



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**St.Petersburg Journal
of Oriental Studies**

**выпуск 3
volume 3**

**Центр
"Петербургское Востоковедение"**

**Санкт-Петербург
1993**

"И цзин" как памятник китайской литературы

С. В. Зинин
(Институт востоковедения)

(Москва)

В традиционных библиографиях "И цзин" занимает первое место: с ханьского периода "искусство" этой книги было первым среди "шести искусств" канонических книг¹. Выдающийся советский синолог Ю. К. Щуцкий писал, что она "имеет все права на первое место в китайской классической литературе - так велико её значение в развитии духовной культуры Китая" [12, с. 21]. По аналогии с ясперовским "осевым временем", можно назвать "И цзин" "осевым текстом" в китайской культуре. Несмотря на значение "Шу цзина" и "Ши цзина", только к "И цзину" постоянно обращались представители всех основных направлений китайской мысли - конфуцианцы, даосы, буддисты. Не случайно "И цзин" идеологически нейтрален - "пуст". Именно эта "пустота" (обращаясь к образу из "Дао дэ цзина") обеспечивала возможность вращения "колеса" китайской культуры и язык для диалога различных течений мысли.

"И цзин" известен также под названиями "Чжоу и" и просто "И". В китайской традиции "Чжоу и" является после Хань общим названием для канонической части "И цзин" ("Канон Перемен")² и комментаторской части "И чжуань" ("Комментарии к переменам"). "Чжоу и" принято переводить как "Чжоуские Перемены",³ и тогда

¹ Основы китайской библиографии были заложены в конце I в. до н. э. придворными архивистами Лю Сяном и его сыном Лю Синем, создавшим каталог "Ци люэ" ("Семь разделов"). Каталог не сохранился, однако входящий в "Хань шу" каталог "И вэнь чжи", принадлежащий кисти Бань Гу (I в. н. э.) повторяет структуру "Ци люэ" и в нём "И цзин" стоит первым среди канонов в разделе "Лю и люэ" ("Шесть искусств"). В конце III в. Сюнь Сюэ составил новый каталог дворцовой библиотеки из четырёх разделов (сы бу): цзин (каноны), ши (история), цзы (философия), цзи (литература).

² В литературе обыкновенно встречается не совсем точный перевод: "Книга Перемен".

само название указывает на период правления династии Чжоу, когда были созданы "Перемены". "И чжуань" имеет ещё название "Ши и", то есть "Десять крыльев" (или "Десять комментариев", тем самым ограничивая число канонических комментариев десятию)⁴.

Собственно "И цзин" представляет собой сравнительно небольшой текст, состоящий из 4099 знаков, среди которых 797 уникальных иероглифов⁵. В нём традиционно выделяется несколько слоёв и первый, предположительно, самый древний - это так называемые гексаграммы (*лю ши сы гуа*, 64 *гуа*).

Гексаграммы представляют собой особые графические фигуры из шести расположенных друг над другом линий. Линии бывают двух типов: сплошная и прерванная⁶, символизируя фундаментальную космическую оппозицию (позднее оформившуюся как *инь-ян*).

Гексаграммы могут члениться на меньшие комбинации из линий - двух, трёх, четырёх и т. д.⁷ Все они стали объектом спекуляций ицзинистики - специальной дисциплины, связанной с "И цзином" в различных его аспектах: философском, натурфилософском, мантическом и т. д. Важнейшими среди них являются комбинации (или фигуры) из трех черт, которые в китайской традиции также называются *гуа* (*ба гуа*, или восемь *гуа* в отличие от *лю ши сы гуа*, 64 *гуа*), а в европейской традиции⁸ - триграммами.

Итак, первый "слой" "И цзина" образуют 64 гексаграммы. Так как с комбинаторной точки зрения возможны только 64 комбинации из двух типов черт в шести позициях, то гексаграммы

³ Иногда (в том числе в китайской традиции) иероглиф чжоу интерпретируется в соответствии с другим своим значением - "циклический, круговой". В этом случае название должно переводиться "как "Перемены по кругу" или "Циклические перемены".

⁴ В действительности, их всего семь, но три из них делятся на две части. Подробнее см. ниже.

⁵ Т. о. по объёму он приближается к "Дао дэ цзину" (около 5000 знаков). Со строчными пометами получается 4871 знак. В "И цзине" (если не принимать во внимание его малый объём) наименьший словарь среди канонов (см. [5 с.227])

⁶ В современных (последуханьских) изданиях текста. Ниже будет сказано о вариантах изображения черт *гуа*.

⁷ Ицзинистику следует отличать от ицзиноведения - синологической дисциплины, занимающейся изучением памятника с научной точки зрения. Такое разделение следует проводить, в частности, в связи с популярностью на Западе направления неоицзинистики, пытающейся реинтерпретировать традиционную ицзинистику в терминах западной науки и располагающей обширной литературой.

⁸ Термин ввёл Дж. Легт.

образуют замкнутое символическое пространство, что иногда подчёркивается схематическим изображением системы гексаграмм в виде круга (так что последние *гуа* переходят в первые)⁹. Таким образом, уже на уровне первого "слоя" в "И цзине" заложены фундаментальные для всей китайской традиции идеи замкнутости и ограниченности, "перечислимости" космоса и цикличности космического процесса.

Композиция текста "И цзина" как литературного памятника определяется, т. о., внеязыковыми знаками. О *гуа* вряд ли можно говорить даже как о символах или об аллегорических изображениях.¹⁰

Последовательность этих внеязыковых знаков определяет уникальность канонизированной (далее мы будем её называть "современной") версии текста. Каждая *гуа* вместе со связанным с ней текстом представляет собой своего рода композиционный "строительный блок" памятника. Теоретически они могут перемещаться, как кубики, образуя каждый раз новую версию текста. Поэтому можно говорить о композиционной "мозаичности" памятника¹¹.

Единственный принцип, который здесь можно выделить - это принцип организации *гуа*. В остальном текст приближается к такому излюбленному китайской литературой жанру, как антология. В этом смысле "И цзин" гораздо ближе к таким классическим памятникам, как "Дао дэ цзин" или "Лунь юй", чем к другим канонам: "Шу цзину" или даже к "Ши Цзину".

Поэтому проблема вариантов памятника в ицзиноведении - это, прежде всего, проблема различных композиций, и лишь затем текстуальных различий. Об этом свидетельствует уже текст "Чжоу ли", в котором проводится различие между "тремя И" (*сань и*): "Гуй цзан", "Лянь шань" и "Чжоу и" как раз в зависимости от того, какая *гуа* в них находится на первом месте¹². Можно предполагать, что борьба между различными направлениями в ицзинис-

⁹ Это подчёркивается и названиями последних *гуа*: "Уже конец" и "Ещё не конец". Именно поэтому *чжоу* в "Чжоу и" интерпретировалось как "циклические" перемены. Однако не менее были распространены расположения в виде квадрата 8х8.

¹⁰ С семиотической точки зрения. Ниже мы вернёмся к этой проблеме.

¹¹ Аналогичные композиционные формы свойственны не только китайской литературе, но и живописи, в частности, ханьским росписям, где схематические и диаграмматические композиции состоят из нескольких единиц, каждая из которых представляет собой изображение знамени и картуш с легендой [38, с. 77]. У Хун определяет этот стиль как "каталогизирующий" [38, с. 76], так как композиция определяется не сюжетом, а структурой "каталога". В этом смысле можно говорить о единстве "мозаичности" "И цзина" и каталогизирующего стиля в живописи в стилистическом отношении.

¹² См. подробнее у Щуцкого [12, с. 64].

тике, известными нам по именам глав различных школ и закончившаяся только в конце I в. до н. э. победой "школы древних письмён", в значительной мере была связана (в отношении канонического текста) с определением порядка гексаграмм.

Это можно утверждать не только потому, что основными мишенями введённой Цинь Ши-хуаном по совету легиста Ли Сы цензуры были конфуцианские тексты, прежде всего "Ши цзин" и "Шу цзин", в то время как (подпадавший скорее всего под одну из трёх разрешённых категорий - мантическую (бу ши)¹³) "И цзин" уцелел, не будучи объектом преследования. Наука располагает сейчас подлинным манускриптом II в. до н. э.¹⁴, получившим название "Лю ши сы гуа" ("Шестьдесят четыре гуа"). В этот период ещё не начались разногласия между указанными выше школами, и предположительно найденный текст должен относиться к школе "новых письмён". Однако сверка современного канона и мавандуйского даёт не более 10% различий в иероглифах, причём чаще всего речь идёт о разночтениях и в служебных словах.

Таким образом, вряд ли можно говорить о значительных изменениях текста в различных версиях памятника (что косвенно подтверждается и сохранившимися ханьскими и танскими версиями "И", выгравированными на каменных стелах). Но существует один аспект, в котором мавандуйская версия (а также ханьская) значительно отличаются от современной - это названия гуа. Подсчёты показывают, что ровно половина гуа в мавандуйской версии имеют другие названия по сравнению с современной версией¹⁵.

В связи с указанным выше мозаичным характером композиции "И цзина" проблема порядка гуа носит скорее натурфилософский, чем литературный характер. Всё же следует кратко осветить проблему двух основных порядков гексаграмм: так называемых порядков Вэнь-вана и Фу-си, так как она получила большой резонанс в ицзиноведении.

Порядок гексаграмм в современном тексте, в котором на первом месте находится гексаграмма Цянь, состоящая из одних сплошных линий, на втором месте гексаграмма Кунь, состоящая из одних разорванных линий и так далее, называется "порядком Вэнь-вана" (подробно этот порядок, вместе с определённой интерпретацией,

¹³ Кроме мантической литературы была разрешена, согласно свидетельству Сыма Цяня, медицинская и сельскохозяйственная.

¹⁴ См. подробнее описание памятника [13].

¹⁵ В том числе наиболее важные из них - Цянь и Кунь, две первые гуа.

описан в комментарии "Сюй гуа чжуань"). Это указывает на то, что сам Вэнь-ван был автором этого порядка.

Несмотря на непрекращающиеся, и даже усиливающиеся¹⁶ попытки разгадать "тайну" порядка Вэнь-вана, за исключением некоторых неопределённых статистических аномалий в распределении линий, науке мало что известно о нём помимо того, что знали уже ханьские ицзинисты.

Гексаграммы согласно порядку Вэнь-вана располагаются парами. Их отношения в парах характеризуются своеобразной "зеркальностью", то есть каждая вторая гексаграмма является обращением первой. Если при переворачивании первой гексаграммы получается новая гексаграмма, то эти отношения определяются как *фань дуй*. Если же - в восьми случаях - гексаграмма симметрична относительно оси вращения, то каждая линия превращается в противоположность. Такой способ называется *сян дуй*¹⁷. Эти термины тесно связаны не только с гадательными операциями, но и с самой концепцией перемен *и* в чжоуский и ханьский периоды.

Второй порядок приписывается Фу-си, что могло означать существование его задолго до порядка Вэнь-вана, но надёжно он фиксируется только в сунский период¹⁸ и тесно связан с развитием неоконфуцианства. Влияние последнего было столь велико, что изображение гексаграмм в порядке Фу-си часто сопровождало различные издания "И цзина"¹⁹, хотя версии "И цзина" с расположением гексаграмм в порядке Фу-си не появилось.

Порядок Фу-си приобрёл популярность в европейской культуре благодаря Лейбницу, узнавшему о нём от своего знакомого миссионера, находящегося в Китае и объявившего этот порядок источником открытого им к тому времени двоичного исчисления²⁰. Действительно, по сравнению с порядком Вэнь-вана порядок Фу-си представляется значительно более рациональным. Здесь происходит постепенное чередование линий в гексаграммах, которое, при отождествлении разорванной линии с нулём, а целой - с единицей, напоминает изменение в двоичной последовательности чисел.

В действительности, в китайской математике и китайской культуре отсутствует представление о нуле, который так и не был

¹⁶ См.: [20], советские работы в [9].

¹⁷ См.: [2].

¹⁸ Хотя проблема его происхождения несколько более сложна и до сих пор не решена окончательно.

¹⁹ Чаще всего, в предисловиях.

²⁰ См. напр., описание истории вопроса в [30].

заимствован у индийцев (наличие этого представления могло бы привести к открытию двоичного исчисления). Сама же китайская традиция сообщает, что генезис порядка Фу-си связан с космогенетическим понятием Великого предела (*Тай цзи*), делящимся на два первоначала - *инь* и *ян* - и так далее. *Инь* и *ян* являются, как говорилось, прообразами двух типов линий, и их отношения не напоминают отношения нуля и единицы.

Связанная с порядком Фу-си схема космогенеза "1 - 2 - 4" является сравнительно экзотической для досунского Китая, хотя имплицитно содержится уже в таком раннем тексте, как "Люй ши чунь цю". Гораздо более популярной была схема "1 - 2 - 3", канонизированная в "Дао дэ цзине". В сунский период схема "Люй ши чунь цю" привлекает пристальное внимание неоконфуцианцев, и прежде всего Шао Юна (Шао Кан-цзе, XI в.), прославившегося трактатом "Тай цзи ту шо" ("Изъяснение схемы Великого предела") и много сделавшего для популяризации порядка Фу-си²¹. Нео-конфуцианцы стремились удревнить привлекательный для них порядок гексаграмм, и они воспользовались одной из версий происхождения гексаграмм, возводящей их к Фу-си. Так появляется название "порядок Фу-си" и легенда о его первичности относительно порядка Вэнь-вана, которая ввела в заблуждение многих не только китайских, но и западных специалистов (начиная с Лейбница)²².

Порядок расположения гексаграмм имеет непосредственное отношение к значению "И цзина" как одного из важнейших текстов китайской культуры. В Китае одной из основополагающих была идея о гомоморфизме макрокосма и микрокосма. В качестве одной

²¹ См. об этом подробнее [12].

²² Заметим, что в китайской традиции сравнительно редко гексаграммы изображались в виде круговой схемы, как это популярно в западных изданиях "И цзина". Чаше для удобства нахождения, а также для того, чтобы подчеркнуть происхождение гексаграмм из триграмм, они изображались в виде квадрата 8х8. Здесь "двоичность" порядка Фу-си усмотреть труднее: в этом порядке наиболее важны "вертикальные" иерархические отношения между гексаграммами и другими фигурами. Отношения по "горизонтали", т. е. между гексаграммами в парах, в отличие от порядка Вэнь-вана, в данном случае не играли роли и никогда не описывались. Это ещё один аргумент против "двоичности".

В ицзинистике известно ещё немало различных порядков гексаграмм, имеющих натурфилософское и мантическое значение, которые мы не можем здесь подробно рассматривать. Эти порядки, как и порядок Фу-си, имеют рациональное объяснение (в том числе мавандуйский порядок гексаграмм) и этим они отличаются от порядка Вэнь-вана. В настоящее время трудно установить, когда возник порядок Вэнь-вана, и, тем более, каков его смысл (если не принимать всерьёз объяснения "Сюй гуа чжуань"). Пока приоритет оказывается не за этим порядком, а за порядком мавандуйского текста. Дальнейшие раскопки в Китае, вероятно, прольют свет на эту проблему.

из моделей космоса, или микрокосма, выступал "И цзин" как текст, наделённый космическим значением.

Путь мира, космоса, или же *дао*, интерпретировался как последовательность ограниченного числа ситуаций, каждая из которых описывалась одной из гексаграмм "И цзина". Замкнутость цепочки гексаграмм "И цзина" (отражённая, как говорилось выше, уже в самих названиях *гуа*, а также в поздних круговых схемах) символизировала циклическую природу *дао*. Сам процесс гадания по "И цзину" фактически являлся средством определения, в какой конкретно точке космического процесса в данный момент находится человек и как ему следует поступать.

Поэтому не случайно нумерологическая схема процесса гадания в "Си цы чжуань" имеет отчётливый космогонический характер - т. е. каждое гадание на тысячелистнике модернизировало космогенез и при этом происходила "настройка" на текущую ситуацию (см. подробнее [1]). Космологические и космогонические интерпретации "И цзина" также не случайны и имеют прямое отношение к нему как к памятнику китайской литературы²³.

Дальнейшая модернизация этих концепций нашла выражение в переинтерпретации "И цзина" в современной западной, затем и китайской, культуре, в явлении, которое следует назвать "неоицзинистикой".

Неоицзинистика представляет собой феномен, близкий к так называемым "новым культам" или "новым религиям", получившим развитие на Западе в 60-е гг. В последнее время представители этого течения всё более активно развивают и нумерологические исследования "И цзина"²⁴. В основании неоицзинистики, её научного измерения, лежат концепции К. Г. Юнга относительно "И цзина".

²³ Точно также, как нельзя отделить "Ши цзин" от его идеологической интерпретации конфуцианцами, тем более, что существуют определённые основания полагать, что генезис, или по крайней мере фиксация этого текста, связаны с идеологией.

²⁴ Некоторые работы представителей этого направления можно найти в библиографии [20]. В последнее время оно активно развивалось и в СССР. Наиболее активно такого рода работы публиковались в материалах Всесоюзной научной конференции "Государство и общество в Китае". См. подробнее библиографию в [9].

Юнг разработал²⁵ применительно к "И цзину" специальную концепцию "синхронности" - принципа, противостоящего европейской "каузальности" и являющегося формообразующим для китайской культуры в целом. Синхронность для китайцев играла ту же роль для объяснения совпадения событий, что и каузальность для объяснения последовательности событий в западной культуре. Совпадение различных событий считается чем-то большим, нежели простое совпадение или случайность. "То, что мы называем совпадением, представляет, по-видимому, основной предмет интереса этого специфического (китайского) сознания, в то время как то, что мы превозносим как причинность, остаётся для него практически незамеченным"²⁶. Поэтому 64 гексаграммы "И цзина" представляют собой инструмент, посредством которого можно определить значение 64 различных типических ситуаций. "Эти интерпретации эквивалентны причинным объяснениям"²⁷.

Хотя в настоящее время гексаграммы состоят из линий двух типов - сплошной и разрывной, ассоциируемых с началами *инь* и *ян*, выше мы говорили о том, что оспаривается само представление о традиционном генезисе гексаграмм и о том, что они состояли из линий, а не из чисел. Говорилось также и о том, что в эпоху Чжаньго ещё не существовало представления об отдельной линии: во всяком случае, в "Цзо чжуани" и "Го юе" отсутствует современный технический термин для линий - *яо*, а также отсылка к тексту при отдельных линиях типа "верхняя шестёрка" или "третья девятка".

Термины "шестёрка" и "девятка", ассоциируемые с *инь* и *ян*, используются также для обозначения разрывной и сплошной линии. Возможно, это следы ранней "числовой" системы *гуа*. Во всяком случае, это не анахронизм, так как подобные числовые аналоги линий используются в мантической практике. Результатом сложного нумерологического процесса манипулирования палочками (стеблями тысячелистника), в своей современной форме - зафиксированной в "Си цы чжуань" - представляющего модель космогенеза, являются четыре числа: шесть, семь, восемь и девять. Из

²⁵ Совместно с выдающимся физиком В. Паули, научно пытавшимся обосновать единство микрокосма и макрокосма.

²⁶ Что Юнг считает одной из причин, по которым в Китае так и не развилась "современная" западная наука. См. [22, с. 191].

²⁷ См. там же, с. 193. В представлении Юнга "И цзин" приобретает черты "псевдонаучного" или философского трактата. Хотя такое представление близко позднейшим интерпретациям, роль концепции синхронности в генезисе текста "И цзина" не совсем ясна.

них шесть и девять обозначают "старое инь" и "старое ян", а семь и восемь - соответственно "молодое ян" и "молодое инь"²⁸.

До сих пор неясно²⁹, почему в качестве фигур "И цзина" были избраны фигуры из шести линий - это не очень популярное в китайской нумерологии число в период генезиса текста. Лишь затем оно (а также и другие числа, связанные с "И цзином", в том числе общее число черт - 384), приобрело символическое значение.

Следующий слой текста уже иероглифический. Это названия гексаграмм *гуа мин*³⁰. *Гуа мин*, как правило, состоят из одного (в 49 случаях) и реже из двух (в пятнадцати случаях) иероглифов³¹. Это названия типа "Сияние" (*ли*, N 30)³² или "Поражение света" (*мин и*, N 36). Название чаще всего задаёт тему гексаграммы (или главы текста), так что содержащийся далее текст представляет разработку этой темы.

К *гуа мин* непосредственно примыкают так называемые "четыре качества" (*сы дэ*), четыре иероглифа *юань хэн ли чжэн*. В этой полной форме *сы дэ* надёжнее всего интерпретируются как "изначальное свершение: благоприятна стойкость"³³. Однако формула присутствует не во всех *гуа*, и там, где она есть, часто не в полной форме. (Щуцкий полагал, что эти иероглифы являются остатками древней мантической формулы). Проблема взаимосвязи *сы дэ* с дальнейшим текстом практически не разработана, поэтому трудно пока судить о их действительном назначении.³⁴

Сы дэ традиционно считаются органической частью следующего слоя (или компонента) текста - текста при отдельной гексаграмме - *гуа цы*, "слова при гексаграмме" или "изъяснение гексаграммы". *Гуа цы* представляют собой, с нарративной точки зрения, наиболее длинные и связные компоненты текста "И цзина". Мини-

²⁸ Согласно некоторым современным практикам, "старые" линии должны превращаться в свою противоположность и образуемая при этом гексаграмма должна рассматриваться также (такие практики фиксируются уже в ханьский период). Таким образом, только "молодые" линии являются "стабильными". Это не совсем согласуется с практикой адресации *яо* как "шестёрка" и "девятка".

²⁹ Если отвлечься от гипотезы удвоения триграмм как источника возникновения *гуа*.

³⁰ Ю. К. Щуцкий выделяет *сы дэ* в отдельный языковой слой, и объединяет эту формулу с фигурами *гуа* [12, с. 103], отрывая её от традиционно связываемых с ней *гуа цы*. Ниже мы будем следовать традиционной концепции структуры "И цзина".

³¹ Несмотря на значительные изменения в названиях *гуа мин* в мавандуйском тексте и ханьской версии, длина названий строго сохраняется.

³² Здесь и далее номера *гуа* даются в соответствии с порядком Вэнь-вана.

³³ См. [4, с.38, N 2].

³⁴ Хотя мантический процесс связан с четырьмя исходами, трудно пока подтвердить связь между этим фактом и *сы дэ*.

мальный размер *гуа цы* (вместе с существующими *сы да*) - 30 иероглифов (*дуй*, N 58), а максимальный - 95 иероглифов (*кунь*, N 2)³⁵. Это абсолютный максимум для канонической части "И цзина".

Следующий за *гуа цы*³⁶ слой - текст при отдельных линиях гексаграмм, "изъяснение линий" - *яо цы*. Они представляют собой суждения афористического характера, нарративно практически не связанные между собой. Минимальная длина *яо цы* - два иероглифа (например, "охвачен стыдом")³⁷. Максимальная длина *яо цы* - 30 иероглифов (*кунь*, N 2)³⁸ и 27 иероглифов (*куй*, N 38. 2)³⁹. Так как в оригинальном китайском тексте нет деления на строки и абзацы, то *яо цы* отделяются друг от друга вводными указаниями на тип и номер *яо* в гексаграмме, например, *лю эр* (шестёрка вторая, т. е. разорванная линия во второй позиции снизу), *цзю сань* (девятка третья) и так далее.

Хотя *яо цы* одной *гуа* не образуют, как правило, связного повествования, они обычно объединены общей темой, заданной названием *гуа* - *гуа мин*. Это проявляется, в частности, в частом использовании иероглифа (иероглифов) *гуа мин* в *яо цы*. В некоторых *гуа* тема присутствует непосредственно в каждой *яо цы* (например, *би* N 8), в других может вообще отсутствовать (например, в *сяо чу* N 9). В последнем случае остаётся только догадываться о причинах выбора *гуа мин*⁴⁰. Однако, во всяком случае, *яо цы* отражают некоторое развитие внутренней ситуации *гуа*и связанной с ней темы, хотя не всегда это развитие легко проследить. Таким образом, первая линия как бы задаёт начало некоторой ситуации, а последняя линия - её завершение.

В качестве иллюстрации приведём тексты двух первых *гуа* - Цянь и Кунь - полностью⁴¹ :

³⁵ См. [26]. Здесь и далее - статистика Кунста.

³⁶ *Гуа цы* Шуцкий также относит к особому стадийному слою языка.

³⁷ Например, N 12.3 и N 32.8. Всего таких двузначных *яо цы* в тексте пять.

³⁸ Т. о. Кунь вообще отличается длиной, обладая самой длинной *гуа цы* и *яо цы*.

³⁹ Т. о. максимальная длина *яо цы* равна минимальной длине *гуа цы*. Здесь и далее указание на номер линии делается через точку после номера гексаграммы.

⁴⁰ Возможно, у таких гексаграмм были когда-то совершенно иные названия, не сохранившиеся даже в мавандуйском тексте.

⁴¹ См. [4, N 2, с. 39].



(гуа мин)

Цянь ("Творчество")

(гуа цы)

Изначальное свершение: благоприятна стойкость.

(яо цы)

В начале девятка. Нырнувший дракон. - Не действуй. Девятка вторая. Появившийся дракон находится на поле. - Благоприятно свидание с великим человеком. Девятка третья. Благородный человек до конца дня деятелен; вечером он осмотрителен, точно в опасности. - Хулы не будет. Девятка четвёртая. Точно прыжок в бездне. - Хулы не будет. Девятка пятая. Летящий дракон находится в небе. - Благоприятно свидание с великим человеком. Наверху девятка. Возгордившийся дракон. - Будет раскаяние.

При действии девяток смотри, чтобы все драконы не главенствовали - тогда будет счастье.



(гуа мин)

Кунь ("Исполнение")

(гуа цы)

Изначальное свершение: благоприятна стойкость кобылицы. Княжичу есть куда выступить. Выдвинется /он/ - заблудится, последует - обретёт господина. Благоприятно: на юго-западе обрести друзей, на северо-востоке утратить друзей. /Пребудешь/ спокойно в стойкости - /будет/ счастье.

(яо цы)

В начале шестёрка. /Если ты/ наступил на иней, /значит/ близок и крепкий лёд. Шестёрка вторая. Прямота, повсеместность, величие. - И без упражнения не будет /ничего, что бы/ не /было/ благоприятно. Шестёрка третья. Тая /свои/ проявления, надо бы быть стойким. - Пожалуй, последуй за царём в /его/ делах. Без того, чтобы совершать /самому/, доведёшь /дело/ до конца. Шестёрка четвёртая. Завязанный мешок. - Не будет хулы, не будет хвалы. Шестёрка пятая. Жёлтая юбка. - Изначальное счастье. Наверху шестёрка. Драконы бьются на окраине. - Их кровь синя и желта.

В действии шестёрок благоприятна вечная стойкость.

В этих *гуа* хорошо видны художественные особенности "И цзин" в целом. В первой гексаграмме есть сквозной образ дракона, символизирующего активность. Хотя знак *цян* не представлен в тексте *яо цы*, связь творческой активности и дракона вполне очевидна. Просматривается развитие ситуации (с переходом от первой линии *гуа* к последней) и изменение оценки деятельности дракона в зависимости от момента. Если в начале ситуации "творчество" активность дракона благоприятна, то в конце - о ней можно пожалеть. Таким образом, "И цзин" предлагает характерную для китайской культуры концепцию гибкости и своевременности действия. Мантический текст наполняется философским содержанием, хотя непосредственно философские концепции не излагаются (разве только в афористической форме).

То, что текст мантический, хорошо видно по тому, что *яо цы* в большинстве случаев делятся на две части, из которых вторая носит рекомендательный характер в форме кратких афоризмов: "Хулы не будет", "Будет раскаяние", "Благоприятно свидание с великим человеком," и так далее.

Во второй *гуа* Кунь также *гуа мин* не появляется в тексте *яо цы* (напомним, что в мавандуйском тексте эти *гуа* имеют другие названия). Однако в *гуа цы* появляется образ кобылицы, которой свойственно подчинение воле господина. Так устанавливается связь с названием *гуа* - "Исполнение". В "драконах" верхней шестёрки можно усмотреть связь с предыдущей гексаграммой. В обеих гексаграммах присутствует дополнение-к *яо цы*, которого нет в других гексаграммах.

Созданные в *яо цы* и *гуа цы* образы и аллегории, такие, как "дракон", "кобылица", "колодец", "треножник" и т. д., стали затем чрезвычайно популярными в китайской культуре в целом, став предметом изображения - в живописи и прикладном искусстве, аллюзий - в поэзии и прозе. Достаточно полно отражая универсум китайской культуры I тыс. до н. э. - так что можно с полным основанием назвать "И цзин" "энциклопедией" эпохи - они однако не создают единой стройной образной системы. Их соединяет упомянутый выше принцип мозаичности, поэлементного отражения мира.

Поэтому всякое описание образности "И цзина" неминуемо превращается в пересказ, перечисление различных образов, а также различных связанных с ними афоризмов, многие из которых стали впоследствии поговорками. За отсутствием места мы не можем дать подробный пересказ⁴². Обратим лишь внимание на то, чего в тексте нет, и что сильно отличает его от всех остальных современных ему текстов - на практически полное отсутствие исторических аллюзий. В "И цзине" можно найти лишь четыре упоминания об исторических событиях; все они относятся к концу правления династии Шан и началу правления династии Чжоу⁴³, и представляются, скорее, исключениями. Подобный "аисторизм" не характерен для китайских текстов того времени, художественных или философских. В этом отношении "И цзин" ближе всего к "Дао дэ цзину"⁴⁴. Аисторизм, несомненно, представляет одну из важнейших характеристик "И цзина" как памятника.

С аисторизмом "И цзина" тесно связана и некоторая абстрагированность в показе социальной сферы жизни. Хотя в памятнике немало связанных с ней терминов⁴⁵, наиболее распространёнными являются термины, наполненные скорее идеологическим, чем конкретным социальным содержанием, такие, как *цзюньцзы* ("благородный муж") или *дажэнь* ("великий человек"). Если последний термин всё же служил, вероятно, в чжоуский период для обозначения конкретной должности⁴⁶, то первый - чисто идеологический конструкт⁴⁷, общий для всех практически идеологических течений середины I тыс. до н. э.

Цзюньцзы можно считать основным "героем" или действующим лицом текста, к которому, судя по всему, он и обращён. Рекомендации "И цзина", как прагматического, так и этического характера, направлены, прежде всего, на *цзюньцзы*. Впоследствии *цзюньцзы* практически монополизируется конфуцианской идеоло-

⁴² См. сам текст, а также работы Ю. К. Щуцкого и Н. Т. Федоренко [12; 11].

⁴³ См. подробнее у Щуцкого [12], а также [17, с. 115-125]. Эти упоминания не дают аргументов для более конкретной датировки памятника.

⁴⁴ Их роднит также и афористичность, причём существуют общие места вроде "ступания по тонкому льду". Взаимосвязи обоих текстов ещё предстоит исследовать.

⁴⁵ Подробный список этих терминов, с указанием частоты встречаемости, см. у Щуцкого [12].

⁴⁶ Связанной, в частности, с мантикой. Эта должность упоминается в различных исторических текстах, например, в "Цзо чжуани" и кодексах. Однако в "И цзине" это, скорее всего, чисто символический термин.

⁴⁷ Возможно, так обозначались дети чжоуских поселенцев в отличие от местных жителей.

гией, поэтому, в частности, "И цзин" достаточно органично "вписался" в конфуцианскую парадигму. Однако в указанный период этот термин широко использовали "все философы", так что трудно говорить о конфуцианском характере текста в связи с популярностью слова *цзюньцзы*. Тем более, что этические рекомендации "И цзина" несколько отличаются от классических конфуцианских. В частности, "благородному мужу" часто предписывается очень гибкое поведение, значительные уступки в различных ситуациях.

Заканчивая описание текста канона, упомянем только о том, что современный текст его делится приблизительно на две равные части "верхнюю" и "нижнюю". В первой 30 гексаграмм, во второй 34. Это деление не имеет, судя по всему, нумерологического значения или герменевтического⁴⁸, отсутствует в мавандуйском тексте и носит чисто служебный характер. Сказанное верно в отношении тех трёх из семи комментариев, которые делятся на две части, образуя в целом "десять крыльев" *ши и*. К рассмотрению этих комментариев мы перейдём ниже.

Комментаторская традиция к "И цзину" ("И чжуань") начинается складываться уже в середине I тыс. до н. э. Долгое время текст выступал под названием "Чжоу и" или просто "И"⁴⁹. Затем к нему начали прилагаться различные комментарии. Набор комментариев, как и порядок гексаграмм, стал основным различительным признаком для школ ицзинистики.

В период поздней Хань комментаторская традиция "И цзина" начинает стабилизироваться. К этому времени "Чжоу и" уже становится настоящим каноном - *цзин*. Возникновение деления на "И цзин" и "И чжуань", а также объединение их в едином тексте "Чжоу и" (этот термин получил теперь новое содержание), связывается с именем Чжэн Сюаня и происходит на рубеже I-II вв. н. э. Стабилизация комментаторского корпуса связана, видимо, и с процессом размежевания с так называемыми апокрифами - *вэй шу*.⁵⁰

Одновременно канонизация в "И чжуани" определённого набора комментариев означала ещё одну победу "школы древних

⁴⁸ Как, например, в отношении "Чжуан-цзы" и других текстов.

⁴⁹ Как, например, в "Цзо чжуани". В этом тексте цитирование других памятников производится с указанием династии - например, различные части "Шу цзина" цитируются как "Инь шу" или "Чжоу шу". Даже позднее иногда "И цзин" делится на "Чжоу и" и "И чжуань".

⁵⁰ Это чаще всего пророческие тексты с самым фантастическим содержанием, которые чаще всего произвольно связываются с такими каноническими текстами, как "Шу цзин", "Ши цзин" и "И цзин". Они особенно распространились на рубеже н. э. См. подробнее [34].

письмён" (*гу вэнь пай*), так как большинство *вэй шу* возникало в рамках её соперников.

Формирование "И чжуани" как отдельной части "Чжоу и" наряду с каноном имело и философское значение. В ханьский период завершается формирование философской традиции как самостоятельного феномена в китайской культуре. "И цзин" же продолжает оставаться по преимуществу мантическим текстом. Включение его в состав канонов повышает требования к нему как к философскому тексту. Поскольку канонический текст переписать невозможно⁵¹, то необходимо было переосмыслить его при помощи комментариев. Эту роль выполнила "И чжуань", так что уже в ханьский период она осмыслялась как философская интерпретация канона, выражение его философии, и поэтому связывалась с Конфуцием⁵². Присоединение Чжэн Сюанем "И чжуани" послужило демаркационной линией для дальнейшей комментаторской традиции - все позднейшие комментарии оставались лишь частным мнением отдельных учёных, в отличие от приписываемых Конфуцию текстов "И чжуани"⁵³.

Структурно первым из комментариев идёт "Туань чжуань" - "Традиция /изъяснения/ решений /относительно гуа в целом/"⁵⁴. Этот комментарий относится к *гуа цы* в целом. Впервые упоминание о близком по типу к "Туань чжуани" комментарии встречается уже в "Сюнь-цзы"⁵⁵, поэтому его достаточно надёжно можно датировать концом периода Чжаньго.

В "Туань чжуань" суждения *гуа цы* интерпретируются в соответствии с определённым нумерологическим представлением о структуре гексаграммы. Эти мнения, в свою очередь, тесно связаны

⁵¹ Выше мы уже говорили, что несмотря на внешнюю несвязность и отрывочность, текст *яо цы* достаточно жёстко структурирован и отражает определённые философские представления о генезисе и развитии явлений. Однако это не устраивало ханьских философов. Помимо комментаторского переосмысления, появляются и тексты подражания: "Тай сюань цзин" ("Канон великой тайны") Ян Сюна (I в. н. э.), "И линь" и др. См. ниже.

⁵² В рамках "конфуцианизации" "И цзина". Фактически тексты становились анонимными, в отличие от позднейших авторских комментариев.

⁵³ Среди них наиболее известны комментарии Ван Би (226-249 гг.), который первым философски осмыслил "И цзин", а также танского Кун Ин-да, сунских Чэн Хао и Чжу Си. См. подробнее [12].

⁵⁴ *Туань* первоначально означало голову жертвенного животного, и стало названием комментария в силу созвучия с *дуань* "разрешать" (или в силу сходства образности - выделения главного, головы). Традиционно приписывается Конфуцию и восходит к решениям Вэнь-вана относительно *гуа* в целом. См. [37, с. 274].

⁵⁵ Глава "Да люэ пянь". Здесь нет указания на название комментария, просто указывается, что *и чжи сянь юэ* (т. е. в *гуа* Сянь N 31 "И" сказано...), в то время, как цитаты из "И" вводятся просто: *и юэ*... См. [17, с. 129-130].

с натурфилософскими представлениями о существовании двух космических принципов - Неба и Земли, мужского и женского, твёрдого и мягкого, и так далее⁵⁶, т. е. собственно ицзинистскими представлениями о структуре гексаграммы.

Прежде всего, в "Туань чжуань" гексаграмма рассматривается как совокупность двух триграмм, "верхней" или "внешней", и "нижней" или "внутренней"⁵⁷. Кроме того, в "Туань чжуани" уже существует развитая система представлений о линиях яо и роли занимаемых ими позиций в гексаграмме, о значении позиций и "правильности" занятия их линиями (в соответствии с двумя космическими принципами).

Нечётные позиции в гексаграмме - первая, третья и пятая - считаются "сильными", а чётные - вторая, четвёртая и шестая - "слабыми". Так как сплошная линия является "сильной", то наиболее благоприятным является её положение в нечётных позициях. Если же она занимает несвойственную ей чётную позицию, это считается проявлением чрезмерной активности, что может привести иногда к неблагоприятным последствиям. То же справедливо относительно разрывных линий и чётных позиций. С этой точки зрения, наиболее благоприятны позиции линий в Цзи цзи (N 63) и неблагоприятны в Вэй цзи, (N 64)⁵⁸. Комментатор также руководствовался представлениями о "линиях-правителях". Это линии, занимающие центральные позиции в верхней и нижней триграммах - пятую и вторую позиции, из которых важнейшей считается пятая, занимаемая сплошной линией. Кроме того, выделяется линия-правитель, или главная линия для всей гуа, в соответствии с которой затем выносится суждение о ситуации. Существует также представление о взаимоотношениях линий - первой и четвёртой, второй и пятой, третьей и шестой. Благоприятным считается, когда эти позиции заняты дополнительными друг к другу линиями.

В "Туань чжуани" также важно помимо представления о двух основных космических принципах, трёхчастное членение космоса: Небо, Земля и Человек⁵⁹. Эта концепция (*сань цай*) оказала большое влияние на последующую традицию: как на ицзинистику, так и на китайскую философию в целом⁶⁰.

⁵⁶ Но пока еще не *инь* и *ян*. Об этом подробнее - ниже.

⁵⁷ Это не так тривиально в связи с описанными выше концепциями позднего генезиса гексаграмм.

⁵⁸ Видимо, их местонахождение в конце порядка Вэнь-вана не случайно.

⁵⁹ Следует различать Небо и Землю из бинама *тянь ди*, и из триады *сань цай*.

В качестве иллюстрации приведём перевод части "Туань чжуани", соответствующей гексаграмме Цянь (N 1):

"Велико /значение/ начала Цянь!⁶¹ /Это/ начало-источник тьмы вещей, управляющий /принцип/ Неба. Облака приходят в движение и проливается дождь, /все/ вещи обретают форму /благодаря ему/. Велико проникновение /в значение/ конца и начала⁶². Шесть позиций *вэй*⁶³ своевременно формируются. Своевременно седлают шесть драконов, чтобы править их в Небо. Путь Цянь (*цянь дао*) изменять и превращать, /чтобы/ всё обрело правильный (*чжэн*) характер и судьбу; сохранять великую гармонию (*да хэ*). Поэтому "благоприятна стойкость"⁶⁴. Возглавляет все вещи - и тьма государств умиротворена-успокоена"⁶⁵.

Как и текст "И цзина", текст "Туань чжуани" делится на две части - верхнюю и нижнюю.

Следующий комментарий также делится на две части, однако имеет и другое внутреннее деление. Это "Сян чжуань" - "Традиция /истолкования/ образов". Уже в "Цзо чжуани"⁶⁶ упоминается некий текст "И сян". Кроме того, во фрагментах, где цитируется "И цзин" или подобные ему тексты мантического характера, также встречаются элементы интерпретации образов, подобные тексту "Сян чжуани"⁶⁷. Таким образом, "Сян чжуань" или аналогичные ей тексты, несомненно, существовали уже в период Чжаньго.

"Сян чжуань" имеет внутреннее членение на "Да сян чжуань" (или "Большую сян чжуань"), и "Сяо сян чжуань", (или "Малую сян чжуань"). Это членение имеет вспомогательный характер, и отмечается не во всех изданиях. Текст "Да сян чжуань" сопровождается *гуа цы*, а "Сяо сян чжуань" - *яо цы*. "Сян чжуань"

⁶⁰ Концепция *сань цай* появляется не в "Туань чжуани", но затем этот текст становится классическим для неё.

⁶¹ *Цянь юань* - это может быть цитатой начала *гуа цы* и одновременно иметь самостоятельное значение.

⁶² Всегда впереди идёт "конец" в этом биноме.

⁶³ Отметим здесь наличие термина *вэй* для обозначения позиции, что говорит о позднем характере текста.

⁶⁴ Также цитата.

⁶⁵ См. [5, с. 1].

⁶⁶ См., напр., текст при разделе "Чжао гун. Второй год". См. подробнее [17, с. 18].

⁶⁷ См. нашу работу [2] или статью К. Смита [32].

исходит из тех же натурфилософских и нумерологических принципов, что и "Туань чжуань", однако имеет некоторые отличия. Интерпретации "Сян чжуани" имеют более выраженный дидактический и морализаторский характер. Гексаграммы в целом интерпретируются здесь с точки зрения связанных с составляющими их триграммами образов и свойств⁶⁸.

Для "Сян чжуани" более, чем для "Туань чжуани", характерен своеобразный логический подход к интерпретации явлений. Её авторы явно стремились следовать определённой логике при их интерпретации, стремились создать своеобразные правила вывода. Эта логика, однако, значительно отличается от современной ей аристотелевской. Наряду с моистской логикой и гносеологией, эту логическую систему следует признать одним из важнейших достижений китайской науки доханьского периода⁶⁹. В ханьский период, во время расцвета ицзинистики (направления *сян шу чжи сюэ*, или *сян шу пай*, - "учения об образах и числах")⁷⁰, были созданы сложные и тонко разработанные системы интерпретации и трансформации фигур "И цзина"⁷¹, но в этом направлении не было сделано существенного прогресса.

Проиллюстрируем вышесказанное фрагментом "Сян чжуани", относящимся к гексаграмме Цянь, N 1:

["Да сян чжуань"]: Действие Неба неутомимо. Благородный муж самостоятельно усиливается, не ослабляясь. ["Сяо сян чжуань"]: "Нырнувший дракон. - Не действуй", - *ян* находится внизу /гексаграммы/. "Появившийся дракон находится на поле". - Благая сила *дэ* /благородного мужа/ распространилась повсеместно. "До конца дня деятелен". - Возвращается к /должному/ пути *дао*. "Точно прыжок в бездне". - Продвинувшись, не /обретёшь/ хулы. "Летающий дракон находится в Небе". - /Следствие/ творчества великого мужа *да жэнь*. "Возгордившийся дракон. - Будет раскаяние". - /Такая/ полнота /девятки/ не может продлиться долго. "При действии девяток". - Не-

⁶⁸ Более подробно система образов триграмм описана ниже в разделе о "Шо гуа чжуани".

⁶⁹ В советской синологии одними из первых исследователей этой системы были В. С. Спириин и А. М. Карапетянц. В настоящее время исследование этой системы проводится А. А. Крушинским.

⁷⁰ В противоположность морально-этической интерпретации образов "И цзина" школой *и ли*. В сунский период возникает школа *ту шу чжи сюэ* ("Учение о схемах и картах"), с которой связана и пропаганда порядка Фу-си. Несмотря на важность этих течений для истории китайской идеологии, мы не можем здесь подробно говорить о них.

⁷¹ См. подробнее [14].

бесная благая сила *тянь дэ* не должна /постоянно/ ставиться во главу"⁷².

"Туань чжуань" и "Сянь чжуань" образуют в некоторых изданиях "Чжоу и" первые четыре "крыла" (*и*). Пятое и шестое "крылья" образует текст комментария "Си цы чжуань" ("Традиция присоединённых изъяснений")⁷³, фактически представляющего собой отдельный философский трактат⁷⁴, имеющий колоссальное значение для дальнейшей интерпретации "И цзина" как философского текста. В позднейшей традиции он настолько слился с "И цзином", что его часто цитируют как "И цзин". Несмотря на философский характер "Си цы чжуани", мы вынуждены кратко изложить основные её концепции, оказавшие значительное влияние также и на развитие китайской эстетики.

"Си цы чжуань" стала основой конфуцианской и общеитайской космологии. Космос - это двуединство Неба и Земли (*тянь ди*), репрезентантами которых соответственно являются *гуа* Цянь и Кунь, отождествляемые с принципами *ян* и *инь*. "Си цы чжуань" - один из первых нормативных текстов, где эти термины вводятся в китайскую философию⁷⁵. До этого представление о двух принципах уже существовало, однако обозначались они по-разному, чаще всего как *ган жоу* - твёрдое и мягкое. *Инь* и *ян* были маргинальными терминами, не использовавшимися в философском лексиконе. Только "Си цы чжуань" даёт им такие права. Выше мы отмечали, что "Туань чжуань" и "Сян чжуань" отличаются терминологическим аппаратом, что говорит не столько, может быть, о разнице во времени окончательного формирования, сколько о различных школах, которым принадлежат комментарии, объединённые в "И чжуань".

Цянь и Кунь не просто представляют, они дублируют (*пэй*) Небо и Землю. Другой объект "И цзина" - триграммы - имеют троичную структуру. Поэтому в "Си цы чжуани" даётся и троичное

⁷² В кавычки заключены цитаты из *яо цы*, см. выше. Перевод остального текста наш. См. [15, с. 1]. В различных изданиях текст *сян чжуань* может располагаться по-разному - параллельно линиям или собираться в конце.

⁷³ Он является практически единственным трактатом, приложенным к мавандуйскому тексту "64 *гуа*". Мавандуйский вариант не очень отличается от современного, за исключением отсутствия деления на две части, замены некоторых знаков (см. выше), названий *гуа*, а также включает в себя часть современной "Шо гуа чжуани" (на необходимость такого включения давно указывали китайские филологи).

⁷⁴ В мавандуйском варианте "Си цы чжуани" (с частью "Шо гуа чжуань") более 2700 знаков, что составляет больше половины текста "И".

⁷⁵ Здесь и ниже мы руководствуемся интерпретацией, данной в [31].

членение космоса: Небо, Земля и мир людей (*тянь ди чжи цзянь*, "пространство между Небом и Землей"). Триграмма также является не просто моделью, а дубликатом этой космической триады.

Каждый компонент космоса имеет собственный путь развития: *дао* Неба, *дао* Земли, *дао* Человека (или *дао* Поднебесной, *тянь ся*). Объединяясь, они образуют *тянь ди чжи дао* - путь всего космоса. Сущность этого процесса, согласно трактату - это непрерывные изменения, превращения (*и* или *бянь хуа*).

Всеобщая связь космоса, единство макрокосма и микрокосма обеспечивают возможность постижения и даже предсказания космического процесса. Это возможно благодаря "И цзину" - уникальному объекту (а не просто тексту), в котором в последовательности гексаграмм дублируется космический процесс. Путём гадания по "И цзину" можно "настроиться" на этот процесс и определить ситуацию.

"И цзин", а также связанные с ним гадательные инструменты - не обычные объекты, а нуминозные, чудесные (*шэнь*) вещи. К категории *шэнь* относится всё то, что не укладывается в рамки обычных отношений, описываемых в терминах *инь* и *ян*. Поэтому в "И цзине" не столь важны даже числа. Самое главное, сущность перемен, - нуминозна и ускользает постоянно от расчётов.

Суть перемен *и* доступна поэтому не всем, а только совершенномудрым (*шэнь жэнь*), которые создали "И цзин", и благодаря этому также причастны *шэнь*, также нуминозные. К их нуминозности, однако, можно причаститься благодаря использованию "И цзина". Это возможно, так как совершенномудрые воплотили свои знания в словах и образах "И цзина", который является руководством для благородного мужа *цзюньцзы*. С его помощью *цзюньцзы* может понять космическое *дао* и стать одним из компонентов космической триады.

В "Си цы чжуани" содержится также история создания "И цзина" Фу-си - путём подражания Небу и Земле, что и оправдывает его статус. Одновременно текст даёт картину культурогенеза, в котором гексаграммы "И цзина" играют не последнюю роль⁷⁶. В "Си цы чжуани" даётся также та схема возникновения триграмм ("1 - 2 - 4"), которая стала затем основой порядка Фу-си⁷⁷. Указываются также периоды "расцвета" "И

⁷⁶ См. ч. 2, гл. 2. В частности, идея сетей возникла из *ли* (N 30), идея плуга - из *и* (N 42), идея лодок из *хуань* (N 59), идея ступки из *сяо-го* (N 62), и так далее. Здесь происходит попытка увидеть в фигурах "И цзина" конкретные образы.

⁷⁷ Однако она дожидалась эксплицирования до Сун. Несколько ранее этот принцип фиксируется в "Люй ши чунь цю".

цзина" - это эпоха становления династии Чжоу, "средняя древность".

В трактате уже заложены основы последующей интерпретаторской традиции, о которой мы говорили выше в связи с комментариями "Туань чжуань" и "Сян чжуань". Здесь идёт речь о двух типах линий - *инь* и *ян*, о троичной структуре *сань цай* и связи её с триграммами и гексаграммами, о корреляции линий в различных позициях гексаграммы и так далее. Значительное место также занимают приписываемые "философу"⁷⁸ интерпретации отдельных изречений "И цзина", которые стали впоследствии основой подражания. Здесь преобладает дидактика.

Важное значение для последующего развития китайской эстетики имело учение об "образе" *сян*, а также об "узоре" *вэнь*⁷⁹. От лица "философа" говорится, что "письмо (*шу*) не исчерпывает слов (*янь*), слова не исчерпывают мысли (*и*). Поэтому мысли совершенномудрых (*шэн жэнь*) - их разве можно (сейчас) узреть?" Философ сказал: "Совершенномудрые установили символы, с тем, чтобы исчерпать мысли. Устроили *гуа*, чтобы исчерпать неискреннее и фальшивое. Прикрепили изъяснения (*си цы*), чтобы исчерпать свои слова"⁸⁰.

Вэнь обретает в "Си цы чжуани" космическое значение: для того, чтобы постичь *дао* Неба и Земли, "смотрели вверх, чтобы наблюдать небесную *вэнь*. Смотрели вниз, чтобы различать земные *ли* (принципы). Поэтому знали причины тёмного и ясного"⁸¹. Однако эстетические идеи "Си цы чжуани" в полной мере были развиты лишь в конце V - начале VI в. н. э. в работе Лю Се "Вэнь синь дяо лун"⁸².

⁷⁸ *Цзы* также переводится как "учитель", так как согласно ханьской комментаторской традиции, имеется в виду Конфуций.

⁷⁹ Особенно в гл. 12, ч. 1 (см. [15, с. 44]).

⁸⁰ См. ч. 1, гл. 12, [15, с.44].

⁸¹ См. ч. 1, гл. 3 [15, с. 40]. В других комментариях развивается концепция трёх *вэнь* - небесного *тянь вэнь*, земной *ди вэнь* и человеческой *жэнь вэнь*, то есть литературы в широком смысле.

⁸² До этого эстетика развивалась преимущественно в рамках концепции "Шу цзина" и предисловия Мао к "Ши цзину", отличавшейся психологизмом и помещавшей источник литературы в сердце человека (*синь*). Фактически только Лю Се придал генезису литературы космическое значение, опираясь на "Си цы чжуань" и даосские теории. См. подробнее работу И. С. Лисевича [8].

В "Си цы чжуани" содержатся такие важные философские концепции, как *тянь ди*, триада *тянь ди жэнь*, *дао*, *и*, *инь* и *ян*, и т. д., частично освещавшиеся выше⁸³. Значение "Си цы чжуани" не исчерпывается введением в философский оборот таких терминов, как *и* (перемены) и *инь* и *ян* (а также определением их взаимоотношений с *дао*, отношений *ци* и *ли*, *шэнь* и т. д.). Как справедливо отмечает Уилфред Петерсен, специфика трактата заключается в его идеологической "нейтральности". Среди известных нам по списку Сыма Цяня философских школ периода нет ни одной, которая могла бы претендовать на этот текст монопольно⁸⁴. Это весьма необычное явление в китайской традиции. Ведь текст нельзя отнести к категории "синкретических" (вернее, синтетических) текстов, таких, как "Люй ши чунь цю" и "Хуайнань-цзы"⁸⁵. Возможно, "Си цы чжуань" представляет собой удачный образец того синтеза, к которому стремились авторы указанных выше компендиумов. Во всяком случае, эта идеологическая нейтральность стала одной из основных причин, по которой "И цзин" стал универсальным текстом китайской культуры, к которому обращались представители всех философских направлений, и который сам стал одной из причин сохранения целостности этой культуры. "Си цы чжуань" настолько слилась с каноническим текстом, что часто цитируется как "И цзин" китайскими, а затем и западными исследователями (особенно в различных популярных изданиях)⁸⁶.

Седьмое крыло (и четвёртый комментарий)⁸⁷ - это "Вэнь янь чжуань" ("Традиция объяснения /знаков/ *вэнь*"). Она связана

⁸³ В число этих ключевых терминов китайской философии часто включают понятие "великого предела" - *Тай цзи*. В действительности, в "И цзине" этот термин не встречается. В "Си цы чжуани", ч. 1, гл. 8, в начале описания космогенетического процесса гадания по "И цзину" говорится, что "число великого расширения *да янь* - 50" [15, с. 42]. Речь идёт о числе палочек, используемых для гадания. Однако впоследствии появилась тенденция отождествлять *да янь* с *тай цзи*, особенно, в сунском неоконфуцианстве, выдвинувшем порядок Фу-си (называемый *сянь тянь*, т. е. "до-небесный", что означает дофеноменальное состояние космоса, и противопоставляемый порядку Вэнь-вана - *хоу тянь*, "посленебесный", т. е. уже связанный с явленным космосом). Однако, как полагает А. И. Кобзев, такое отождествление неосновательно. Появление *тай цзи* означает иную ступень развития мысли, точно также, как *инь* и *ян* не тождественны более ранним терминам *ган жоу* (твёрдое и мягкое).

⁸⁴ В том числе и *инь ян у син цзя*, так как формирование этой школы в значительной мере связано как раз с "Си цы чжуанью", которая датируется концом Цинь - началом Хань. Во всяком случае, идеология трактата значительно шире рамок этой школы.

⁸⁵ См. подробнее об этом работу Г. А. Ткаченко [10].

⁸⁶ Поэтому следует осторожно относиться к подобным изданиям и всегда тщательно проверять, что именно цитируется, собственно "И цзин" или "Си цы чжуань".

только с первыми двумя гексаграммами, Цянь и Кунь, что часто даёт основание полагать, что это только часть большого комментария к "И цзину", затем утраченного. Однако, учитывая значение Цянь и Кунь как важнейших категорий "И цзина", можно считать, что этот комментарий содержал интерпретации только двух этих *гуа*, как двух основных принципов, из которых следовали все остальные.

Однако в любом случае текст пострадал, так как для Цянь сохранились комментарии четырёх типов, в то время как для Кунь - только одного типа. Все они устроены однотипно, в виде ответов "философа" (*цзы*, - согласно традиции, Конфуция), на вопрос о том, что означает (*хэ вэй е*) та или иная фраза или знак в тексте *гуа цы* и *яо цы* этих двух *гуа*. Приведём несколько примеров интерпретаций:

".../в *яо цы*/ начальной девятки говорится: "Нырнувший дракон. - Не действуй". Что это означает? Философ сказал: "Обладает добродетелью (*дэ*) дракона и /при этом/ скрыт. Не меняется /в соответствии с требованиями своего/ времени, не формируется /так, чтобы достичь/ славы. Убегая от мира, не скорбит. Не сталкивается с ним, и не скорбит. /Если нечто/ радует его, то осуществляет /это, если нечто/ огорчает его, то избегает /этого/. Твёрд в этом так, что невозможно поколебать. Таков "скрытый дракон".

..."Нырнувший дракон. - Не действуй". /Это/ низ /*гуа*/.

..."Нырнувший дракон. - Не действуй". *Яо* /типа/ *ян* хранится в глубине.

...Благородный муж (*цзюньцзы*) действует в соответствии с совершенной добродетелью (*чэн дэ*). Это действие можно наблюдать ежедневно. /Однако/ в тексте /*гуа*/ сказано "нырнувший". Поэтому /он/ скрывается, /так что невозможно/ увидеть. Действует /так, что невозможно/ завершить. Поэтому *цзюньцзы* не действует"⁸⁸.

С этих точек зрения интерпретируются все *гуа цы* и *яо цы* первых двух гексаграмм⁸⁹.

⁸⁷ В разных изданиях порядок комментариев различен. Мы здесь следуем установившейся в западной синологии традиции Легга и Вильгельма [27; 37].

⁸⁸ См. [15, с. 1-2].

⁸⁹ В "Вэнь янь чжуани" содержится также одно из наиболее ранних свидетельств о существовании в Китае концепции судьбы, которая распространялась за пределы периода существования одного индивидуума, своего рода аналог кармы, появившейся в Китае лишь позже, с пришествием буддизма. Однако, в тексте речь идёт о судьбе не отдельного человека, а рода - *цзя*. Эта концепция судьбы рода впоследствии активно использовалась в даосизме. См. [11, с. 4].

Восьмое крыло и пятый комментарий посвящены целиком триграммам - их символике и значению их порядка. Поэтому текст называется "Шо гуа чжуань" - "Традиция изъяснения триграмм". Триграммы, как и гексаграммы, также имеют два порядка расположения. Первый порядок излагается и интерпретируется в "Шо гуа чжуани"⁹⁰, и впоследствии получил название порядка Вэнь-вана для триграмм, так как предполагалось, что он как-то связан с порядком Вэнь-вана для гексаграмм. Пока эта связь не выявлена (за исключением временной близости текстов), и принцип расположения *гуа* триграмм в порядке Вэнь-вана также неясен⁹¹.

Впоследствии, аналогично порядку Фу-си для гексаграмм, был составлен порядок Фу-си и для триграмм (или наоборот). Он также получил название *сянь тянь*. Заявленные сунскими нумерологами и философами претензии на его первичность не представляются нам обоснованными.

Некоторые разделы "Шо гуа чжуани" по смыслу примыкают к "Си цы чжуани", что отмечалось уже цинскими филологами, и затем было подтверждено находкой в Мавандуе. Очевидно, они попали в "Шо гуа чжуань" вследствие описки переписчика. Остальные разделы представляют собой части большой классической схемы - таблицы, в которой различные феномены социальной и природной сфер распределены между триграммами. Эти образы затем активно использовались при различных интерпретациях "И цзина", а также в китайской философии. Классификационный принцип "Шо гуа чжуани" сыграл также важную роль в развитии китайской науки. Приведём несколько выдержек из текста:

1

"Прежде совершенномудрые люди создали Перемены. /Они/ при таинственном содействии одухотворённой ясности породили /гадание по/ тысячелистнику; сочтя троичным небо и двоичной землю, опирались на числа.

Наблюдая изменения при помощи *инь* и *ян*, /они/ установили *гуа*; развивая и управляя при помощи твёрдого и мягкого, /они/ породили черты /*гуа*/. Будучи гармоничными и послушными благодаря *дао* и *дэ*, /они/ стали стройными посредством должного. /Они/

⁹⁰ В тексте есть некоторые эллипсисы и изменения, которые иногда интерпретируются как "скрытое" описание и другого порядка. Однако для такого утверждения недостаточно данных.

⁹¹ Различные исследователи пытались установить такую связь, но не вполне: проблема ещё ждет своего разрешения. См., например, работы Каммана (в библиографии [20]).

довели до предела стройность /и/ исчерпали натуру, чтобы дойти до конца в своём предназначении.

... 3

Небо и Земля занимают определённые позиции, горы и водоёмы сообщаются пневмой, гром и ветер теснят друг друга, вода и огонь не впрыскиваются друг в друга; восемь *гуа* /попарно/ - накладываются (*цзю*) друг на друга.

Вычисление прошлого послушно, познание будущего направлено в обратную сторону. Таким образом, Перемены исчисляются в обратную сторону.

... 4

...Тьма вещей выходит из *чжэнь*. *Чжэнь* - это восточная сторона.

/Тьма вещей/ уравнивается посредством *сюнь*. *Сюнь* - это юго-восток. При уравнивании речь идёт об очищении /и/ уравнивании тьмы вещей.

Что касается *ли*, то это ясность. Тьма вещей видит друг друга. /Это/ триграмма южной стороны. Совершенномудрые люди, встав лицом к югу, прислушивались к Поднебесной; согласуясь с ясностью, упорядочивают /её/. Это положение, очевидно, заимствовано отсюда.

Что касается *кунь*, это земля. Тьма вещей до предела вскормлена посредством неё. Поэтому говорится: доводит до предела службу посредством *кунь*.

Дуй - правильная осень. /Это/ то, за счёт чего получается тьма вещей. Поэтому говорится: делает речи поучительными посредством *дуй*.

/Тьма вещей/ сражается посредством *цян*. *Цян* - это *гуа* северо-запада. ...

Кань - это вода. Это *гуа* правильной северной стороны. ...

Гэнь - это *гуа* северо-востока. /Это/ то, что образует конец тьмы вещей, образует их начало. Поэтому говорится: образует речи посредством *гэнь*"⁹².

Таким образом, задается основная последовательность триграмм в порядке Вэнь-вана: *чжэнь-сюнь* - *ли-кунь* - *дуй-цян* - *кань-гэнь*. Это циклическая последовательность, в которой каждой триграмме соответствуют различные природные и социальные

⁹² Здесь мы пользуемся переводом А. М. Карапетьянца в последней редакции [7, с. 45-48]. А. М. Карапетьянец переводит название комментария как "Предание, сообщающее о *гуа*", и датирует текст тем же временем, что и "Си цы чжуань", с которой "Шо гуа чжуань" составляла некогда единство. "И цзин" обозначен в переводе как "Перемены".

феномены и направления⁹³. Выделение триграмм как особых фигур (хотя и обозначаемых тем же знаком, что и гексаграммы), образующих самостоятельную структуру, является основным значением "Шо гуа чжуани".

Терминологический анализ, в особенности по использованию знаков *инь* и *ян*, позволяет выделить "Вэнь янь чжуань", "Си цы чжуань" и "Шо гуа чжуань" в особую группу комментариев, которую можно назвать "зрелой" и более поздней, нежели "Туань чжуань" и "Сян чжуань"⁹⁴. Они представляют собой идеологическую общность.

Девятое крыло и шестой комментарий - это "Сюй гуа чжуань", или "Традиция /истолкования/ последовательности *гуа*". В этом комментарии делается попытка осмысления порядка гексаграмм Вэнь-вана, напоминающая описание порядка триграмм Вэнь-вана в "Шо гуа чжуани", однако в большем масштабе. Поэтому, хотя в нём не используются термины *инь* и *ян*, его можно считать производным к "Шо гуа чжуани"⁹⁵. Этот текст интересен не столько интерпретацией значения отдельных *гуа*, сколько общей идеей осмысления порядка Вэнь-вана как изображения космического процесса (о чём уже говорилось выше). Приведём начало текста:

" /Сначала/ появились Небо и Земля⁹⁶, и лишь затем тьма вещей родилась /благодаря им/. То, что заполняет промежуток между Небом и Землей - это и есть тьма вещей. Потому это обретается при помощи /гексаграммы/ *тунь*⁹⁷. Накопление *тунь* - это и есть заполнение. /Гексаграмма/ *чжунь* - это /ситуация/ начала возникновения вещей. /Когда же/ вещи /только что/ появились, они

⁹³ В "Шо гуа чжуани" возможны различные порядки перечисления *гуа*, однако они передают ту же последовательность, которая зафиксирована в начале 4, и ориентирована по сторонам света. Различные порядки перечисления подчеркивают различные отношения между парными триграммами.

⁹⁴ В "Туань чжуани" и "Сян чжуани" лишь в единичных случаях (для NN 1, 2, 11 и 12) фиксируется использование терминов *инь* и *ян*, и они, скорее всего, являются позднейшими интерполяциями. В "Цзо чжуани" уже в комментариях к ицзиноподобным текстам можно усмотреть аналоги комментариям этой группы. Таких комментариев было, скорее всего, несколько, и фиксация именно данных текстов определялась традицией передачи.

⁹⁵ Этот и следующий комментарий тесно связаны с существующим порядком гексаграмм Вэнь-вана, и появились только после возникновения этой версии текста. "Шо гуа чжуань" могла появиться и раньше.

⁹⁶ Т. е. гексаграммы Цянь и Кунь.

⁹⁷ Здесь используется другое чтение и значение иероглифа *чжунь*, название третьей гексаграммы.

/конечно/ неразвиты (*мэн*). Поэтому обретаем эту /ситуацию/ при помощи /гексаграммы/ *мэн*. Неразвитость *мэн* - это юность *мэн* вещей..."⁹⁸.

В тексте маркируется деление канона на две части: при описании гексаграммы N 31, 32 повторяется "космогоническое" введение, причем новый цикл связан уже не столько с природными, сколько с социальными явлениями⁹⁹. Приведём его начало:

"/Сначала/ появились Небо и Земля, и лишь затем тьма вещей. /Сначала/ появилась тьма вещей¹⁰⁰, и лишь затем мужчина и женщина. /Сначала/ появились мужчина и женщина, и лишь затем муж и жена. /Сначала/ появились муж и жена, и лишь затем отец и сын. /Сначала/ появились отец и сын, и лишь затем правитель и подданный. /Сначала/ появились правитель и подданный, и лишь затем верхи и низы /общества/. /Сначала/ появились верхи и низы, и лишь затем вступили в соответствие /понятия/ ритуала и долга-справедливости (*ли* и *и*). Путь *дао* мужа и жены не может не быть продолжительным. Поэтому обретаем это при помощи /ситуации/ постоянства *хэн*. /Гексаграмма/ *хэн* - это и есть длительность. Однако вещи всё-таки не могут длительно пребывать на своих местах¹⁰¹, поэтому обретаем эту /ситуацию/ при помощи бегства *дунь*¹⁰²..."¹⁰³.

Наконец, десятое крыло и седьмой комментарий - это "Цза гуа чжуань", или "Традиция /изъяснения/ различных гексаграмм". Он представляет собой хаотичное, на первый взгляд, перечисление пар

⁹⁸ Ю. К. Щуцкий назвал "Сюй гуа чжуань" самым большим известным ему соритом. Вряд ли такое определение точно, однако, действительно, "Сюй гуа чжуань", как и некоторые элементы "Сян чжуани", можно рассматривать как образец зарождения логики в Китае и как достижение древнекитайской науки.

⁹⁹ Т. о. здесь придаётся космическое значение тому чисто текстологическому делению "И цзина" на две части, о котором говорилось выше. Это тоже, с нашей точки зрения, свидетельствует о позднем характере комментария.

¹⁰⁰ Т. е. практически полностью повторяются начальные фразы для обеих частей, соответствующие разным уровням космогенеза. Ниже описывается происхождение пяти основных категорий для конфуцианской этики - отношений между мужем и женой, отцом и сыном, правителем и подданным, и т. д.

¹⁰¹ Так как это противоречило бы принципу перемен *и*, постоянному развитию космоса - фундаментальной идее китайской философии.

¹⁰² Здесь как бы пропущена гексаграмма Сянь (N 31). Однако этот знак имеет значение "действовать" - "ухаживать", поэтому он неявно присутствует при описании ситуации брака.

¹⁰³ См. [15, с. 51-53]. В некоторых версиях текста части "Сюй гуа чжуани" приписываются к соответствующим гексаграммам.

гексаграмм, в которых их названия переопределяются различным образом, однако так, что получаются рифмованные строки. Вероятно, этот текст был написан как специальное мнемоническое упражнение, облегчающее запоминание названий различных гексаграмм (но не порядка Вэнь-вана). Однако всё же комментарий связан с этим порядком, так как гексаграммы перечисляются связанными отношениями *сян дуй* или *фань дуй* парами, причём в тексте подчеркивается их комплементарность:

"Цянь - твердое *ган*. Кунь - мягкое *жоу*. Би - это радость. Ши - это печаль. Смысл (*и*) /гексаграмм/ *линь* и *гуань* /в том, что в одной описывается ситуация/ передачи, /в другой/ - приска..."¹⁰⁴.

Таким образом, все комментарии "И чжуани" можно поделить на две большие группы. В первую входят комментарии, связанные с интерпретацией отдельных гексаграмм (что иногда подчеркивается "разнесением" этих комментариев по соответствующим частям канона). Это "Туань чжуань", "Сян чжуань", "Вэнь янь чжуань", "Сюй гуа чжуань", "Цза гуа чжуань". Философские идеи в них содержатся имплицитно, и ссылки на эти комментарии в позднейших философских работах не являются свидетельством их высокого теоретического уровня¹⁰⁵. Вторая группа комментариев образована "Шо гуа чжуанью" и "Си цы чжуанью", чья близость подтверждается вхождением отдельных частей первого комментария во второй в мавандуйском тексте. Это именно теоретические работы, сыгравшие важную роль в канонизации "И цзина" как источника всякой /натур/философской идеи в китайской идеологии¹⁰⁶. Несмотря на письменное фиксирование передачи традиции "И цзина" от учителя к ученику, все эти комментарии остались анонимными¹⁰⁷, тем самым открывая возможность для дальнейших интерпретаций. Хотя комментаторская традиция к "И цзину" возникает уже во второй половине I тыс. до н. э., фиксирование дан-

¹⁰⁴ См. [15, с. 53]. Пока неясно, имеет ли значение порядок перечисления пар, был ли он связан с другой версией текста "И цзина".

¹⁰⁵ Как, например, в случае с идеей о "накапливании" судьбы рода, которая впервые встречается в "Вэнь янь чжуани", однако лишь как упоминание, без развёрнутой интерпретации.

¹⁰⁶ Как подчеркивает Кунст, в "И чжуани" столько же уникальных иероглифов, сколько в "И цзине" - 793:797 [26]. Это свидетельство значительного обогащения канона новыми идеями.

¹⁰⁷ Позднее они приписывались Конфуцию или его ученикам, однако уже цинская филологическая традиция поставила под сомнение такую атрибуцию текстов. Дж. Легг основывался на этой традиции, однако Вильхельм был склонен согласиться с "конфуцианской атрибуцией".

ных комментариев¹⁰⁸ происходит, видимо, только в конце II в. н. э. и связывается с деятельностью Чжэн Сюаня.

Во II в. пол. III в., комментарием Ван Би (226-249 гг.), первым известным авторским комментарием¹⁰⁹, в котором "И цзин" интерпретировался с философской точки зрения, открывается новая эпоха изучения "И цзина" в китайской культуре, но освещение этого процесса, а также процесса восприятия "И цзина" в западной культуре, не входит в задачи данной работы¹¹⁰. Настоящую статью уместно будет закончить рассмотрением проблемы генезиса текста "И цзина" и его канонизации.

Выше говорилось о том, что центральность "И цзина" в китайской культуре в немалой степени связана с его мантическим происхождением, что констатируется всеми, кто писал о тексте. Однако вплоть до последней трети XX в. в западной, а также ориентирующейся на неё китайской филологической традиции, мантические корни "И цзина" рассматривались как архаичные и не слишком уважаемые¹¹¹. Однако в последнее время, специалисты в области культурологии Китая придают всё большее значение мантической традиции (в особенности, в связи с археологическими находками последних лет) в китайском культурогенезе¹¹². Поэтому связь "И цзина" с мантикой подвергается переоценке, в связи с чем необходимо сказать несколько слов о роли мантики в древнекитайской культуре и о возможных корнях "И цзина".

Китай издавна славился среди своих соседей как родина мантики, и те видели причину беспримерной живучести империи в совершенном владении китайцами мантическими тайнами¹¹³. Действительно, мантические ритуалы, связанные с ритуалами покло-

¹⁰⁸ Т. е. одновременное отбрасывание всех остальных, и, в особенности, различных апокрифов, порождённых "школой новых писмён". Канонизация текста началась в 175 г. н. э., когда тексты канонов были по правительственному распоряжению выгравированы на каменных плитах (повторено в 240-248 гг.). Эти тексты подверглись критике. В танский период, в 830 г., начался проект гравировки уже десяти классических книг ("Кайчэнские классики"), а после 932 г. появляется первое печатное издание девяти канонов, известных нам ныне. См. [29, с. 164-165].

¹⁰⁹ Можно рассматривать как авторские версии "Чжоу и", перечисленные Бань Гу в "И взнь чжи". Однако они не сохранились, и в настоящее время судить о них трудно.

¹¹⁰ Наиболее подробно в отечественной литературе эти проблемы освещены Ю. К. Щуцким [12]. О западных исследованиях последнего времени см. нашу работу [3].

¹¹¹ Кроме тех исследователей, которые, как Вильгельм, принимали "И цзин" как подлинный сакральный объект.

¹¹² См. работы Дж. Китли [24].

¹¹³ См. [33].

нения предкам, находились в центре шанской цивилизации во второй половине II тысячелетия до н. э. Это, прежде всего, пиромантика (скапулимантика или пластромантика) бу¹¹⁴, ритуал, участие в котором принимал сам шанский ван, обладавший исключительным правом интерпретации результатов гадания¹¹⁵. Ритуал бу сопровождал всякое сколь-нибудь важное событие в жизни шанского государства¹¹⁶. В нём также принимали участие многочисленные религиозные специалисты, в том числе те, кого можно назвать шанской интеллигенцией.

При гадании использовался панцирь черепахи (или лопаточная кость), прошедшие специальную предварительную подготовку. Вдоль оси симметрии параллельными рядами по пять¹¹⁷ высверливались специальные лунки, прижигание которых приводило к образованию трещины на наружной стороне кости. По характеру её образования делался вывод о результате гадания. На этой же части кости делалась¹¹⁸ соответствующая надпись (в строго определённом порядке), в которой сообщалось о времени гадания, о специалисте, производившем гадание, о вопросе¹¹⁹ (*мин*), ответе оракула, а также иногда о том, сбылось ли предсказание.

Благодаря надписям на гадательных костях удалось узнать многое о шанской цивилизации: можно сказать, что мы наблюдаем шанское общество сквозь призму его мантической традиции. Дж. Китли говорит о существовании особой "религиозной логики" мантической традиции бу, без понимания которой мы не в состоянии будем понять культуру Шан¹²⁰. Существует мнение, что пись-

¹¹⁴ Если гадание производилось на лопаточной кости крупного рогатого скота (скапуле), то говорят о скапулимантике, если же на панцире крупной южной черепахи (пластроне), то о пластромантике. В китайской традиции бу обозначало оба вида, но только черепаха *гуй* стала впоследствии "нуминозным" *шэнь* животным, обладающим даром пророчества. Об этом говорится в "Си цы чжуани".

¹¹⁵ Поскольку предполагалось, что гадание обращено к предкам шанского вана. Однако и через тысячи лет проблема интерпретации оракулов и обращения к Небу оставалась весьма чувствительной для китайских правителей.

¹¹⁶ См. у Китли [23] или в [2] краткий список событий, в связи с которыми совершались гадания - война, жертвоприношения, погода, болезни и т.д.

¹¹⁷ Вероятно, с этим связана и популярность пятеричных структур в китайской культуре, хотя выводы о связи бу с теорией пяти элементов представляются нам поспешными.

¹¹⁸ Сперва писалась кисточкой, а затем гравировалась при помощи дрели.

¹¹⁹ В настоящее время ведутся споры о том, был ли это вопрос в лингвистическом смысле, так как специальные частицы не использовались. Делались симметрично две надписи - позитивная и негативная. Предполагается, что позитивная надпись была не вопросом, а магическим заклинанием с целью воздействовать на Небо.

менность в Китае была изобретена специально для обслуживания мантической традиции, и именно поэтому специфична грамматика языка надписей, который был далёк от разговорного¹²¹. Хотя в последнее время кроме чисто гадательных надписей находят и редкие фрагменты хроникального характера, всё же они невелики и не образуют связных текстов. Такие тексты пока не обнаружены.

Пришедшие на смену шанцам в конце II тыс. до н. э. чжоусцы также обращались к ритуалу *бу*, причем, вероятно, к шанским божествам¹²². Однако в китайской традиции чжоусцы обычно связываются с другой мантической традицией - гаданием на тысячелистнике (или ахиллеомантикой), *ши*¹²³. Причём обычно гадание *ши*, в отличие от гадания *бу*, связывалось с какими-то мантическими текстами¹²⁴. Именно с традицией *ши* связывался и "И цзин", как текст, появившийся в эпоху средней древности", как говорится в "Си цы чжуани". Отсюда и название "Чжоу и"¹²⁵.

В "Си цы чжуани" содержится ключевой для позднейших спекуляций ицзинистов фрагмент об изобретении *ба гуа* легендарным Фу-си (Бао-си ши), в результате копирования небесных *сян*, земных *фа* и природной *вэнь*. В тексте "Хуайнань-цзы", созданном ненамного позже "Си цы чжуани" (если не одновременно), говорится о том, что Фу-си уже наблюдал "64 *бянь*", т. е. 64 типа изменений, к которым позднее, в чжоуский период были добавлены шесть *яо*¹²⁶. Это привело к последующим разногласиям в вопросе об

¹²⁰ См. [24]. Китли считает, что логика гадания приносила в шанскую культуру определённую рациональность, причём "оптимистическую рациональность". В некоторых гадательных формулах он видит истоки философии "инь-ян", а также зачатки позднейших конфуцианских и даосских концепций, которые считает племенными.

¹²¹ Стронником этой концепции является, например, А. М. Карапетянц, вслед за Б. Карлгреном. Существует и противоположная точка зрения.

¹²² В последнее время найдены и гадательные архивы чжоусцев, которые пока ещё не вошли активно в научный оборот.

¹²³ От греческого названия тысячелистника. Тысячелистник также объявляется в "Си цы чжуани" нуминозной вещью.

¹²⁴ В основном, уже по материалам "Цзо чжуани". См. подробнее нашу работу [2], а также работы Киддера Смита и Лева [32; 28]. Позже, видимо, и с *бу* связывались мантические тексты, близкие по форме к "И цзину".

¹²⁵ См. "Си цы чжуань", гл. 2, ч. 7 и ч. 11. Вместе с тем, уже в "Чжоу ли", а затем в "Шань хай цзине" говорится о двух других текстах "Лян шань" и "Гуй цзан", которые стали отождествлять с династиями Ся и Шан, когда они выполняли роль "И". Все эти утверждения - плод позднейших спекуляций, имеющих нумерологический характер. В то же время нельзя исключить позднейшие фальсификации по типу "Тай сюань цзина" или "И линь", не дошедшие до нас.

¹²⁶ Неясно, идёт ли речь о самих линиях или о тексте линий. Заметим, что в самой "Си цы чжуани" нет определённости в этом вопросе: хотя говорится о *ба гуа*,

авторе гексаграмм - был ли им Фу-си или Вэнь-ван, удвоивший созданные ранее восемь триграмм. Также существуют разногласия в вопросе о том, был ли Вэнь-ван одновременно автором *гуа цы* и *яо цы*, или же *яо цы* были созданы Чжоу-гуном. Все эти разногласия в настоящее время имеют значение только как материал для изучения эволюции различных школ в ицзинистике¹²⁷, так как текст датируется большинством исследователей примерно VIII в. до н. э.¹²⁸, происхождение же *гуа* до сих пор является спорной проблемой (частично освещённой выше).

Как уже было замечено, комментарии к "И цзину" начинают появляться уже в середине I тыс. до н. э., однако долгое время они оставались внутришкольными текстами и не прилагались к основному тексту¹²⁹. Только во II в. до н. э. начинается процесс осмысления их как текстов, имеющих самостоятельное значение. При этом, так как "И цзин" входит в число канонов, признаваемых конфуцианцами, возникает потребность инкорпорации комментариев в конфуцианскую традицию. Это происходит путём ассоциации имени Конфуция с комментариями к "И цзину".

Одним из первых это делает Сыма Цянь (известный своей даосской ориентацией). В жизнеописании Конфуция он пишет о том, что Конфуций "добавил"¹³⁰ к "И" "Туань чжуань", "Си цы чжуань", "Шо гуа чжуань" и "Вэнь янь чжуань"¹³¹. Устанавливается цепочка передачи традиции "И" от Конфуция к Шан Цюю и далее,¹³² вплоть до ханьского Тянь-хэ, - уже исторической фигуры и, вероятно, основного кодификатора "И цзина". Другой достаточно надёжный источник - это Бань Гу. Он также говорит о принадле-

непосредственно за этим, в процессе описания культурогенеза, говорится о заимствовании идеи того или иного объекта из гексаграмм, а не триграмм "И" - задолго до Вэнь-вана. Видимо, в начале процесса рефлексии о "И цзине" такого рода деталям не придавалось значения - главной представлялась опора на устоявшуюся мифологическую традицию.

¹²⁷ Что более подробно охарактеризовано Ю. К. Щуцким [12] и не рассматривается здесь.

¹²⁸ Ср. точку зрения Ю. К. Щуцкого, проводящего принципиальное стадийное языковое различие между *гуа цы* и *яо цы* [12]. В настоящее время эта концепция не поддерживается исследователями.

¹²⁹ Насколько можно судить по мавандуйскому тексту, а также предположительно по находке в эпоху Саньго текста IV в. до н. э., также не отличавшегося от современного.

¹³⁰ Т. е. *суй*, добавил, но не написал. Текст амбивалентен.

¹³¹ Не достаёт "Сян чжуани", "Шо гуа чжуани" и "Цза гуа чжуани".

¹³² Подробнее об этом см. у Ю. К. Щуцкого, Н. Т. Федоренко, а также в западной литературе.

жащих Конфуцию *ши нянь* - "десяти главах"¹³³ комментариев, в которые входят уже "Туань", "Сян", "Си цы", "Вэнь янь", "Сюй гуа" чжуани¹³⁴. И хотя он отмечает, что "И", как гадательный текст, уцелел при сожжении книг Цинь Ши-хуаном, тем не менее считает необходимым добавить, что современные версии, также восходящие к Тянь-хэ, соответствуют версии школы "древних письмен".

Одновременно он перечисляет основных ханьских специалистов по "И", которые написали несколько *нянь* (глав) "И чжуань": луский Чжоу Ба и др.¹³⁵

Причастность Конфуция к "И цзину" основывается, прежде всего, на одном фрагменте из "Лунь юя", где Конфуций утверждает, что посвятил бы изучению "И" пятьдесят лет. Этот текст, однако, может интерпретироваться по-разному. Хотя Конфуций, несомненно, был хорошо знаком с мантическими ритуалами (и во многих апокрифах сам выступает как непревзойдённый предсказатель) и, возможно, с "Чжоу и", его связь с существующими ныне комментариями проблематична (что давно утверждали сами китайские филологи, например, сунский Оуян Сю). Дидактический характер комментариев и роль *цзюньцзы* в тексте в целом не дают оснований для авторства именно Конфуция и даже его учеников.

В настоящее время в западной синологии проблема происхождения "И цзина" становится всё более популярной. Подобно Ю. К. Щуцкому, западные синологи, отвергая традиционные концепции генезиса текста (кратко изложенные выше), прибегают к тончайшему филологическому анализу в контексте последних археологических открытий. Здесь необходимо выделить реконструкцию и новый перевод текста "И цзина", принадлежащие Ричарду Кунсту¹³⁶. Он основывается на выдвинутой ещё в 1935 г. Дж. Мэнцзы концепции о развитии *яо цы* "И цзина" из гадательных формул бу. "И цзин", по его мнению, представляет собой "антологию знамений, поговорок, фольклорных стихов и исторических эпизодов, соединённых вместе, чтобы образовать пособие для гадателя", но уже гадателя на тысячелистнике¹³⁷.

¹³³ Возможно, один из праобразов "десяти крыльев" (*ши и*).

¹³⁴ Здесь не хватает уже только "Шо гуа чжуани" (что, возможно, свидетельствует о позднем происхождении последней).

¹³⁵ Т. е. сам термин "И чжуань" появляется примерно на сто лет ранее, чем у Чжэн Сюаня, который, видимо, только придал ей окончательную форму.

¹³⁶ См. [26].

¹³⁷ См. [26, с.1] и далее.

Однако в этом процессе текст подвергся значительным изменениям. Опираясь на лексикографические исследования Цюй Вань-ли и Вэнь И-до, Кунст вскрывает тончайшие внутренние связи между строками гексаграмм. Он показывает, что гексаграммы не "главки" "И цзина": они представляют собой сложно организованные единства. Статистический анализ свидетельствует, что, например, слова с "низовыми" коннотациями, например, "нога", преимущественно располагаются в тексте при нижних линиях *гуа*, и наоборот, "голова" - при верхних линиях, и т. д. Связи между строками часто осуществляются посредством рифмовки, каламбуров или других филологических приёмов.

Такая обработка первичного мантического "фольклорного" материала свидетельствует о стремлении авторов текста описать с его помощью и проклассифицировать природный и социальный миры и о желании создать "протонаучный источник", резко отличающийся от современных "И цзину" и внешне похожих на него мантических справочников других культур.

Кунст называет процесс создания "И цзина" из мантических источников "систематизацией". Другой исследователь, Леон Вандермеерш, также придерживается концепции происхождения "И цзина" из архивов надписей на гадательных костях. Общие места многочисленных оракулов были увязаны с отдельными гексаграммами, появившимися в ходе длительной эволюции цифровых символов-кодов, по которым обращались к тексту. Этим процессом "формализации" Вандермеерш объясняет специфику грамматики *яо цы* - это искусственные построения, результат декомпозиции источника¹³⁸.

Эти исследования проливают новый свет на "И цзин" как памятник китайской словесности. Выше мы говорили о том, что *яо цы* чаще всего состоят из двух частей - афористической и мантической. Теперь ясно, что образы линий распределяются по тексту не случайным образом, а образуя определённый сюжет в соответствии со структурой гексаграммы. Не случайно также и объединение гексаграмм в пары в порядке Вэнь-вана.

Нам представляется возможным также поставить под сомнение и "фольклорный" характер текста (или даже его источников). Мантические ритуалы обладали высоким статусом: в них участвовали высшие чиновники, их обслуживали религиозные специалисты, они были формализованы. Говорить о проникновении в них "фольклорных оракулов" представляется затруднительным (если не

¹³⁸ См. [35] или [3].

иметь в виду фольклор в самом широком смысле). "И цзин" является сложно организованным литературным памятником, "пестрота" и "фольклорность" которого носят поверхностный характер.

В заключение осталось сказать несколько слов о процессе канонизации "И цзина". Эта тема практически оставлена в стороне большинством исследователей, хотя в китайской филологии проблема образования системы канонов хорошо разработана. В специальных же работах об "И цзине" исследователи (как западные, так и китайские), обычно говорят об "И цзине" о как каноне по определению, не вдаваясь в подробности. Между тем образование системы канонов и включение в нее "И", несмотря на всю важность мантической традиции, представляет собой необычное явление и имеет свою долгую историю.

Выделение образцовых текстов в китайской традиции связывается с именами Конфуция и Чжуан-цзы. В "Лунь юе" в одном месте говорится как об образцовых о "Ши цзине" (в тексте просто "Ши"), "Шу цзине", "Ли цзи", а в другом - о "Ши цзине", "Ли цзи" и "Юэ цзи". Мэн-цзы не даёт такого списка (но примечательно, что вовсе не упоминает об "И цзине"), Сюнь-цзы даёт список из "Ши цзина", "Шу цзина", "Ли цзи", Юэ цзи", "Чунь цю" (везде дается оригинальная последовательность перечисления). Таким образом, в конфуцианских текстах "И цзин" не упоминается как образцовый¹³⁹.

Напротив, в "Чжуан-цзы" "И" упоминается на пятом месте среди шести книг: "Ши цзина", "Шу цзина", "Ли цзи", "Юэ цзи", "И цзина" и "Чунь цю". Эта последовательность в точности дублирует порядок "Сюнь-цзы", за исключением вставки "И цзина"¹⁴⁰. "И цзин" связывается в "Чжуан-цзы" с концепцией "инь-ян" (что указывает на позднее происхождение фрагмента). В другом, сравнительно раннем памятнике циньского периода, "Шан цзюнь шу", также упоминаются пять образцовых текстов "Сюнь-цзы", - без "И цзина". В "Ли цзи" перечисляются "Ши цзин", "Шу цзин", Юэ цзин", "И цзин", "Ли цзи" и "Чунь цю", там же дается усечённая последовательность: "Ши цзин", Шу цзин", "Ли цзи" и "Юэ цзи".

¹³⁹ В то же время Сюнь-цзы цитирует "И цзин".

¹⁴⁰ В немалой степени потому, видимо, что Сюнь-цзы заложил основы китайской филологии, и последующие авторы ориентировались на него.

Таким образом, как справедливо замечает Фэн Ю-лань, вплоть до ханьского периода "И цзин" не был популярен среди конфуцианцев, вопреки распространённым представлениям¹⁴¹. Рост его популярности среди конфуцианцев начинается только во втором веке н. э. Это был период растущей идеологической унификации в китайской культуре. Именно с унификацией было связано сожжение книг при Цинь Ши-хуане, который одновременно впервые в китайской истории вводит должность *бо ши* (академика) - специалиста в области идеологии (в том числе для конфуцианцев).

Его примеру последовал ханьский У-ди, около 136 г. до н. э. создавший официальную систему пяти канонов и должность *бо ши* - как специалистов по этим канонам¹⁴². В этой системе "И цзин" заместил "Юэ цзи". Однако одновременно существовала система шести канонов: "Ши цзин", "Шу цзин", "Ли цзи", "Юэ цзи", "И цзин" и "Чунь цю". В том же порядке эти тексты перечисляются у Дун Чжун-шу в "Чунь цю фань лу".

Мы полагаем, что именно Дун Чжун-шу, который сыграл главную роль в конфуцианской унификации имперской культуры, явился главным действующим лицом при включении "И цзина" в число канонов. Перед Дун Чжун-шу стояла задача связать этическую и социальную доктрину конфуцианства с распространёнными космологическими представлениями. Эта задача была выполнена благодаря инкорпорации концепции "инь-ян" и "у син". "И цзин", видимо, ассоциировавшийся с даосской философией, однако, не принадлежавший ей непосредственно, нужен был Дун Чжун-шу как космологическая основа его синтеза.

Однако на этом пертурбации текста не заканчиваются. В последовательности канонов школы "новых письмён", перечисленном выше, "И цзин" находится всего лишь на пятом месте среди шести канонов. В период канонизации эта школа довела в китайской идеологии. Однако вскоре ситуация меняется: на первый план начинают выходить представители школы "древних письмён", основывающиеся на найденных памятниках доциньского письма *гу вэнь*¹⁴³.

Одним из видных представителей этой школы был Лю Сян. Его сын, Лю Синь, также придерживался идеологии *гу вэнь*. Лю

¹⁴¹ См. [2, т. 1, с. 400].

¹⁴² Он предусмотрел одно место для *бо ши* (академика) по "И цзину". Однако затем, с ростом школ ицзинистики, количество мест пришлось увеличить до четырёх, а затем и ввести место для специалиста по версии *гу вэнь*.

¹⁴³ Здесь мы не можем говорить подробно об идеологических различиях этих школ. Заметим лишь, что представители школы *цзинь вэнь*, возвышая Конфуция, стремились представить его как автора всех канонов - чем и объясняется, видимо, приписывание ему авторства "Ши и", начавшееся именно в это время. См. [16].

Сян был автором одного из первых библиографических сочинений в Китае, "Бе лу". Его текст не сохранился, однако позднейшие описания говорят о том, что Лю Сян занимали в первую очередь разночтения, а не полнота описания текстов¹⁴⁴. На основе "Бе лу" Лю Синь создал уже настоящий каталог "Ци люэ". Первым разделом этого каталога (после общей части) были "шесть искусств" (*лю и*).

Текст "Ци люэ" также не сохранился. Однако другой представитель школы *гу вэнь*, автор династийной истории "Хань шу", Бань Гу, составил на основе "Ци люэ" библиографический каталог "И вэнь чжи", который вошёл в "Хань шу" как отдельный трактат *чжи*. Бань Гу произвел лишь незначительные изменения в структуре "Ци люэ"¹⁴⁵. Видимо, он заимствовал оттуда и порядок перечисления канонов, соответствующий порядку школы новых писемён: "И цзин", "Шу цзин", "Ши цзин", "Ли цзи", "Юэ цзи", "Чунь цю".

Такое изменение в порядке перечисления имело не просто библиографическое, а непосредственно идеологическое значение, поскольку на первый план выдвигался всегда наиболее почитаемый текст. Теперь им оказался "И цзин"¹⁴⁶. С этого момента "И цзин" оказался главным по значению¹⁴⁷ памятником словесности в китайской культуре¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Подробнее см. [19].

¹⁴⁵ В частности, устранил общий раздел, так что раздел *лю и* оказался на первом месте.

¹⁴⁶ Проблемы "первенства" текста были тесно связаны с порядком изучения и обязательностью преподавания текста в образовательной системе. "И цзин", по некоторым данным, уже во II в. до н. э. оказался среди текстов, знание которых было обязательным для чиновников определённого ранга (см. [1/]). Эта проблема, однако, пока мало изучена.

¹⁴⁷ В позднейших библиографиях, хотя структура после реформации, произведенной Сунь Сюэ в III в. несколько изменилась, "И цзин" все равно сохранял первое место - как результат победы школы *гу вэнь*. Эта победа в конце II в. была закреплена присоединением к "Чжоу и" Чжэн Сюанем "Ши и" ("И чжуани" в современном составе).

¹⁴⁸ Т. е. эволюция "И цзина" как важнейшего текста была непростой и сильно отличается от того образа текста, который создаётся позднейшими конфуцианскими комментаторами и в значительной мере проник в западную синологию.

ЛИТЕРАТУРА¹⁴⁹

1. Зинин С. В. Построение гексаграмм "И цзина". - Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983, с. 17-26.
2. Зинин С. В. Мантические традиции бу и ши в эпоху Чуньцю. - Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988, с. 155-172.
3. Зинин С. В. Исследования по китайской мантике. - "Народы Азии и Африки". 1989, N 5, с. 168-177.
4. Кобзев А. И. Канон Перемен - китайская Библия. - "Наука и религия". М., 1991, N 2: 34-41, N 3: 18-18, N 4: 26-31.
5. Карапетьянц А. М. Китайское письмо до унификации 213 г. до н. э. - Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977, с. 223-257.
6. Карапетьянц А. М. Формирование системы канонов в Китае. - Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981, с. 224-278.
7. Карапетьянц А. М. Древнекитайская системология: уровень протосхем и символов-гуа. М., 1989.
8. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая. М., 1979.
9. Научная конференция "Общество и государство в Китае": тезисы и доклады. М., 1989, ч. 3.
10. Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал: миф и эстетика в "Люйши чуньцю". М., 1990.
11. Федоренко Н. Т. "И цзин" ("Книга перемен"). - Литература древнего Китая. М., 1969, с. 127-154.
12. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая "Книга Перемен" (перевод и исследование). М., 1960.
13. Мавандуй бошу "люйши гуа" шивэнь ("Реконструкция текста "64 гуа" на шелковом манускрипте из Мавандуя"). - "Вэнью". Пекин, 1983, N 3, с. 1-8.
14. Сюй Цинь-тин. Чжоуи яньцзю ("Исследования по "Чжоу и"). Тайбэй, 1970.
15. Чжоу и иньдэ ("Конкорданс к "Чжоу и"). Тайбэй, 1966.
16. Чжоу Юй-тун. Цзинцзинь гувэнь сюэ ("Исследование различий между каноническими текстами гу вэнь и цзинь вэнь"). Шанхай, 1934.
17. Чжунго гудай имин чжэсюэ минчжу пиншу ("Критические введения к основным произведениям древнекитайской философии"). Цилу, 1985.
18. Юй Хао-лян. Бошу "Чжоу и" ("Шелковый манускрипт "Чжоу и"). - "Вэнью". Пекин, 1984, N 3, с. 15-24.
19. Яо Мин-да. Чжунго мулу сюэши ("Китайская библиография"). Шанхай, 1957.
20. Cheng Chung-ying, Johnson E. A. Bibliography of the I Ching in Western Languages. - "Journal of Chinese Philosophy". Honolulu, 1987, vol. 14, N 1, p. 73-90.
21. Feng Yu-lan. A history of Chinese philosophy. Princeton. 1952. Vol. 1.
22. Yung C. G. Psychology and the East. L. & N.-Y., 1978.
23. Keightley D. N. The Religious Commitment. Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. - "History of Religions". Chicago, 1969-1970, vol. 9, N 2-3.
25. Kunst R. The Original Yijing. A Text, Phonetic Transcription, Translation and Glosses based on Resent Scholarship. Ph. D. dissertation. Berkeley. Univ. of California, 1982.
26. Kunst R. Divination and Protoscience in the Yijing. Berkeley, 1983.
27. Legge J. The Y King (Part Two of the Sacred Books of China, The Texts of Confucianism). - Sacred Books of The East. Ed. by F. Max Müller. Oxford, 1882. Vol. 16.
28. Loewe M. Divination by Shells, Bones and Stules during the Han Period. - "T'oung Pao". Leiden, 1988, Livr. LXXIV, N 1-3, p. 81-118.
29. Loewe M. The Pride, that was China. L., 1990.

¹⁴⁹. Здесь перечисляются только использованные в статье работы. Более полная библиография приведена в специальных работах, прежде всего работах Ю. К. Щуцкого.

30. Oliver R. Leibniz et la China. P., 1972.
31. Petersen W. Making Connections "Commentary on the Attached verbalisation of the Book of Change. - "Harvard Journal of Asiatic Studies", 1982, vol.42, N 1, p. 67-116.
32. Smith K, Jr. Zhouyi: Interpretation from Accounts in the Zuo zhuan. - "Harvard Journal of Asiatic Studies". 1989, vol.49, N 2.
33. Strickmann M. Chinese Oracles in Buddhist Vestments. Berkeley, 1983.
34. Tjan Tjoe Som. Po hu t'ung: The comprehensive discussions in the White Tiger Hall. Leiden, 2 vols, 1949-1952.
35. Vandermeersch L. The Origin of Milfoil Divination and the Primitive Form of the I Ching. Berkeley (Cal.), 1983.
36. Wilhelm H. The Book of Changes in the Western Tradition. A selective Bibliography. Seattle, 1977.
37. Wilhelm H. The I Ching, or Book of Changes (Tr.). Rendered into English by Cary F. Baynes. 2 vols. N 4, 1950.
38. Wu Hung. The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese pictorial Art. Stanford (Cal.), 1989.