это, можно полагать, стоит в связи с общим понижением тона общественной жизни ко времени Чжу Си. И более широкое сравнение его, позднего сунского конфуцианца, с конфуцианцами, положившими начало сунской школе, лишь подтверждает это наблюдение, сделанное нами на основе приведенных выше цитат. Однако именно некритическая и популяризаторская линия чжусианства в дальнейшем получила более широкое распространение. Прежде всего это можно объяснить тем, что комментарий Чжу Си гораздо более доступен пониманию человека, не занимающегося специально вопросами ицзинизма. А главный контингент читателей комментаторской литературы составляли люди, готовившиеся к государственным экзаменам на должность чиновника, которые лишь в обязательном порядке, а не по своим интересам изучали текст «Книги Перемен». Однако, несмотря на все различие Чэн И-чуаня и Чжу Си, их отношение к «Книге Перемен» оказалось возможным примирить. Этот синтез сделан комментатором Дяо Бао (1603–1669).

В этой главе мы не касаемся комментаторской литературы, и к Дяо Бао как к комментатору мы еще вернемся в дальнейшем; здесь же обратим внимание только на его предисловие к работе об «Ицзине», помеченное 1660 г.⁶⁷ Свое рассуждение автор начинает с цитаты у знаменитого даоса Х в. Чэнь Си-и, с именем которого традиция упорно связывает истоки сунского конфуцианства. Чэнь Си-и полагал, что гексаграммы созданы были Фу Си, однако для него это скорее образ, чем историческое свидетельство. Он подчеркивает, что гексаграммы – это символы представлений, бывшие в ходу до создания письменности. Дяо Бао присоединяется к этому мнению, ссылаясь на свои исследования, по которым «при Фу Си» все названия гексаграмм уже существовали. Вэнь-вану, как говорит Дяо, приписывают создание афоризмов к гексаграммам и к отдельным чертам. Однако ему известно, что лишь некоторые начётчики (например, Бань Гу и Ян Сюнь) считали Вэнь-вана автором афоризмов к отдельным чертам. Другие же (например, Цзяо-хун) считали их автором Чжоу-гуна. Изложив эту распространенную в его времена теорию, Дяо Бао отвергает ее, ибо в тексте афоризмов к отдельным чертам упоминается, например, Цзи-цзы, которого Вэнь-ван, живший раньше, не мог, конечно, знать. Поэтому Дяо, следуя Чэн И-чуаню и Чжу Си, склонен эту часть текста приписать Чжоу-гуну. Традиции следует Дяо и тогда, когда не возражает против легенды о Конфуции как авторе «Десяти крыльев». Далее Дяо рассказывает о конструкции памятника и переходит к оценке двух комментариев Чэн И-чуаня и Чжу Си, находя их лучшими. Он не отдает явного предпочтения ни одному из них, а старается их синтезировать, безусловно понимая их различие, но считая, что они дополняют друг друга. Это он усматривает в том, что «изучающий „И[цзин]“ достигает широты благодаря традиции Чэн [И-чуаня] и конкретности – благодаря комментарию Чжу [Си]...»⁶⁸. Однако при экстенсивном чтении его комментария становится совершенно несомненным, что Чэн И-чуань гораздо ближе по духу нашему автору, чем Чжу Си. И понятно, почему это так. Ведь Чэн И-чуань унаследовал и развил стиль понимания «Книги Перемен», созданный Ван Би, который исходил главным образом из «Сицы-чжуань», а этот последний текст, по мнению Дяо, происходит от Конфуция. Поэтому Дяо, желавший восстановить понимание «Книги Перемен» Конфуцием, теснейшим образом связан с традицией Чэн И-чуаня.

⁶⁷ Мы пользовались изданием 1843 г.

⁶⁸ Мы не можем не отметить, что здесь Дяо Бао склоняется к несколько беспринципному эклектизму, что для него вообще характерно. Очень часто, приводя в своем комментарии различные точки зрения других авторов, он отмечает их одинаковую приемлемость. Эта чрезмерная терпимость делает работу Дяо Бао, очень полезную в иных отношениях, несколько вялой. Вероятно, поэтому Дяо не поднялся до уровня самостоятельности, и «Сыку цюаньшу цзунму» совершенно основательно считает его работу лишь подсобным текстом при изучении работ Чэн И-чуаня и Чжу Си.

Он только отдает должное внимание Чжу Си и его космогоническим концепциям, основанным на «Книге Перемен» и унаследованным от Чжоу Дунь-и, учителя Чэн И-чуаня.

Однако самым характерным для Дяо Бао является, так сказать, психологическое понимание «Ицзина». В нем он исходит из работ Гао Чжун-сяня⁶⁹. Так, совершенно в его духе, Дяо Бао высказывает свое основное положение о «Книге Перемен»: «Эта кристаллизация сознания есть Великий Предел. То, что это кристаллизованное сознание не имеет ни предмета, ни образа, на котором бы оно основывалось, это и есть Беспредельное». Так, «Беспредельное, которое и есть Великий Предел» как раз обретается во внутреннем созерцании. Как в «Книге Перемен» есть Великий Предел, так и в сознании есть Великий Предел. Поэтому и у Гао-цзы [Гао Пань-луна] сказано, что в мире есть «сознание, которое не то что изменчивость, но нет изменчивости, которая не была бы сознанием». Далее: «В Изменчивости⁷⁰ (т. е. в „Книге Перемен“) есть Великий Предел. В сознании [тоже] есть Великий Предел. Если мы не видим Великий Предел в нашем сознании, то мы лишены того, благодаря чему мы [можем] видеть изменчивость». Затем Дяо приводит еще цитату из Гао Пань-луна, в которой, между прочим, говорится: «...внутренне мы созерцаем сокровенность единой изменчивости нашего сознания, и внешне мы созерцаем поток единой изменчивости нашего тела. Но и сознание, и тело, и изменчивость – лишь одно». И по этому поводу Дяо замечает: «Вот это называется истинным изучением „Книги Перемен“ (изменчивости!), вот это называется умелым изучением Гао-цзы [Гао Пань-луна]». Исходя из таких теоретических предпосылок, Дяо проводит сравнение «Ицзина» с «Шуцзином» и с «Чунью»: «Учение начинается в „Шуцзине“, устанавливается в „Чунью“ и находит свое завершение в „Ицзине“». Свой трактат Дяо Бао кончает признанием совершенства «четырех авторов» «Книги Перемен» – Фу Си, Вэнь-вана, Чжоу-гуна и Конфуция и считает, что несравнимыми истолкователями ее являются только Чэн И-чуань и Чжу Си, якобы раскрывающий смысл комментария Чэн И-чуаня.

Однако среди многочисленных и многообразных интерпретаторов «Книги Перемен» бывали мыслители и иного склада, чем только что рассмотренный Дяо Бао. В этом отношении особенно интересен историк Чжан Сюэ-чэн (второе имя Ши-чжай). Ему принадлежит сборник «Вэньши тунъи» («Общее истолкование литературных и исторических [памятников]»), изданное по рукописи впервые в 1832 г. и переизданное с европейской пунктуацией в 1924 г. Первые три трактата сборника посвящены «Книге Перемен».

Прежде всего он считает «Книгу Перемен» текстом, излагающим факты, а не только теории, и на этом основании не считает ее принципиально отличной от остальных классических книг. Однако эта фактичность «Книги Перемен» иная, чем та, которая присуща другим классикам. Это фактичность не исторических событий, а природного свершения. В этом она шире, чем другие классические книги. Она «облекает в образы небо и в законы – землю». Эту фактичность ее, может быть, трудно применить лишь потому, что, как Чжан Сюэ-чэн говорит ниже, стиль выражения мыслей в «Книге Перемен» особенный: образный, а не понятийный. Известная нам «Книга Перемен» – не единственный памятник такого рода, ибо мы имеем исторические свидетельства о других аналогичных книгах, о так называемых «гуй-цзан» и «Ляньшань». Они так же, как и «Ицзин», служили мантическими текстами, однако идея изменчи-

⁶⁹ Имеется в виду Гао Пань-лун (1561–1626), один из ученых-конфуцианцев последнего периода Минской династии. Мы считаем необходимым хотя бы кратко охарактеризовать его философский облик, чтобы сделать более понятными воззрения Дяо Бао на «Ицзин». Гао Пань-лун, как и многие его современники, испытал сильное влияние Ван Ян-мина (1472–1528). Пожалуй, наиболее ярко характеризует его следующее высказывание: «Наука рядовых людей – работать над внешним [миром] и пренебрегать внутренним, любоваться вещами и погубить свою волю, потому что [люди] не обращаются к себе, чтобы искать идеи. Но [если] ищешь идеи, разве можно говорить о чем-то внутреннем и внешнем? Идеи, заключенные в сознании, и идеи, заключенные во внешних вещах, – единство. Во всем мире нет вещей, лежащих вне сущности, как нет и идей, лежащих вне сознания. Здесь дело обстоит так же, как в том случае, когда предметы озарены солнечным светом: он и здесь и там, но солнце ведь одно! Нельзя же раздвоить его, так зачем же ждать, что оно, лишь воссоединившись, станет единым?»

⁷⁰ Непереводимая игра слов: «изменчивость» и сокращенное название «Книги Перемен».

ности присуща только последнему, и обе другие книги (не сохранившиеся до нас, но засвидетельствованные в «Лицзи») никогда не назывались «И» – «Перемены». Эта идея, центральная для «Книги Перемен», находит свое выражение в символике меняющихся черт гексаграммы, которые без этой изменчивости лишены всякого смысла, что, по мнению Чжан Сюэ-чэна, подтверждается традиционной практикой гадания, где все строится на изменении черт⁷¹. Поэтому текст афоризмов при гексаграммах не мог существовать без текста афоризмов при отдельных чертах. Оба текста складывались одновременно⁷², но оформились лишь после установления власти Чжоуской династии. Вряд ли верно, что автором этих текстов был Вэнь-ван, однако верно, что Конфуций передал потомкам традиционное понимание данного текста. Знакомство Конфуция с «Книгой Перемен» Чжан Сюэ-чэн утверждает на основе цитаты «Лицзи»⁷³: «Я (Конфуций. – Ю. Ш.) [хотел] увидеть учение Ся, [потому я пошел] в Цзи. [В нем], однако, не нашлось достаточных свидетельств, но я нашел там Календарь Ся. Я [хотел] увидеть учение Инь, [потому я пошел] в Сун. [В нем, однако,] не нашлось достаточных свидетельств, но я нашел в нем „Землю и Небо“...» Сам Чжан Сюэ-чэн ясно понимает, что трудно предположить увлечение Конфуция «Книгой Перемен» как гадательным текстом, ибо такой текст должен был быть совершенно чужд рационалисту Конфуцию. Противоречие это Чжан Сюэ-чэн пытается преодолеть теорией о двойном «Ицзине» или, вернее, о двояком его понимании: 1) рационалистическом понимании, видящем в тексте «Книги Перемен» лишь записи древнейших обычаев, обрядов – словом, ритуала «ли», которое будто бы идет от Конфуция, и 2) мантическом понимании, вернее, искажении памятника, ничего общего с Конфуцием не имеющем⁷⁴.

Изучая самый термин («Перемены»), Чжан Сюэ-чэн, отвергая обе версии, исходящие из анализа иероглифа «И», в общем склоняется к пониманию термина, как оно представлено у Чжу Си, игнорирующего пиктографический анализ⁷⁵. Это совершенно гармонирует с его стилем толкования, старательно избегающим всего, что не может быть внешне документировано, в чем хоть немного сквозит гипотетичность. Однако, в конце концов, Чжан Сюэ-чэн не замечает всей гипотетичности своих собственных суждений, к которым его привело утверждение того, что Конфуций будто бы занимался «Книгой Перемен», утверждение, построенное на недостоверной цитате из «Лицзи» и на не критическом отношении к афоризму из «Луньюя», в котором название «Книги Перемен» появилось лишь вследствие небрежности

⁷¹ Вряд ли приемлема такая аргументация, ибо она, очевидно, исходит из предположения о неизменности техники гадания. Однако и в настоящее время существуют различные приемы гадания (не менее трех), и неудивительно, что техника гадания, на которой основывается Чжан Сюэ-чэн, может быть не первая. Поэтому мы не соединяем первый, второй и третий слои текста «Книги Перемен».

⁷² Здесь Чжан Сюэ-чэн, увлеченный своей мыслью, грешит недостатком критицизма.

⁷³ Чжан Сюэ-чэн цитирует «Лицзи», по-видимому, наизусть и поэтому неточно. Пропущенные Чжан Сюэ-чэном слова заключены нами в квадратные скобки. Следует отметить также (Чжан Сюэ-чэн не считает с этим), что эта глава (IX) «Лицзи» могла быть записана лишь кем-нибудь из учеников Цзы Ю, ученика Конфуция, и не может рассматриваться как полноценный документ для суждения о самом Конфуции; кроме того, Чжан Сюэ-чэн не проводит весьма важного сравнения этой цитаты со словами Конфуция («Луньюя», гл. III, 9): «Что касается ритуалов династии Ся, удел Цзи не может достаточно засвидетельствовать их. Я мог бы описать ритуал династии Инь, но удел Сун не может достаточно засвидетельствовать их. Это потому, что [в уделах этих] не хватает документов и людей, их знающих. Если бы они были достаточны, то я мог бы засвидетельствовать [мои слова]. И больше ничего! Так что о наличии «Книги Перемен», в каком бы виде ее ни предполагать, текст этот не говорит ни слова. Вместо того чтобы вслед за Чжан Сюэ-чэном усмотреть в книге «Земля и Небо» предшественницу «Книги Перемен» – «Гуй-цзан», мы, думается, будем ближе к истине, полагая, что Конфуцию (и вообще в его времена) «Книга Перемен» не была известна; когда же она получила большое распространение, то поддельный текст о ней был вложен в уста Конфуция автором данной главы «Лицзи».

⁷⁴ Теория эта явно не выдерживает критики, ибо мантическая роль «Книги Перемен» засвидетельствована в древнейших упоминаниях о ней. Рациональное же истолкование – позднейшая попытка сохранить канонический текст перед судом мышления.

⁷⁵ Как известно, иероглиф «изменчивость» понимался или как пиктограмма, изображающая хамелеона, – отсюда значение «изменчивость» (так объяснен он в «Шовэнь»), – или как синтетический знак, состоящий из знаков солнца и луны в их вращении.

писца⁷⁶. Во всяком случае, Чжан Сюэ-чэн последователен, когда весь конец второго трактата он посвящает доказательству рационалистического понимания «Книги Перемен» у Конфуция.

Третий трактат Чжан Сюэ-чэна представляет наибольший интерес. В нем, правда, он не ставит филологических проблем, а занимается лишь философским осмыслением основных концепций этого памятника, но так как оно достаточно оригинально, то мы несколько подробнее остановимся на нем. При этом, чтобы правильно понять суждения автора, необходимо иметь в виду, что он исходит (без достаточной филологической критики!) из нерасчлененного текста, базируясь главным образом на материалах «Сицы-чжуань». Поэтому, несмотря на ряд приемлемых суждений его об этом тексте, с ним все же нельзя согласиться, когда он переносит их на «Книгу Перемен» в собственном смысле слова. Кроме того, для понимания точки зрения Чжан Сюэ-чэна необходимо помнить, какое место среди других классических книг он представляет в своей системе нашему памятнику, в чем он усматривает основной прием мышления, отраженный в «Книге Перемен». Так, он полагает, что если мысль в «Чуньцю» выражается в примерах, в «Лицзи» – в иерархичности, то в «Шицзине» – в воздействии на эмоцию через посредство метафор, а в «Книге Перемен» – в образах. Из этого сопоставления ясно, что Чжан Сюэ-чэн понимает под образом: ведь метафора в поэзии – тоже образ, но образ, воздействующий на эмоцию по преимуществу. Образы же «Книги Перемен» понимаются правильно тогда, когда они ведут не к эмоциональному переживанию, а к познанию идей, в них облеченных, к осознанию основной идеи изменчивости (движения, сказали бы мы теперь). Нет возможности свести эти образы к простым представлениям, ибо они насыщены гораздо большим и многогранным содержанием, чем представления, абстрагированные от наблюдения. Они как бы заряжены широчайшим содержанием, многообразно приложимым. Поэтому Чжан Сюэ-чэн и говорит: «Широк объем образов! Это – не только „Ицзин“. Все классики координированы с ним. Он – то, в чем абсолютная субстанция подходит к своему наглядному оформлению, но еще не проявляется». Конечно, такого рода образы встречаются и в других классических книгах, но там они передают лишь представление, абстрагированное от какого-либо конкретного события, предмета, положения и т. п. Образы же в «Книге Перемен» – иные. «Благодаря им „Книга Перемен“ стоит в уровень с Небом и Землей и поэтому может охватить и обвить пути Неба и Земли. [Так сказано в „Сицы-Чжуань“], и у всех событий и предметов, когда они от бытия переходят к действию, их внешняя форма и следы, оставляемые ими, еще не выяснены. Но в образе они уже видимы. Поэтому Дао не может быть видимо; но если люди, ища Дао, видят нечто в подобии, то это образы его». Таким образом, если представление неразрывно связано с конкретным и обязательно прошедшим фактом, то образ «Книги Перемен» в понимании Чжан Сюэ-чэна – образ предвидения чего-то еще не познанного. Однако для оценки философии нашего автора необходимо поставить вопрос: откуда же у человека возникают такие образы? Если образы могут возникать, по мнению Чжан Сюэ-чэна, у человека независимо от мира, он, конечно, идеалист. Если же они отражение мира, то он материалист (хотя бы лишь в гносеологическом аспекте). Чжан Сюэ-чэн не прошел мимо этого кардинального вопроса. Он различает «естественные образы мира» и «конструированные образы человеческого сознания». И, говоря о последних, он заявляет совершенно недвусмысленно, что «человек, отличаясь от всего, что между Небом и Землей, не может не подвергаться [воздействию] роста и убыли сил Света и Тьмы. Построения сознания – изменчивость чувств (эмоционального порядка) – создают их. Эта изменчивость возбуждается связями мира людей [общества] и создается на основе сил Света и Тьмы (сил природы)». Таким образом, конструированные образы человеческого сознания, в свою очередь, исходят из естественных образов мира. Если это и не материалистическое рассуждение, то, во всяком случае, нечто близкое к нему. Чжан Сюэ-чэн, конечно, не мог еще естественно-научно обосновать свою тео-

⁷⁶ Подробно об этой цитате см. ниже: перевод предисловия Итō Дзэнсё, 1771 г. (с. 72–74).

рию. Однако, по-видимому много поработав над вопросом об образах «Книги Перемен», он приходит к мысли, что они относятся к поэтическим образам «Шицзина», как внутренняя сторона к внешней. Признавая совершенство образов «Шицзина», он все же считает, что только образы «Книги Перемен» (в конечном счете исходящие из естественных образов мира) вносят в них систему и стройность. Поэтому учение «Книги Перемен» гораздо совершеннее, чем мудрствования философов позднейших времен. Они, правда, исходят из того же древнейшего источника, однако настолько отклоняются от него, что уже не выражают самой главной и основной идеи. И только буддизм, генетически не связанный с китайской традицией, обладающий вполне самостоятельной терминологией, все же в основном «исходит из учения „Книги Перемен“» и не «расходится со словами совершенномудрых»⁷⁷. Конечно, бегство от мира, характерное для буддизма, совершенно чуждо практической концепции «Книги Перемен». Однако образность буддизма, со всем его сложнейшим пантеоном, шокирует конфуцианцев напрасно, ибо это ведь только образность; кроме того, и «Книга Перемен» не лишена фантастических и символических образов.

Мы должны заметить, что Чжан Сюэ-чэн все же в основном убежденный конфуцианец. Однако благодаря таким мыслям, сильно отличающим его от всех остальных авторов, писавших о «Книге Перемен», мы не можем не признать в нем одного из оригинальнейших и интереснейших мыслителей, занимающих своеобразное место в развитии китайской философии. Переходя к Новейшему времени, мы сначала должны ознакомиться с трактатом Пи Си-жуя⁷⁸. В предисловии к этой работе Пи Си-жуй высказывается как определенный конфуцианец. Надо, по его мнению, восстановить учение Конфуция таким, каким оно было в подлинном виде. Только после этого, применяя его в практической жизни, можно будет усовершенствовать эту практическую жизнь. Рассмотрим же, что делает Пи Си-жуй для выяснения «подлинного», как он считает, учения Конфуция. Для этого изложим его трактат главу за главой.

Глава I. О том, что общий смысл «Книги Перемен» – это и изменчивость, и неизменность.

В этой главе автор высказывает свою основную установку в подходе к изучению классических текстов конфуцианства. Чтобы правильно интерпретировать тот или иной текст, необходимо прежде всего выяснить его руководящую идею. Для «Книги Перемен» такой руководящей идеей является понятие «И», в котором совмещаются формально исключаящие друг друга идеи изменчивости и неизменности и идея их единства. По существу, такая идея присуща отнюдь не одной «Книге Перемен», но и целому ряду других древнекитайских текстов философского содержания. Некоторые комментаторы их подходили к пониманию идеи единства противоположностей и соответственно строили свои объяснения. За это они часто подвергались нападкам тех, которые не могли подняться от простого формализма к идеям более высокого порядка⁷⁹. Приведем примеры из гл. I трактата Пи Си-жуя, по-видимому указывающие на умение мыслить хотя еще и не диалектически, но уже и не формально-логически. Так, он пишет: «Не только „Ицзин“ говорит об этом (т. е. об одновременной изменчивости и неизменности и их непосредственной связи. – Ю. Ш.), об этом говорят и все классические книги. Яснее всего об этом сказано в гл. XVI „Лицзи“, „Да-чжуань“⁸⁰: „[Они] исправляют строй, изме-

⁷⁷ Это положение слишком решительно, но не лишено смысла. Оно, во всяком случае, поддерживает наше мнение о буддийском комментарии Вань И к «Книге Перемен» как самой интересной философской интерпретации «Ицзина».

⁷⁸ *Шань-хуа Пи Си-жуй*. Общий трактат по науке о классических книгах. [Б. м.], 1907. – Книга напечатана ксилографически при жизни автора; авторское предисловие помечено тем же 1907 г. Нами использован первый бэнь, посвященный «Книге Перемен».

⁷⁹ Можно, однако, впасть в ошибку, приписав Пи Си-жую диалектические взгляды в научном понимании этого вопроса. На первых порах может показаться, что у него мы встречаем подлинное понимание единства противоположностей, чего, конечно, при ближайшем рассмотрении у него не оказывается.

⁸⁰ Пи Си-жуй, как это часто делали китайские начётчики, цитирует текст, по-видимому, на память, поэтому его первая фраза несколько изменена. В «Лицзи» мы читаем: «[Мудрые правители] устанавливают меры веса, протяжения и емкости, они

няют цвет одежды, вносят различие в отличительные знаки, отличают разницу оружия, дифференцируют [форму] одежды. Все это – то, что подлежит смене в связи с [жизнью] народа. Но есть и то, что не подлежит смене. Это почтение к почитаемым, родственное отношение к родным, возвеличивание старших, разграничение мужчин и женщин. Это то, что не изменяется в связи с [изменениями в жизни] народа“. Подлежащее изменению (на языке „Книги Перемен“. – Ю. Ш.) значит „изменчивость“, не подлежащее изменению – „неизменность“». Уже из этой цитаты видно, что для Пи Си-жуя объектом является изменчивый процесс развития социальных институтов, с одной стороны, и сохранения общественной дифференциации – с другой⁸¹. Правителю здесь рекомендуется в первой области придерживаться учения об изменчивости, во второй – учения о неизменности. Нетрудно заметить, что здесь два объекта, которые отделены друг от друга, несмотря на то что оба могут входить в состав некоторого общего целого. Но здесь еще нет утверждения диалектического единства противоположностей в одном целом, а лишь противоположные характеристики различных его частей. Такие характеристики допустимы и в пределах формальной логики, однако не лишено интереса то, что мысль Пи Си-жуя обращается к тем полярным моментам объекта, размышления над которыми в дальнейшем могли способствовать выработке диалектического мышления. Мысль типичного ицзиниста, каким является Пи Си-жуй, находится на подступах к диалектическому мышлению. Так, мы видим, что первая глава изучаемого трактата в основном посвящена проблеме, выраженной в ее заглавии, но этот уровень теоретичности и философского подъема автор сохраняет только в этой главе. Следующие главы – скорее филология, чем философия. Все же идеологический тон, взятый в первой главе, сохраняется и далее. Это видно, например, в самом начале следующей, второй главы труда Пи Си-жуя.

Глава II. О том, что Фу Си создал «Ицзин» и ниспослал учение, смысл которого в том, чтобы выправить отношения государя и подданного, отца и сына, мужа и жены.

Все политическое значение создания «Книги Перемен» сводится к тому, чтобы при ее помощи утвердить дифференциацию общества. Имеется в виду состояние первобытной орды, которая, не будучи дифференцирована, принципиально (для Конфуция, по крайней мере) не отличалась от стада животных. В связи с этим стоит и то, что при переходе к дифференцированному обществу появился такой институт, как (правильно организованные?) пища, одежда, утварь, охотничье и рыболовное снаряжение и деление на правящих и подчиненных. До этого мог быть только матриархат и коллективный брак, ибо, по свидетельству древней энциклопедии «Боху тун», в древние времена еще не было основных устоев семьи, люди знали только свою мать и не знали своих отцов... Фу Си перестроил матриархат на основе теории «Книги Перемен». Для этого прежде всего было необходимо установить индивидуальный брак как основу семьи, чтобы из нее развернуть дифференцированное общество.

Таким образом, и сам Фу Си является первым государем, и если школа Чжуан-цзы оспаривает это, то только потому, что она не знает учения «Книги Перемен», не знает, чего достиг Фу Си. Только так дифференцированное общество может быть управляемо как единство, только так оно становится человеческим обществом. Словом, весь смысл «Книги Перемен» у Фу Си сводится, по мнению Пи Си-жуя, к тому, что «успешность начертания гексаграмм (или еще триграмм? – Ю. Ш.) главным образом состоит в серьезном признании различия государя и подданного». Это выражено и в тексте гексаграммы «Ли» («Наступление»): «...наверху [данной гексаграммы – символ] неба, а внизу – низины. [Это – образ] наступления. Благородный человек по этому [образу] различает высших и низших и определяет целеустремленность людей. То, что в „Книге Перемен“ есть гексаграммы, в которых указывается, напротив, на сов-

вникают в письменные документы, они исправляют календарь...» и т. д. У Пи Си-жуя же текст начинается со слов: «исправляют строй». Нетрудно усмотреть в этой переделке инстинктивное подчинение трехсложному ритму. Смысл, как видим, тоже несколько изменен.

⁸¹ Ясно, что Пи Си-жуй не мог отважиться на проповедь уничтожения классов!

местную деятельность высшего и низшего (например, гекс. 10, 11 и 12), не противоречит этому утверждению, так как в таких гексаграммах речь идет о действительных событиях, в которых высшие и низшие действуют одни на других, тогда как в данной гексаграмме они рассматриваются как неизменные принципиальные позиции, представители которых, конечно, действуют вместе, ибо они в едином мире и едином обществе, но гексаграмма „Ли“ говорит о [принципиальных] позициях, а гексаграммы „Тай“ и „Пи“ – о действительности»⁸². Хотя впоследствии эта руководящая мысль и была забыта, тем не менее вся суть поучения, возводимого к Фу Си, состоит в том, чтобы привести в порядок человеческие отношения и выяснить путь царей. В том, что говорит Пи Си-жуй, ясно проступает факт весьма большой значимости: идеология, лежащая в основе «Книги Перемен» (но не сам еще более поздний памятник, конечно!), не могла появиться в еще недифференцированном, доклассовом обществе. Благодаря этому и фигура Фу Си, хотя она и легендарна, становится символической: это веха на грани двух типов общественного строя.

Глава III. О том, что необходимо согласиться с [Сыма] Цянем, Ян Сюном, Бань Гу и Ван Чуном и считать Вэнь-вана автором удвоения триграмм.

До того как поставить вопрос об авторстве афоризмов «Книги Перемен», необходимо решить, кто удвоил триграммы и таким образом превратил их в гексаграммы. Этот вопрос ставился не раз, и ответы на него у различных авторов различны. Уже Кун Ин-да приводит четыре решения вопроса. От него мы узнаем, что удвоение триграмм было сделано: 1) самим Фу Си, как считал Ван Би; 2) Шэньнуном, как полагал Чжэн Сюань; 3) основателем династии Ся – Юем, как думал Сунь Шэн, и 4) Вэнь-ваном, как утверждал Сыма Цянь.

Кун Ин-да полагал, что последние две версии отпадают сами собой, ибо, по «Сицычжуань», во времена Шэньнуна уже были гексаграммы 42 «Приумножение» и 21 «Стиснутые зубы». Однако он полагает также, что и версия об авторстве Шэньнуна еще не доказана. Ее можно и нужно проверить на текстах. Удвоение триграмм приписывается Шэньнуну напрасно, ибо в «Шогуа-чжуань» говорится о создании «Книги Перемен», а не о ее передаче, как следовало бы, если бы Шэньнун лишь развил нечто созданное до него (при Фу Си). Из текста «Шогуа-чжуань» следует, что удвоение триграмм необходимо отнести к Фу Си. Пи Си-жуй, однако, на этот вопрос смотрит иначе. Он говорит, что традиция «Книги Перемен» от Конфуция до Сыма Цяня известна. Исходя из этой традиции, Сыма Цянь и говорит, что удвоил триграммы Вэнь-ван во время своего заключения в Ю-ли. Это положение известно, между прочим, и Кун Ин-да. Эту же мысль поддерживают и Ян Сюн в своем «Фа янь», и отдел «Ивэнь чжи» в «Истории первой династии Хань», и трактат Ван Чуна «Луньхэн». Значит, это мнение держалось до начала второй династии Хань включительно⁸³. Однако вряд ли можно, говорит Пи Си-жуй, считать доказательства Кун Ин-да и Чжэн Сюаня убедительными, ибо оба они базируются на одинаковых текстах, но один (Чжэн) считает, что триграммы были удвоены при Шэньнуне, а другой (Кун) – что это могло быть только до Шэньнуна, при Фу Си. Такая путаница мнений доказывает только несостоятельность аргументации обоих авторов. Но не только этим опровергается теория Чжэн Сюаня и Кун Ин-да. Она ведь целиком держится на убеждении, что культурные институты создавались по образцу гексаграмм⁸⁴. Однако эта точка зрения разделялась в Китае не всеми. Так, Чжу Си полагал, что если в «Сицычжуань» говорится о 13 гексаграммах, по образцу которых будто бы устроены те или иные орудия, бывшие при Шэньнуне, то это еще не значит, что сначала были гексаграммы и их названия и что

⁸² Пи Си-жуй упускает из виду, что это не основной текст, а лишь комментарий «Да сян-чжуань».

⁸³ Не потому ли, что как раз до той поры была сильна устная традиция? Дальше же, с появлением книжной традиции, появилась и большая самостоятельность мнений. Подробности об этой смене устной традиции письменной см. у Хонда, с. 211–218.

⁸⁴ Мы уже указывали ошибочность таких взглядов, критикуя Р. Вильгельма. Дальнейший текст Пи Си-жуя только подкрепляет наши суждения.

лишь в подражание им делались предметы⁸⁵. Скорее наоборот: раньше и независимо от гексаграмм делались предметы, и лишь потом в них находили сходство с образами «Книги Перемен». Таких же взглядов придерживаются и Шэнь Юй⁸⁶ и Чэнь Ли⁸⁷, с той, однако, разницей, что, по их мнению, эти образы могли возникнуть и при Шэньнуне и лишь впоследствии Вэньван, удвоив триграммы, отразил их в «Книге Перемен». С другой стороны, Ло Би-лу сомневался в этой роли Вэнь-вана, но его аргументация базируется на тексте, который теперь признан поддельным. Так же и Гу Янь-у полагал, что 64 гексаграммы существовали еще при династии Шан-Инь, на основании цитаты (уже упоминавшейся нами при изложении трактата Оуян Сю) из «Цзо-чжуань», которая, как он полагает, попала в «Цзо-чжуань» из старой мантической литературы. Однако Гу Янь-у не прав, ибо невозможно, чтобы Цзо, верный ученик Конфуция, допустил в свой текст неавторитетную цитату из мантической литературы. Может быть только, что эту цитату применял Конфуций, и уже от последнего заимствовал ее Цзо, ибо он мог уснащать свой текст цитатами из «Книги Перемен» лишь постольку, поскольку ее принимал Конфуций. Иными словами, Пи Си-жуй в этой главе говорит, что удвоил триграммы Вэнь-ван, ибо, во-первых, древнейшая и непрерывная традиция приписывает удвоение триграмм именно Вэнь-вану и, во-вторых, исследователи, опровергавшие эту традицию и относившие удвоение триграмм к Шэньнуну и раньше, делали это ошибочно, или не понимая цитируемый текст, или цитируя подложный. Таким образом, для Пи Си-жуя мнение, что удвоение триграмм принадлежит Вэнь-вану, представляется доказанным и возражения против этого кажутся несостоятельными⁸⁸. На этом он кончает главу, однако даже сам замечает, что им еще не решен вопрос об иных, дочжоуских мантических текстах, аналогичных «Книге Перемен». Этот вопрос он рассматривает в следующей главе.

Глава IV. О «Лянь-шань» и «Гуй-цзан».

По Кун Ин-да, «Лянь-шань» и «Гуй-цзан» впервые упоминаются в «Чжоули» (источник, по нашему мнению, достаточно сомнительный. – Ю. Ш.). Уже издавна ставился вопрос об авторстве этих утраченных текстов. Ответы на него не однообразны. Ду Цзы-чунь полагал, что «Лянь-шань» принадлежит Фу Си, а «Гуй-цзан» – Хуан-ди. Один из оригинальнейших интерпретаторов «Ицзина», Чжэн Сюань, распределяет эти тексты по династиям. «Лянь-шань» он относит к династии Ся, «Гуй-цзан» – к Инь, а «Чжоу И» – к династии Чжоу. Последнее, однако, он делает не потому, что название «Чжоу И» нередко понималось как «Чжоуский „И[цзин]“». Все эти названия он пытается осмыслить: «„Лянь-шань“ („[стоящие] одна за другой горы“), значит: [это] изображает, как горы, выступая из-за облаков, тянутся одна за другой и не прерываются». Основанием такой интерпретации, по-видимому, служит предание, что в «Лянь-шань» на первом месте стояла гексаграмма «Гэнь» («гора»), в которой триграммы ☰☷ расположены одна над другой и изображают выступающие одна над другой горы⁸⁹. По той же традиции в «Гуй-цзан» на первом месте стояла гексаграмма «Кунь» («земля»), о которой думали как о сокровищнице, в которую рано или поздно возвращается все, на ней возникшее. (Это представление отражено и в «Даодэцзине»: «Все сущее доходит до расцвета, но каждое вернется в корень свой».) Поэтому Чжэн Сюань говорит, что выражение «Гуй-цзан» означает «вернуться в сокровищницу». «Все сущее без исключения возвращается и хранится в ней (в Земле – Кунь)». Термин «Чжоу И», как полагает Чжэн Сюань, говорит [о том,

⁸⁵ Впрочем, это самоочевидно, и мы говорим об этом здесь лишь потому, что излагаем содержание работы Пи Си-жуя, и потому еще, что не всем это, по-видимому, ясно (например, Р. Вильгельму, убежденному в противоположном).

⁸⁶ Шэнь Юй – малоизвестный конфуцианец времен Цинской династии.

⁸⁷ Чэнь Ли – известный филолог середины XIX в.

⁸⁸ Точка зрения Пи Си-жуя вряд ли убедительна; для нас под большим вопросом даже само знакомство Конфуция с «Книгой Перемен».

⁸⁹ То есть так, как до сих пор в китайском пейзаже горы, тянущиеся вдаль, изображаются расположенными одна над другой и разделяются слоями облаков.

что] система изменчивости «Ицзина», как круг⁹⁰, универсальна и лишена всякой неполноты. Однако Чжэн Сюань эту свою (впрочем, весьма интересную) догадку не подтверждает (по мнению Кун Ин-да) ни одним текстом, и в наше время, говорит Пи Си-жуй, уже никто не разделяет точку зрения Чжэн Сюаня. Наоборот, известно, что Шэньнун назывался Лянь-шань-ши, а Хуан-ди назывался Гуй-цзан-ши. Раз эти термины – названия эпох, то и «Чжоу» в названии «Чжоу И», по аналогии с «Чжоу шу» [«Книга записей (эпохи) Чжоу»] и «Чжоули» [«Книга ритуала (эпохи) Чжоу»], надо понимать как «Книга Перемен (эпохи) Чжоу». Эпитет «Чжоуская» мог быть приложен к «Книге Перемен» еще до официального возникновения династии Чжоу, в те времена, когда Вэнь-ван был в заключении в Ю-ли: именно в порядке протеста против династии Инь, свержение которой он готовил. Вэнь-ван назвал свой текст своим родовым именем, считая его независимым от культуры предыдущей династии. Между прочим, и апокрифическая литература указывает, что название «Чжоу И» дано по династии. Бывали, правда, попытки совместить оба понимания термина. Но это вряд ли допустимый эклектизм. Так и Хуанфу Ми полагал, что слово «чжоу» обозначает в названии нашего памятника и «Чжоускую династию», и «чжоу» в значении «полный», в силу универсальной полноты учения, выраженного в этом тексте. Полнота эта – результат «удвоения триграмм», которое провел Вэнь-ван. Правда, текст «Сицы-чжуань», говорящий о «Лянь-шань» и «Гуй-цзан», не заслуживает доверия. Однако в последнее время большинство склоняется к мнению, что «Лянь-шань» относится к династии Ся, «Гуй-цзан» – к Инь, а «Чжоу И» – к Чжоу. Но верно ли это? Если думать, что «Гуй-цзан» – не особый текст, а тот же текст, что и «Чжоу И», но лишь расположенный в ином порядке, то его никак нельзя приписывать Хуан-ди, ибо в тексте⁹¹ встречается упоминание Яо и Иньских царей, бывших ведь после Хуан-ди. Поэтому Хуанфу Ми считал, что название «Лянь-шань», как и рассказ о нем, могло возникнуть лишь при династии Ся, когда «Книгу Перемен» выводили от Ян-ди, а «Гуй-цзан» – при династии Инь, когда ее выводили от Хуан-ди. Хотя это и иное решение вопроса, чем у Ду Цзы-чуня, но оно зависимо от него. Мы видели, что «чжоу» в комбинации «Чжоу И» понималось Чжэн Сюанем не как название династии, а как значимое слово. Пи Си-жуй предпочитает толкование Чжэн Сюаня и находит этому следующие подтверждения: если «Лянь-шань» и «Гуй-цзан» – названия эпох, то странно их отличие от обычных названий Фу Си и Хуан-ди. Кроме того, если бы это были названия династий, то после них должен был стоять иероглиф «И», по аналогии с «Чжоу И», т. е. было бы «Лянь-шань И» и «Гуй-цзан И». Однако этого нет. Значит, Чжэн Сюань прав, когда он понимает слово «чжоу» по смыслу, а понимание этого слова, как и понимание теории «Книги Перемен», он строит на «Сицы-чжуань», где между прочим говорится: «„И[цзин]“ – это такая книга, которая по кругу омывает [как море] шесть пустот» (т. е. весь космос заключает в себе). Поэтому Кун Ин-да ошибается, когда говорит, что Чжэн Сюань не документирует свое объяснение. Пи Си-жуй, далее, указывает, что в «Синь лунь», трактате, написанном ханским Хуань Танем, говорится, что в тексте «Лянь-шань» было 80 тыс. слов, а в «Гуй-цзан» – 43 тыс. слов. Уже это вызывает сомнение, ибо невероятно, чтобы текст времен династии Ся был столь более развит, чем текст династии Шань-Инь. Пи Си-жуй говорит, что в «Бэйши» («Истории северных царств») есть указание, что «Лянь-шань» – подделка известного Лю Сюана. Очевидно, и «Гуй-цзан» тоже миф. Известно, что отбор классических книг начинается с редакторской деятельности Конфуция. До него «Чжоу И» упоминался наряду с «Лянь-шань» и «Гуй-цзан» так же, как и «Цзиньская Колесница» и «Чуские записки» упоминались наряду с «Чуньцю». Но только последнему тексту Конфуций отдал предпочтение. Так же и «Чжоу И» – единственный текст, избранный Конфуцием. Только учения, одобрен-

⁹⁰ Игра слов: Чжоу – компонент в термине «Чжоуский „И[цзин]“» и вместе с тем имеет значения «круг», «совершенный», «полный», «весь».

⁹¹ Но в тексте «приложений», а не в основном тексте!

ные Конфуцием, получили распространение, и апокрифы «Лянь-шань» и «Гуй-цзан» не могут стоять в одном ряду с классическим «Чжоу И».

Вполне вероятно, что «Лянь-шань» и «Гуй-цзан» – даже и не тексты, а только системы гадания. Можно даже предполагать, что до Конфуция и «Чжоу И» была тоже лишь система гадания и не существовало записанного текста. Словом, тщетны попытки доказать, что были три разные версии «Книги Перемен», относимые к разным эпохам, ибо первоначально «Чжоу И» – название одной из систем гадания, наряду с системами «Лянь-шань» и «Гуй-цзан». Но Конфуцием была выдвинута только система «Чжоу И», тогда еще лишенная записанного текста. Поэтому искать текст «Лянь-шань» и «Гуй-цзан» напрасно, их никогда не было, текст же «Чжоу И» не старше Конфуция.

Глава V. Нет доказательств, что афоризмы при гексаграммах сочинены Вэнь-ваном, а афоризмы при отдельных чертах – Чжоу-гуном; приходится считать, что и те и другие – создание Конфуция. По Кун Ин-да известно, что существовали два решения вопроса об авторстве «*Гуа-цы*» (афоризмов при гексаграммах) и «*Сяо-цы*» (афоризмов при отдельных чертах). Первое решение: и те и другие созданы Вэнь-ваном. Аргументация сводится к тому, что в «*Сицы-чжуань*» есть слова: «Возникновение „Книги Перемен“, вероятно, относится к Средней древности. Ее автору, вероятно, было о чем заботиться». «Возникновение „Книги Перемен“, вероятно, относится к концу династии Инь и возвышению династии Чжоу; вероятно, к тому времени, когда у Вэнь-вана было столкновение с Чжоу-синем». По этим текстам, Фу Си создал гексаграммы, Вэнь-ван – все афоризмы, а Конфуций – «Десять крыльев». Эту версию принимают Сыма Цянь и последователи Чжэн Сюаня. Второе решение: прежде всего надо обратить внимание на то, что в тексте «*Сяо-цы*» есть много мест, где говорится о фактах, бывших после Вэнь-вана, например, в гекс. 46, 4 «Царю надо проникнуть к горе Ци». Здесь имеются в виду события, бывшие уже после того, как У-ван свергнул династию Инь, т. е. уже после Вэнь-вана. Лишь тогда Вэнь-вану был посмертно присужден титул «ван» (царь). Значит, и этот текст был записан после победы У-вана над Инь. Далее, в гекс. 36, 5 упоминается Ци-цзы. Это опять-таки не могло быть записано раньше У-вана. Далее, в гекс. 63, 5 об Инь и о Чжоу (правда, лишь в понимании, сохраненном комментаторской традицией, а не дословно. – Ю. Ш.) говорится как о равных, т. е. это тоже нельзя никак отнести ко времени Вэнь-вана. Поэтому приходится думать, что «*Гуа-цы*» принадлежит Вэнь-вану, а «*Сяо-цы*» – Чжоу-гуну. Этому мнению придерживаются Ма Юн и Лу Ци. Именно это решение, говорит Пи Си-жуй, в наше время получило общее распространение. И если и говорят иногда о трех совершенномудрых авторах, то Чжоу-гун автоматически подразумевается среди них на том основании, что Вэнь-ван уже причислен к трем. Однако, как мы видели, Чжэн Сюань на основании текста «*Сицы-чжуань*» полагал, что «Ицзин» создан Вэнь-ваном⁹². Апокрифическая литература указывает, как мы видели, что участие Вэнь-вана в создании «Книги Перемен» надо понимать в том смысле, что он расширил ее, т. е. не удвоил триграммы, а приписал к ним афоризмы. Но так как в «*Сяо-цы*» есть все же, бесспорно, доказательства их происхождения, более позднего, чем время Вэнь-вана, то их приписывают Чжоу-гуну. Много еще и других толков существовало, однако все они не более убедительны.

По поводу этих двух решений вопроса Пи Си-жуй говорит, что ни то ни другое не может быть ясно и окончательно подтверждено текстами. Но и критика этих теорий не бесспорна. Если она иногда и основывается на том, что в тексте, сочиненном Вэнь-ваном, не могло стоять имя Ци-цзы, то, с другой стороны, Чжао Бинь полагал, что здесь описка: т. е. не собственное имя, а словосочетание «его сын»; говорилось и то, что «гора Ци» была известна еще при династии Ся, т. е. раньше Вэнь-вана на много сотен лет. На этих основаниях ицзинисты времен

⁹² В этом тексте, правда, прямо говорится о времени конца Инь и возвышении Чжоу, однако все, кто ссылается на этот текст, забывают, что даже для его автора вопрос этот по меньшей мере сомнителен. Уже тогда вопрос этот был неясен.

второй Ханьской династии допускали авторство Вэнь-вана. Однако ицзинисты первой Ханьской династии (Сыма Цянь, Ян Сюн, Бань Гу, Ван Чун) говорят лишь о том, что Вэнь-ван удвоил триграммы, но не приписывают ему самому афоризмы, считая их созданием Конфуция. Против этого можно было бы возразить следующее: если в «Цзо-чжуань» есть указания на более древнее применение «Книги Перемен» с приведением цитат из нее, то невозможно допустить, что эти тексты сложились лишь при Конфуции, а не раньше. Однако это возражение неверно. В «Цзо-чжуань» они могли попасть не из древнейших мантических материалов, неубедительных для автора этого текста – конфуцианца, а только из текста, признанного Конфуцием, как позднейшие вставки. Иными словами, Пи Си-жуй утверждает, что попытки приписать «Гуа-цы» и «Сяо-цы» Вэнь-вану или «Гуа-цы» – Вэнь-вану, а «Сяо-цы» – Чжоугуну возникли лишь при второй династии Хань. Более ранние авторы определенно считали, что афоризмы не принадлежат ни Вэнь-вану, ни Чжоугуну. Единственный из «трех совершенномудрых» (т. е. составителей «Книги Перемен»), которому еще можно их приписать, – это Конфуций. Появление указаний на «Книгу Перемен» в «Цзо-чжуань» – не цитата древнего (для Цзо Цю-мина) материала, а вставки современного ему текста в пояснение древних событий.

Глава VI. О том, что «Книга Перемен» лишь при Конфуции стала известна, и в это время ученые и вельможи начали почитать и признавать эту книгу.

Известно, что в древности в обязательную программу обучения входили «Лици» («Книга Правил») и «Юэцин» («Книга Музыка») в весенних и в осенних курсах, а «Шицзин» («Книга Песен») и «Шуцзин» («Книга Истории») – в летних и в зимних курсах. Если «Книга Перемен» не входила в круг обязательного образования, то лишь потому, что тогда существовали только гексаграммы, но не текст к ним. Это было лишь искусство гадания, т. е. специальность, стоящая за пределами общего образования. Это является еще одним доказательством того, что ни Вэнь-ван, ни Чжоугун не являются авторами «Гуа-цы» и «Сяо-цы». Если бы «Книга Перемен» уже тогда была текстом, то почему бы он не был включен в общее образование наряду с другими текстами?

Сыма Цянь говорит о ревностных занятиях Конфуция «Книгой Перемен». Но известно также и то, что он рядовых своих учеников обучал лишь Ритуалу (*ли*). Музыка (*юэ*) Песням (*ши*) и Истории (*шу*). По-видимому, тексты «Летописи» («Чуньцю») и «Книги Перемен» он доверял лишь самым способным из своих учеников. И «Книгу Перемен» он трактовал лишь как философскую теорию, дающую ключ к пониманию вещей и событий. Поэтому и Сюньцзы говорит, что те, которые гадают по «Книге Перемен», не понимают истинного ее назначения. У выдающихся конфуцианцев конца династии Чжоу постоянно встречаются указания на «Книгу Перемен» как на текст, объясняющий те или иные события, и она у них превращается в отправную точку философствования. Следовательно, Конфуций выдвинул, а может быть, и создал текст «Книги Перемен» как своего рода компендиум житейской мудрости. Но традиция считает Конфуция автором лишь «приложений». Опровержению этой традиции посвящена у Пи Си-жуя гл. VII.

Глава VII. О том, что афоризмы при гексаграммах и при отдельных чертах – это и есть «Сицы». Понимание их как входящих в состав «Десяти крыльев» не подтверждается древними текстами.

Положение, что Конфуций – автор «Гуа-цы» и «Сяо-цы», не может быть подтверждено древними текстами, однако и текстов, опровергающих это, тоже нет. Надо иметь в виду, что при Ханьской династии «Гуа-цы» и «Сяо-цы» назывались «Сицы» и их отличали от комментария «Сицы-чжуань». А именно: в «Сицы-чжуань» мы находим ряд мест, где говорится, что «совершенномудрый (или мудрый?) приложил афоризмы»⁹³. Следовательно, «Гуа-цы» и «Сяо-

⁹³ Си (сказуемое), цы (дополнение).

цы» и есть «приложенные афоризмы»⁹⁴. Если же в тексте, который теперь называется «Сицы шанся», четыре раза говорится о «Сицы», то невозможно, чтобы Конфуций в «Сицы-чжуань» неоднократно ссылался на самого себя. Далее, невозможно, чтобы в «Сицы-чжуань» он сам себя, как автора «Гуа-цы» и «Сяо-цы», называл совершенномудрым⁹⁵. Таким образом, «Гуа-цы» и «Сяо-цы» – это и есть «Сицы», это текст, созданный Конфуцием, а «Сицы-чжуань» – текст, созданный учениками Конфуция. Это особенно ясно потому, что в «Сицы-чжуань» часто попадает выражение «учитель сказал», столь обычное для «Луньюя». Очевидно, что текст, написанный Конфуцием, – это канон, а комментарии его учеников – это комментарии к нему⁹⁶. И если в «Сицы-чжуань» говорится, что «совершенномудрый приложил афоризмы, чтобы решить [вопрос] о счастье и несчастье», то это пишет один из учеников Конфуция и называет его совершенномудрым, а не то чтобы это писал Конфуций, называя совершенномудрым Вэнь-вана или Чжоу-гуна⁹⁷. Это подтверждает и Чжэн Цяо в «Рассуждении о сокровенном смысле шести канонических книг». Кун Ин-да придерживался иной точки зрения, считая основной текст принадлежащим Вэнь-вану, а «Сицы-чжуань» и прочие «приложения» – Конфуцию; он заблуждался и не понимал, что до Конфуция понятие канонического текста вообще отсутствовало. Между прочим, и Оуян Сю помнил, что Конфуций не верил в сверхъестественное и волшебное. Поэтому он ставил под вопрос достоверность тех мест «Сицы-чжуань», где говорится о баснословном и чудесном происхождении «Книги Перемен», которое не мог допустить в свой текст трезвый скептик Конфуций. Но Оуян Сю не знал, что «Сицы-чжуань» принадлежит не Конфуцию, а его ученикам.

Так, единственная приемлемая для Пи Си-жуя схема создания текста «Книги Перемен» следующая⁹⁸: 1) Фу Си начертал 8 триграмм, 2) Вэнь-ван удвоил их и создал 64 гексаграммы из 384 черт, 3) Конфуций присоединил к ним афоризмы (но не «приложения»!).

Если в «Шицзи» и говорится, что Конфуций написал «Шогуа-чжуань», то эти слова лишь позднейшая вставка в текст «Шицзи», ибо еще у Ван Чуна (см. «Луньхэн», гл. IV) есть указание на то, что «Шогуа-чжуань» был найден какой-то женщиной из Хэней. Как и «Шогуа-чжуань», два других «приложения» из числа «Десяти крыльев», а именно: «Сюйгуа-чжуань» и «Цзагуа-чжуань» – не имеют ничего общего с Конфуцием. Это наименее достоверные из «приложений» более позднего времени. Следует отметить, что и сам термин «Десять крыльев» был пущен в ход лишь при восточной династии Хань. Доверять ему нет оснований. Всем этим еще не решен, однако, вопрос об остальных чжуанях. Им у Пи Си-жуя посвящена гл. VIII.

Глава VIII. Если Конфуций сочинил «Гуа-цы» и «Сяо-цы» и он же сочинил «Туань-чжуань», «Сян-чжуань» и «Вэньянь-чжуань», то это значит, что он сам сочинил и... сам же на себя писал комментарий.

В предыдущих рассуждениях Пи Си-жуй утверждает свой тезис о том, что автором основного текста приходится считать Конфуция. Однако, кроме того, по традиции, приемлемой и для Пи Си-жуя, Конфуций является автором, между прочим, и «Туань-чжуань», и «Сян-чжуань», и «Вэньянь-чжуань». Таким образом, получается, что Конфуций сам писал текст и сам же его комментировал. Такое положение может показаться с первого взгляда по меньшей мере странным. Предвидя с этой стороны возражения, Пи Си-жуй говорит, что если кого-либо сму-

⁹⁴ Си (определение), цы (определяемое).

⁹⁵ В «Луньюе» Конфуцию приписывается отрицание того, что он совершенномудрый.

⁹⁶ Отметим здесь, что Пи Си-жуй упускает из виду, что Конфуций, говоря о себе, всегда подчеркивал: «Я передаю, но не сочиняю». Кроме того, как увидим ниже, язык «Книги Перемен» и язык «Луньюя» совершенно различны.

⁹⁷ Против этого мнения Пи Си-жуя нетрудно привести текст из того же «Сицы-чжуань», где говорится, что «Книга Перемен» создана в древности. Ведь для учеников Конфуция его время еще не древность, а лишь старина. Правда, текст «Шогуа-чжуань» как раз и начинается со слов: «В старину совершенномудрый создал „И[цзин]“», но «Шогуа-чжуань» – текст, не заслуживающий полного доверия, написанный в разные времена разными неизвестными людьми. Основываться на нем нельзя.

⁹⁸ Мы уже достаточно критически вооружены предыдущими рассуждениями, чтобы отвергнуть эту мифическую схему.

щает, что Конфуций сам сочинил текст и сам комментировал его, то смущение это напрасно. Автокомментарий возможен и принципиально – как желание сделать сложный и лаконичный текст понятным для грядущих поколений, – и практически, ведь, например, в «Тайсюань-цзин» («Книге Великой Тайны») Ян Сюна никого не смущает то, что он, как известно, к своему произведению, написанному в подражание «Книге Перемен», прибавил автокомментарий. Поэтому мы можем утверждать, что Конфуций сам написал текст «Книги Перемен» и сам комментировал его. Это, собственно, самый важный и самый оригинальный тезис во всем трактате Пи Си-жуя. Радикальнейшим образом он решает проблему авторства, но с ним никак нельзя согласиться по целому ряду причин. Ввиду важности этого тезиса в контексте всего трактата мы вынуждены несколько подробнее остановиться на нем. Пи Си-жуй и здесь ошибается потому, что: 1) язык «Сицы» и язык «Туань-чжуань» (особенно же «Сяо сян-чжуань») и «Вэньянь-чжуань» совершенно различны; 2) язык «Сицы» на первый взгляд (но отнюдь не при детальном анализе, о котором будет сказано во второй части настоящей работы) еще схож с языком «Чуньцю» и «Луньюя», однако нельзя заметить даже такого сходства в языке «Туань-чжуань», «Сян-чжуань» и «Вэньянь-чжуань»; язык этих текстов значительно более поздний – ясный и точный; 3) Ян Сюн и его «Тайсюаньцзин» не могут служить доказательством, ибо он именно подражал уже готовой «Книге Перемен» и, так как не мог ожидать, что его текст будут комментировать, комментировал свой лапидарный текст сам. Автор же текста «Книги Перемен» (Пи Си-жуй полагает, что этот автор – Конфуций, но мы никак не можем с этим согласиться!) жил в те времена, когда техника письма была значительно менее совершенна, чем при Ян Сюне, и вряд ли он мог бы позволить себе такую роскошь, как автокомментарий. Известно, что Конфуций отказывался от всякого авторства. «Я только передаю, но не сочиняю», – говорил он. Следовательно, автором «Сицы» его считать никак нельзя. Предположение, что он не сочинил, а только передал текст «Сицы», бывший до него, а сам все же написал комментарий к нему, а также «Туань-чжуань», «Сян-чжуань» и «Вэньянь-чжуань», придется также отвергнуть, ибо язык этих текстов гораздо моложе, чем язык «Луньюя» – текста, записанного не Конфуцием, а позже – его учениками и учениками учеников. На том же основании приходится отрицать авторство Конфуция и по отношению к остальным приложениям. Таким образом, Пи Си-жуй, вопреки традиции, отводит Конфуцию особо почетную роль среди авторов «Книги Перемен», но нарушает традицию не в том направлении: Конфуций – не только не автор основного текста, как того хочет Пи Си-жуй, но, более того, вопреки наивной традиции, ему не принадлежит ни строки во всей книге, известной нам под названием «Ицзин». Не может он быть признан и комментатором ее. Ибо если бы Конфуций и выступил в роли комментатора, то постарался бы в первую очередь комментировать постоянно упоминаемые им «Шуцзин» и «Шицзин», а не «Ицзин», само упоминание которого в устах Конфуция по меньшей мере проблематично. На этой главе кончаются рассуждения Пи Си-жуя относительно эпохи создания основного текста «Книги Перемен» и ее автора. Вся дальнейшая часть его работы направлена на изучение традиции комментаторских школ, сложившихся вокруг «Книги Перемен»⁹⁹.

Таково содержание трактата Пи Си-жуя. По ходу изложения мы не раз указывали неприемлемость для нас основной концепции Пи Си-жуя – утверждения, что текст «Книги Перемен» написан Конфуцием. До Пи Си-жуя за Конфуцием признавалось авторство лишь «Десяти крыльев», что также не раз опровергалось. Пи Си-жуй тоже опровергает традицию, но в диаметрально противоположном направлении. Мы не знаем столь же радикального решения вопроса. Однако, хотя за Пи Си-жуйем нельзя отрицать оригинальности, нет никакой возможности согла-

⁹⁹ Ю. К. Шуцкий в более сжатой форме излагал содержание и последующих глав трактата. Так как сам Ю. К. Шуцкий отмечал, что они не имеют прямого отношения к главной теме его работы, соответствующий текст в настоящем издании опущен. – *Примеч. ред.*

ситься с ним как раз в этом положении. А ради доказательства его написан весь трактат. Впрочем, не соглашаясь в основной концепции с нашим автором, мы не можем не признать, что им была проделана громадная работа по изучению «Книги Перемен» и что трактат его полон ценнейших сведений, еще не учитывавшихся в европейской науке о Китае. Наша точка зрения на авторство «Книги Перемен» будет точно высказана во второй части нашей работы. Здесь же нам остается еще рассмотреть суждения о «Книге Перемен» в современной синологии, а также суждения японских ученых о ней. Естественно, даже в специальной монографии нет возможности подробно пересказать содержание всей этой грандиозной литературы, и мы вынуждены ограничиться указанием работ, наиболее характерных или насыщенных новыми взглядами.

Заслуживает внимания работа современного китайского ученого Юй Юн-ляна¹⁰⁰. Она состоит из пяти глав: 1) Отношение культур Шан и Чжоу; 2) При династии Шан (Инь) не было ни восьми триграмм, ни гадания на тысячелистнике; 3) Сравнение афоризмов при гексаграммах и отдельных чертах с афоризмами гадания на костях животных и на панцирях черепах; 4) Исторические свидетельства того, что афоризмы при гексаграммах и при отдельных чертах созданы в начале династии Чжоу; 5) Путаница с авторством «Книги Перемен».

Первая глава на достаточно обильных материалах доказывает различие культур племен Шан (Инь) и Чжоу. В момент их исторической встречи шанцы стояли на более развитом этапе культуры, чем чжоусцы. Но сама культура Чжоу более высокая. Шанцы в основном еще охотники, тогда как чжоусцы в основном уже земледельческий народ. Шанцы переживали уже эпоху упадка, когда они встретились с чжоусцами, которые находились на подъеме. В связи с этим и культуры их различны. Так, например, при Шанской династии существовало еще наследование от старшего брата к младшему, право, типичное для кочевников; при Чжоуской же династии сын наследовал отцу, как это бывает у оседлых земледельческих народов. У шанцев было в большом ходу вино, тогда как чжоуская литература предостерегает от злоупотребления вином. Письменность шанских памятников беднее чжоуской и запутаннее ее. Все же чжоусцы свою письменность, безусловно, унаследовали от шанцев, но усовершенствовали и развили ее. У шанцев было распространено гадание на костях животных и на панцире черепахи, у чжоусцев появляется гадание на стеблях тысячелистника.

Последнее положение разработано во второй главе. Система графики триграмм по характеру графического приема может быть отнесена к очень раннему времени. Этого нельзя сказать о кружках, которыми записываются «Хэ-ту» («чертеж из Хуанхэ») и «Ло-шу» («схема из р. Ло»). Они, по-видимому, лишь выдумка времен Хань. Черты гексаграмм вначале использовались как знаки исчисления. Но при Шанской династии еще не было восьми триграмм. Есть ряд доказательств этого.

1. Со стороны письменности. В надписях на костях не встречаются *гуа* (триграмма или гексаграмма), *ши* (гадание на стеблях тысячелистника) и *ши* (тысячелистник). Встречается правда, знак *бу* (гадание на костях и черепахе), но в шанских памятниках на кости и черепахе он не сочетается в бинеме *буши* или *шибу*, как это имеет место уже при Чжоу. В «Шанской истории» тоже встречается только слово *бу* и нет *ши*.

2. Сфера объектов гадания по костям чрезвычайно широка. Тут гадания о походах, путешествиях, слугах, гостях, выступлениях, жертвоприношениях, восстаниях, сомнениях, полководцах, царях, о прибытии, о стрельбе из лука, о колчанах, геммах, о силе солнца и т. д. и т. д. Если бы тогда уже применялось гадание по стеблям тысячелистника, то гадание на костях было бы ограничено.

3. Совершенно понятно, что шанцы выработали анималистический оракул, ибо они преимущественно охотники и постоянно имели под руками кости животных. Также понятно и то,

¹⁰⁰ В сб.: Голи чжунъян яньцзю юань. Пекин, 1928.

что чжоусцы, в основном земледельцы, выработали растительный оракул, ибо они всегда могли достать стебли тысячелистника.

4. Из всех цитат и материалов, которыми мы располагаем, ясно, что гадание на костях более древнее, чем гадание на тысячелистнике.

Наличие гадания на костях, безусловно, могло существовать в древности, ибо мы находим до сих пор у некоторых народностей Юго-Западного Китая (например, у ицзу) гадание на костях петуха. Это гадание в Китае засвидетельствовано уже в тексте «Ханьшу». Существуют также свидетельства о том, что при гадании на костях афоризмы или создавались наново, или, в случае аналогий, применялись старые, уже известные. И если сравнить дошедшие до нас афоризмы, выгравированные на костях и панцирях, с материалами «Книги Перемен», то сразу становится очевидным разграничение сфер этих двух способов гадания. Если на костях редки надписи, касающиеся, например, брака, то в «Книге Перемен» брак занимает большое место. И наоборот, если в «Книге Перемен» мало внимания уделено вопросам охоты и жертвоприношений, то на костях сохранилось множество надписей об этом. Очевидно, вопросы, более связанные с личным бытом человека, были в компетенции «Книги Перемен», тогда как вопросы, более касающиеся жизни племени, относились к мантике на костях. Кроме того, гадание по «Книге Перемен» технически легче, чем сложное гадание на костях. Поэтому гадание по книге получило большее распространение и постепенно вытеснило предшествовавшую систему.

Третья глава посвящена иллюстрирующему материалу: параллельно приводятся схожие (но лишь редко тождественные) цитаты¹⁰¹. На основании этого материала автор считает, что афоризмы при гексаграммах и при отдельных чертах произошли от этих надписей на костях и панцирях.

Четвертая глава посвящена сличению материалов «Книги Перемен» с историческими свидетельствами этнографического порядка: там же автор изучает имена, упоминаемые в «Книге Перемен». Обычай умыкания невест, обращения в рабство пленников и преступников, которые, по мнению Юй Юн-ляна, засвидетельствованы в тексте памятника, указывают, что она могла возникнуть лишь до Восточной династии Чжоу (т. е. VIII в. до н. э., по традиционной хронологии). Анализ же имен и событий определяет более раннюю дату возникновения памятника. Оно не могло произойти раньше чжоуского Чэн-вана (1115–1078 до н. э.). В это время «Книга Перемен» в основном была уже создана и в дальнейшем только пополнялась приписками¹⁰².

Заключительная, пятая глава работы Юй Юн-ляна направлена против попыток приписать «Книгу Перемен» Вэнь-вану, Чжоу-гуну или Конфуцию. Автор приводит ряд цитат из произведений Кан Ю-вэя, всегда стремившегося доказать, что «Книга Перемен» – плод творчества Конфуция (автор при этом забывает, что Кан Ю-вэй не оригинален). Теория эта, однако, построена на недоразумении: если и верно, что первая комментаторская обработка исходила от доханьских конфуцианцев, то защитники «авторства Конфуция» – совершенно не конфуцианцы. Среди них находятся и геоманты, и даосы. При этом (говорит совершенно

¹⁰¹ Мы считаем, однако, необходимым оговориться: это сходство менее значительно, чем ярко бросающееся в глаза различие, особенно в языке. Самыми схожими оказываются лишь те цитаты, которые представляют собою общие места, совершенно невыразительные и встречающиеся почти в любом тексте. Поэтому данный материал, являющийся в статье автора основным аргументом, нам не кажется убедительным.

¹⁰² Автор, как нам кажется, подходит к своим материалам недостаточно осторожно и внимательно. Так, например, только потому, что в тексте упоминаются (изредка) рабы, рабыни, раковины в роли денег и другие термины, характерные для начала Чжоу, он относит в основном к этому времени и весь памятник. Он не задумывается над тем, что термины эти, встречаясь в тексте лишь спорадически, нехарактерны для него. Их легко объяснить как архаизмы, если даже считать, что текст этот сложился не раньше VIII в. до н. э. Юй Юн-лян, очевидно, строит свою гипотезу под влиянием цитаты из «Сицы-чжуань», где говорится о возникновении «Книги Перемен» на грани между династиями Инь и Чжоу. Но, во-первых, нет оснований слепо доверять «Сицы-чжуань», а во-вторых, там ведь говорится о возникновении книги, а не о ее создании в основной и главной части. В этом отношении, как и в некоторых других, наша точка зрения не совпадает со взглядом Юй Юн-ляна.

справедливо Юй Юн-лян) никто не обращал внимания на самое главное: на то, что тон мантики, столь свойственный нашему памятнику, абсолютно чужд Конфуцию. Основательно разобрав связанные с этим вопросы, Юй Юн-лян приходит к выводу, что «Книга Перемен» не имеет фактически ничего общего с Конфуцием и его школой и создана она в начале династии Чжоу, т. е. в XII в. до н. э. В этом нельзя не согласиться с ним, но мы полагаем, что дата, указанная Юй Юн-ляном, слишком ранняя (см. об этом ниже).

Японские исследователи немало сделали в области изучения «Книги Перемен». Даже в специальной монографии нет возможности рассмотреть все работы японских китаистов. И мы остановимся лишь на трех работах японских авторов, более оригинальных, чем другие: на «Сю-Эки кэйёку цүкай», написанной одним из крупнейших философов старой Японии, Итō Тōгай, и статьях Т. Наитō и Н. Хонда.

Работа Итō Тōгай опубликована в 1771 г. его сыном Итō Дзэнсе, снабдившим это издание своим предисловием. Так как это предисловие хорошо отражает отношение к «Ицзину» автора, мы приводим далее полный перевод этого предисловия.

«Во время своего управления Поднебесной Бао-си рассмотрел то, что наверху, что внизу, что вдали, что вблизи, и начертал восемь триграмм, с помощью которых он постиг качества мира и расположил по родам действительность. Эти восемь триграмм он удвоил и создал 64 гексаграммы, которые так и получили свое полное бытие, давшее начало этой системе мировоззрения.

Что же касается происхождения гадательных гексаграмм от „Чертежа с Желтой реки“, то мне неизвестно, верна ли эта версия. Относится ли возникновение „Книги Перемен“ к концу Иньской династии, или к расцвету Чжоуской, или ко времени борьбы между [Чжоуским] Вэнь-ваном и [Иньским] Чжоу [Синем]? В „Большом комментарии“¹⁰³ есть ясные высказывания [по этому поводу], но все же невозможно установить с точностью имя и эпоху составителя „Книги Перемен“. Говорят, что афоризмы о целых гексаграммах приписаны Вэнь-ваном, а афоризмы об отдельных чертах – Чжоу-гуном, но, по моему мнению, это – суждение, выработанное конфуцианцами времен династии Хань, и оно не имеет явного доказательства в самом тексте „Книги Перемен“.

По своему содержанию эта книга широка и всеобъемлюща, тонка и не упускает ничего; с помощью изменений убывания и роста космических сил – света и тьмы – она объясняет устройство прогресса и регресса, бытия и гибели в пути человечества и разъясняет удачу и неудачу [деятельности] и случаи раскаяния и сожаления [в ней]. [По этой теории], избегая переразвития, живя в самоограничении и бдительно наблюдая за правильностью своих отношений с людьми и своего положения среди них, при напряженной работе над собою в этих направлениях, можно достичь совершенства. Работая во благо, действовать по мере сил, но не различать возможности и невозможности данной временной ситуации; а желая осуществить [благое] вопреки создавшимся условиям, не только нельзя подчиняться им, но даже надо разрушить эти условия. Вот чему учит „Книга Перемен“. Если же говорить, [что она поучает] стремиться к выгодному и избегать вредного, то это поверхностное суждение.

В „Книге Перемен“ искони были два аспекта – философский и мантический. Благородные люди в периоды бездействия рассматривали ее философски, чтобы критически оценить свое личное поведение, а в периоды деятельности гадали по ней, чтобы разрешить сомнительные вопросы. В „Луньюе“ Конфуций говорит: „Если бы мне прибавили несколько лет жизни, то еще пятьдесят лет стал бы заниматься „Книгой Перемен“ и у меня не было бы крупных ошибок“ („Луньюй“, гл. VII)¹⁰⁴.

¹⁰³ То есть в «Сицы-чжуань».

¹⁰⁴ Эта фраза из «Луньюя» вызывала во всей комментаторской литературе весьма различные толкования. Спор шел главным образом по вопросу о словах «го ши» («пятьдесят»): понимать ли их как «к пятидесяти годам» или «еще пятьдесят лет». Параллельно возбуждался вопрос: в каком возрасте это было сказано Конфуцием? Одни стояли за 70 лет, другие – за 45–46.

Учитель выбирал лишь то, чему должно следовать, и следовал ему. Можно понять, почему он выбирал именно эту [книгу], а не какую-либо другую.

„Десять крыльев“ восходят к различным датам и, исходя из той или иной школы, передают суждения того или иного автора. Здесь дело обстоит точно так же, как и в последующей комментаторской литературе с ее расхождением мнений. Поэтому в них дается то философское, то мантическое толкование. Эта многосмысленность в основном не заключена в [самой] „Книге Перемен“, но каждый из авторов основывается на том, что ему известно. В этих текстах есть как достойное доверия, так и то, что вызывает сомнения, и есть даже отклонения от учения совершенномудрых людей. И совершенно ошибочно, без учета этих обстоятельств, считать весь данный текст целиком принадлежащим Учителю.

Когда при Цинь были сожжены книги прежних трех династий, то только „Книга Перемен“, как мантический текст, не была сожжена. И когда при династии Хань стали собирать книги, то множество книг различных родов оказалось утрачено, „Книга Перемен“ же в этих обстоятельствах оказалась наиболее сохранившейся. Но в древности основной текст и комментарии существовали порознь и составляли 12 частей. Впервые ханьский комментатор Фэй поместил текст суждений и образов после соответственных гексаграмм. Начиная с этого времени порядок текста уже различен у разных комментаторов. Только во времена Вэйской династии Ван Цу-сы (Ван Би) изложил свободную интерпретацию данного текста, и Хань Бо-сю (Хань Канбо) комментировал „Десять крыльев“, не считаясь с мантической версией, а объяснял лишь с филологической точки зрения. Его взгляды правильны и заслуживают того, чтобы их принять. Но во времена Вэйской и Цзиньской династий был в почете мистицизм, и вследствие этого привлекались традиции учения Лао-цзы и Чжуан-цзы для истолкования книг совершенномудрых людей. Данное воззрение могло быть правильным, но в его осмыслении бывали погрешности. Объясняли систему совершенномудрых людей, но так, что этого оказывалось совершенно достаточно, чтобы извратить эту систему. И только с появлением Сунской династии Чэн Шу (Чэн И-чуань) составил комментарий, который заключается исключительно в философской интерпретации и ставит себе задачей выяснение системы совершенномудрых людей. Его воззрения правильны, величественны и ясны, и можно сказать, что это прекраснейшая книга со времени „Трех периодов“¹⁰⁵. Но ее автор примиряет интерпретации текстов основных афоризмов при гексаграммах и интерпретации суждений, образных афоризмов и комментария „Вэньянь“. Поэтому в его комментарии есть натянутости, искусственные обобщения, ошибки, чего он не мог избежать. Чжу-цзы (Чжу Си), сочинив [свой комментарий] „Основное содержание Книги Перемен“, объясняет в нем самый текст и комментарии в соответствии с их содержанием. И среди его философских и филологических разъяснений многое может быть принято. Но по учению нашего Учителя¹⁰⁶, „Книга Перемен“ – философское произведение, а Чжу-цзы вновь трактует ее как мантическое, почему и приходится взять под сомнение [его интерпретацию]. Мой покойный дед¹⁰⁷ на склоне лет собрался комментировать „Книгу Перемен“, объяснил первые две гексаграммы до их отдела образов и назвал свою работу „Древний смысл“ [„Книги Перемен“]. Покойный родитель¹⁰⁸ с давних лет глубоко инте-

Наконец, наиболее радикально настроенный сунский комментатор Лю Ань-ши полагал, что здесь описка: «пятьдесят» вместо «в конце концов». Можно согласиться с Канно Матиаки в его критике китайской схоластической комментаторской литературы и признать наиболее вероятной версию, что Конфуцию было 45–46 лет, и перевести ее так, как это сделано здесь. Но более существенную критику мы находим в весьма серьезной и филологически точной работе Хонда Нариюки «История китайского классицизма», который доказывает, что вследствие порчи текста здесь напрасно думают о «Книге Перемен», ибо слова «Книга Перемен» являются лишь опиской вместо «то же. Это, конечно, не исключает, что «Книга Перемен» в каком-то виде была известна Конфуцию.

¹⁰⁵ Имеются в виду периоды Ся, Инь (Шан) и Чжоу.

¹⁰⁶ Конфуция.

¹⁰⁷ Итō Дзинсэ.

¹⁰⁸ Итō Тōгай.

ресовался „Книгой Перемен“, исследовал различия и сходства комментаторских школ и делал пометки на полях. [Все это он делал] с большой заботливостью и изо всех сил, с максимальной тщательностью анализа. Покойный дед даже как-то сказал о его работе: „Почти не уступает [она работам] древних ицзинистов“. Так как дед покинул нас и „Древний смысл“ остался незавершенным, родитель, основываясь на руководящей идее традиции нашего дома и критически сопоставив комментаторские школы, составил свое толкование и назвал его „Полное объяснение «Книги Перемен» и ее древнейших толкований“. В этой работе он непосредственно следует за основным смыслом „Книги Перемен“, чтобы дать наставление людям о том, как поступать им в их человеческих делах. Что же касается „Десяти крыльев“, особенно тех мест в них, которые вредят учению совершенномудрых людей, то их он объяснил тоже непосредственно по их смыслу, без натяжек, так что стало само собой ясно, что правильно, что нет. Таким образом, и основной текст, и „крылья“ возвращаются к своему настоящему смыслу, не сливаясь в общий хаос.

О приемах гаданий у сунских конфуцианцев имеются различные истолкования. Мой родитель особенное внимание уделил выявлению исконного значения этих приемов и все подробно разъяснил в своей книге. В отношении расположения материала он следовал Чэн-цзы. С моей точки зрения, в этой интерпретации „Книга Перемен“ вновь очищается от позднейших наслоений. В этом году, собираясь сдать в печать и сделать общеизвестной эту книгу, я, как и прежде, посоветовался со своими единомышленниками и лишь после этого отдал ее в печать, чтобы способствовать известности в обществе содержания этой книги, чтобы эта книга не погибла в будущем.

8 год Мэйва (1771), новолуние 11-го месяца.

Итō Дзэнсе почтительно написал».

Если кое-какой критицизм (унаследованный, по-видимому, от Оуян Сю) звучит в словах Итō, то работа современного ученого – Наитō целиком пронизана критическим подходом к изучаемому памятнику. Это неудивительно, ибо Т. Наитō совмещал в себе и древнекитайского начётчика, блестяще знавшего материалы, и ученого, владеющего европейским филологическим методом. Его статья, как показывает само название, – статья критическая.

Излишне говорить об осведомленности автора в изучаемом вопросе. Он также вполне отдает себе отчет в том, какую линию исследований он продолжает. Это – линия, начатая критицизмом Оуян Сю и нашедшая свое полное развитие в работах Итō Тōгай и современного японского синолога Н. Хонда (о котором ниже). Но, продолжая эту линию исследований, Т. Наитō специально занят проблемой исходных материалов «Книги Перемен». То, что такие тексты, как «Тань-чжуань» и «Сян-чжуань», позднейшего происхождения, что в них дается не исконное понимание, а лишь более поздняя интерпретация, – все это известно уже со времен Чжу Си. Но никто еще не ставил вопроса о тех более или менее древних частях «Книги Перемен», на которые распадается ее основной текст. Говорилось до сих пор о разнице в понимании основного текста в различных комментаторских школах, но не говорилось о том, что и основной текст не един и не монолитен. Но это именно так, ибо при внимательном изучении основного текста нельзя не заметить, что в различных гексаграммах он построен не по одному плану. Главное свидетельство этого Наитō находит в том, что лишь в некоторых гексаграммах есть один образ, который красной нитью проходит через весь текст гексаграммы и повторяется в афоризме каждой черты. В иных же гексаграммах этот общий образ упоминается не при каждой черте, а лишь при некоторых. Так, например, в гекс. 1 образ «дракона» упоминается пять раз: «нырнувший дракон», «появившийся дракон», «летающий дракон», «возгордившийся дракон» и «все драконы». Такое пятикратное упоминание мы находим в гекс. 1, 4, 5, 19, 24, 27, 31, 53, 58 и 59, а в гекс. 47, 48 и 52 – даже шестикратное повторение такого общего образа. Бывают случаи, когда общий образ повторяется только четыре раза (в гекс. 13, 15, 16, 33 и 60)

и три раза (в гекс. 10, 18, 20, 22, 23, 39, 54 и 55). Таким образом, гексаграмм с шестикратным упоминанием образа – три, с пятикратным – десять, с четырехкратным – пять, с троекратным – восемь. Всего имеется 28 гексаграмм, в которых есть образ, повторяемый в тексте. Во всех них (кроме гекс. 1) этот образ совпадает с названием гексаграммы. Кроме того, в тексте афоризмов при отдельных чертах почти у половины гексаграмм можно найти рифмы (по пяти в гексаграмме). Например, афоризмы гекс. 2: ли-шуан [чжи-фан] хань-чжан, го-нан [хуан-шан].

Приведя еще несколько менее значительных замечаний, Наитō приходит к выводу, что символы первоначально состояли не из 6 черт каждый, а из меньшего (и не обязательно одинакового) количества черт; лишь впоследствии они могли пополняться для достижения некоего единообразия текста. И эта, т. е. ныне известная, редакция текста произведена незадолго до династии Цинь, т. е. до 221 г. до н. э.

Предположение Наитō построено на явлении, замеченном почти в половине всего материала. Это – достаточно прочное основание. Со своей стороны, мы могли бы его еще подкрепить тем, что мантические термины «начало», «проницание», «определение», «стойкость» существуют только в половине (почти) гексаграмм. А в материалах, приведенных Наитō, намечается тенденция текста скорей не к шестичастной форме главки, а к пятичастной.

В связи с этим приходит на ум гипотеза, что гексаграммы были развиты из более старых пентаграмм путем прибавления к каждой из них альтернативно черт: световой или теневой. Таких пентаграмм могло быть только 32. А создание пятичастных гадательных афоризмов, при общей тенденции к пятиричности в Китае, вполне естественно (ср. пять стихий, пять цветов, пять тонов в китайской гамме и т. д.).

Так мы видим, что работа Наитō проливает некоторый свет на историю составления гексаграмм. На ряде других вопросов, важных для изучения нашего памятника, Наитō не останавливается, потому что они изучены были уже прежде в работе Нарюки Хонда. Эта работа впоследствии была соединена им с рядом других его статей и издана как глава упоминавшейся уже книги «История китайского классицизма». Хонда начинает главу о возникновении «Книги Перемен» с указания на два списка традиции памятника. Один список помещен в отделе «Биографии учеников Конфуция» «Исторических записок» Сыма Цяня, другой – в отделе «Биографии конфуцианцев» «Истории Хань». Они не идентичны как в последовательности имен, так и в их выборе, но и тот и другой начинаются с Конфуция. Это указывает лишь на то, что при Ханьской династии «Книга Перемен» уже была тесно связана с именем Конфуция, но это, конечно, еще не неоспоримое доказательство знакомства Конфуция с нею. Мы увидим, почему нет оснований связывать «Книгу Перемен» с Конфуцием, здесь же изложим взгляды Хонда.

ПЕРЕЧЕНЬ УЧЕНЫХ-ИЦЗИНИСТОВ

по «Историческим запискам»:

Конфуций
Шан Цюй
Хань Би, цзы-Хун
Цяо, цзы-Юн, Цы
Чжоу, цзы-Цзя, Шу
Гуан, цзы-Чэн, Юй
Тянь, цзы-Чжуан, Хэ
Ван, цзы-Чжуан, Туя
Ян Хэ
На этом список кончается.

по «Ханьской истории»:

Конфуций
Шан Цюй, цзы-Му
Цяо Би, цзы-Юн
Хань Би, цзы-Гун
Чжоу Чоу, цзы-Цзя
Сунь Юй, цзы-Чэн
Тянь Хэ, цзы-Чжуан
Ван Тун, цзы-Чжун
Ян Хэ
Список продолжен преемниками Тянь Хэ, цзы-Чжуана, которые были у него кроме Ван Тун, цзы-Чжуна: 1) Чжоу Ван-сунь, 2) Дин Куань и 3) Фу Шэн. Кроме того, у Дин Куаня был преемник Тянь Ван-сунь, а у последнего преемники: 1) Ши Чоу, 2) Мин Си и 3) Лян Цю-цзя. На этом кончается данный позднейший (но и более полный, если не более верный) список.

Уже простое сопоставление этих списков показывает значительные расхождения. Иногда это – транскрипция разными иероглифами одного и того же разговорного термина «юн», иногда – изменения иероглифа. То, что второй список длиннее первого, совершенно естественно: он написан позже¹⁰⁹. Хонда считает, что оба списка «в существенном совпадают и расходятся в деталях». Попутно Хонда отмечает, что путь «Книги Перемен» от Конфуция к его преемникам, указанный данной традицией, сильно разнится от пути других классических книг, прошедших через руки цзы-Ся и распространенных преимущественно в центральных областях Китая, в отличие от «Книги Перемен», которая была первоначально распространена на периферии. Далее Хонда переходит к рассмотрению исторических свидетельств о времени создания памятника и, безоговорочно заявив, что упоминания о нем в «Цзо-чжуань» не заслуживают доверия, переходит к анализу материала «Сицы-чжуань»¹¹⁰. Далее Хонда рассматривает некоторые комментаторские суждения о времени возникновения памятника, о том, что 64 гексаграммы были созданы одновременно с восьмью триграммами или после них, и т. п. После этого на обильном материале цитат, археологических памятников и на данных пиктографического анализа некоторых терминов Хонда доказывает, что система гадания на панцирях возникла раньше, чем гадание на стеблях тысячелистника, лежащее в основе «Книги Перемен». Первая система гадания, как об этом свидетельствуют гадательные кости из Хэнани¹¹¹, существовала, во всяком случае, уже до Чжоуской династии. При Чжоу же система гадания

¹⁰⁹ Мы полагаем, что оба списка достаточно искажены многовековой традицией. Этим объясняются и их расхождения в именах (например, Гуань, цзы-Чэн, Юй и Сунь Юй, цзы-Чэн), а также в последовательности имен.

¹¹⁰ Разве они более достоверны, чем текст «Цзо-чжуань»?

¹¹¹ Подробности о них см. в кн.: Бунаков Ю. В. Гадательные кости из Хэнани. Л., 1934.

на тысячелистнике не только уже существовала, но и получила несравненно большее распространение, чем гадание на черепахе и костях, хотя теоретически последнее признавалось более совершенным. Причину победы растительного оракула над анималистическим Хонда усматривает в большей простоте и общедоступности системы гадания на тысячелистнике. Но причин японский ученый касается лишь вскользь; его больше занимает констатирование факта, чем причины его появления. Во всяком случае, свидетельство победы одной системы гадания над другой Хонда видит в том, что гадание на тысячелистнике зарегистрировано в «Цзо-чжуань» 16 раз, а гадание на панцирях – всего один раз¹¹². От этого Хонда переходит к вопросу о дате составления «Книги Перемен». Он указывает, что цитата из гл. VII «Луньюя» – единственное упоминание «Книги Перемен» в ранней конфуцианской литературе – недостаточно документальна, так как в более авторитетном списке «Луньюя» в той же фразе слово «Перемены» отсутствует, а на его месте стоит созвучное слово «тоже» (в данном контексте «даже»), т. е. вместо «если бы мне прибавить несколько лет и пятьдесят [лет] на изучение „Книги Перемен“, то можно было бы благодаря этому не делать больших ошибок» следует читать: «...и пятьдесят [лет] на учение, то даже я мог бы благодаря этому обойтись без больших ошибок». Уже это показывает, что вопреки свидетельству Сыма Цяня, построенному как раз на неправильной цитате из «Луньюя», Конфуций не имел отношения к «Книге Перемен». Это заключение Хонда подтверждает еще словами Конфуция о его отрицательном отношении к гаданию. Так, отделив наш памятник от какой бы то ни было связи с Конфуцием, Хонда указывает, что приблизительную дату создания книги можно определить, исходя из того, что она еще не упоминается у Мын-цзы и упоминается у Сюнь-цзы. Хонда делает вывод, что известная нам редакция памятника появилась вскоре после Мын-цзы¹¹³. Далее, в некотором противоречии с самим собой, Хонда находит значительное сходство между языком «Книги Перемен» и языком древнейшего комментария к «Чунью» – языком «Цзо-чжуань» – и на этом основании высказывает предположение, что автором известного нам текста «Книги Перемен» был предполагаемый автор «Цзо-чжуань» – Цзо Цю-мин. Он высказывается очень осторожно, но из контекста работы ясно, что она написана ради этой гипотезы, по-видимому вполне убедительной для самого автора¹¹⁴.

Так пред нами прошли работы, посвященные проблеме «Ицзина», этого труднейшего для интерпретации памятника древней китайской литературы. В этих работах, надо отдать справедливость, сделано много, но основное, что характеризует всю работу ученых и начётчиков, авторов буржуазных и феодальных, где бы они ни жили – в Азии или Европе, – это поразительная пестрота и разнობой мнений. И надо отдать должное: представители буржуазной европейской науки в этом отношении побили все рекорды. Больше единства можно встретить у представителей буржуазной университетской науки Востока, но и они, усвоив технику, страдают чрезмерным формализмом и замыкаются в шорах узких проблем, не учитывая смежные проблемы во всей их диалектической полноте.

Это побуждает нас к самостоятельному и новому исследованию «Ицзина» – первой книги китаеведных библиотек.

¹¹² В такой аргументации, правда, нельзя не отметить противоречие, ибо за несколько страниц до этого Хонда ставил под сомнение те места «Цзо-чжуань», которые говорят о гадании по «Книге Перемен».

¹¹³ Гипотеза Хонда не до конца убедительна, ибо в условиях того времени, при слабом общении жителей отдельных уделов, вполне возможно, что «Книга Перемен» существовала при Мын-цзы и, может быть, даже до него, но ему не была известна. Хонда, рассматривая проблему исключительно с филологической стороны, не принимает в расчет содержание памятника.

¹¹⁴ Ниже мы увидим, что близость языка «Книги Перемен» к языку «Цзо-чжуань» лишь кажущаяся. Хонда не может себе представить значительный памятник без значительного автора. Как человек, воспитанный в духе филологической критики, он не может, конечно, согласиться со сказкой об авторстве Конфуция, однако не может принять и анонимного автора (вернее, авторов!) «Книги Перемен».

Часть вторая Исследование

Введение

Если первая часть данной работы представляет собою лишь краткую сводку того, что сделано для изучения «Книги Перемен», то эта вторая часть имеет своей целью поделиться теми соображениями, которые у пишущего эти строки вызвало изучение памятника и связанных с ним текстов. Я прежде всего вынужден был поставить перед собой вопрос, в какой степени достоверен текст памятника. Работая над историей китайской философии, я на каждом шагу встречался с необходимостью обратиться к «Книге Перемен» для того, чтобы объяснить тот или иной философский текст. Не говоря уже о таких важнейших в истории китайской философии произведениях, как трактат Ван Би «Чжоу И лиоли» и работы авторов сунской школы, которые целиком выросли из идей «Книги Перемен», необходимость навести в ней справку преследовала меня на каждом шагу даже в таких текстах, как произведения Ду Гуан-тина. Естественнее всего было обратиться к уже существующим переводам и исследованиям «Книги Перемен», но их неудовлетворительность вынудила меня взяться за самостоятельное изучение памятника. Это было летом 1928 г., когда я изучал философию основоположника сунской школы Чжоу Дунь-и. Первые же строки обоих его трактатов потребовали полного понимания терминологии «Книги Перемен», а важнейший для гносеологии Чжоу Дунь-и текст (гл. IV его «Тун-шу») оказался тем Рубиконом, через который я не мог перейти без длительного и сложного филологического и лингвистического этюда о термине *цзи* («момент познания»), который взят Чжоу Дунь-и из «Книги Перемен».

Постепенно выяснилось, что ни один из существующих переводов не может быть назван подлинно научным, так как ни один из них не построен на тексте, обработанном предварительной филологической критикой. Зачатки ее (и то лишь в виде личных мнений переводчика, не поддержанных рациональной аргументацией) можно найти только во вступительных статьях Р. Вильгельма к его переводу. Оставаясь, по существу, на традиционной точке зрения, которая, как известно, не проводит никакой грани между историческими данными и образами мифов, Р. Вильгельм решается только высказать сомнение в том, что текст «Вэньянь-чжуань» не весь принадлежит Конфуцию или его ближайшим ученикам. Говорить о полной нескритичности остальных переводчиков излишне.

Если переводы «Книги Перемен» полностью привязаны к китайской традиции, то, как мы видели, точки зрения на данный памятник, высказанные европейскими китаеоведами, наоборот, грешат полным отрывом от китайских материалов. Поэтому о ней в европейской науке высказывались или банальные, или ничего не говорящие информации, или совершенно фантастические мнения. Особо стоит в европейской науке А. Масперо (во многом обязанный современным японским работам), который понимал, что «Книга Перемен» – произведение китайской культуры, сложившееся в кругу древних придворных шаманов и отчасти писцов. Несмотря на это, все же до сих пор в синологии не была проведена работа, необходимая для окончательного суждения о данном памятнике и его месте в китайской литературе. Необходимо была филологическая критика текста, решающая следующие проблемы: а) монолитность текста современной «Книги Перемен»; б) дифференциация текста по содержанию; в) по технике мышления; г) по технике языка; д) диалект основного текста памятника и его отношения к другим, уже изученным диалектам древнекитайского языка; е) хронологическая координация частей «Книги Перемен»; ж) отражение социального строя в основном тексте и связанное с этим определение приблизительной даты сложения основного текста; з) история изуче-

ния памятника в комментаторских школах и дифференциация этих школ; и) интерпретация памятника разными комментаторскими школами; к) влияние «Книги Перемен» на китайскую философию; л) проблема филологического и интерпретирующего перевода.

Глава I

Монолитность текста современной «Книги Перемен»

Несомненно, для уличного гадалея «Книга Перемен» – неделимое единство. Он не задает себе даже вопроса о том, что перед ним: монолитный текст или собрание афоризмов, принадлежащих разным авторам и созданных в разное время. Отношение его к ней – сугубо практическое; для него это только справочник для гадания, а откуда он взялся и когда возник, несущественно. Единственное, чего можно ожидать от такого гадалея, – это уверенность в том, что триграммы начертаны Фу Си, а «Десять крыльев» написаны Конфуцием. Эта точка зрения проникла и в «кабинеты» японских «ученых-ицзинистов». Мне удалось найти в Осаке у букиниста книгу одного из чернокнижников современной Японии, озаглавленную «Лекции о науке гадания по „Книге Перемен“ с практическими примерами и жизненными решениями». В этом трехтомном «труде» сочинитель вовсе не интересуется авторством памятника, однако комментирует не весь текст, который можно найти в изданиях «Книги Перемен». Так, «Сицы-чжуань» и остальные «Крылья» у него отсутствуют. На первый взгляд в этом можно было бы усмотреть проявление критицизма, на деле же все объясняется гораздо проще: известно, что при гадании текст «Сицы-чжуань» и прочих «приложений» не принимается в расчет. Поэтому эти тексты и не интересуют Охата; он «объясняет» только те, которые могут «выпасть» гадающему. В составе, в котором тексты «Книги Перемен» напечатаны у Охата, они практикуются как совершенное монолитное единство.

На каком бы уровне развития критической мысли ни стояли китайские писатели, касавшиеся текста памятника, неоднородность его до такой степени очевидна, что даже традиция указывает на «четыре совершенномудрых» авторов: Фу Си принадлежат 8 первоначальных триграмм, на основе которых он образовал 64 гексаграммы; Вэнь-ван присоединил к ним афоризмы; Чжоу-гун создал афоризмы к отдельным чертам; Конфуций же написал «приложения» – «Десять крыльев». Впоследствии было высказано много иных суждений. Что такое «Фу Си» – определенное лицо или целая эпоха? Допустим, что это какой-то человек; допустим, что и восемь триграмм созданы им; но 64 гексаграммы? Им ли они созданы или появились позднее? Первая точка зрения в исторической традиции обычна, но уже в древности высказывались и другие мнения. Так, Чжэн Сюань полагал, что гексаграммы создал Шэньнун, Сунь Шэн – что Юй, Сыма Цянь, Бань Гу и Ян Сюн приписывали их Вэнь-вану.

«Мы не располагаем историческими данными, на основании которых можно было бы выбрать какое-либо из этих мнений и остановиться на нем», – пишет Эндо Рюкити. Я полагаю, что мы вообще не располагаем серьезными историческими свидетельствами для сколь угодно серьезного разговора о традиционных «четыре совершенномудрых» авторах. Версия о них сложилась тогда, когда еще не умели различать исторический документ и легенду; не понимали, что если легенда и может указывать на действительность, то совершенно иначе, чем исторический документ. Задача исследователя – не принимать легенду наивно реалистически, но и не отбрасывать ее высокомерно. Необходимо сквозь образы легенды (художественного произведения!) увидеть стоящие за ним факты.

Легенда о «четыре совершенномудрых» авторах указывает прежде всего на неоднородность текста памятника. Ведь если бы этот текст был во всех отношениях единообразным, то никому и в голову не пришло бы говорить о его авторах. Совершенно несущественно, кому из легендарных героев приписывает тот или иной схоластический комментатор ту или дру-

гую часть «Книги Перемен». Существенно то, что даже такие комментаторы ощущали «Книгу Перемен» как собрание различных текстов. Я считаю, что даже основной текст «Книги Перемен» не представляется единым. При этом я имею в виду не простые интерполяции (на это уже обращалось внимание; см., например, указанную выше статью Т. Наитō); я имею в виду *многослойность самого основного текста*, если из него даже вычеркнуть все позднейшие вставки, отмеченные в критической литературе. Насколько мне известно, на это в литературе еще не обращалось внимание¹¹⁵. В основном тексте совершенно ясно расчленяются афоризмы при гексаграммах и афоризмы при отдельных чертах. В первых – не найти и намек на черты гексаграмм, тогда как последние можно понять только в их отношении к отдельным чертам. Более того, текст афоризмов при отдельных чертах становится понятным только при учете специфических качеств шести позиций гексаграмм и двух типов черт. Привожу выписку из моего интерпретирующего перевода гекс. 2, который построен на данных комментариев Ван Би, Вань И и Итō Тогай¹¹⁶. И вторая, и пятая черты этой гексаграммы, как средние черты в нижней и в верхней триграммах, выражают одно из самых важных качеств: уравновешенность, понимаемую как умение без крайностей всегда быть на должном месте. Это центральное положение выражено в образе, требующем расшифровки. Дело в том, что гамма красок, по древнекитайским воззрениям, состоит из пяти цветов и в ней желтый цвет занимает центральное положение. Поэтому в афоризмах, относящихся ко вторым и пятым чертам, часто встречаются образы, имеющие эпитет «желтый». Кроме того, желтый цвет – это «цвет земли»¹¹⁷. Пятая черта в данной гексаграмме является главной и занимает самое выгодное положение в верхней триграмме, обозначающей внешнее, символизирует возможность проявления вовне. Внешнее – это своего рода одежда. Но так как здесь речь идет о земле, то и ее положение, низшее по отношению к Небу, находит свое отражение в том, что в образе указана нижняя часть китайской одежды «юбка». Благоприятность этой позиции дает возможность говорить здесь не только о «счастье», но даже об «изначальном счастье». После этих объяснений, вероятно, не покажется странным и непонятным текст: «Слабая черта на пятом месте: желтая юбка, изначальное счастье». Так приходится текст афоризмов к отдельным чертам считать особым (а ввиду его большей развитости, и позднейшим) текстом. Если мы отделяем текст афоризмов при гексаграммах как более древний слой основного текста, то при более тщательном рассмотрении и он оказывается не монолитным. Можно заметить, что в целом ряде гексаграмм встречаются (полностью или частично) загадочные термины: *юань*, *хэн*, *ли* и *чжэн*. Изучим более детально их роль в тексте памятника, чтобы тем самым провести анатомию текста, который я, пока условно, назвал более древним слоем основного текста.

¹¹⁵ Работа А. Конради, указанная в части первой данной работы, в счет не идет, ибо А. Конради считает такие термины, как *ци* («счастье»), *сюн* («несчастье») и т. п., лишь позднейшими интерполяциями, не ставя вопрос о многослойности текста. Зачатки мысли о многослойности текста можно, пожалуй, найти только у Р. Вильгельма, но в применении не к основному тексту, а к тексту комментария «Вэньянь-чжуань».

¹¹⁶ О выборе комментаторов см. гл. IX.

¹¹⁷ Вторая гексаграмма имеет своим образом «землю».

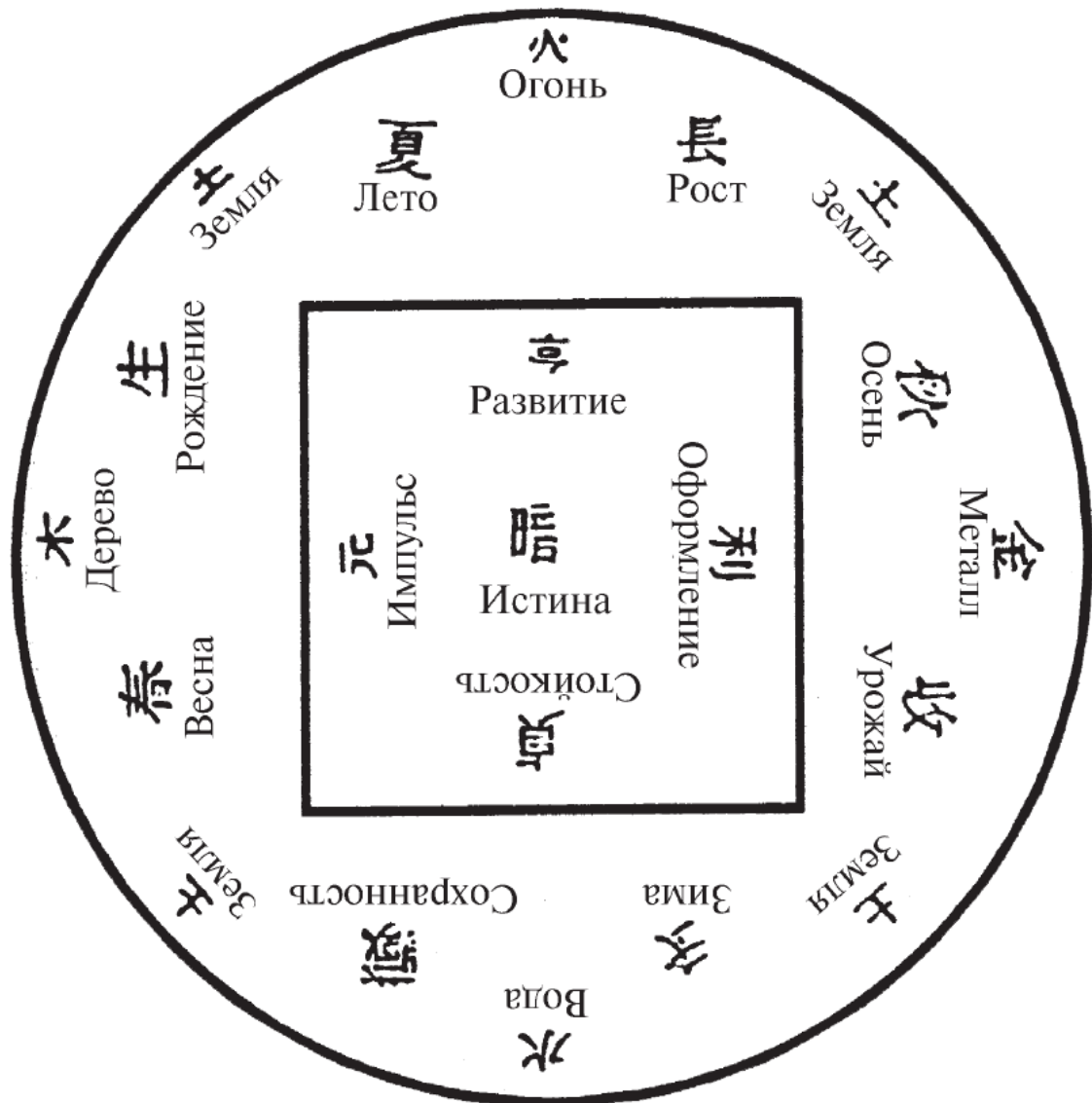


Схема мироздания по Кумадзава Бандзан

В комментаторской литературе существуют две системы объяснения этих терминов. Одни комментаторы (например, Чжу Си) формулу из четырех знаков *юань-хэн ли-чжэн* сочетают попарно и, связывая их с названием гексаграммы в целом предложение, полагают, что это два сказуемых к общему подлежащему – названию гексаграммы. В таком случае получается фраза *цянь юань хэн ли чжэн*, которую (принимая во внимание глоссы Чжу Си) следует перевести так: «Творческое Небо есть великое всепроницание и должная непоколебимость». Однако с таким пониманием трудно согласиться, так как слишком развитая в грамматическом отношении конструкция вряд ли возможна в таком архаическом тексте¹¹⁸. Другие комментаторы (например, Чэн И-чуань, продолжающий в этом отношении традицию Ван Би и комментария «Вэнь-янь-чжуань», а также и маньчжурский перевод «Ицзина» «Хани арахы убалямбуха чжичжунга номунь») рассматривают эти четыре слова как отдельные, не связанные в контекст фразы. Это, полагают они, лишь перечисление четырех качеств творчества. Исходя из этой традиции, японский философ Кумадзава Бандзан (1619–1692) создал даже целую теорию о кос-

¹¹⁸ Поэтому и перевод Р. Вильгельма («...Erhabenes Gelingen, fördernd ist die Beharrlichkeit») не передает архаического значения этой фразы.

мическом проявлении этих четырех качеств творчества. Он приводит следующую схему своей космогонии (см. рис.).

Вот как Кумадзава толкует ее: «Четырехугольник – это образ молчаливо-недвижного [духа]; круг – это образ разливающейся и живодвижущейся [материи]. Четырехугольник – это изображение формы; круг – это изображение материи. Космос – это только форма и материя. Небесный Путь – абсолютно-истинный и неощутимый. Поэтому в середине пишу слово „истина“: т. е. истина – это Небесный Путь. В нем спонтанно существуют ступени: импульс, развитие, оформление, стойкость. Они называются четырьмя атрибутами Неба. Четыре атрибута – собственно единая форма, непротяженный дух. Однако с того момента, когда началась космогония и стали существовать образы и тела, все нашло свое место. Дерево заняло место на востоке; дух материи дерева – импульс, и его помечаем слева. Огонь занял место на юге; дух материи огня – развитие, и его помечаем впереди. Металл занял место на западе; дух материи металла – оформление, и его помечаем справа. Вода заняла место на севере; дух материи воды – стойкость, и ее помещаем сзади. Форма импульса возбуждает материю дерева; она разливается, и рождается все: это – весна. Форма развития возбуждает материю огня; она разливается, и все растет: это – лето. Форма определения¹¹⁹ возбуждает материю металла; она разливается, и все собирается, как урожай: это – осень. Форма стойкости возбуждает материю воды; она разливается, и все сохраняется: это – зима. Земля заняла место в центре. Дух материи земли – это истина. Но акциденция земли стоит в соответствии со всеми временами года, поэтому помечаем ее на [всех] четырех углах. Порядок взаимного порождения [этих элементов] – дерево, огонь, земля, металл, вода. Поскольку огонь является матерью земли, постольку земля достигает высшей точки своего развития в юго-западном углу.

Вот абсолютная форма, которая есть творчество неба и земли, демонов и духов, которая есть неиссякающая сокровищница»¹²⁰. Необходимо отметить, что Кумадзава – не изобретатель этих идей: они в основном взяты из комментария «Вэньянь-чжуань», так что нельзя считать их позднейшей спекуляцией, не имеющей ничего общего с древним пониманием «Книги Перемен»¹²¹. Кумадзава только систематизировал искони известный материал.

Точка зрения этой комментаторской школы на «четыре качества» ближе к действительности, чем чжусианское понимание их. Однако я не могу целиком согласиться с такой интерпретацией, ибо эти «четыре качества», если их понимать в духе Кумадзава, представляют собой настолько систематическое развитие творческого акта, что невозможен пропуск ни одного из этих звеньев творчества. Конечно, в сунской философии (например, у Чжоу Дунь-и) эти термины так и понимались: 1) импульс, необходимый для того, чтобы творческий акт сущего устремился к проявлению в меоне; 2) проничание (-развитие) сущего в меон; 3) оформление (-определение) сущего меоном и 4) стойкость уже сотворенного. Но именно эта систематичность не допускает пропуска какого-нибудь из этапов творчества. Если бы это понимание «четырех качеств» было верным в приложении к «Книге Перемен», то «четыре качества» появлялись бы в тексте только все вместе. Но так ли это? Следующая схема дает наглядный пример того, насколько несистематично появление терминов *юань*, *хэн*, *ли*, *чжэн* в древнейшем слое основного текста. (В этой схеме гексаграммы обозначены условно числами, где «1» передает целую черту, а «2» – прерванную; первая цифра слева соответствует нижней черте гексаграммы, а крайняя правая цифра – верхней черте. Так превращенные в цифры гексаграммы могут быть расположены в систематическом порядке, в котором нетрудно найти любую из них.) Знак «—» означает отсутствие четырех качеств, «+» – присутствие их.

¹¹⁹ Меняю термин Бандзана на его синоним, чтобы избежать тавтологии: «Форма оформления».

¹²⁰ Пример поэтизации образа «неиссякающей сокровищницы» см. мой перевод «Красной стены» Су Дун-по, помещенный в сборнике «Восток» (1935. № 1).

¹²¹ Между прочим, именно это место из «Вэньянь-чжуань» зафиксировано в «Цзо-чжуань» под 563 г. до н. э., так что такое понимание действительно древнее.

Таким образом, мы видим, что в 32 гексаграммах (т. е. ровно в половине всех случаев!) отсутствуют «четыре качества». В тех же гексаграммах, в которых есть упоминание «четырех качеств», оно бывает или полным, или частичным, а именно: упоминается одно качество – в 14 гексаграммах, два – в 9, три – в 3 и четыре – в 6 гексаграммах. Из этого видно, что наличие всех «четырех качеств» в гексаграмме – отнюдь не правило, а скорее исключение.

Итак, если теория первой указанной школы не верна, так как находит синтаксические отношения между словами *юань*, *хэн*, *ли*, *чжэн*, где этих отношений нет, то вторая школа ошибается, усматривая связь в идейном содержании философы, вкладываемой этой школой в смысл и в последовательность этих слов.

111111+	111221+	112211–	121121+
111112–	111222–	112212+	121122+
111121+	112111–	112221–	121211–
111122+	112112+	112222+	121212+
111211+	112121–	121111–	121221+
111212–	112122–	121112–	121222–
122111+	211121–	212211+	221222+
122112+	211122+	212212–	222111–
122121+	211211–	212221+	222112–
122122+	211212–	212222+	222121–
122211–	211221+	221111+	222122+
122212+	211222+	221112+	222211–
122221–	212111–	221121–	222212–
122222+	212112+	221122+	222221–
211111–	212121+	221212–	222222+
211112–	212122–	221221–	

Что же в самом деле они значили? Термин *юань* в комментаторской традиции понимался в значениях «начало», «изначальный» или «великий». Но палеографический анализ знака, которым этот термин обозначается, анализ, поддерживаемый и филологической критикой¹²², приводит к реконструкции основного значения слова: «голова», «главный», «начальный». Это поддерживает и пиктографический анализ, ибо две верхние черты в знаке *юань* (как и во множестве других знаков) равны современному *шан* («верх»), а нижний комплекс –

¹²² Нагаи первый начал систематическое изучение «Книги Перемен» путем изысканий в области терминологии, и при надлежащей критике и проверке эта работа может быть использована.

жэнь («человек»). Таким образом, весь иероглиф значит «верхняя часть тела», «голова» и т. д. Поскольку это слово выступает в контексте первой гексаграммы как качество, атрибут творчества, как первый момент его, постольку в нем естественнее всего предположить значение «импульс», «инициатива» и т. п. В тех же контекстах, в которых это слово ясно выступает в адъективной функции, его можно передать русским «изначальный».

Термин *хэн* все комментаторы объясняют глоссой *тун* («проникать»). Пиктографический анализ этого знака, данный Сюй Шэнем, устанавливает в нем графический элемент синтетической категории, состоящий из сокращения знака *гао* («высокий», «высота») и *жи* (вместо современной формы), который в архаической китайской письменности означал наполненную жертвенную чашу; его основное значение – приносить жертву и служить духам. Жертвоприношения возносятся ввысь, поэтому приписан знак *гао*. К сожалению, пока не найдены материалы, бесспорно доказывающие правильность подобной этимологии знака, однако в порядке гипотезы ее допустить можно. Она поддерживается в серьезном и хорошо документированном палеографическом словаре Т. Таката¹²³. Термин *хэн*, по Таката, значил «приносить жертву» и «вкушать жертвоприношения» в речи о богах, в параллель термину *сян* («угощать гостя» → «вкушать») в речи о людях. Среди многочисленных (120) вариантов написания знака *хэн* Т. Таката приводит формы, в которых, по-видимому, отображено представление о зеркальном подобии и отождествлении приносящего жертву жреца и принимающего жертву божества – представление, как известно, присутствующее во всяком культе. В нем заложено убеждение, что жертва проникает к божеству. Отсюда значение «проникать» → «достигать» → «свершение» и, как дальнейшее развитие семантики в философском осмыслении комментаторов, → «развитие». Все это, конечно, исходит из архаического значения слова «вознесение жертвы, принятой божеством», отождествляющее с ним жреца.

Контексты «Книги Перемен» склоняют к тому, чтобы остановиться на значениях «свершение» и изредка «развитие», т. е. развитие и свершение того, что задумано в инициативе первого момента *юань* («импульс»).

Термин *ли*, благодаря палеографическому анализу (в словаре «Шовэнь» и у Таката), раскрывается как сокращение знака *хэ* («гармоническое сочетание», «примыкание вплотную») и *дао* («нож» → «разделять») (ср. функцию этого знака в *фэнь* – «разделять» → «доля», «часть» и т. п.). Если мы примем во внимание, что всякая грань, оформляющая предмет, в такой же мере отделяет его от одного предмета, в какой и соединяет его с иным, ставит предметы в соприкосновение, то понятно, почему в философском контексте это слово значит «оформление», «определение» (ср. приведенную выше схему Кумадзава Бандзан). Отсюда значения «соответствующий», «подходящий» (общая для комментаторов глосса *ли* равна *и*), «благоприятный». Эти значения отражены и в маньчжурском переводе *ачабунь* («...соответствие... польза... встреча»)¹²⁴. Другое значение слова *ли* («точить нож», «острый»), вероятно, происходит от перенесения на этот знак значения другого слова *ли* («точильный камень», «точить»).

Контекст склоняется в данном случае к выбору значения «благоприятный».

Термин *чжэн* (также *чжэнь*) комментаторы понимают как *чжэнгу* («верный и крепкий»). Палеографический анализ¹²⁵ указывает, что в современной форме *чжэн* (*чжэнь*) мы имеем схождение знаков *чжэн* (*чжэнь*) и *дин* («треножник», «незыблемость»). Собственно *чжэн* (*чжэнь*) состоит из знаков *бу* («гадать», «спрашивать решение оракула») и *бэй* («раковина») как сокращения знака *чжи* («жертвоприношения», «дары»). В те времена, когда создавался данный знак, существовало убеждение, что высшая мудрость в решении вопросов жизни дается в ответах оракула, который улаживает жертвоприношением.

¹²³ Таката Тадасукэ. Словарь древней пиктографии. 1925. Кн. 73. С. 34 и след.

¹²⁴ См.: Захаров И. Полный маньчжурско-русский словарь. 1875. С. 48. Сравнить там же глагол *ачамби*.

¹²⁵ См.: Таката Тадасукэ. Словарь древней пиктографии. Кн. 29. С. 21 и 22.

Люди, убежденные в этом, создали знак *чжэн* с указанным выше значением, и так как к решению оракула они относились как к чему-то незыблемому, то 1) естественно появление в этом знаке значения «незыблемость», «стойкость», «правота» и 2) понятны причины его схождения с *дин* («треножник», «незыблемость»).

Контексты «Книги Перемен» склоняют меня выбрать для перевода слова *чжэн* значение «стойкость».

Для понимания этих четырех терминов существенно еще одно наблюдение: в контекстах «Книги Перемен» они не стоят в тесной связи со всей фразой, если она не состоит только из этих четырех знаков; они точно вкраплены в текст, как *цзи* («счастье»), *сюн* («несчастье»), *хуй* («раскаяние») и другие подобные слова, которые, по основательному предположению А. Конради, являются позднейшими приписками. Я не утверждаю здесь, что это действительно позднейшие приписки, а ссылаюсь лишь на верное языковое чутье немецкого ученого, ощутившего разнородность текста «Книги Перемен» и этих терминов, стоящих как бы вне конструкции фразы. Только термины *юань* и *ли* иногда органически входят в контекст фразы. Кроме того, в тексте слова *хэн* и *чжэн* встречаются изолированно, а *юань* и *ли* – только в связи с другими (последующими) словами; следовательно, они выступают как определение и сказуемое.

Таким образом, можно сделать вывод, что эти термины представляют какой-то особый слой текста. Для объяснения их присутствия я могу предложить только следующую гипотезу: фразы, построенные из знаков *юань*, *хэн*, *ли*, *чжэн*, представляют собою мантические формулы, значение которых утрачено. Однако их полный аморфный синтетизм свидетельствует, что эти формулы гораздо древнее остального текста. Вероятно, они – остатки более ранней системы гадания¹²⁶.

Мне при данной гипотезе незачем считать их позднейшими приписками к тексту, как это делает А. Конради. Ведь его к этой мысли склонило предположение, что основной текст – это словарь, по которому вдруг начали гадать и сделали пояснительные приписки. Гораздо естественнее, по-моему, представить себе следующее. Система гадания на тысячелистнике сложилась под влиянием другой, более древней системы, из которой частично была заимствована и терминология. Первоначально эта новая система располагала только названиями гадательных категорий (названиями гексаграмм) и формулами, построенными из терминов *юань*, *хэн*, *ли*, *чжэн*.

Эти именно формулы, ввиду их лаконичности и многозначности, потребовали объяснений, которые были составлены из ходких поэтических образов, культовых изречений, поговорок¹²⁷ и т. п. Они-то и составили, как позднейший слой, текст «Книги Перемен».

Чтобы еще детальнее изучить подлинно древнейший слой памятника – названия гексаграмм и мантические формулы, построенные из слов *юань*, *хэн*, *ли*, *чжэн*, – напомним, что только половина гексаграмм снабжена этими мантическими формулами. Мантические термины встречаются в мантических формулах: *юань* – 9 раз, *хэн* – 28 раз, *ли* – 12 раз, *чжэн* – 14 раз. Во всем тексте гексаграммы (и в формуле, и в афоризме) встречаются, соответственно, *юань* – 4 раза, *хэн* – 12 раз, *ли* – 29 раз, *чжэн* – 19 раз.





























Мантические формулы отсутствуют в 32 гексаграммах, т. е. в 50 % случаев.

Формулы из одного термина – в 14 гексаграммах, из двух терминов – в 9, из трех – в 3, из четырех – в 6, т. е. в 50 % случаев.

¹²⁶ Намек на это мы можем усмотреть в значении *бу*, входящем в состав знака *чжэн*, а именно в том, что *бу* значит «гадать на панцире черепахи», т. е. термин этот происходит из лексикона более ранней (охотничьей, а не земледельческой) системы гадания. Это мне кажется особенно убедительным по следующим соображениям: 1) охота древнее земледелия, 2) гадание на черепахе не имеет отношения к жизни земледельца, тогда как мировоззрение, отраженное в «Книге Перемен», целиком исходит из представлений земледельца, 3) Юй Юн-лян достаточно убедительно доказал, что гадание на панцирях черепах древнее, чем гадание по «Книге Перемен» на тысячелистнике, и 4) в культах, как правило, сохраняются архаизмы. Так и термин более древней системы гадания – *чжэн* сохранился в более новой системе гадания как языковый архаизм.



¹²⁷ Только в этом ограниченном смысле прав Уэйли, статья которого упомянута в части первой данной работы.




В работе «Исюэ цимын» («Наука об „Ицзине“ для начинающих») Чжу Си развивает целую теорию (базирующуюся на материале «Сицы-чжуань») о постепенном увеличении черт в символах «Книги Перемен»:

а) два символа из одной черты: , ; б) четыре символа из двух черт: , , , ; в) восемь символов из трех черт: , , , , , , , ; г) шестнадцать символов из четырех черт: , , , , , , , , и т. д.; д) тридцать два символа из пяти черт: , , ,  и т. д. и, наконец, 64 гексаграммы. Таким образом, 64 гексаграммы могли произойти из 32 символов, состоявших из пяти черт каждый, к которым было прибавлено по одной черте:  или .

Т. Найтō склоняется к мысли о том, что древнейший текст «Книги Перемен» был построен на основании символов, состоявших из пяти и менее черт, но не из шести.

Из этих соображений могло бы следовать, что когда-то, до возникновения 64 гексаграмм и текста к ним, было лишь 32 символа по пяти черт; к этим символам затем был приложен соответствующий текст, который, в значительно пополненном виде, вошел в известную нам «Книгу Перемен». Однако как ни заманчива эта гипотеза – верна ли она?

Если бы гексаграммы развились из 32 гексаграмм, при которых не было мантических формул (или, наоборот, которые были снабжены ими), то а priori должно было бы оказаться, что среди комплекса гексаграмм, имеющих мантическую формулу, или среди комплекса гексаграмм, лишенных ее, не должно быть внутри одного или другого комплекса совпадающих пентаграмм, полученных путем изъятия одной из черт гексаграмм. Так, например, если верно, что гексаграммы, имеющие мантическую формулу, произошли из пентаграмм, к которым были прибавлены сверху линии  и , и так произошло увеличение их числа до 64 гек-

саграмм, т. е. если верно, что, например,  и  произошли из , то эти две гексаграммы должны быть в разных комплексах и в гексаграммах одного и того же комплекса должна была бы проявиться индифферентность к одной из черт: ведь добавлять можно было шестую черту на любом месте. Следующие списки показывают, что это не так.

Гексаграммы, имеющие мантические формулы: № 1, 2, 3, 4, 7, 9, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 45, 46, 47, 51, 55, 58, 59, 60, 62, 63, 64.

По верхней черте индифферентность не может идти, ибо при ее снятии неразличимы гексаграммы 4 и 7 (212221 и 212222).

По пятой черте – то же: 1 и 14 (111111 и 111121).

По четвертой черте – то же: 1 и 9 (111111 и 111211).

По третьей черте – то же: 21 и 30 (122121 и 121121).

По второй черте – то же: 19 и 24 (112222 и 122222).

По первой черте – то же: 2 и 24 (222222 и 122222).

Гексаграммы, лишенные мантических формул: № 5, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 16, 20, 23, 27, 28, 29, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57, 61.

По верхней черте индифферентность не может идти, ибо при ее снятии неразличимы гексаграммы 38 и 54 (112121 и 112122).

По пятой – то же: 61 и 41 (112211 и 112221).

По четвертой – то же: 10 и 61 (112111 и 112211).

По третьей – то же: 37 и 42 (121211 и 122211).

По второй – то же: 43 и 49 (111112 и 121112).

По первой – то же: 20 и 42 (222211 и 122211).

Следовательно, ни гексаграммы без мантической формулы, ни гексаграммы с нею не могут быть сведены к пентаграммам, к которым были прибавлены целая или прерывистая

черты на каком-нибудь месте. Ибо если бы это было так, то на какой-нибудь позиции в них была бы индифферентность к целой или прерывистой чертам.

Таким образом, приходится отбросить гипотезу, что 64 гексаграммы произошли из 32 пентаграмм, снабженных мантической формулой или лишенных ее. Остается предположить лишь то, что гексаграммы (которые, вопреки мнению Чжу Си, не произошли из пентаграмм) когда-то все были снабжены мантическими формулами, последние, в силу порчи текста у ряда гексаграмм, были утрачены или включены в последующий слой афоризмов. Из приведенного выше подсчета видно, что если мантическая формула и отсутствует у ряда гексаграмм, то термины ее включены в текст афоризмов.

Однако, несмотря на такое включение мантических терминов (и даже формул) в текст афоризмов, их нельзя считать единым текстом. По строю языка, по форме мышления, по объему содержания названия гексаграмм и мантические формулы, с одной стороны, афоризмы при гексаграммах, с другой – несомненно, представляют собою два разных слоя основного текста. Это положение мне кажется верным потому, что в первом слое мы имеем текст, построенный на вариациях все время повторяющихся четырех терминов *юань*, *хэн*, *ли*, *чжэн* (если не считать названий гексаграмм), текст же афоризмов при отдельных гексаграммах если и не лишен некоторых повторений, то, во всяком случае, не характеризуется ими. Это особенно ясно из приводимого ниже полного списка афоризмов, встречающихся в данном слое «Книги Перемен». (Список расположен по графической системе О. Розенберга, по первому знаку афоризма, а цифры справа указывают № гексаграмм. Таким образом, он служит указателем к данному слою текста.)

УКАЗАТЕЛЬ АФОРИЗМОВ ПРИ ГЕКСАГРАММАХ

Гексаграммы без афоризмов: 1, 14, 34, 58.

35 В круговороте дня трижды принимать подданных.

19 Когда настанет восьмая луна, будет несчастье.

49, 59 Царь приближается к обладателям храма.

55 Царь приближается к нему.

48 Уйдешь и придешь, но колодец останется колодцем.

54 В походе – несчастье.

55 Надо солнцу быть в середине [своего пути].

20 Умыв руки, не приноси жертв.

12 [Неподходящий человек].

4 Не я добываю юношей, юноши добывают меня.

9 Плотные тучи – и нет дождя; они – из нашей западной окраины.

24 Выходу и входу не будет вреда.

2 Княжичу есть куда выступить.

15 Княжичу – обладать совершенством.

27 [Стойкость] к счастью.

8 Счастье. Вникни в гадание.

60 Горе ограничено; оно не может быть стойким.

43 Говори от своего города.

29 [Двойная бездна].

30 Разводить коров – к счастью.

13 Благоприятна княжичу стойкость.

40 Благоприятен юго-запад.

2 Благоприятно: на юго-западе найти друзей, на северо-востоке потерять друзей.

- 39 Благоприятен юго-запад; неблагоприятен северо-восток.
24, 41, 42, 43, 45, 57 Благоприятно иметь куда выступить.
28 Благоприятно иметь куда выступить; свершение.
21 Благоприятно тому, чтобы воспользоваться раздорами.
5, 13, 18, 26, 42, 59, 61 Благоприятен брод через великую реку.
36 Благоприятна в трудности стойкость.
3 Благоприятно возведение князей.
16 Благоприятно возведение князей и движение войск.
6, 39, 45, 57 Благоприятно свидание с великим человеком.
4, 32, 53, 59, 61, 63 Благоприятна стойкость.
37 Благоприятна женщине стойкость.
29 Действия будут одобрены.
52 Проходя по своему двору, не заметишь своих людей; хулы не будет.
41 Возможна стойкость.
62 Возможны дела малых; невозможны дела великих.
30 [Свершение].
45 [Свершение; благоприятна стойкость].
43 С правдой возглашай.
47 Будут речи, но они не верны.
6 Обладателю правды – препятствие.
29 Обладателю правды – только в сердце – свершение.
5 Обладателю правды – изначальное свершение.
41 Обладателю правды – изначальное счастье. Хулы не будет.
20 Владея правдой, будь нелюбезен и строг.
43 Будет опасность.
40 Если есть куда выступить, то уж заранее будет счастье.
24 Друзья придут; хулы не будет.
45 [Для жертвоприношения] указаны крупные животные; счастье.
46 Указано свидание с великим человеком.
13 [Родня] на полях; свершение.
46 Поход на юг – к счастью.
4 По первому гаданию – возведу; повторное и третье – смутит; раз смутит – не возведу.
63 Вначале – счастье; в конце – беспорядок.
41 Что нужно [для жертвоприношения?] – и двух [вместо восьми] чаш достаточно для жертвоприношения.
46 Не скорби.
3 Не показано, чтоб было куда выступить.
44 Не показано, чтоб брать жену.
55 Не беспокойся.
43 Поднимешься до царского двора.
6 С трепетом блюди середину – счастье; крайность – к несчастью.
12 Великое отходит, малое приходит.
62 Великое счастье.
47 Великому человеку счастье; хулы не будет.
28 Стропила прогибаются.
35 Удовлетворенному князю надо жаловать коней в великом изобилии.
61 Вепрям и рыбам счастье.
51 Молния пугает за сотню поприщ, но она не опрокинет и ложки [жертвенного вина].
51 Молния приходит... о, о! [а пройдет – и] смеемся: ха-ха!

- 56 В странствии стойкость – к счастью.
52 [Сосредоточенность] на своей спине.
31 Брать жену – к счастью.
24 Обрато вернешься на свой путь.
48 Меняют города, но не меняют колодец.
10 Наступи на хвост тигра: если он не укусит [тебя] – свершение.
7 Возмужалому человеку – счастье. Хулы не будет.
2 [Стойкость кобылицы].
49 Если до последнего дня будешь полон правды, то будет изначальное свершение, благоприятная стойкость, раскаяние исчезнет.
24 Через семь дней – возврат.
18 [Будь бдителен] за три дня до начала и три дня после начала.
2 Выдвинется он – заблудится, последует – найдет господина.
27 Созерцай скулы: они сами добывают то, что наполняет рот.
50 Изначальное [счастье] свершение.
8 [Изначальная] вечная [стойкость]. Хулы не будет.
17, 24, 32, 41, 52 Хулы не будет.
40 Если некуда выступить, то оно (= разрешение) наступит, и опять будет счастье.
48 Ничего не утратишь, но ничего и не приобретешь.
54, 64 Ничего благоприятного.
62 От летящей птицы оставшийся голос.
48 Разобьешь бадью – несчастье.
48 Почти достигнешь воды, но еще не хватит веревки для колодца.
62 Не следует подниматься, следует спускаться.
12 Неблагоприятна княжичу стойкость.
43 Неблагоприятно братья за оружие.
23, 25 Неблагоприятно иметь куда выступить.
6 Неблагоприятен брод через великую реку.
8 Не лучше ли сразу прийти? Опоздавшему – несчастье.
26 Кормись не [только] от своего дома: счастье.
52 Не воспримешь своего тела.
25 У того, кто не прав, будет им самим вызванное бедствие.
5, 39 Стойкость – к счастью.
11 Малое отходит, великое приходит; счастье, развитие.
33 Малому – благоприятна стойкость.
56, 57, 63 Малому – свершение.
38 В незначительных делах счастье.
64 Молодой лис почти переправился, но вымочил хвост.
44 У женщины – сила.
53 Женщина уходит [к мужу] – счастье.
2 Пребудешь в стойкости – будет счастье.
6 Крайность – к несчастью.

Всего насчитывается 112 афоризмов. Из них повторяющихся – лишь 10. Это слишком малый процент, чтобы считать их формулами, подобными мантическим.

Уже из этого одного явствует, что часть текста «Книги Перемен», названная мною выше древнейшей, разделяется на два слоя.

Первый слой состоит только из названий гексаграмм и мантических формул. Второй же слой – афоризмы при гексаграммах со включенными в них цитатами из первого слоя.

Привожу перевод первого слоя основного текста «Книги Перемен» (названия гексаграмм и мантические формулы).

1. Творчество. Главное свершение; благоприятна стойкость.
2. Исполнение. Главное свершение; благоприятна стойкость кобылицы.
3. Начальная трудность. Главное свершение; благоприятна стойкость.
4. Недоразвитость. Свершение.
5. Необходимость ждать.
6. Тяжба.
7. Войско. Стойкость.
8. Приближение.
9. Воспитание малым. Свершение.
10. Поступь.
11. Расцвет.
12. Упадок.
13. Родня.
14. Владение многими. Главное свершение.
15. Смирение. Свершение.
16. Вольность.
17. Последование. Главное свершение; благоприятна стойкость.
18. Исправление. Главное свершение.
19. Посещение. Главное свершение; благоприятна стойкость.
20. Созерцание.
21. Стиснутые зубы. Свершение.
22. Убранство. Свершение.
23. Разорение.
24. Возврат. Свершение.
25. Беспорочность. Главное свершение; благоприятна стойкость.
26. Воспитание великим. Благоприятна стойкость.
27. Питание.
28. Переразвитие великого.
29. Бездна.
30. Сияние. Благоприятна стойкость: свершение.
31. Сочетание. Свершение: благоприятна стойкость.
32. Постоянство. Свершение.
33. Бегство. Свершение.
34. Великая мощь. Благоприятна стойкость.
35. Восход.
36. Поражение света.
37. Домашние.
38. Разлад.
39. Препятствие.
40. Разрешение.
41. Убыль.
42. Приумножение.
43. Выход.
44. Перечение.
45. Воссоединение. Свершение.
46. Подъем. Главное свершение.
47. Истощение. Свершение; стойкость.

48. Колодец.
49. Смена.
50. Жертвенник.
51. Молния. Свершение.
52. Хребет.
53. Течение.
54. Невеста.
55. Изобилие. Свершение.
56. Странствие.
57. Проникновение.
58. Радость. Свершение; благоприятна стойкость.
59. Раздробление. Свершение.
60. Ограничение. Свершение.
61. Внутренняя правда.
62. Переразвитие малого. Свершение: благоприятна стойкость.
63. Уже конец. Свершение.
64. Еще не конец. Свершение.

Таким образом, основной текст, который необходимо отделить от архаической комментаторской литературы, в свою очередь, разделяется на три слоя.

Первый слой – названия гексаграмм и мантические формулы.

Второй слой – афоризмы при гексаграммах (со включением цитат из первого слоя).

Третий слой – афоризмы при отдельных чертах (со включением цитат из первого и второго слоя).

Хотя до наших дней «Книга Перемен» в традиционных школах комментаторов трактуется как единый текст, однако сомнения в его монолитности высказывались и в Китае, и в Японии и прежде, и теперь. Даже сама традиция говорит о постепенном сложении текста, только делает это наивно, приписывая разным знаменитым людям древности, в том числе и Конфуцию, авторство той или иной части, забывая при этом, что сам Конфуций подчеркивал, что он не автор, а только хранитель традиции. Критическая линия в этом вопросе началась с Оуян Сю. Тех же позиций придерживался и Лу Цзю-юань¹²⁸ (что известно, правда, лишь по свидетельскому показанию: соответствующий текст не сохранился). Сомнения в монолитности текста высказывали Пи Си-жуй, Дяо Бао, Ван Ин-линь, Итō Тōгай, Торадзиро Наитō и др. Последним указан ряд неоспоримых интерполяций. В нашем переводе они учтены и указан ряд других. При определении их иногда оказывал помощь филологически ценный японский комментарий Мацуй Расю. Настоящее исследование отвергает монолитность основного текста «Книги Перемен».

Глава II

Дифференциация «Книги Перемен» по содержанию

Обычная традиция делит «Книгу Перемен» на части. Это, во-первых, основной текст, который называется *цзин* («текст»), и, во-вторых, традиционные комментарии к нему, так называемые *ши-и* («Десять крыльев»). Традиция не проводит внутренней дифференциации основного текста, как это было сделано в предыдущей главе. Традиция как бы чутьем отмечает отсут-

¹²⁸ Лу Цзю-юань, иначе – Лу Сян-шань (1139–1192) – представитель сунской философии, выступающий против школы Чжу Си. **К главе II**

стве единства основного текста, говоря о (легендарных, с моей точки зрения) авторах «Книги Перемен».

«Десять крыльев» делятся по традиции на следующие части:

1. «Туань-чжуань» («Традиция суждений»), в двух частях.
2. «Сян-чжуань» («Традиция образов»), в двух частях.
3. «Сицы-чжуань», или «Да-чжуань» («Традиция афоризмов», или «Великая традиция»), в двух частях.
4. «Шогуа-чжуань» («Традиция объяснения триграмм»).
5. «Сюйгуа-чжуань» («Традиция о последовательности гексаграмм»).
6. «Цзагуа-чжуань» («Различные традиции о гексаграммах»).
7. «Вэньянь-чжуань» («Традиция о знаках и словах»).

Обычно у комментаторов, не склонных к филологической и исторической критике, все «Десять крыльев» приписываются Конфуцию. Так, например, сунский комментатор Ху И-гуэй говорит, что «Сицы-чжуань» создана Конфуцием и что именно поэтому Сыма Цянь называет ее «Да-чжуань» («Великая традиция»), в отличие от другого трактата (чжуань), который был написан Ян Хэ, учителем Сыма Цяня.

С другой стороны, как было указано в части первой настоящей работы, Пи Си-жуй, отрицая, вслед за Оуян Сю и Итō Тōгай, авторство Конфуция в отношении «Десяти крыльев», считал, что им создан основной текст. Спор шел, однако, не по тому руслу, по которому его следовало бы вести. Если было бы выяснено, что различные части «Десяти крыльев» поделены традицией случайно, без обязательной внутренней связи каждой из частей, и что они и в целом, и в частностях представляют собою разнovidный текст, то вопрос об едином авторе, тем более о Конфуции как авторе, не подлежал бы дискуссии.

Традиционное деление «Десяти крыльев» приходится признать несостоятельным по следующим соображениям.

а) Оно построено на смешанной методологии. Если «Туань-чжуань» и «Сян-чжуань» имеют отношение (как построчный комментарий) к основному тексту и делятся каждая на две части, ибо на две части делится основной текст, то «Сицы-чжуань», не имеющая непосредственного отношения к каким-либо определенным частям основного текста, делится на две части механически и без всякой связи с двумя частями основного текста.

б) Под названием «Сян-чжуань» понимается два совершенно различных текста (по-видимому, написанные неодновременно!). Впрочем, даже и традиция отмечает это, ибо при более точной классификации текстов говорится о двух комментариях «Сян-чжуань», а именно: «Да сян-чжуань» («Великая традиция образов») и «Сяо сян-чжуань» («Малая традиция образов»). Но это деление проводится не по размеру этих текстов («Да сян-чжуань» меньше, чем «Сяо сян-чжуань»), а по признаку их значимости.

в) Под одним названием «Шогуа-чжуань» собраны два совершенно различных текста. Небольшая часть его в начале по форме и по содержанию примыкает к комментарию «Сицы-чжуань», а остальная, бо́льшая, аналогична «Цзагуа-чжуань». Так, в начале «Шогуа-чжуань» мы читаем:

«В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] Переменах, они глубоко вникли в ясность духов и породили оракул на тысячелистнике¹²⁹. [Числом] „3“ [они обозначили] Небо и [числом] „2“ – Землю и основали [оракул] на счислении¹³⁰. Они усмотрели изменчивость в [смене] тьмы и света и установили символы; они открыли знамения¹³¹

¹²⁹ Ср. «Сицы-чжуань», часть II, главы о своего рода истории культуры Китая с точки зрения «Книги Перемен».

¹³⁰ Ср. «Сицы-чжуань», часть I, главу о технике мантического счисления.

¹³¹ Перевод этих терминов, данный в словаре Куврера, не учитывает параллелизма и потому неверен, как слишком сум-

в [чередовании] напряжения и податливости и создали отдельные черты [символов]¹³². Они гармонически согласовались с абсолютным Путем и его личным Приятием и устроили [жизнь в согласии] с чувством должного; они вполне постигли строй [мира], до конца познали действительность [души] и так достигли [знания] судьбы»¹³³.

Как и эта первая глава «Шогуа-чжуань», ее вторая глава стоит в теснейшей связи с кругом вопросов «Сицы-чжуань».

«В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] Переменах, они имели целью согласоваться с закономерностями сущности [человека и его] судьбы. И вот они установили Путь Неба, а именно: Тьма и Свет; они установили Путь Человека, а именно: Любовь и Долг. Они сочетали эти три потенции и сочли их двойными. Поэтому в „Книге Перемен“ шесть черт составляют гексаграмму, в ней разделяются тьма и свет, чередуются податливость и напряжение. Поэтому в „Книге Перемен“ шесть позиций составляют целую главу».

Глава третья «Шогуа-чжуань» еще имеет в себе черты, напоминающие «Сицы-чжуань», но все остальные ее главы совершенно аналогичны «Цзагуа-чжуань» и отличаются лишь тем, что в последней говорится о гексаграммах, тогда как во второй части «Шогуа-чжуань» речь идет о триграммах. Но и там и здесь лишь глоссы, имеющие целью объяснить значение названий триграмм и гексаграмм, а также сообщить гадателю установленные мантической традицией ассоциации различных животных, предметов и явлений с той или иной триграммой и гексаграммой.

г) Так же и текст «Вэньянь-чжуань» не представляется однородным. Это было уже замечено Р. Вильгельмом, который, полагая, что «Вэньянь-чжуань» написан если не самим Конфуцием, то его ближайшими учениками, изучил «Вэньянь-чжуань» более тщательно, чем остальные «крылья». Текст «Вэньянь-чжуань» распадается на четыре различных текста. Я думаю только, что Р. Вильгельм совершенно напрасно ставит это произведение в столь близкое отношение к Конфуцию. Как увидим ниже, всем своим характером оно совершенно чуждо Конфуцию, и если бы он знал его, то, вероятно, объявил бы еретическим, вредным, а не каноническим.

д) Близость «Сицы-чжуань» и «Шогуа-чжуань» была до известной степени замечена японским ицзинистом Мацуй Расю, который рискнул совершенно перепланировать (в более систематическом порядке!) «Сицы-чжуань» и соединить его с текстом первых глав «Шогуа-чжуань».

е) Наконец, по самому содержанию тексты, объединенные общим названием «Десять крыльев», совершенно различны. Это объединение разнородных слагаемых противоречит и действительности, и научной классификации. Фактически их следовало бы разделить на три группы:

- 1) комментарии (обе части «Туань-чжуань» и «Сян-чжуань»),
- 2) теоретические трактаты о «Книге Перемен» в целом (сюда относятся целиком «Сицы-чжуань» и «Сюйгуа-чжуань», «Шогуа-чжуань», главы 1 и 2) и

марный: «faire connaitre». Чтобы понять данный термин, необходимо принять во внимание: а) что он осмысляется теперь как «возбудить к движению» или «рассеять»; б) что как рифма и фонетический аналог слов «неуловимое», «незаметное» и «знамя», «значок», «знамение» он уже в древности заменял второй из этих знаков. Полисемантизм противоположных значений нас не должен удивлять, ибо достаточно вспомнить хотя бы такие примеры, как: *мин* – «свет» / «тьма»; *луань* – «смута» / «приводить в порядок»; *ли* – «держаться за что-нибудь», «впадать в...» / «отделиться от чего-нибудь», «покинуть...», или – «незаметное» / «заметное»: в) если высказанное в пунктах а и б синтезировать в одном значении данного термина, то мы можем усмотреть в нем следующее содержание: «выявлять нечто еще не выявленное»; г) в данном контексте этот термин стоит параллельно термину «усмотреть изменчивость», который построен по формуле сказуемое – дополнение, следовательно, приходится выбирать именно, а не глагольное значение: «...открыли знамения...»

¹³² Ср. рассказ о создании гексаграмм на основании наблюдений над внешним миром в части первой «Сицы-чжуань».

¹³³ Текст – вполне в духе гносеологических построений в части первой «Сицы-чжуань».

3) глоссы к терминам «Шогуа-чжуань», гл. 3, и последующие, «Цзагуа-чжуань» и «Вэньян-чжуань». Надо заметить, что и в пределах указанных трех групп тексты не вполне одинаковы. «Туань-чжуань» рассматривает гексаграмму в целом, анализирует триграммы, ее составляющие, и, исходя из такого анализа, посильно объясняет текст афоризмов. Вот, например, комментарий «Туань-чжуань» к гекс. 12 (Пи. Упадок. Текст афоризма: «Упадок – неподходящие люди¹³⁴. Неблагоприятна благородному человеку стойкость. Великое отходит, малое приходит»). «Туань-чжуань» комментирует: «Упадок – это неподходящие люди. Неблагоприятна благородному человеку стойкость. Великое отходит, малое приходит¹³⁵. Это значит, что Небо и Земля не связаны и все сущее не развивается. Когда высшие и низшие не связаны, то и в Поднебесной не существует государство¹³⁶. Внутренняя [равно: нижняя] триграмма [здесь] – тьма, а внешняя [равно: верхняя] – свет. Внутренняя триграмма – податливость, а внешняя – напряжение. Внутри [здесь] – ничтожество, а вовне – благородный человек. Путь ничтожеств – расти, а путь благородного человека – умяляться».

Мы видим здесь типичный комментарий, рассматривающий политические события с точки зрения космических сил.

Совсем другая техника комментирования и другая цель в «Да сян-чжуань». Вот что в нем говорится о той же гексаграмме:

«Небо и Земля не связаны: это – упадок. Благородный человек [в таких обстоятельствах] избегает затруднений благодаря добродетели – бережливости. Нельзя быть [здесь] в славе и через нее получать жалование». В этом комментарии мы видим моральный трактат, освещающий вопросы этики, взятые динамично, в связи с той или иной ситуацией жизни (выраженной в гексаграмме), а не статично, как раз навсегда нерушимая догма. Позволю себе напомнить, что для конфуцианцев моральная норма выражается в словах: «Путь – это то, от чего нельзя отклониться ни на мгновение».

Обратимся теперь к комментарию «Сяо сян-чжуань». Он отличается от предыдущих уже и тем, что относится к другому тексту: к афоризмам при отдельных чертах, а не при гексаграммах в целом. Он в большинстве случаев оказывается школьным объяснением афоризма, учитывающим, правда, структуру гексаграммы и роль данной черты в ней, но тяготеющим к мантическому истолкованию гексаграммы. Вот типичное объяснение для комментария «Сяо сян-чжуань» (та же гексаграмма, черта третья). Текст афоризма: «Шестерка третья. Будешь полон стыда». Текст «Сяо сян-чжуань»: «Будешь полон стыда, [ибо] это неподобающая позиция»¹³⁷.

Или там же, под четвертой чертой, текст афоризма: «Будет веление свыше – хулы не будет. Во всех, кто с тобою, проявится благоволение [неба]».

Текст «Сяо сян-чжуань»: «Будет веление свыше – хулы не будет, [т. е.] стремления осуществятся».

На последнем примере особенно видно, что текст «Сяо сян-чжуань» ничего интересного не представляет. Это – типичная схолия. Но влияние его длилось несколько веков: большинство комментаторов конца II в. н. э. стоят под несомненным обаянием именно этого комментария. Малоценность его, по-видимому, осознал и Р. Вильгельм, включивший ее не в первый том своего перевода, а в третий том, со скромным заголовком «Материалы».

Текст «Сицы-чжуань» стоит особо среди «Десяти крыльев». Это целая энциклопедия ицзинизма! Правда, он несистематичен, чередование самых различных тем в нем производит подчас удручающее впечатление пестроты и случайности¹³⁸. И тем не менее как раз этому тек-

¹³⁴ Эти слова – интерполяция. См. примечание к переводу этой гексаграммы.

¹³⁵ Относительно правильной последовательности фраз в этом тексте см. примечание к его переводу.

¹³⁶ Ибо государство рассматривается в «Книге Перемен» как система связей между низшими и высшими.

¹³⁷ Подобающей она была бы, если бы нечетную (3-ю) позицию занимала световая черта.

¹³⁸ Не совсем удачная попытка его систематизации, поскольку, мне известно, была сделана лишь раз Мацуй Расю, упоминавшимся выше. **К главе III**

сту суждено было сыграть крупнейшую роль в развитии китайской философии. Именно через него понималась «Книга Перемен» и ее теория гениальным философом Ван Би (III в. н. э.). Именно из него, по существу, выросло основанное на «Ицзине» учение сунских мыслителей, та школа, в которой наиболее разработаны вопросы философии. В этой энциклопедии ицзинизма мы находим и онтологию (учение о материальной субстанции мира), и космологию (учение о силах тьмы и света, их ритмическом чередовании, порождающем всю жизнь космоса, о ряде космических сил, производящих рост растений, и т. п.), и гносеологию (учение о соотношении слова и познаваемого образа как его содержания и т. п.), и «историю культуры» (учение о развитии культурных институтов с точки зрения понятий «Книги Перемен») и т. п. Как мы видели, первые две главы «Шогуа-чжуань» примыкают по своему значению к «Сицы-чжуань». Текст «Сюйгуа-чжуань» – длиннейший из известных мне соритов – представляет собою опыт доказательства правильности такого расположения гексаграмм, какое мы находим в «Книге Перемен». Этот текст был особенно систематично продуман и разработан Чэн И-чуанем в XI в. н. э. Вот хотя бы его начало.

«Есть Небо и Земля, и лишь после этого рождаются все вещи. То, что заполняет все пространство между Небом и Землею, – это только все вещи. Поэтому после [символов Неба и Земли] помещен символ Чжуань. Он значит и наполнение, и первое мгновение бытия вещи. Как только рождается что-нибудь, оно, безусловно, недоразвито. Поэтому [символ „Начальная трудность“] преемствуется символом „Недоразвитость“. Недоразвитость – это юность, это молодость данной вещи. Если что-нибудь молодо, то его необходимо воспитывать. Поэтому „Необходимость ждать“ следует за „Недоразвитостью“. Необходимость ждать – это путь питания. Из-за пищи и питья непременно бывает тяжба. Поэтому после [„Необходимость ждать“] и идет „Тяжба“. В тяжбе непременно поднимается множество людей, поэтому после нее идет „Войско“. Войско – это множество людей. Во множестве людей непременно оказываются те, между которыми происходит сближение. Поэтому (после войска) идет „Сближение“. Сближение – это приближение [друг к другу]» и т. д.

Остальные тексты из «Десяти крыльев» – лишь глоссы; поэтому их переводить или невозможно, или бессмысленно, ибо перевод термина – это, собственно, такое же решение задачи по осмыслению терминологии, каким является выбор синонима при составлении глоссы. Конечно, желающему изучить и понять внутреннюю логику памятника, и особенно ханьских комментаторов в подлиннике, не миновать чтения этих текстов. Однако для наших целей этого не требуется. Поэтому я ограничиваюсь указанием на характер этих текстов (конец «Шогуа-чжуань», «Цзагуа-чжуань» и «Вэньянь-чжуань»).

Глава III

Дифференциация «Книги Перемен» по технике мышления

Я вынужден предпослать материалам этой главы некоторые общие положения, чтобы заранее уточнить, что я разумею под анализом техники мышления. При чтении данной главы может показаться, что в таком древнем произведении, как «Книга Перемен», я нахожу наши современные концепции и приписываю их авторам, жившим в эпоху, совершенно отличную от нашей. Иными словами, я предвижу упрек в модернизации архаического памятника. Я хотел бы внести ясность в этот вопрос.

Если мы говорим о сотах меда, то нельзя не упомянуть о том, что ячейки их дают в сечении шестигранник. Это – понятие геометрии, но никто не заподозрит нас в склонности приписывать пчелам знание геометрии. Если представители культурно отсталых народов умеют построить хижину из бревен, то это еще не значит, что у них есть знание таких инженерных наук, как статика деревянных сооружений или сопротивление материалов. Однако если мы будем изучать их технику, то нам не обойтись без терминов этих наук, чтобы сделать понят-

ными современному читателю результаты нашего исследования. Наконец, сколько миллионов людей пело и играло на самых разнообразных музыкальных инструментах без малейшего знания законов акустики и теории музыки. Однако мы можем говорить о их творчестве научно лишь с точки зрения современной акустики и теории музыки. Так же, изучая технику мышления, отраженную в текстах «Книги Перемен», мы не можем не пользоваться современной, нашей техникой мышления. Однако это не значит, что мы ставим знак равенства между техникой мышления авторов изучаемых текстов и нашей. Наоборот, цель настоящей главы – показать специфику мышления авторов «Книги Перемен» в различных частях этого памятника.

У авторов первого слоя основного текста мышление еще совершенно аморфно. Мы тщетно стали бы искать там хотя бы намек на логическую связь. И грамматические отношения в этом тексте еще совершенно не выявлены. Единственным достижением мышления на этой ступени можно признать лишь работу его по установлению терминов. Но эти «термины» только с большими оговорками могут быть сочтены терминами, ибо самая характерная черта термина – его определенность – сводится почти к нулю полисемантической этих терминов. Есть ряд гексаграмм, тождественно определенных одинаковыми мантическими формулами. Можно предположить лишь, что в приложении к разным гексаграммам они понимались по-разному. В этом отношении и названия гексаграмм не представляют исключения. Если принять во внимание, как разносторонне в текстах второго и особенно третьего слоя интерпретировалось то или иное название гексаграммы, то наглядно выступит многообразие их понимания. На этой ступени мышление только приступает к выработке терминов. Второй и третий слой основного текста не различаются сильно друг от друга в отношении техники мышления, но в них действует мышление хотя и примитивное, но несравненно более развитое, чем в первом слое. Прежде всего в них ясно выражена борьба с полисемантизмом. Эта борьба идет в основном по линии создания контекста и по линии уточнения термина дефинициями. По-видимому, это объясняется тем, что мышление, обусловленное возможностями языка как выразителя мышления, было в состоянии облечься лишь в такие формы, какие были налицо в аморфно-синтетическом китайском языке. Последний, будучи лишен возможностей формального словообразования, представлял широкие возможности интеграции нескольких слов в *composita* и обладал большою гибкостью в подборе художественных образов как средства выражения мысли. Поэтому мышление у авторов второго и третьего слоя развилось не по линии построения точных терминов, выражающих понятия, а по линии представлений, облеченных в словесные образы. Часто эти образы уточнены одним определением или рядом их вариантов, а то и целым описанием. Конечно, в этом мышлении есть и понятия как таковые, например: «великое», «малое» и т. п. Но ведущая роль все же принадлежит представлениям, несущим в себе подразумеваемые понятия. Такие представления уже развиты до уровня символических представлений, являющихся переходной ступенью к понятиям. В этом процессе, конечно, мышление связано с уровнем развития языка, который определен уровнем развития жизни общества. Последний обусловил развитие письменности. Идеограмма особенно способствовала развитию способности к символическому мышлению (ибо идеограммы уже утратили непосредственную связь с изображаемым предметом, в отличие от рисунка и пиктограммы) и к схематизму (ибо путь от пиктографии к идеографии в отношении графических приемов – схематизация). Если схематизм и приводил к большей общей понятности терминов, то наличный еще символизм их препятствовал их непосредственной понятности. Так возникла необходимость в интерпретации символических представлений, которая, на мой взгляд, была одной из причин, вызвавших к жизни древнейшую комментаторскую литературу. Для ее осуществления мышление должно было сделать шаг вперед в направлении выработки понятий. И в самом деле, в таком тексте, как «Туань-чжуань», мы находим мышление, которое уже осознает понятие времени. Более того, не только понятно время вообще, но понятна и его дифференцированность по содержанию ситуаций жизни, протекающих во времени. Часто в «Туань-чжу-

ань» указывается, что «время [такой-то] гексаграммы (т. е. такой-то жизненной ситуации) – значительное [важное время]». Если в третьем слое можно усмотреть проблески понимания пространства, то в таком тексте, как глосса к третьему слою – «Сяо сян-чжуань», имеются уже явные указания на пространство (так называемые позиции в пределах гексаграммы). По-видимому, свет и тьма на этой ступени развития мышления понимались как космические силы. Здесь мышление уже, безусловно, способно дифференцировать антитезы, понимать антагонизм (борьбу, движение) и его психологическую аналогию – импульсы воли, воспринимаемые как стремление.

Другой комментарий – «Да сян-чжуань» – характеризуется специфическим настроением этического порядка. В нем мышление систематически занято параллелями между образами текста и этическими нормами, будто бы отображенными в афоризмах. Этические понятия здесь совершенно очевидны, но, кроме них, нельзя не увидеть в мышлении автора «Да сян-чжуань» латентное присутствие параллелизма, без которого не могут развиваться понятия связей (пространственных, временных, условных, целевых, причинных и т. п. отношений). Мышление этого рода, поднимаясь до уровня этических понятий, в то же время увлекается построением прописной морали, опирающейся на авторитет текста и его авторов, а не обоснованной цельным мировоззрением. В порядке преодоления этого недостатка мышление более поздних авторов («Сицы-чжуань» и начало «Шогуа-чжуань») не может не обратиться к выработке мировоззрения как системы суждений о мире. Поэтому неудивительно, что именно эти тексты сыграли наибольшую роль в развитии философии¹³⁹. Но на этом уровне развития мышление временно задерживается (до нового этапа комментаторской литературы – до Ван Би, предтечи сунской философии). Поэтому ничего нового в области техники мышления уже не найти в таких глоссах, как заключительный раздел «Шогуа-чжуань», «Цзагуа-чжуань» и позднейшие слои «Вэньань-чжуань».

Если, несмотря на наличие развитого мировоззрения, «Сицы-чжуань» далеко от всякой систематичности, то этот недостаток восполняется автором «Сюйгуа-чжуань», склонным к систематическому, дискурсивному мышлению. Между прочим, ему особенно свойственно стремление интегрировать комплексы понятий и представлений в понятия более высокого ряда. Наконец, «Сюйгуа-чжуань» (по развитию текста) – распространенный сорит.

Если мы обратим внимание на то, какими путями мысль соединяется с мыслью в разных частях «Книги Перемен», то и в этой области обнаружится большое разнообразие. Так, в первом слое основного текста связь мыслеобразов почти незаметна¹⁴⁰. Во втором слое отдельные мысли следуют одна за другой, и их взаимоотношение почти нигде не выражено, а связь их можно уловить только из контекста, из синтеза самой их последовательности. Чаще всего эта последовательность такова, что первое высказывание как бы комментируется во втором. Например: «...с терпением блюди середину – счастье! Крайность – к несчастью...» (гекс. 6) или: «...Не лучше ли сразу прийти? Опоздавшему – несчастье!» (гекс. 8). Но в подавляющем большинстве случаев даже такой комментирующей связи мыслей нет во втором слое. Чаще всего это разрозненные высказывания, характеризующие данную ситуацию с различных сторон. Поэтому приходится предположить, что авторы второго слоя уже были в какой-то мере способны к аналитическому мышлению и владели пониманием того, как единое целое может последовательно отображаться во множестве.

Именно это качество мышления особенно интенсивно отображено в третьем слое. Там почти всегда отдельные афоризмы выступают как варианты основного положения, высказан-

¹³⁹ Характерно, что в книге Гране (*Granet M. La pensée chinoise. P., 1934*) при речи о «Книге Перемен» чаще всего встречаются ссылки на «Сицы-чжуань», хотя это уже далеко не основной текст.

¹⁴⁰ Пожалуй, зачатки связей можно усмотреть лишь в том, что все термины сочетаются друг с другом. Так, например, не встречается сочетание «юань-ли», хотя «юань-хэн» встречается часто. Термины осознаются не нейтральными в своих отношениях друг к другу.

ного во втором слое. В подборе вариантов характеристики мышление на этой ступени интенсивно направлено на анализ понятий. В большинстве случаев на этой ступени связь между отдельными мыслями еще не выражается, но она (как это следует из контекста), несомненно, присутствовала в сознании авторов. Так, если в первом слое основного текста – почти полная аморфность, во втором – аморфный синтетизм, то и в третьем слое в основном сохраняется тот же аморфный синтетизм, заключающий в себе латентные связи мыслей (главным образом следующие отношения соседних высказываний: пояснение, сопоставление, противопоставление, последовательность, связь в пространстве, временная связь и условная связь). Уже в основном тексте намечаются типы мышления: от весьма неопределенной полисемантичности недифференцированных понятий-представлений, через символические мыслеобразы к точно очерченным художественным образам. Очевидно, что все эти три слоя представляют мышление некоего общего этапа, в большей степени отличного от других этапов, чем различающихся между собой. Это становится особенно очевидным, если принять во внимание, что мышление, лежащее в основе всех остальных текстов, ныне включаемых в «Книгу Перемен», уже имеет ясно выраженные связи мыслей. Они уже не латентны. Начиная с «Туань-чжуань» и в позднейших текстах мы часто встречаем выражение условной, временной и пространственной связи. Время уже мыслится как мировая категория. Встречается (в связи с понятием времени) даже индукция¹⁴¹ (в общем малосвойственная китайскому мышлению тех времен, более склонному к дедукции). Все типы связи мыслей, которые существуют в предыдущих текстах, налицо и в «Десяти крыльях», и в них (конечно, по-разному¹⁴²) эти связи, в отличие от основного текста, как правило, ясно выражены и оформлены средствами языка.

Таким образом, если основной текст прошел через мышление с латентными связями мыслей, то для всех древнейших комментариев, глосс и трактатов характерна экспозиция этих связей. Только в порядке гипотезы можно высказать первое предположение о дате сложения основного текста и «Десяти крыльев» и отнести основной текст ко времени не позже VII в. до н. э., а «Десять крыльев» – ко времени не раньше V в. до н. э.; я основываюсь на том, что мышление, отображенное в основном тексте, архаичнее и менее развито, чем мышление, отображенное в таком тексте, как подлинный «Гуань-цзы» (так называемое «Псевдо-Гуань-цзы» исключается), а мышление «Десяти крыльев», безусловно, более развито, чем мышление, представленное в «Луньюе», «Даодэцзине» и т. п. Конечно, это лишь очень приблизительная хронология, но она находит подтверждение и с других сторон, как это будет видно из дальнейшего.

Глава IV

Дифференциация «Книги Перемен» по технике языка

Если при изучении не китайских письменных памятников со стороны их языковой техники исследователь может достаточно уверенно опираться на факты истории морфологии, то китаист, оперирующий аморфно-синтетическим китайским языком, лишен этой возможности. Единственное, на что он может направить свое внимание, – это синтаксический строй китайского языка в исследуемом тексте. Дело в том, что, несмотря на железный синтаксис современного и старокитайского языка, архаический китайский язык обладает в синтаксическом отношении специфическими особенностями. Иными словами, нормы построения фразы в китайском языке на протяжении его исторического развития не были неизменными. А. Конради указывал на препозицию сказуемого в архаическом китайском языке, совер-

¹⁴¹ См. «Туань-чжуань» к гексаграммам 40, 42, 44 и т. д.

¹⁴² Так, например, для «Да сян-чжуань» типично выражение причинной связи, для «Сюйгуа-чжуань» – сориты и т. д.
К главе IV

шенно основательно полагая, например, что фраза *сянь лун* значит не «появившийся дракон», а «появляется дракон». Т. Таката приводит ряд фраз с препозицией сказуемого в дочжоуских памятниках. Кроме того, современная и старокитайская норма препозиции определений тоже не абсолютна, ибо материалы, приводимые в большом изобилии Т. Таката, ясно свидетельствуют, что в дочжоуском языке нормой было как раз обратное – постпозиция определений. Она частично сохранилась до сих пор в тибетском, бирманском и тайском языках, а во вьетнамском языке постпозиция определений сохранилась даже как норма, и препозиция их встречается лишь в сравнительно поздних заимствованиях из китайского языка и (неологизмы) даже из японского.

В архаическом китайском языке, как это явствует из материалов Т. Таката, существовала даже препозиция дополнений. Такая сравнительная свобода синтаксиса в архаическом китайском языке понятна, если принять во внимание его фонетическое богатство: обилие закрытых слогов, даже в старокитайском языке уже частично утраченное, вероятность начальных аффрикат и т. п. Все это придавало отдельному слову бо́льшую определенность, а отсюда – открывалась бо́льшая свобода для синтаксических конструкций.

Итак, мы наблюдаем в китайском языке, в области его синтаксиса, движение в сторону стабилизации синтаксических конструкций за счет исчезновения препозиции сказуемого, препозиции дополнения и постпозиции определения. Следовательно, если мы изучим синтаксический строй нескольких архаических китайских текстов, то число архаических конструкций будет прямо пропорционально древности данного текста.

Известно, что части речи в китайском языке формально не различаются, а являются лишь функцией синтаксического строя. Постепенно в ходе языковой практики количество применения того или иного термина в роли той или иной части предложения сообщало ему новое качество – тенденцию выражать какую-нибудь определенную часть речи. Это видно хотя бы из того, что в современном китайском языке уже далеко не все слова могут быть и существительным, и прилагательным, и глаголом. Этот процесс нашел свое выражение в специализации отрицаний: так, отрицание *бу* («не») неприложимо к существительному, бытие которого отрицается при помощи *у* («нет»). Следовательно, чем архаичней текст, тем менее выражена в нем специализация отрицаний. Так, она почти незаметна во втором слое основного текста «Книги Перемен», а в позднейших текстах уже вполне ощутима. Нетрудно понять, что чем больше осознаны слова с точки зрения их тенденции выполнять функции той или иной части речи, тем меньше в языке остается возможностей к сложным *composita*. Последним везде особенно свойственна аморфность¹⁴³. Поэтому, в общем, весьма близкий к аморфному синтетизму современный китайский язык обладает исключительными возможностями построения *composita*, подобных которым я не встретил ни в одном из известных мне языков Запада и Востока. Так, в китайском языке может быть интегрировано¹⁴⁴ в *composita* целое предложение, выполняющее функции одного члена предложения без всякого оформления.

Это явление более распространено в старокитайском, чем в современном языке. Следовательно, чем больше в тексте интеграции, т. е. чем меньше представлена в нем стандартизация морфологических функций слов, тем архаичнее текст. Учету подлежат при этом следующие явления: 1) различие между простым и сложным (интегрированным) подлежащим; 2) чувствительность языка к месту сказуемого (т. е. различие между сказуемым и сказуемым в препозиции); 3) различие между простым и сложным (интегрированным) дополнением, а также возможности препозиции дополнения и 4) наличие архаической постпозиции определений. Можно также учесть рост количества грамматических показателей.

¹⁴³ Например, внутренняя аморфность слов в санскритских *composita* наряду с богатейшей морфологией этого языка.

¹⁴⁴ О термине «интеграция предложений» см.: Васильев Б. А., Щуцкий Ю. К. Учебник китайского языка (бай-хуа). ЛИФЛИ, 1935. К главе V

Такие данные позволяют построить весьма точный профиль языка, который оказывается столь характерным, что по нему можно хронологически относительно координировать тексты.

При сравнении синтаксических профилей становится очевидным, что дифференциация частей «Книги Перемен» по содержанию и по технике мышления находит себе полное подтверждение и в данных языках. Оказывается, что различие по языку между основным текстом и языком «Десяти крыльев» не больше, чем между частями самого основного текста. Отсюда возникла необходимость продолжить дифференциацию и на сам основной текст. Выяснилось, что в основном тексте мы должны различать по крайней мере три слоя его постепенного сложения. К первому слою относятся только названия гексаграмм и многозначные мантические термины *юань*, *хэн*, *ли*, *чжэн*. Это, по-видимому, условные термины, применявшиеся при гадании еще до того, как был выработан и стандартизован текст «Книги Перемен». Второй, качественно отличный от предыдущего слой – афоризмы о гексаграммах в целом, так называемые *гуа-цы*. По профилю синтагм этот текст стоит очень близко к языку «Шицзина». В этом языке еще весьма ощутимы архаические конструкции, отмечавшиеся как в европейской синологии (А. Конради), так и в японской (Т. Таката). От второго слоя так же сильно отличается третий слой, количественно наибольший: так называемые *сяо-цы* (чтение *сяо* – по словарю Канси; современные словари указывают также чтение *яо*). Это афоризмы по поводу отдельных черт гексаграмм, созданные уже в значительно более позднее время, судя по некоторым указаниям Ван Ин-линя, Т. Наитō и др., а также и по некоторым данным настоящего исследования, они не лишены многочисленных интерполяций. Профиль его синтагм хотя и близок к профилю синтагм «Сицы-чжуань», но в области суффиксов и префиксов оформления все же коренным образом отличается от последнего. Именно в этой области проходит нестираемая демаркационная линия между основным текстом и «Десятью крыльями».

Глава V

Диалект основного текста памятника и его отношения к другим, уже изученным диалектам древнекитайского языка

Как известно, китайский архаический язык, отраженный в древних классических книгах, не представляется чистым аморфно-синтетическим языком, ибо в нем уже существуют некоторые форманты агглютинативного типа (например, форманты наречий: *жо*, *жу*, *жань* и т. п.). Однако это еще не вполне агглютинативные окончания, так как они еще сохраняют и свое собственное неслужебное значение. Это обусловлено тем, что на данной ступени развития китайского языка мы застаем процесс выработки агглютинации еще в самом начале. Техника применения формантов такого рода, а также и некоторых других слов, играющих двойную роль – роль самостоятельного слова и роль служебного соединителя полноценных слов, – в текстах древних письменных памятников различна. Это может быть объяснено только тем, что тексты эти написаны на разных диалектах.

Все это не было известно древним китайским начётчикам, поэтому их нельзя заподозрить в сознательной фальсификации древних текстов, в стилизации под тот или иной диалект. Это положение подтверждается еще и тем, что древние китайские начётчики были склонны не проводить диалектические различия терминологии текстов, а, наоборот, сливать их воедино, в своих глоссах объясняя слово одного диалекта синонимом из другого, более известного. Безразличие к характерным чертам диалектов могло сыграть отрицательную роль только при возможных заменах синонимов во время переписки текста. Но эти случаи порчи текстов вряд ли многочисленны, так как известно отношение начётчиков к классическим (для них почти священным!) текстам и их стремление с рабской верностью копировать тексты.

Все это позволило Б. Карлгрёну, заметившему междиалектные различия классических текстов, на основе статистического учета особенностей этих диалектов выработать метод опре-

деления диалекта, изложенный в его работе, посвященной лингвистической критике текста «Цзо-чжуань»¹⁴⁵. Подобный метод был мной применен к тексту «Книги Перемен» и дал следующие результаты.

Тексты Слова	О	Т	Д	С	Си
<i>жо-если</i>	0	0	0	0	0
<i>жу-если</i>	0	0	0	0	0
<i>жо-подобный</i>	0	0	0	0	0
<i>жу-подобный</i>	1	1	0	0	0
<i>жо-жань</i>	6	(1)	0	0	0
<i>жу-жань</i>	19	(3)	0	(3)	0

Кроме того, *жань* в той же функции форманта встречается в четырех случаях (из них три – в «Сицы-чжуань»).

Тексты Слова	О	Т	Д	С	Си
<i>бу-жо</i>	0	0	0	0	0
<i>бу-жу</i>	2	0	0	(1)	0
<i>жу-хэ</i>	0	0	0	2	0

Мною были рассмотрены: 1) основной текст «Книги Перемен» (О), 2) «Туань-чжуань» (Т), 3) «Да сян-чжуань» (Д), 4) «Сяо сян-чжуань» (С) и 5) «Сицы-чжуань» (Си) со стороны следующих слов: *жо*, *жу* и *жань*.

Из этих данных видно, что: 1) в «Книге Перемен» условные обороты не требуют ни *жо*, ни *жу*; 2) в значении «подобно» допустим *жу*; 3) оба слова, *жо* и *жу*, применяются как форманты (суффиксы) наречий, но с явным предпочтением *жу*.

Такая лексика весьма близка к лексике «Шицзина»¹⁴⁶. При этом для языка «Книги Перемен» особенно характерно *жу* = *жо* = *жань*.

¹⁴⁵ См.: *Karlgren B. On the authenticity and nature of the Tsochuan. Göteborg, 1926.*

¹⁴⁶ О последней Б. Карлгрен пишет (с. 54): «There are no examples of the sense „if“. In the sense „like as“ is the rule...»

В основном тексте в подавляющем большинстве случаев мы находим *юй*, который произвольно (всего лишь несколько раз!) заменяется через *юй* и даже *ху* (возможно, лишь в результате порчи текста). И в этом наблюдается совпадение с языком «Шицзина»¹⁴⁷.

Еще несколько замечаний.

Сы в значении *цы* встречается лишь два раза, *цы* же вообще нет¹⁴⁸. *Сы* в значении *цзэ* не встречается, а *цзэ* в значении «... то...» встречается в основном тексте шесть раз (в «Туань-чжуань», которая вдвое меньше основного текста, *цзэ* встречается семь раз, т. е. вдвое чаще, чем в основном тексте). Иными словами:

1) Применение *сы* в значении «этот» отличает язык «Книги Перемен» от языка «Цзо-чжуань» и сближает с языком «Луньюя» (хотя налицо лишь два случая, но зато *цы* совершенно отсутствует).

2) *Сы* в значении «... то...», так же как и в языке «Цзо-чжуань» и в отличие от языка «Луньюя», отсутствует. Первое указывает на сходство языков «Книги Перемен» и «Шицзина», а второе – на их отличие. Поэтому если и можно говорить о сходстве этих языков, то полностью отождествить их нельзя.

В последующие времена слово «... то...» выражалось в подавляющем большинстве случаев через *цзэ*, а не через *сы*, т. е. развитие этого слова в китайском языке шло в направлении от *сы* к *цзэ*, а не наоборот. Поэтому можно полагать, что язык «Шицзина» несколько древнее, чем язык «Книги Перемен». Однако данные, приведенные на предыдущих страницах, ясно свидетельствуют, что язык «Книги Перемен» наиболее близок к «Шицзину»¹⁴⁹. Исходя из этих соображений, естественно заключить, что язык «Шицзина» и «Книги Перемен» представляет собою две последовательные ступени развития одного и того же языка. Поэтому неудивительно, что в «Книге Перемен» есть цитаты из «Шицзина», но не наоборот¹⁵⁰.

Глава VI

Хронологическая координация частей «Книги Перемен»

Мое исследование «Книги Перемен», результаты которого изложены в предыдущих главах, приводит к признанию, что под этим собирательным термином скрываются не один, а несколько текстов. Это признавалось китайской комментаторской традицией, и в этом отношении я соглашаюсь с ней. Я только полагаю, что на современном уровне китаеведения необходимо давно произвести деление составных частей памятника, независимое от традиционного деления.

Уже из сообщенных данных очевидно, что «Книга Перемен», как памятник, состоящий из нескольких частей, не могла сложиться сразу, а наоборот, она – плод многовековой работы поколений. Для того чтобы определить даты, между которыми протекал этот процесс, необходимо дополнительное исследование. Но прежде нужно еще установить последовательность процесса создания «Книги Перемен», этапы которого отразились в различных текстах. Вопрос, следовательно, в относительном возрасте отдельных частей памятника.

¹⁴⁷ Б. Карлгрен пишет (с. 55): «... is the rule (without any special function, quite synonymous with) only in certain cases and here mostly in the *Kuo feng*, less strictly normalized than the rest».

¹⁴⁸ *Сы* в диалекте «Цзо-чжуань» отсутствует.

¹⁴⁹ Так как известно, что «Шицзин» немонолитен, то необходимо оговориться, что данная близость установлена нами к части «Шицзина», известной под названием «Гофын», без учета наречий и говоров, представленных в ней.

¹⁵⁰ Гипотеза Н. Хонда о том, что «Книга Перемен» и «Цзо-чжуань», вероятно, написаны одним и тем же лицом, таким образом, отпадает. Хотя она была высказана Н. Хонда на основе сравнения языка этих текстов, но сравнение это проведено лишь по впечатлению, полученному японским ученым от части терминологии – от названий животных. Понятно, что этого недостаточно. **К главе VI**

Конечно, хорошо, если памятник имеет точное указание на время его составления, подтверждаемое перекрестными историческими свидетельствами. В практике филолога это бывает, к сожалению, редко, однако смущаться этим не приходится по следующим соображениям.

Абсолютно точная дата составления памятника – явление чрезвычайно редкое. Мы полагаем очень небольшим количеством текстов, в которых указаны год, месяц и день их составления. Такая дата еще встречается на официальных документах, письмах, иногда стихотворениях, и то лишь сравнительно новых. Тем не менее события древности датируются иногда достаточно точно, если удастся поставить их в связь с солнечным или лунным затмением, указанным в соответствующем тексте. Впрочем, и в этих случаях всегда остается сомнение, не является ли упоминание о затмении позднейшей вставкой, тем более что в Китае астрологи издавна умели вычислять даты прошлых затмений.

Для более поздних (средневековых и далее) документов в странах иероглифической культуры существует способ приближенной датировки, основанный на данных палеографического изучения деформации знаков, по китайскому обычаю подлежавших сознательному искажению, если они входили в состав имени царствующего императора. Обычно полагают, что если в тексте какой-либо знак, входивший в состав имени императора, царствовавшего в таком-то году, подвергся искажению под влиянием табу, то текст этот написан при этом императоре или вскоре после него. Если же знак не искажен, то этот текст написан до императора, т. е. раньше, чем в таком-то году. Все же и здесь нельзя быть совершенно уверенным, ибо искажение знака под влиянием табу могло быть впоследствии привнесено в текст переписчиком, жившим иногда значительно позже автора. Известны случаи, когда текст выходил в свет лишь после смерти автора. С другой стороны, возможно и обратное: текст, написанный при дворе могущественного феодала, не особенно считавшегося со своим официальным сюзереном, мог быть и не подвержен порче из-за такого табу. Итак, здесь мы тоже имеем лишь кажущуюся точность датировки. Нечего и говорить о подделках, которыми переполнена китайская литература.

Из этих пессимистических данных я, однако, делаю далеко не пессимистический вывод. Так ли существенна абсолютно точная дата? Ведь допустимо, что текст, отражающий события между такими-то годами, был записан и датирован лишь много лет спустя после того, как он созрел в сознании автора, отражавшем соответствующее время. Поэтому нельзя относиться к абсолютной дате как к фетишу. Этим я не хочу отрицать, что иногда достоверная абсолютная дата дает возможность решить многое, но в подавляющем большинстве случаев можно без ущерба для дела обойтись без нее, особенно когда речь идет о событиях, лежащих в глубоком прошлом. Однако нельзя игнорировать время появления памятников, именно «время», а не дату, т. е. больше внимания обращать на эпоху, чем на год, месяц и число. Такое определение времени может быть поставлено в связи с другими событиями, время которых известно. С другой стороны, всякий текст создается на протяжении более или менее значительного отрезка времени. Иногда бывает существенно установить отношение во времени между отдельными частями текста. Такое двоякое определение хронологических соотношений я называю «хронологической координацией».

Из изложенного в главах I, II, III, IV и V части 2-й настоящей работы, как я полагаю, видно, что основной текст создан раньше, чем комментарии, глоссы и трактаты, обычно называемые «Десять крыльев», а на основании гл. III можно даже полагать, что он создан значительно раньше. Существует кажущаяся коллизия между результатами исследования, указанными в гл. III и в гл. IV: по технике мышления третий слой основного текста значительно примитивнее, чем, например, «Сицы-чжуань», а по профилю языка эти тексты ближе друг к другу, чем второй и третий слой основного текста. Это противоречие решается признанием примата данных гл. III.

Из всего характера третьего слоя основного текста следует, что он возник в практике гадания и для гадания предназначался. Его идеологическое содержание неразрывно связано с деятельностью шаманов-гадателей, которые (по многим свидетельствам, например «Цзо-чжуань») играли заметную роль при дворе правителей Древнего Китая. Впоследствии под влиянием общего социального развития сознание достигает философского уровня. Здесь большую роль сыграли конфуцианцы, даосы, моисты и мыслители других, менее распространенных школ. Для развития философии особенно большое значение имела борьба этих школ. Ко времени составления «Сицы-чжуань» философское мышление конфуцианцев¹⁵¹ было уже столь развито, что понадобилась философская интерпретация «Книги Перемен» в дополнение к мантической. Этим объясняется большое различие между техникой мышления в третьем слое основного текста (мантический текст!) и техникой мышления «Сицы-чжуань» (философский энциклопедический текст!).

С другой стороны, Конфуций передал своей школе почти маниакальное отношение к тексту, к литературной традиции. Уже и сам он говорил: «Я передаю, а не сочиняю, я доверяю древности и люблю ее» («Луньюй», гл. VII, I). И в дальнейшем конфуцианство, консерватизм и филология китайских начётчиков неразрывно связаны друг с другом. Поэтому неудивительно, что язык конфуцианцев, отраженный в «Сицы-чжуань», сознательно поставленный в теснейшую связь с текстами «Книги Перемен», по своему профилю мало отличается от профиля языка третьего слоя¹⁵². Профили же языков второго и третьего слоя основного текста если и различаются между собой значительно, то лишь в силу того, что за время, протекшее между их составлением, общество развивалось столь интенсивно, что выработало более выразительный и стройный профиль языка.

Кроме того, надо добавить, что в тексте «Туань-чжуань» (один раз, правда) встречается нечто вроде упоминания текста «Да сян-чжуань» (гекс. 23), и можно полагать, что «Да сян-чжуань» старше, чем «Туань-чжуань».

Далее, необходимо принять во внимание, что текст «Вэньянь-чжуань» – текст неоднородный. Древнейшие его части, по свидетельству «Цзо-чжуань»¹⁵³, имели хождение среди ицзинистов еще до Конфуция. Позднейшие же части этого текста могут быть отнесены по технике языка и мышления, как и по типу текста, к тому же времени и общественному кругу, к которым относятся остальные глоссы.

Итак, на основании данных глав I, II, III, IV, V и VI, хронологическая координация текстов, объединенных в «Книгу Перемен», представляется в следующей последовательности.

1. Первый слой основного текста (истоки его теряются в недостаточно документированном прошлом).

2. Второй слой основного текста (по языку – младший современник «Го-фын» или произведение следующего поколения или поколений).

3. Третий слой основного текста, за исключением интерполяций, близкий ко второму.

4. Древнейшие цитаты в «Вэньянь-чжуань».

5. «Да сян-чжуань».

6. «Туань-чжуань».

7. «Сяо сян-чжуань».

8. «Сицы-чжуань», первые три параграфа «Шоуга-чжуань» и «Сюйгуа-чжуань».

¹⁵¹ Связь «Сицы-чжуань» и всей дальнейшей судьбы «Книги Перемен» со школой конфуцианцев столь же для меня несомненна, сколь несомненно и то, что сам Конфуций не имел отношения к «Книге Перемен».

¹⁵² Язык даосов, менее связанных литературной традицией (конечно, только в те времена), обнаруживает совершенно иной, менее древний профиль. Простое ознакомление с языком, например «Даодэцзин» или особенно «Ле-цзы», убедит в этом.

¹⁵³ См. часть I, изложение трактата Оуян Сю. К главе VII

9. «Шогуа-чжуань», начиная с IV параграфа, глоссы из «Вэньян-чжуань» и «Цзагуа-чжуань».

Глава VII

Проблема определения приблизительной даты основного текста «Книги Перемен»

Как известно, рабовладение существовало в Древнем Китае. Может быть, оно играло когда-то ведущую роль. Однако в настоящее время наше китаеведение признает существование феодальных отношений при Чжоуской (особенно второй Чжоуской) династии. Бесспорно также, что рабы были в Древнем Китае. Нет никакого сомнения, что в тексте «Шицзина» ясно отображено рабство и рабовладение. Обстоит ли дело так же и в «Книге Перемен»? На это отвечают отрицательно следующие языковые и идеологические данные.

Социальная терминология основного текста «Книги Перемен» довольно богата. Мы находим следующие категории, так или иначе обозначающие человека.

1. Нейтральные термины (девять)

жэнь – человек
люй-жэнь – путник
синь жэнь – прохожий
нань – мужчина
ньюй – женщина, девушка
нань ньюй – мужчины и женщины
да-де – глубокий старик
чжан-жэнь – взрослый
тун-мын – юноша

2. Термины иерархии (девять)

шан-ди – верховный владыка, бог (?)
шэн-жэнь – совершенномудрый человек
сянь – мудрец
сянь-жэнь – мудрый человек
пэн – друг, сподвижник
пэн-ю – друг-приятель
ю-жэнь – отшельник
юань-фу – добрый человек
э-жэнь – злой человек

3. Термины родства (тридцать)

цзу – предок
би – покойная мать
као – покойный отец
фу – отец
му – мать
фу-му – родители
янь-цзюнь – родитель
фу-цзы – отец и сын
фу – муж
чжан-фу – муж

фу-цзы – супруг
лао-фу – старый муж
фу-фу – супруги
фу-ци – то же
фу – жена
фу-жэнь – то же
лао-фу – старая жена
ци – жена (вторая?)
ньюй-ци – то же
цзе – наложница
цзы – дети
сяо-цзы – малые дети
чжан-цзы – старший сын
ди-цзы младший сын
ньюй-цзы – дочь
сюн – старший брат
ди – младший брат
мэй – (младшая?) сестра
ди – невеста
цзя-жэнь – домочадцы

4. Общественные термины (три-дцать пять)
да-жэнь – великий человек / «большие люди»
сяо-жэнь – ничтожество / «меньшие люди»
гун-жэнь – царские наложницы
и-жэнь – горожане
чжу-жэнь – хозяин
бинь – гость
кэ – гость
ди – государь
тянь-цзы – сын неба (царь)
ван – царь
сянь-ван – прежние цари
ван-гун – царь и великий князь
ван-му – царская мать
ван-хоу – царь и (удельный) князь
гун – великий князь
хоу – (удельный) князь
чжу хоу – удельные князья
кан хоу – сиятельный князь
хоу – государь
го-цзюнь – государь страны
цзюнь – государь
* чжу – хозяин
ши-фу – муж (vir); служилый
цзинь-фу – богач
* тун-пу – слуга; раб (?)
пу – (встречается только 2 раза)
да-цзюнь – великий государь

чэнь – слуга → чиновник, вассал

* чэнь-цзе – слуги и служанки (встречается 1 раз)

ван-чэнь – царь и вассалы

ши – служилый

у-жэнь – воин

цзюнь-цзы – княжич → благородный человек

бо-син – аристократы → подданные → народ¹⁵⁴ (только в «Сицы-чжуань»)

мин – народ, люди

ши-у – сcribes и шаманы (первоначально шаманки)

Итак, терминов, обозначающих человека, в основном тексте – 83 (100 %). Из них к собственно социальной (кроме семейной) терминологии относятся 35 терминов (49,2 %). В ней только три термина (отмеченные звездочкой) могут относиться к терминам рабства и рабовладения (8,6 % собственно социальной терминологии, или 3,6 % всей терминологии, относящейся к человеку).

В собственно социальной терминологии подавляющее большинство приходится на термины, так или иначе относящиеся к феодальному строю. Из них как раз такой типично феодальный контекст, как «благоприятно для возведения князей», встречается как цитата из «Книги Перемен» в тексте «Цзо-чжуань». Кроме того, под тем же годом (534 до н. э.) в «Цзо-чжуань» помещен целый текст, свидетельствующий, что если, с одной стороны, «пу», несомненно, понимался как раб¹⁵⁵, то, с другой стороны, не проводилось принципиальное различие между «рабом» и подданным (*чэнь*), каковым мог быть и князь. Иными словами, если и существовали тогда рабы, то внимание рабовладельцев было обращено не столько на институт рабовладения, сколько на типично феодальные отношения, сквозь призму которых рассматривается и рабство. Так, изучение терминологии «Книги Перемен» приводит к признанию ее как памятника феодальной литературы. Это положение для окончательного утверждения должно быть еще поддержано материалами и соображениями, которые мы даем в следующей главе.

Основная социальная антитеза, выраженная в «Книге Перемен», – это антитеза *да-жэнь* («великого человека») и *сяо-жэнь* («ничтожеств»). В дальнейшем развитии этого термина мы находим его моральную интерпретацию: «ничтожества» не знают ни чувства стыда, ни чувства любви («Сицы-чжуань», II, 4); они не способны к верным действиям («Чжун-юн», 2); они, живя вместе, не умеют быть в мире друг с другом («Луньюй», XIII, 23); они если и обладают мужеством, то не знают чувства долга и становятся «ворами» («Луньюй», XVII, 21) и т. д. и т. п. Но кто они, эти «ничтожества»? Если в «Цзо-чжуань» и есть контекст, в котором *сяо-жэнь* может быть понят как «раб», то это понимание неверно, ибо из всего контекста ясно, что в этом значении оно применено лишь фигурально: приближенный княжича называет себя его «рабом», «холопом»¹⁵⁶. По существу же *сяо-жэнь* – это прежде всего «мужик», т. е. крестьянин. Поэтому и Конфуций («Луньюй», IV, 11) говорит: «Благородный человек печется о добродетелях, а ничтожества – о земле».

Кто же противостоит этим «ничтожествам» (т. е. крестьянам)? В чьих руках была «Книга Перемен» и кто ею пользовался? Ответ на эти вопросы мы можем получить сполна, ибо в «Цзо-чжуань» зарегистрированы 16 случаев гадания по «Книге Перемен». Случаи эти следующие¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Как показал А. Масперо, этот термин первоначально обозначал дворян в противоположность крестьянам, не носившим *син* – «фамилию». Лишь впоследствии термин этот, через значение «народ», стал означать «крестьяне».

¹⁵⁵ В пассаже о виновности бежавшего «пу» и о виновности человека, укравшего такого беглеца. См.: *Couvreur S. Tch'ouents'iu et Tso-tchouan*. Vol. III. P. 129–130.

¹⁵⁶ См.: *Ibid.* Vol. II. P. 458–460.

¹⁵⁷ *Ibid.* Vol. I. P. 179, 180, 212–214, 217–218, 294–296, 304–305, 591, 612–618; Vol. II. P. 132–133, 236–237, 419–421,

- 1) В 671 г. до н. э. царский сcribe гадал о судьбе молодого сына князя Ли из удела Чэнь.
- 2) В 660 г. до н. э. действовал вассал цзиньского князя Би Ваня (по происхождению княжеского рода), который прежде гадал о своей служебной карьере.
- 3) Под 659 г. до н. э. помещена запись, что князь Хуань еще до рождения своего сына Чэн-ци гадал о его будущей судьбе.
- 4) В 644 г. до н. э. гадатель Ту-фу гадал о походе циньского князя Му против удела Цзинь, где ему было запрещено князем этого удела закупать зерно.
- 5) Под 644 г. до н. э. помещена запись о том, что уже прежде князь Сянь из удела Цзинь гадал о будущем браке своей дочери Цзи с князем удела Цинь.
- 6) В 602 г. до н. э. один из правителей удела Чжэн в беседе с княжичем этого удела, Ваньмань, ссылаясь на «Книгу Перемен».
- 7) В 596 г. до н. э. один из вассалов удела Цзинь в своем суждении о войне с уделом Чу, в которой и он участвовал, ссылаясь на «Книгу Перемен».
- 8) В 574 г. до н. э. князь удела Цзинь повелел сcribe гадать о стратегическом плане в трудном бою с войском удела Чу.
- 9) Под 563 г. до н. э. помещена запись о том, что Му Цзян, мать князя Чэн из удела Лу, умерла в Восточном дворце, перед переездом в который она повелела сcribe гадать по «Книге Перемен».
- 10) В 547 г. до н. э. один из вассалов удела Ци, Цуй У-цзы, повелел сcribe гадать о вдове господина Тан, красотой которой он пленился.
- 11) В 544 г. до н. э. Цзы Тай-шу (он же Ю Ци), вассал чжэнского воеводы, отдавая отчет о командировке в удел Чу, ссылаясь на текст «Книги Перемен».
- 12) В 540 г. до н. э. княжеский врач из удела Цинь в диагнозе болезни цзиньского князя ссылаясь на «Книгу Перемен».
- 13) В 534 г. до н. э. министр удела Вэй, Кун Чэн-цзы, гадал о состоянии здоровья сына Чжоу-э, наложницы князя Сян из Вэй.
- 14) В 512 г. до н. э. в уделе Цзинь будто бы «появился дракон». Говоря о нем, сcribe Цай Мо ссылаясь на текст «Книги Перемен».
- 15) В 509 г. до н. э. тот же сcribe и астролог (Цай) Мо, говоря о Цзи Пин-цзы, восставшем вассале, ссылаясь на «Книгу Перемен».
- 16) В 487 г. до н. э. Ян-ху, вассал Чжао Яна из Цзинь, гадал для него, возможно ли примкнуть к уделу Чжэн в его войне с уделом Сун.

Из приведенных примеров мы видим различные объекты гадания: от дел государственной важности до личных и интимных дел (№ 10), но инициаторы гадания неизменно те же: феодалы Чжоуской династии. Так становится совершенно очевидным, что «Книга Перемен» – памятник феодальной литературы не только по времени, но и по классу, который пользовался ею.

Кроме того, еще одно существенное наблюдение можно сделать на основании этих упоминаний, сохранившихся в «Цзо-чжуань». Еще на протяжении всего VII в. до н. э. «Книгой Перемен» феодалы пользуются исключительно как гадательным текстом. При этом они обычно не гадают сами, а пользуются услугами одного или нескольких гадателей. Только в 602 г. до н. э. «Книга Перемен» была использована без гадания: на нее ссылаются как на учение, заключающее в себе известное мировоззрение. Дальше, хотя она и остается текстом, предназначенным для гадания, однако все ощутимее проявляется тенденция пользоваться ею для объяснения мира и происходящих в нем явлений при помощи способности суждения. Так постепенно, на протяжении VI–V вв. до н. э., «Книга Перемен», сохраняя еще и свое мантическое значение, переосмысливается как философский текст. Иногда японские синологи (например, Такэути

в своей статье о развитии конфуцианских идей) указывают на роль Конфуция, обратившего поток умственного развития Китая от гаданий о мире к интроспекции отдельного человека, в результате которой якобы возникло представление о мире, соответствующее мышлению, а не гаданию. Из приведенного выше материала мы видим, что мнение японского синоведа верно лишь наполовину. Верно, что около VI–V вв. до н. э. в Китае произошел кризис мантического мировоззрения, но неверно, что он был результатом деятельности Конфуция, ибо замена гадания суждением началась задолго до Конфуция. Однако нельзя отрицать, что в этом процессе Конфуций сыграл выдающуюся роль, хотя и не единственно он. Ясно, почему это так: не философ создает эпоху, а эпоха создает философа, и он может лишь влиять на современника и потомков.

На основании материалов «Цзо-чжуань» можно утверждать, что «Книга Перемен» существовала уже в VII в. до н. э. как текст, пользовавшийся большим авторитетом. Конечно, нельзя думать, что текст ее сохранился в абсолютной неприкосновенности; он, конечно, развивался, и, посылно, я указываю позднейшие вставки в него в прилагаемом ниже переводе. Но эти изменения, насколько можно судить, лишь четырех типов.

1) Комментаторские приписки, впоследствии принятые за основной текст и слившиеся с ним (таковых – большинство).

2) Незначительные пропуски в тексте.

3) Перестановки отдельных соседних фраз (указаны в переводе).

4) Изменения языка, связанные с его развитием. Они вряд ли играют значительную роль, ибо темп развития китайского письменного языка сравнительно медленный. Примером таких языковых изменений может служить следующее. В «Цзо-чжуань» сохранилась более старая (менее развитая морфологически) редакция тех фраз, которые включены в «Вэньянь-чжуань».

В тексте «Вэньянь-чжуань» после подлежащих *юань*, *хэн*, *ли*, *чжэнь* стоит выделительное *чжэнь*. В остальном фразы совпадают. Таким образом, изменения шли иногда только по линии морфологической определенности фразы, достигаемой с помощью форманта. Но так как текст не богат формантами, такая модернизация текста имела место лишь в редких случаях.

Если «Цзо-чжуань», как показал Б. Карлгрен, была написана между 468 и 300 гг. до н. э., то при самом скептическом отношении создание «Книги Перемен» приходится отнести к более раннему времени, по-видимому не позже VII в. до н. э. А так как гадательные надписи на костях, доходящие до VIII в. до н. э., представляют более архаическую форму языка, чем в древнейших частях «Книги Перемен», то естественнее всего установить время ее создания между VIII и VII вв. до н. э.

Эндо указывал, что в «Книге Перемен» богато представлены образы природы, но совершенно отсутствуют образы моря¹⁵⁸. Поэтому, полагает Эндо, «Книга Перемен», по-видимому, создана была в Центральной Азии¹⁵⁹. Думается, вернее – в Западном Китае, ибо даже материалы «Цзо-чжуань» таковы, что нельзя не заметить особенно сильного распространения «Книги Перемен» в уделах Цзинь и Цинь. По-видимому, они – место ее создания. А так как в основном она родилась в условиях земледельческой культуры¹⁶⁰, то это тоже склоняет к тому, чтобы признать местом возникновения «Книги Перемен» удел Цзинь или Цинь.

Итак, основной текст «Книги Перемен» – первоначально гадательный, а впоследствии и философский текст, сложившийся из материалов земледельческого фольклора на территории уделов Цзинь или Цинь между VIII и VII вв. до н. э.

¹⁵⁸ Вспомним, что даосская литература, например, насыщена образами моря – особенно у Чжуан-цзы и в книге «Хуайнань-цзы».

¹⁵⁹ По мнению Эндо – на Памире. Я думаю, что в этом сказалось влияние не деятельности, а индогерманистики, которое, по-видимому, испытал на себе этот японский синолог.

¹⁶⁰ Основная антитеза: Свет (солнце) и Тьма (толща земли, на которой прорастает зерно), внимание к росту посевов и многие другие характерные черты памятника склоняют меня к этому утверждению. **К главе VIII**

Глава VIII

Изучение «Книги Перемен» в комментаторских школах и дифференциация этих школ

Как известно, среди классических книг конфуцианства «Книга Перемен» уже с давних пор занимает первое место. Уже поэтому она не могла не привлечь к себе внимание китайских филологов. Кроме того, по своему языку и содержанию она принадлежит, пожалуй, к самым загадочным из классических текстов, поэтому, сколько бы раз ее ни интерпретировали комментаторы, она по-прежнему оставалась в том или ином отношении неясной, и всё снова и снова делались попытки ее объяснить. Такие новые попытки, безусловно, связаны с общим ходом развития философии и филологии Китая. Поэтому неудивительно, что вокруг «Книги Перемен» в Китае развилась грандиозная комментаторская литература. Чтобы судить о ее размерах, достаточно указать, что в «Сыку цюаньшу цзунму» упоминается около пятисот сочинений, посвященных так или иначе «Книге Перемен». Тут и собственно комментарии, и субкомментарии, и систематические трактаты, и обобщения теории, и рассуждения об отдельных деталях этой теории; тут и работы, посвященные собственно «Книге Перемен», и работы об апокрифической литературе, сложившейся вокруг нее. Одни авторы комментариев выступают именно как авторы, другие – лишь как компиляторы комментариев, принадлежавших прошлым поколениям. Одни авторы подчеркивают «объективность» своих суждений, другие – «субъективность»...

И это ведь еще не все, что написано на Дальнем Востоке о «Книге Перемен», ибо «Сыку цюаньшу цзунму» не учитывает множества даосских произведений на эту тему, включенных в «Дао-цзан» (даосский канон). Не учтены и работы японских ицзинистов, которых тоже было немало. Таким образом, литература о «Книге Перемен» – это целая библиотека достаточно внушительных размеров. Говорить о ней со всеми подробностями невозможно даже в специальной работе, но невозможно и игнорировать эту поистине грандиозную литературу.

Процесс развития философии Китая, как и всякий исторический процесс, столь многообразен, что можно изучать его с учетом самых различных его сторон, с большей или меньшей подробностью. Для нашей цели достаточно упомянуть, что этот процесс представляется не абсолютно равномерным, а развивающимся различными темпами на определенных этапах.

На фоне развивавшегося феодального общества Китая ицзинистическая литература складывалась следующим образом. В VI в. до н. э. – I в. н. э., в классический период китайской философии, во время образования различных феодальных школ, появляются «Десять крыльев» как продукт анонимного творчества ицзинистов. Традиция, как мы видели, приписывает некоторые из них или даже «Десять крыльев» полностью – Конфуцию. Я уже неоднократно говорил о совершенной ложности этого, ибо идеология ицзинизма и учение Конфуция по целому ряду основных положений – взаимоисключающие доктрины. Весьма важно понять, что «Десять крыльев» – это комментаторская литература, а не основной текст, но что очень рано (вероятно, уже в I–V вв. н. э.) они были столь тесно ассоциированы с самой «Книгой Перемен», что с тех пор в представлении наивной традиции слились воедино. Это уже указывал Оуян Сю. Во II–V вв. оформляется мантическая школа комментаторов, которая до известной степени связана с характерным для этого периода созданием религиозной, мистической и оккультной литературы. Однако под этой формой изложения мысли комментаторы начинают философское осмысление памятника. Особенно много в этом отношении сделали Ван Би, Хань Кан-бо и Чжэн Сюань. Первый из них обычно противопоставляется мантической школе. Это, по-видимому, относительно верно, ибо его комментарий не пользовался успехом у гада-телей своего времени. Однако ошибочно резко противопоставлять Ван Би его предшественникам. Ознакомление с его комментарием и с комментариями его предшественников приводит

к выводу, что в основном ему не удалось преодолеть современные ему формы комментирования «Книги Перемен», но тем не менее он, безусловно, предвосхитил дальнейший путь ее понимания.

Обычно принято полагать, что ханьские ицзинисты создали чисто мантическую школу, а сунские – чисто философскую интерпретацию. Это неверно, ибо у ханьских ицзинистов было кое-что от философского понимания памятника, а комментарий сунского философа-филолога Чжу Си демонстративно сближен с мантикой.

Во II–VI вв., при создании религиозной философии даосизма (а потом и буддизма), большую роль играло символическое мышление. Понятия преимущественно облекались в символические образы (Гэ Хун в этом отношении типичен). Поэтому неудивительно, что и ханьские ицзинисты в подавляющем большинстве случаев интерпретируют текст с точки зрения символики триграмм, гексаграмм, отдельных черт и т. п. (не свободен от этого и Ван Би, а впоследствии и Мацуй Расю, систематически присоединявший к своему комментарию, в основном философскому, интерпретацию этой символики).

В VIII–X вв. буддийская схоластика так разработала технику мышления (понятийного и абстрактного), что сунские ицзинисты уже не могли довольствоваться столь примитивным методом интерпретации, как глоссы к символам и к числовым комбинациям. Они вынуждены были философски интерпретировать текст, чтобы быть в состоянии противопоставить свою школу разработанной и сложной буддийской философии. Правда, такая интерпретация достигает своей высшей точки лишь впоследствии у Вань И, целиком унаследовавшего традиции сунской школы, но значительно обогатившего ее. Это ему удалось на путях синтеза сунской школы и буддизма, ибо он сам был буддистом и известен как автор одного из замечательных комментариев к «Виджняна – мātрасиддхи – триншика» («Тридцать принципов достижения меры познания»). Комментарий к «Книге Перемен» был написан Вань И в 1641 г.

Для уточнения и конкретизации вышеизложенного привожу образцы нескольких комментариев к «Книге Перемен». Вот, между прочим, что мы читаем в комментаторской литературе по поводу первых слов книги: «Творчество (Цянь). Начало, проницание, определение, стойкость».

Комментарий «Цзы-Ся чжуань» (вероятно, ханьский): «Начало есть зачатие, проницание есть проникновение, определение есть гармонизация, стойкость есть правота¹⁶¹. Гексаграмма Цянь наделена сущностью чистой силы света, поэтому она может выступать впереди всего существующего. Она всегда может быть первоначалом, открыть развитие, гармонично сочетаться, стойко и крепко не терять должного. Поэтому и благородный человек, сообразуясь с Цянь, реализует [ее] четыре качества. Поэтому и сказано: Начало, проницание, определение, стойкость»¹⁶².

Ван Би: «В комментарии «Вэньянь-чжуань» об этом сказано полностью»¹⁶³.

Кун Ин-да: «Творчество – это название гексаграммы. Гексаграмма – это символ, который выражает данную вещь, чтобы указать на нее людям. Сочетания из двух черт хотя и могут выразить силы Света и Тьмы, но они все же еще не могут быть образным выражением для всего,

¹⁶¹ Типичная глосса, почти непереводаемая на другой язык. Необходимость таких глосс возникла вследствие отсутствия словарей.

¹⁶² Это еще не столь типичное место. В дальнейших афоризмах встречаются и более символические объяснения. Но и здесь вступает сама гексаграмма как реально существующий символ (символ неба).

¹⁶³ В «Вэньянь-чжуань» читаем: «Изначальное – это значит начало добра. Всепроницающее – это значит объяснение всего прекрасного. Стройное – это значит гармония смыслов. Незыблемое – это значит бытие факта. Благородный человек, воплощая в себе сострадание, достоин того, чтобы стоять во главе людей. Красота, выступая во всей совокупности [своих качеств], достойна быть в полном соответствии с высшим порядком [в поведении людей]. Наличие стройности отдельных объектов достойно быть [выражением] гармонии идей. Наличие незыблемой достоверности достойно быть [почвой для] возможности фактов. Лучшие люди осуществляют эти четыре высшие свойства души; поэтому о них в тексте сказано, как вечное небо изначально, всепроницающее, стройное, незыблемое». **К главе IX**

что существует. Они еще не составляют символа. Необходимы три черты, чтобы символизировать три мировые потенции. Они [эти 3 черты] описательно выражают образы Неба, Земли, Грома, Ветра, Воды, Огня, Горы и Низины и так составляют символы. В этом смысле сказано в „Сицы-чжуань“: „Восемь триграмм располагаются в ряд, и в них заключены образы“. Однако вначале, когда были только триграммы, они хотя и выражали образы всего существующего, но еще были недостаточны для выражения закономерности метаморфоз всего существующего. Поэтому их удвоили, и таким образом получились гексаграммы, в которых полностью изображены все предметно существующие вещи и исчерпывающим образом в них даны все возможные в мире события. Поэтому шесть черт составляют символ. Этот символ „Творчество“ собственно выражает Небо. Небо образуется полным собранием всех сил света. Поэтому этот символ состоит из шести черт света. Он называется не Небом, а Творчеством, потому что небо обозначает конкретный предмет, а творчество обозначает и самый предмет, и его действие. Поэтому в „Шогуа-чжуань“ сказано: „Творчество – это созидание“. То есть созидание является действием неба как предмета. Совершенномудрые люди создали „Книгу Перемен“, дабы при помощи ее показать человеку, что ему в его действиях следует принимать для себя за образец не небо как предмет, а действие неба. Поэтому они назвали этот символ не Небом, а Творчеством».

Итō Тōгай: «Когда начертана одна линия, то она символизирует свет и называется „нечет“. Это символ из основной полярности. Когда над ней прибавляется еще одна такая же черта, тот этот символ называется „великий свет“. Он включен в серию четырех символов. Когда еще одна такая же черта прибавляется над ними, то эта триграмма называется Цянь (Творчество). При помощи этих сочетаний из трех черт выражаются восемь основных триграмм. Они-то и имеются в виду в основном комментарии: „Внизу – творчество; сверху – творчество“. Когда над всей этой триграммой начертана еще одна такая же триграмма, то и вся она называется „Творчество“. Это первая из всех 64 гексаграмм. Так „Творчеством“ она названа в основном тексте. Черты в гексаграммах нарастают снизу вверх, и нижняя триграмма – это внутреннее, а верхняя – это внешнее. Все шесть черт этой гексаграммы световые, в ней и внешнее и внутреннее – творчество. Это чистая сила света, апогей созидания. И она называется творчеством, а ее образное выражение – небо. Изначальное – это великое; всепроницающее – это пронизывающее; стройное – это должное; нерушимое – это правое. Собственно этим говорится, что свойство наивысшей энергии – это с необходимостью достигать [способности] всепроницания и сохранять свою нерушимую правоту. Суждения относят это к абсолютному Пути Неба, и в этом смысле „изначальное“ есть начало извечного света. Значит, единая изначальная жизненная сила, распространяясь, пронизывает все беспрепятственно, и все сущее в своем рождении в каждом отдельном случае обретает эту силу и обладает своими возможностями. Эта ниспосланная сущность неизменна. Совершенномудрые люди, сообразуясь именно с ней (изначальной силой), подходят к миру. Итак, рождение и завершение всех категорий существ в конечном счете подчинены ее метаморфозам. По моему мнению, „изначальное, всепроницающее, стройное, нерушимое“ – это в основе своей мантический афоризм; это – удача для того, кому в гадании выпал этот афоризм. Он всего четыре раза встречается в „Книге Перемен“. В суждениях только в гексаграммах „Творчество“ и „Исполнение“ говорится, что то и другое „изначально“ – это хвала абсолютному Пути, на котором небо дарует и земля рождает. Хотя это и не основное значение этих слов, все же оно заслуживает того, чтобы быть принятым. В гексаграммах „Полнота“, „Последование“ термины толкуются в связи с контекстом, что, конечно, не вредит делу».

Чэн И-чуань: «Когда в глубокой древности совершенномудрые люди начертали впервые восемь символов из трех черт, то в них уже были выражены три мировые потенции: Небо – Земля – Человек. Начав с них, они удвоили эти триграммы, чтобы в них полностью выразить то, что проходит, как изменчивость во всем мире. Поэтому символы „Книги Перемен“

состоят из шести черт каждый. Удвоение триграммы «Творчество» образует символ „Творчество“. Оно – Небо. Но небо есть лишь внешний облик его (символа). Сущность же его – творчество. Это – созидание, но такое созидание, которое не прекращается ни на мгновение. Если мы будем говорить о небе в общих чертах, то оно – Путь мира, от которого невозможно отклониться. Если же мы будем подробно говорить о нем, то, как оформленное тело, оно – небо; как повелитель мира, оно – божество; как действующее с видимым успехом, оно – демоны; как действующее непостижимым образом, оно – дух; как сущность, оно – Творчество. Творчество – начало всего сущего. Поэтому оно и небо, и свет, и отец, и государь. „Начало, проникание, определение, стойкость“ – это его четыре высших качества. Начало – это зачатие всего существующего; проникание – это развитие всего существующего; определение – это выявление всего существующего; стойкость – это созданность всего существующего. Эти четыре высших качества присущи лишь символам Творчества и Исполнения. В прочих символах они меняются в зависимости от обстоятельств. Так, Начало является в основном величием добра, а Определение главным образом состоит в неуклонной устойчивости. Проникание и Стойкость по месту, занимаемому ими здесь, выступают как предикаты предыдущих понятий. О, как широка и велика идея этих четырех качеств!»

Чжу Си: «Гексаграммы – символы, которые начертал Фу Си. Целая черта – нечет, число Света. Творчество – созидание, сущность Света. Слово „Творчество“ в основном комментарии – название триграммы. Из них нижняя – символ внутреннего; а верхняя – внешнего. Слово „Творчество“ в самом тексте – название гексаграммы. Фу Си созерцал то, что наверху, и то, что внизу, и увидел, что чет и нечет – числа сил тьмы и света. И вот он одиночной нечетной чертой символизировал свет, а прерванной четной чертой – тьму. Увидя, что над каждой чертой света и тьмы появляются еще по черте света и тьмы, он снизу вверх приписал к ним еще и еще раз по черте света и тьмы и таким образом составил восемь триграмм. Увидя, что сущность силы света – созидание и что самое великое тело – небо, он назвал Творчеством триграмму, состоящую из трех черт света, и отнес ее к небу. Когда уже были готовы триграммы, они были дополнены еще тремя чертами каждая так, что сложились гексаграммы и получилось, что над каждой из триграмм были прибавлены еще раз все триграммы и получились 64 гексаграммы. В этой гексаграмме все шесть черт – нечет и свет; и сверху и внизу в ней – творчество; это – самая чистая сила света и высшее развитие созидания. Поэтому неизменны и название „Творчество“, и образ „Небо“. „В великом проникании полезна стойкость“. Это – афоризм, приписанный Вэнь-ваном для того, чтобы определить счастье или несчастье всего символа. Это так называемое „Решение“. „Начало“ – это великое; проникание – это развитие; полезное – это должное; стойкое – это верное и нерушимое. Вэнь-ван считал, что Путь творчества – это великое развитие, которое предельно правильно. Поэтому когда во время гадания выпадает эта гексаграмма и в ней ни одна из черт не изменяется, то это значит, что гадающему предстоит великое развитие, в котором необходимы правота и нерушимость для того, чтобы действие было на пользу. Только при них оно может быть доведено до конца. Вот зачем совершенномудрые люди создали „Книгу Перемен“: чтобы научить людей гаданию, по которому можно [понять] самый смысл появления вещей и вершения дел. В остальных гексаграммах дело обстоит так же.

Дяо Бао: «Первая мысль, которой начинается данная книга, – это рассуждение о Творческом пути, из которого исходит все, что есть. Так и в „Шуцзине“ речь начинается с Яо. В этом – начало преемственности наших царей. „Шицзин“ начинается с [брачной] песни „Гуань цзю“. Это – начало человеческих отношений. „Дайя“ начинается с обряда почтительности. Это – начало обрядов. „Чуньцю“ начинается с весны. Это – начало года. „Чуньцю“ начинается с указания на царя как на начальника людей. Таков общий метод, которым пользовались совершенномудрые люди древних времен. О слове „Творчество“ хорошо сказано в комментарии [Чэн И-чуаня; следует цитата, приведенная выше]. Такая цитата как раз может продолжить священный текст. Разве кто-нибудь из людей последующих поколений сможет прибавить к ней хоть

одно слово? „Начало, проницание, определение, стойкость“ уже со времен Му Цзян (упоминаемой в „Цзо-чжуань“. – Ю. Ш.) называется четырьмя качествами. Конфуций приводит их в комментарии „Вэньянь-чжуань“ и подробно и полно вскрывает их смысл. И только Чжу Си считает их гадательным афоризмом и говорит: „великое развитие, в котором полезны правота и нерушимость“. Я бы предпочел вернуться к четырем качествам, что не мешает им быть гадательным афоризмом. У меня все же остается сомнение в словах Чжу Си, когда он говорит, что „польза состоит в правоте и нерушимости“: дело выходит так, будто бы во время начала и проницания еще нет правоты; будто бы еще надо стараться быть правым. Тут что-то двусмысленное. В филологических работах иногда говорят, что в этой гексаграмме все шесть черт – чистый свет и что она может относиться только к небу, только к совершенномудрому человеку, а это начало, это проницание, это определение, эту стойкость только огромное, безмерное небо может вместить в себе. Нет достаточных слов, чтобы прославить его! К чему тут еще предостережения? Обе эти версии резонны, но в общем надо из них сохранить лишь то, что качества творчества отличаются от качеств прочих гексаграмм. Если объяснить слово „начало“ как „великое“, то этого мало. Ведь в решении же говорится о „Начале Творчества“ и о „Начале Исполнения“. В комментарии Ху говорится, что государь народа пребывает в начале; его советники слушаются начала; в уложении Шуня говорится о начальном дне, т. е. о начале годового цикла культа; в „Чуньцю“ говорится о начальном годе; и Лю Бин-чжун при основании Юаньской династии предложил назвать ее – Юань, „Великое начало“. Во всех этих случаях слово „начало“ взято в том смысле, в котором оно применено в „Книге Перемен“, – как творческое начало, это именно начало созидания. Если же только, как Чжу Си, объяснять его словом „великий“, то с таким объяснением некуда деваться. Конфуций говорит: „Начало творчества – это начало, за которым следует развитие“. Вот это объясняет дело. В комментарии Чэн-цзы (Чэн И-чуаня) сказано: „Начало – это зарождение всего существующего“. Вот это объяснение „Книги Перемен“ в стиле Конфуция. Дальше у Конфуция сказано: „Развитие – это рост всего существующего, а определение – это то, что неминуемо следует за ним. Стойкость же – это окончательное завершение всего существующего“. В этих объяснениях не изменишь ни одного знака, настолько они основательны. Я бы от себя прибавил только то, что начало – это тот момент, когда мы устремляемся к высшим качествам, проницание – это развитие их, определение – их приумножение, а стойкость – их нерушимое бытие. Конечно, все это я вывожу из комментария Чэн-цзы».

Вань И (буддийский комментарий в духе учения «Чань»):

«Все шесть черт – световые, поэтому и название – Творчество. Творчество – это созидание, на небе это свет, на земле это напряжение, у человека это мудрость и чувство долга, как сущность это сияние, на духовном пути это созерцание, кроме того, в чувственном мире это стремление сознания скрыть свою дурную карму; среди органов это голова. Это небесный государь. В семье это хозяин, в государстве это царь, в поднебесной это император, но в общем поступают ошибочно, когда объясняют это место с точки зрения небесного пути или с точки зрения пути царей. Раз здесь созидание, то в нем не может быть чувственных препятствий, поэтому в тексте говорится о начале и проницании. Однако надо обратить внимание также и на то, чем является создаваемое; с этой целью дано предостережение об определении и стойкости. На них указывает учащемуся совершенномудрый человек как на то, что здесь важно; это – поучение для людей, подвизавшихся на духовном пути. Ибо если созидание направлено на десять грехов высшего разряда, то человек попадет в ад; если на десять грехов среднего разряда, то человек переродится животным; если на десять грехов низшего разряда, то человек переродится прэтой (злой дух); если созидание направлено на десять добрых дел низшего разряда, то человек переродится асурой (демон); если на десять добрых дел среднего разряда, то человек в будущем перерождении останется человеком; если на десять добрых дел высшего разряда, то человек переродится небожителем, но при этом необходимо, чтобы он подвизался

на пути созерцания и сосредоточения, и тогда он непременно переродится в рӯпадхātu (стихия обладающего формой) и арӯпадхātu (стихия бесформенного); если при этом он будет совершенствоваться в созерцании четырех истин и двенадцати хетупратья (сопутствующая причина), то он непременно обретет плод Хинаяны и Махаяны (две крупнейшие версии буддизма); если его созидание будет направлено на десять добрых дел сверхвысшего разряда и при этом он сможет быть полезным для себя и быть полезным для других, то его будут называть бодхисатвой; если его созидание будет направлено на десять добрых дел сверхвысшего разряда и если он окончательно постигнет, что десять добрых дел есть дхармакāя (сущность закона), есть сущность Будды, то он полностью примет в себя ануттарасамьяksamбодхи (высшее совершенное просветление), поэтому в десяти мирах все – начало и проницание, но при трех грехах это ересь, а при тройном добре это правоверие. На шести путях клеша (страдания) это ересь; в Хинаяне и Махаяне при аклеша (освобождении от страданий) это правоверие. Даже в них при эгоистической ограниченности это ересь, а для бодхисатвы, спасающего людей, это ортодоксия – при полной отдаче себя одной из двух ян (Махаяны и Хинаяны) – ересь; а на серединном пути буддхадхату (стихия просветления) – правоверие; при различии середины и отклонений – ересь, при отсутствии всего, что бы ни было на серединном пути, – правоверие. Такова заповедь определения и стойкости. Руководствуясь этим, надо осуществлять созидание».

Таким образом, приходится говорить о том, что «Книга Перемен» понималась по-разному в различные времена. Какие школы комментаторов необходимо различать, увидим из следующей главы.

Глава IX

Интерпретация «Книги Перемен» разными комментаторскими школами

Известен догматизм китайского средневекового схоластического образования. Из-за него китайская феодальная философия более богата комментариями, чем самостоятельными высказываниями отдельных авторов; философы феодального Китая гораздо чаще прибегали к дедукции, чем к индукции. Этим обусловлено и то, что обычно в китайских схоластических сочинениях главное положение высказывается вначале, а дальше следует лишь его комментаторская разработка¹⁶⁴. Более всего это положение свойственно конфуцианской школе и самому Конфуцию как ее прототипу, громадное значение придававшим документу. Поэтому бывает весьма существенно обращать внимание именно на первые же строки сочинения. Вот как начинается школьный комментарий «Книги Перемен», написанный Чжу Си:

«„Чжоу“ – это название династии. „Перемены“ – это название книги. Ее символы начертаны Фу Си и имеют значение взаимной смены и изменчивости. Поэтому [и книга] называется „Перемены“. Что же касается ее афоризмов, то они приложены Вэнь-ваном и Чжоу-гуном. Поэтому [„Перемены“] называются Чжоускими».

Мы здесь сразу же читаем школьные, традиционные суждения Чжу Си, который был, однако, блестящим филологом и критиком текста. Это видно, например, в его афоризмах о «Книге Перемен» (так называемых «Хе-вэнь»), в его замечательных изысканиях о таких трудных текстах, как «Чу-цы», «Чжоу И цань-тунци» и т. п. Но в этом школьном комментарии Чжу Си прежде всего педагог, не желающий филологическими изысканиями запутывать учащегося¹⁶⁵.

¹⁶⁴ По такому плану написаны такие важные для конфуцианства трактаты, как «Да-сюэ» и «Чжун-юн».

¹⁶⁵ То, что Чжу Си вводил теорию «Книги Перемен» в круг преподаваемых дисциплин, ясно хотя бы потому, что он написал специальное пособие «Чжоу И цимынь» («Чжоу И для начинающих»), игравшее и после Чжу Си роль в школьном изучении «Книги Перемен». **К главе X**

Но вот как начинается комментарий, написанный Итō Тōгай:

«*И* имеет значение „изменчивость“. В глубокой древности, когда еще не было иероглифов, были начертаны символы для того, чтобы в них полностью выразить образы смены убывания и возрастания тьмы и света, чтобы [по ним] гадать об удаче и неудаче в деятельности людей. Потому [эта книга] называется „Перемены“. Ко времени рубежа между династиями Инь и Чжоу она была снабжена афоризмами. Поэтому ее называют „Чжоуской [Книгой] Перемен“, в отличие от „Перемен“ династий Ся и Инь...»

Конечно, у Итō Тōгай не все проблемы подвергнуты серьезной критике, но, во всяком случае, к «авторам» книги он относится критически. Так, работа Итō представляет собой некоторый шаг вперед по сравнению с Чжу Си.

Выбранные мною для иллюстрации Чжу Си и Итō Тōгай – не единственные комментаторы. Это, скорее, два противоположных типа исследователей. На их примере мы видим, что существовали две школы интерпретаторов: школа традиционная и школа критическая. К первой из них приходится отнести таких авторов, как Кун Ин-да, работавшего по заказу правительства, и в меньшей степени – Чэн И-чуаня, а также Чжу Си. Вторая школа представлена в работах Оуян Сю, Дяо Бао, Итō Тōгай и др. Вообще же в комментариях на «Книгу Перемен» далеко не всегда так ярко выступают различия этих школ. Следует иметь в виду, что всегда существовали и комментаторы-эклектики.

Мы уже видели, что «Десять крыльев» представляют собой собрание глосс, комментариев и трактатов, посвященных основному тексту «Книги Перемен». Но наше суждение о них как о древнейших комментариях (а не об основном тексте) выступит еще более выпукло из рассмотрения их использования в позднейших комментариях.

Собственно, различия традиций, отраженные в «Десяти крыльях», служили прототипом разным комментариям, и отсутствие единства понимания «Книги Перемен» в «Десяти крыльях» послужило благоприятной почвой для многообразия личных мнений позднейших комментаторов.

Параллельное изучение «Десяти крыльев» и ряда позднейших комментариев привели меня к наблюдению, что одни комментаторы теснее связаны пониманием «Книги Перемен» и методом ее изучения с одними текстами из «Десяти крыльев», другие – с другими. Результат этой работы может быть выражен в следующей схеме (см. с. 148).

Из этой схемы видно, какую большую роль играл Ван Би как звено, связующее трактаты из «Десяти крыльев» с сунской (в данном случае философской) школой комментаторов. Поэтому необходимо указать хотя бы на некоторые прототипы его комментария, находимые в «Сицы-чжуань» и в «Шогуа-чжуань». Так, в «Сицы-чжуань» читаем:

«Учитель сказал: „Письмо не до конца выражает речь, как речь не до конца выражает мысль. Но если это так, то не были бы неизреченными до конца мысли совершенномудрых людей?“ Учитель сказал: „Совершенномудрые люди создали образы, чтобы в них до конца выразить мысли. Они установили символы, чтобы в них до конца выразить воздействия мира на человека и человека на мир. Они приложили афоризмы, чтобы в них до конца выразить свои речи...“»

Комментаторские школы «Книги Перемен»

Оказывали влияние	«Цзагуа»	«Виньянь»	«Шогуа» 2	«Сюйгуа»	«Шогуа» 1	«Силь» 1,2	«Сяосян»	«Дэсян»	«Туань»	Ханьские комментаторы	Даосизм	Буддизм	Ван Би	Хань Кан-бо	Кун Ин-да	Чжоу Дунь-и	Оуян Сю	Су Сюнь	Чэн И	Чжан Цзай	Шао Юн	Су Ши	Су Чжэ	Лу Цзю-юань	Чжу Си
Подверглись влиянию																									
Ханьские комментаторы																									
Чжэн Сюань	×	×	×								×														
Ван Би				×							×														
Хань Кан-бо		×	×	×	×	×				×			×												
Кун Ин-да	×	×	×										×												
Чжоу Дунь-и						×		×	×		×	×													
Чэн И				×	×	×		×					×			×									
Чжан Цзай						×					×	×				×									
Шао Юн			×	×	×																				
Су Ши						×					×												×		
Су Чжэ											×											×			
Лу Цзю-юань																	×								
Чжу Си	×	×	×				×										×		×	×	×				
Вань И						×						×							×			×			
Дяо Бао					×			×	×											×					
Ито Тогай					×									×	×									×	
Мацуй Расю										×							×								
Маньчжурские версии																									×
Пи Си-жуй															×				×						

Как известно, и Ван Би разрабатывал отношения слова, образа и мысли. Далее Ван Би занимал вопрос о «познании идеи». Вот прототип его рассуждений, который находится в «Шогуа-чжуань I»:

«Познай все идеи, постигни всю сущность, – тогда подойдешь к пониманию рока».

С другой стороны, Ван Би еще не до конца понимал и выражал объект и его идею. Сунские же философы вполне понимали это различие, и, например, Чэн И-чуань пишет в своем комментарии: «Идея – бестелесна. Поэтому ее значение выражается при посредстве образа. [Идея] Творчества выражена в образе дракона, ибо он таков, что непостижимы его чудесные превращения. Вот почему он как образ выражает метаморфозы творческого пути, прибавление и убыль силы света, выступление и отступление совершенномудрого человека...»

Так, мы видим, что Ван Би – своего рода звено, связующее древнейшие трактаты о «Книге Перемен» с сунскими комментариями; они создали философское понимание «Книги Перемен», как и Вань И, поднявший ее на высокий уровень философского понимания и на ее материалах разработавший вопрос об отношении нового акта познания к содержанию прежде накопленного знания. Сунские авторы, и особенно Вань И, могут быть использованы для критической интерпретации «Книги Перемен».

Глава X

Влияние «Книги Перемен» на китайскую философию: конфуцианскую, даосскую и буддийскую

Конфуций говорил: «Я не говорю о сверхъестественном, о насилии, о смуте и о духах» («Луньюй», VII, 21). А в «Шогуа-чжуань» мы читаем: «В древности, когда совершенно-мудрые люди создавали [учение о] Переменах, они глубоко вникли в ясность духов и породили оракул на тысячелистнике». Совершенно очевидно, что рационалист Конфуций не мог иметь ничего общего с иррациональной мантикой, которая была в его время ведущим содержанием «Книги Перемен». Поэтому совершенно прав японский синолог С. Цуда, когда он утверждает, что «Книга Перемен» была принята не Конфуцием, а конфуцианцами много лет спустя после

смерти Конфуция¹⁶⁶. И действительно, совершенно различны мировоззрения Конфуция, требовавшего в первую очередь «выправления имен», т. е. раз навсегда установленного отношения номенклатуры *de jure* и *de facto*, стремившегося всегда к незыблемой неизменности документа, и основная концепция «Книги Перемен» – изменчивость.

И в отношении языка приходится признать то же. Мы уже видели, что язык «Книги Перемен» представляет собою совершенно иной диалект, чем диалект Конфуция. И по времени составления основной текст книги был создан задолго до Конфуция, а «Десять крыльев» – после него. Совершенно естественно поэтому, что в афоризмах Конфуция не говорится ни слова о «Книге Перемен», хотя он совершенно определенно говорил о других классических книгах: о «Шуцзине» и о «Шицине». Последние полны историзма, они, безусловно, являлись документами, а документальность заменяла у Конфуция гносеологическую достоверность познания, так как Конфуций не занимался специально теорией познания. Поэтому «Книга Перемен», не представляющая собою документального свидетельства о каких-нибудь определенных исторических фактах, как памятник умозрительного творчества, если бы и была известна Конфуцию, то подверглась бы только нападкам с его стороны. Если же Сыма Цянь и говорит о «ревностных» занятиях Конфуция «Книгой Перемен», то к этому нельзя относиться с доверием, ибо Сыма Цянь не был точно информирован о времени Конфуция. Это ясно говорит он сам в конце биографии Лао-цзы. Однако на основании этих слов великого китайского историка мы можем полагать, что к его времени «Книга Перемен» была уже совершенно принята конфуцианцами. Когда могло произойти это включение «Книги Перемен» в круг конфуцианской литературы? Если проследить в этом отношении тексты того времени (от Конфуция до Сыма Цяня), то мы находим следующее.

1) Ни в «Да-сюэ», ни в «Чжун-юне», ни у Мын-цзы нет никаких упоминаний о «Книге Перемен».

2) В «Цзо-чжуань» и у Сюнь-цзы она уже упоминается, но еще не как конфуцианский классический текст.

3) В «Псевдо-Чжуань-цзы» и «Люй-ши Чуньцю» упоминаются школа ицзинистов и школа конфуцианцев как две самостоятельные школы.

4) При сожжении конфуцианских книг в 213 г. до н. э. «Книга Перемен» не подвергалась этой участи, а была сохранена.

5) Склонявшийся преимущественно к конфуцианству эклектик¹⁶⁷ Цзя И (200–168 до н. э.) уже принимал «Книгу Перемен»¹⁶⁸, и позже ханьские конфуцианцы (хотя бы Чжуншу и пр.) считались с ней, как с конфуцианской классической книгой. Таким образом, конфуцианцами она была, очевидно, усвоена между 213 и 168 гг. до н. э. и с тех пор неизменно пользовалась в их среде признанием¹⁶⁹. Философия Ван Би целиком выросла из «Книги Перемен». Сунская школа, совершенно неотделимая от «Книги Перемен», развила ее концепции до философского уровня.

У Чжоу Дунь-и, или Чжан Цзяя, или, тем более, у Шао Юна терминология, и образы, и концепции – все теснейшим образом связано с «Книгой Перемен». Может быть, не напрасно «Тун-шу» («Книгу о Познании») Чжоу Дунь-и иногда называют «Итун» («Энциклопедия „Ицзина“»)¹⁷⁰. Поэтому Чжоу Дунь-и восклицал: «О, как величественна „Книга Перемен“!» (см. «Тайцзи тушо») и еще: «О, как величественна „Книга Перемен“! Она – источник

¹⁶⁶ Цуда Сокити. Идеи даосов и их развитие. Токио, 1927. С. 567.

¹⁶⁷ См.: Там же. С. 504.

¹⁶⁸ См.: Forke A. Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. Hamburg, 1934. S. 16.

¹⁶⁹ Лишь изредка они все же указывали на ее иррациональность и непонятность. См. например: Forke A. Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie. S. 76, разговор Лю Сяна и Ян Сюна, а также трактат Су Сюня (XI в. н. э.).

¹⁷⁰ Возможно, впрочем, что «Итун» – отдельный, но утраченный уже ко времени Чжу Си трактат. Во всяком случае, само наличие «Итун» среди работ Чжоу-цзы указывает на его связь с «Книгой Перемен».

сущности и жизни» («Тун-шу», гл. I). Вся космология Чжан Цзяя построена на концепциях «Книги Перемен» (строго говоря – «Сицы-чжуань»).

Не только типичные представители сунской школы заимствовали идеи «Книги Перемен» и восхищались ею. Современник этой школы, один из величайших поэтов Китая, Су Ши (1036–1101 гг.), целиком усвоил основную концепцию книги – концепцию изменчивости, неизменности и их непосредственной связи. Ему принадлежат слова:

«...О гость мой, разве вы не знаете вот эти воды и луну? Вот как они стремятся, но совсем не исчезают; вот как меняется луна, то полная, то на ущербе, но и она, в конце концов, не может ни погибнуть, ни меру перейти. Когда изменчивость мы замечаем, то даже целый мир не может длиться и мгновенье; когда мы замечаем неизменность, то нет конца ни нам, ни миру. Чему еще завидовать тогда?»¹⁷¹

Конфуцианцы не только изучали «Книгу Перемен», они иногда и подражали ей. Такова, например, «Книга великой тайны» («Тайсюань-зин») Ян Сюна – весьма трудный, до сих пор неразгаданный текст. В нем также есть символические линейные фигуры, по поводу которых высказываются афоризмы, только фигуры эти составлены из четырех черт каждая и есть три рода черт: целая, прерванная и дважды прерванная. Таким образом, в «Книге великой тайны» – 81 символ. Привожу в качестве образца перевод текста главы первой и первых двух символов из «Книги великой тайны» Ян Сюна.

КНИГА ВЕЛИКОЙ ТАЙНЫ

Главы о Тайном

О Согласная Тайна!
Как хаос действует и не имеет конца,
Непосредственно отражается небом.
Свет и Тьма стоят рядом, как два и три.
Коль скоро единый Свет стоит над всем развитием,
То все сущее обретает телесность через него.

Миры и страны, царства и дома
В троичной развернутости находят свершение.

И вот простираю оные девять девяток,
В них же – роды счисления.

В строфах подъемлю mreжи множеств,
И множества объединяют в именах.

В Восемьдесят одной главе
События года пребывают сполна.

Разгадка тайны

О полнота! О солнце!
В его же блеске, свете, ясности, яркости

¹⁷¹ См. мой перевод данного эссе, помещенный в сборнике «Восток» (Academia, 1935. № 1. С. 205–208).

Пять красок чисто сияют!

Ночь... ее разгадаю, как Тьму;
День... его разгадаю, как Свет.
Разгадка дней и ночей –
То в зле, то в добре.

Свет полагает пять благословений,
Они же относятся к восхождению.
Тьма таит шесть крайностей,
Они же относятся к нисхождению.

Основа – в ней есть юг и есть север;
Узор – в нем есть запад и есть восток.

[Солнце] шествует по шести переходам
И идет навстречу небесному ковшу.

В счете времен отпечатываются годы,
И сотни знаков во благовремении поспевают.

№ 1. ЧЖУН

Сердцевина
Глава:

Веяние Света, нырнув, прорастает
В желтом чертоге.
Верное не может быть
в сердцевине.

Строфы:

1. Хаос – пучина, шири – просторы!
Сокрытое!

Разгадка:

Хаос – пучина, шири – просторы – это
пребывание мысли.

2. Духи сражаются в тайном.
Ряды их – Тьма – Свет.

Разгадка:

Духи сражаются в тайном.

Это добро и зло стоят рядом.

3. Дракон исходит из сердцевины

Воочию от головы до хвоста.

Можно его принять за прообраз.

Разгадка:

Дракон исходит из сердцевины:

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.