

## СУБЪЕКТ, ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ: КАК ЧИТАТЬ ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ ТЕКСТ

Крушинский Андрей Андреевич,

кандидат исторических наук, доктор философских наук,

главный научный сотрудник Центра изучения культуры Китая

Института Дальнего Востока РАН,

Россия, 117997, Москва, Нахимовский пр., 32

ORCID: 0000-0003-1126-3853

zvenigor@gmail.com

### Аннотация

Эпохальное открытие феномена **нелинейной** организованности древнекитайского текста замечательным ленинградским китаеведом-философом В.С. Спириным (1929–2002) радикально раздвинуло горизонты нашего восприятия письменного наследия Древнего Китая. Намечен путь к преодолению предрассудка о **линейном** прочтении древнекитайской классики как якобы единственно допустимом. Вместе с тем спириновское открытие **многомерности** древнекитайского текста серьезно проблематизирует понятие субъекта в контексте древнекитайского дискурса. Ведь разрыв с линейной упорядоченностью текста равносильен разрушению единства речевой интенции и отвечающей ему субъектности говорящего, конституируемого своим говорением. Соответственно, фигура рассказывающего историю повествователя должна либо исчезнуть, оставив после себя пустоту бессубъектности, либо уступить место совершенно иной субъектности. В предлагаемой статье ставится вопрос о природе и характере этой принципиально отличной от фигуры рассказчика субъектности. Показывается, что синхроническая целостность многомерного образа (*сян* 象), отличающая китайское иероглифическое письмо, обладает своей собственной темпоральностью. Это позволяет ей быть альтернативой диахроническому единству нарратива. Утверждается, что *современность* образа – *сян* распространяется и на гештальтную многомерность гексаграммной графики, наделяя последнюю отвечающей ей многомерной же темпоральной структурой. Именно гексаграммное **время** (*гуаши* 卦時) берет на себя функции нарратива по темпоральному объединению прошлого и будущего. Этим обеспечиваются необходимые предпосылки для возникновения особого рода субъектности. Гексаграммное время *гуаши* задается графической структурой гексаграммы. Это наиболее общая характеристика смысла той или иной гексаграммы как эпохи, предоставляющей пространство для игры между эпохой и индивидом. В результате мы имеем игру, конституирующую **игровую субъектность**, складывающуюся из игрового взаимодей-

ствия индивида и оппонирующего ему гексаграммного времени. Утверждается, что именно подчиненность линии дискурса ходу игры подчас заставляет ее петлять. Тогда выстраивающийся вдоль этой линии текст требует от своего читателя «попятного чтения».

**Ключевые слова:** нелинейность, нарратив, нумерологическая obses-сия, темпоральность, гексаграммное время, игровая субъектность, гексаграммная категориальность, стратегия возврата, «попятное чтение».

#### Библиографическое описание для цитирования:

*Крушинский А.А.* Субъект, пространство, время: как читать древнекитайский текст // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12, № 3, ч. 1. – С. 17–35. – DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-17-35.

#### Письмо против речи

Эпохальное открытие феномена **нелинейной** организованности древнекитайского текста замечательным ленинградским китаеведом-философом В.С. Спириным (1929–2002) радикально раздвинуло горизонты нашего восприятия письменного наследия Древнего Китая, наметив путь к преодолению столь привычного для современного (в том числе китайского) читателя предрассудка о **линейном** прочтении древнекитайской классики как якобы единственно допустимом и само собой разумеющемся [8]. Этот глубоко укорененный предрассудок основан на молчаливо принимаемом постулате мнимой безальтернативности одномерной оптики, навязываемой письменному тексту спроецированной на него естественной темпоральной организацией устной речи. Но подмена строящегося по своим собственным законам письменного текста (в особенности китайского иероглифического текста) его обманчивым двойником – протоколом устного дискурса – есть недопустимое смешение принципиально различных языковых режимов. Подобная фатальная аберрация не может не привести к заведомо неадекватному восприятию текста, в нашем случае древнекитайского текста.

#### Проблематизация субъекта

Вместе с тем спиринское открытие **многомерности** древнекитайского текста и его выход в иное текстовое измерение серьезно проблематизирует понятие субъекта в контексте древнекитайского дискурса. Ведь разрыв с линейной упорядоченностью текста равносителен разрушению единства речевой интенции и отвечающей ему субъектности говорящего, конституируемого своим говорением. Фигура повествователя должна либо исчезнуть, оставив после себя зияющую пустоту бессубъектности, либо уступить место совершенно особой субъектности, принципиально отличной от фигуры рассказчика с его повествовательным языком диахронии.

Сначала про неприятные следствия допущения бессубъектности. Распад смыслового единства приводит к тому, что вместо связного текста перед нами оказывается груда не связанных друг с другом фрагментов, мусор разрозненных высказываний, а то и отдельных слов. Ближайшим примером последнего является, например, следующий мусорный то ли «перевод», то ли интерпретация главного слова китайской философской мысли: «**Дао** – Путь (подход, график, функция, метод, закономерность, принцип, класс, учение, теория, правда, мораль, Абсолют)» [3, с. 220]. Похоже, автор этого перечня не испытывает ни малейшей потребности в придании ему хоть какой-то связности<sup>1</sup>, не говоря уже об упорядоченности. Надо думать, он стал невольной жертвой собственного же детища: сочиненной им самим, но почему-то приписанной китайцам некой «нумерологической методологии», согласно которой представителям традиционной китайской мысли для достаточной, а то и окончательной познавательной оформленности будто бы вполне хватало банального пересчета и табличного представления «даже без намека на логическое упорядочение» [6, с. 33]. Не впадая в крайность, олицетворяемую хрестоматийным образом «не смеющего своего суждения иметь» Алексея Степановича Молчалина, всё же нельзя не заметить, что ретивому методологу явно не помешала бы толика умеренности в своих размашистых универсализациях и элементарная аккуратность в отчаянно смелых интерпретациях.

Я оставляю за скобками отсутствие профильного востоковедческого образования (соответственно, базовой языковой подготовки) у наших ведущих синологов-нумерологов. Кто посмеет усомниться в том, что неизбежный (особенно для неспециалиста) дефицит понимания столь безапелляционно оцениваемых китайских письменных памятников с лихвой компенсируется безбрежной историко-философской эрудицией их суровых судей?

Но малосимпатичные черты шизофренической фрагментации, часто квалифицируемой в философской литературе как «шизофреническое письмо», проступают в современных переводах древнекитайской классики подчас даже и в тех случаях, когда их авторами оказываются профессиональные китаеведы-филологи. Приведу несколько выбранных почти наугад высказываний: «Будучи пустым, не криво, двигаясь, всё больше испускает», «Что же можно, замутив, сохранить в недвижимости; [оно остается] безмятежно чистым», «Не смотрит на себя, поэтому ясен, не утверждает

<sup>1</sup> Наличие хотя бы намека на которую, казалось бы, является само собой разумеющимся требованием, если текст претендует на научность. Достаточно сравнить этот сумбурный список с аналогичным по цели, но не в пример ему логически связным (по крайней мере, сориентированным на такую связность) представлением набора различных значений *дао*: «Буквально путь, дорога, в расширительном смысле (*extended to mean*) – принцип, система, истина, реальность и т. п.» [14, р. 136].

себя, поэтому блестящ», «Знающий свое белое, сохраняющий свое черное является образцом для Поднебесной», «Закрывают свои проявления, затворяют свои двери, до конца жизни не тщатся», «Видеть малое называется ясностью» [4, с. 223, 234, 238, 253]. Шизо-серия этих невнятиц, выдаваемых как их автором, так и ответственным редактором данного труда за перевод (пусть даже и «технический»), легко может быть продолжена.

Своеобразной реакцией на подобный катастрофический распад смыслового единства, обнажаемый современными переводами китайских канонических текстов и иногда наивно маскируемый кабалистическим «нумерологизированием», оказывается другая крайность – пронзительный лиризм. Поэтические воспарения сменяют нумерологическую Obsession. Мутное кишение химерических нумерологем<sup>2</sup> уступает место lamentациями лирического героя, теряющего веру в уготованную ему великую миссию: «Учитель горевал: “великая беда стучится: не прилетает Феникс-птица, Река молчит, Чертеж не шлет, я вижу, что конец грядет”» [1, с. 199].

Не может оставить равнодушным русское сердце «поэтически отретаврированное» начало конфуциева *Луньюя*: «Найти, осмыслить, изучить, на деле знания применить и вовремя, и многократно, да разве это не приятно! А встретить друга – земляка, что прибыл к нам издалека, и вспомнить лет ушедших младость, да разве не охватит радость! Быть неизвестным, ни мгновенья не проявляя сожаленья, как и гордыни превосходства, да разве то не благодать!» [1, с. 35]. Сила поэтического слова способна волшебным образом претворить конфуциевы темноты в чарующую напевность русской медлительной речи: «Янь Юань спросил о *жэнь*, Учитель молвил: “победить себя и обратиться к ритуалу – с *жэнь* соединиться. Обратятся люди к ритуалу – победят себя, и в тот же день Поднебесная вернется к *жэнь*. *Жэнь* в твоих душевных кладовых, там ее ищи, не у других”» [1, с. 259].

В оправдание всего этого трогательного до слез «прозо-ритмического» украшения, временами заставляющего великого китайского мудреца изъясняться чуть ли не онегинским слогом, можно заметить, что оно лишь тщится заретушировать **реальные**, причем режущие глаз, скачки мысли, присущие китайскому оригиналу в том случае, когда он прочитывается как нарратив, некое повествование, изложение какой-то истории.

<sup>2</sup> Чего стоит, например, следующая, за уши притянутая к знаменитому каноническому тексту цифирь, уместная разве что в перельмановской «Занимательной арифметике»: «По нашим подсчетам, основанным на десяти изданиях, в которых текст “Да-сюэ” воспроизведен тринадцать раз ..., он вместе с двумя иероглифами названия ... состоит из 1755 знаков. В разных работах о “Да-сюэ” по неясным причинам указываются иные, причем не совпадающие друг с другом данные о количестве составляющих его иероглифов: 1743, 1726, 1747 <...> Число 1755, по-видимому, не случайно и имеет нумерологический характер, равняясь произведению нумерологически весьма значимых простых множителей:  $1755 = 3 \times 3 \times 3 \times 5 \times 13$ , или  $3^3 \times 5 \times 13$ » [5, с. 44].

### Игровая субъектность

Срыв стандартно трактуемой темпоральности проявляется в изолированности фрагментов текста. Но что, кроме **нарратива**, может унифицировать, придать единство множеству разрозненных фрагментов, составляющих текст? Способна ли синхроническая целостность многомерного образа заменить собой диахроническое единство повествования?

Чтобы восстановить связность (а если повезет, то и приблизиться к исходной глубине) древнекитайского текста, серьезно деформируемую или даже совсем утрачиваемую при его «нарративизации», нам придется совершить краткий экскурс в специфику китайской **образности** (*сян* 象), обладающей своей собственной темпоральностью.

Пиктограмма «образ» – *сян* 象 – есть стилизованное изображение фигуры слона (рис. 1).



Рис. 1. Ранние версии пиктограммы *сян* 象 (Источник: Цзян Баочан. «Вэньцзы сюэцзяочэн». (Лекции по китайскому письму). Цзинань, 1987. С. 725)

Необязательно исторически достоверно, но зато концептуально значимо предложенное древнекитайским философом Хань Фэйцзы (280–233 г. до н. э.) объяснение этимологии этого краеугольного для китайской концепции образности иероглифа: «Люди редко видели живых слонов. Но, находя кости мертвых слонов, [люди] основываясь на их [слонов] изображениях, воображали себе их живыми. Поэтому всё, с помощью чего люди имеют в виду [что-либо] или воображают себе [что-либо], стало называться “слоном/образом”» [15, с. 108].

Темпоральность проникает в эту реконструкцию концепта образность-*сян* благодаря адресации к ныне отсутствующему, отсылкой к оставленному им **следу** (кости мертвых слонов), ведь **след** указывает на то, что уже отсутствует (живые слоны). Воображение позволяет на основе следа додумать, восстановить, представить в качестве наличного – безвозвратно исчезнувшее. Такое хождение по следу очевидным образом предполагает отсылку ко времени, т. е. к бытию во времени. Причем подобное бытие не ограничивается направленностью исключительно в прошлое. След может быть прослежен не только **назад**, но и **вперед**. Человек может мысленно забегать вперед, трактуя малейшие приметы, едва различимые намеки/признаки приближающегося будущего как предзнаменования, выводящие на след грядущих событий.

Отмеченная овремененность образа-*сян* распространяется и на гештальтную многомерность гексаграммной графики, наделяя последнюю от-

вечающей ей многомерной же темпоральной структурой. Именно гексаграммное **время** (*гуаши* 卦時) берет на себя функции нарратива по темпоральному объединению прошлого и будущего, тем самым обеспечивая необходимые предпосылки для возникновения особого рода субъектности.

Что такое гексаграммное время-*гуаши*? Это наиболее общая характеристика смысла той или иной гексаграммы как эпохи, задаваемой графической структурой данной гексаграммы и предоставляющей то пространство игры, в рамках которого разворачивается игра между эпохой и угодившим в эту эпоху индивидом.

Начну с пояснительных примеров и остановлюсь на очень полезном для уяснения природы гексаграммного времени контрасте между взаимокоррелирующими эпохами «Открытости» ☰ (Тай 泰, гексаграмма № 11) и «Закрытости» ☷ (Пи 否, гексаграмма № 12). Сначала об эпохе «Открытости».

«Открытость: малое уходит, великое приходит. Благоприятность и успешная взаимосообщительность.

...Небо и земля взаимодействуют, а тьма вещей взаимосообщается; верхи и низы взаимодействуют, и их воли совпадают. ...*Дао* благородного мужа на подъеме, *дао* мелкого человека на спаде» [17, с. 28].

Этому благоприятному для приличного человека вектору «Открытости» противостоит тенденция к стагнации и деградации эпохи «Закрытости». Если первую эпоху можно условно охарактеризовать как «час героя» (благородного мужа, *цзюньцзы*), то вторая может быть описана как время блаженства молчаливых (мелких людишек, *сяожэнь*)<sup>3</sup>.

«Закрытость: Великое уходит, малое приходит. Не благоприятно к стойкости благородного мужа» [17, с. 29].

Эпоха упадка и краха почти по всем пунктам противоположна временам «Открытости»: «Небо и земля не взаимодействуют, а тьма вещей не взаимосообщается, верхи и низы не взаимодействуют, а Поднебесная лишена государственности. ...*Дао* мелкого человека на подъеме, *дао* благородного мужа на спаде» [17, с. 29].

Характеристика того или иного природно-исторического времени сопровождается набором рекомендаций относительно оптимальной экзистенциальной стратегии (в частности, линий ускользания) индивида, попавшего в лапы неизмеримо превосходящей его исторической силы. Так, в рамках профиля взаимодействия времени «Закрытости» с благородным мужем в условиях этого времени рекомендуемая оборонительная стратегия может быть охарактеризована как уход в себя и сворачивание внешней активности (например, ограничение себя своими непосредственны-

<sup>3</sup> Тут можно вспомнить замечательные строки Алексея Жемчужникова: «Эпохи знамение в том, что ложь бесстыжая восстала. И в быт наш лезет напролом наглей и явней, чем бывало...».

ми обязанностями без претензий на карьерный успех). Подразумевается упор на сохранение собственных принципов при благоразумном избегании публичности. Приведенные примеры наводят на мысль, что здесь перед нами формальная структура игры двух лиц, ведь в виде стратегии нам здесь предлагается не что иное, как **решение игры**. Тем самым в ходе противостояния или сотрудничества (но в любом случае **игрового взаимодействия**) эпохи и индивида, попавшего в эту эпоху, конституируется **игровая субъектность**, складывающаяся из игрового взаимодействия индивида и оппонирующей ему нечеловеческой мощи в качестве партнера по этой игре двух лиц.

Для подтверждения высказанной догадки присмотримся к стратегии сотрудничества благородного мужа в благоприятную для него пору «Возврата/Повтора» ☱ (гексаграмма № 24 «Возврат/Повтор» 復 復).

С одной стороны, эта стратегия «самоусиления без остановки» (*цзыцзян бу си* 自强不息) представляет собой последовательно монотонное аккумулятивное добродетели (*цзисань/де* 積善/德), изображаемое итерацией-повтором начальной непрерывной черты гексаграммы «Возврат/Повтор», которое идет в унисон с пошаговым наращиванием всевозможного позитива (*де* 德) в окружающем мире: ☱, ☱, ☱, ☱, ☱, ☱ (рис. 2).

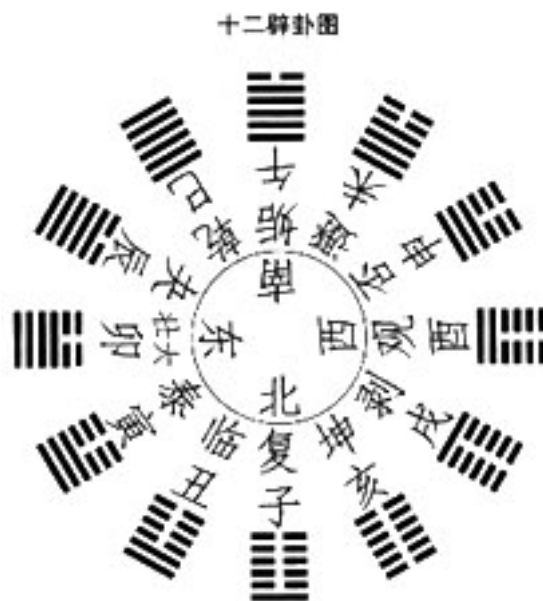


Рис. 2. Процесс постепенного нарастания позитива (левая половина рисунка) (Источник: Хуан Шоуци, Чжан Шаньвэнь. «Чжоу И и чжу». Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ. 1989. С. 57)

Социально-этическую конкретизацию достаточно абстрактный алгоритм **повторения** начального позитива, визуализируемого графикой гексаграммы «Возврат/Повтор» ☵☵, обретает у сунского неоконфуцианца Чжоу Си (1130–1200) в его расширительном истолковании «учебы» (сюэ 學) как подражания (сяо 效) идеальным личностям древности, таким, например, как Конфуций или Чжоу гун (XI в. до н. э.) [19, с. 447–448].

С другой стороны, стратегия «самоусиления», благоприятствуемая «Возвратом/Повтором» в контексте «Творчества», не столь прямолинейна, как могло бы показаться, и далеко не исчерпывается одним лишь воспроизведением-повтором исходного эталона. Первая часть гексаграммного имени недвусмысленно свидетельствует о том, что наряду с требованием повтора имеется указание на возврат. Имеется в виду сориентированность гексаграммы на образцовость эталонного начала, заставляющая игрока-индивида постоянно возвращаться к нему в целях самокоррекции. Эта реверсивность заявляет о себе продиктованной **третьей** чертой «Открытости» ☱☱ (рассматриваемой в контексте гексаграммы «Творчество», рис. 3) скачком от **середины** гексаграммы «Творчество» Цянь 乾 № 24 ☰☰ (т. е. ее третьей черты) к ее **началу** (т. е. к ее нижней черте). Цель этого перескока от середины к началу – коррекционная сверка с исходным образцом для восстановления процесса его правильного воспроизведения. Таким образом, он представляет собой реализацию стратегии «обращения вспять [для] повтора» (фаньфу чжи дао 反復之道).



Рис. 3. Гексаграмма «Открытость» Тай 泰 как эмблематизация взаимодействия гексаграмм № 1 «Творчество» (Цянь 乾) и № 2 «Восприимчивость» (Кунь 坤). (Источник: «Чжоу И сянцизе» (Подробное объяснение «Чжоуских Перемен»). В 2-х томах. Ред. и сост. Сяо Сяо. Пекин: Чжунго шунзи чубаньшэ, 2016. Т. 1. С. 148)

На рис. 3 представлена гексаграмма «Открытость» Тай 泰 ☱☷ (которая ранее уже сопоставлялась мной с обратной ей «Закрытостью» ☷☱). Только теперь в 泰 специально акцентируется ее стержневой смысл – эмблематизация успешного взаимодействия «Неба» и «Земли» (триграммы ☰ / ☷ и отвечающие им гексаграммы ☰☷ / ☷☰ соответственно). Залогом успеха



в этом «взаимодействии» является взаимное стремление черт гексаграмм № 1 «Творчество» Цянь ☰ и парной к ней гексаграммы № 2 «Восприимчивость» ☷, предопределенное пространственным взаиморасположением триграмм ☰ и ☷ (представляющих гексаграммы ☰ / ☷ соответственно) в гексаграмме ☰: расположенная наверху «Земля» (триграмма ☷) стремится опуститься вниз, а расположенное внизу «Небо» (триграмма ☰) стремится подняться наверх. Это взаимостремление черт, в частности направленная вверх устремленность черт ☰ к отвечающим им чертам ☷, прослеживается на рис. 3 следующим образом: если идти по этому рисунку, двигаясь по часовой стрелке снизу вверх, то начальная (т. е. нижняя) черта ☰ стремится к четвертой черте гексаграммы ☰, вторая черта ☰ нацеливается на пятую черту гексаграммы ☰, а третья черта ☰ – на верхнюю черту гексаграммы ☰.

Стратегический смысл возврата к начальной черте «Творчества», предохраняющего от сбоя процесс воспроизведения из-за утраты точности этого воспроизведения/копирования, поясняется ссылкой на афоризм к начальной черте гексаграммы «Возврат/Повтор»: «Возвращение отнедалеку. Без раскаяния. Изначально к счастью» [17, с. 39] и иллюстрируется жизненной позицией любимого ученика Конфуция<sup>4</sup>, который не только всегда осознавал допущенное им недолжное, но и вслед за этим осознанием никогда больше его не повторял [17, с. 88]. В качестве похвалы этот ученик как раз и сподобился крайне лестной аттестации словами приведенного выше афоризма к начальной черте «Возврата/Повтора». Кроме того, наставником была отмечена его завидная способность сохранять без потерь то благое, что ему хотя бы раз удалось стяжать: «Учитель говорил: “Такой человек, как Хуэй, следовал учению о середине. Если [он] овладевал чем-либо хорошим, он накрепко запечатлевал это в сердце и больше уже не терял”» [9, с. 120].

Здесь наблюдается усиление стратегичности, можно сказать, до стратегемности (в смысле неожиданности и хитроумности предпринимаемых игровых ходов): наперекор магистральному вектору эпохи «Творчества», служащего неотменяемым фоном для «Возврата/Повтора» (см. рис. 2), его линейной однонаправленности, подталкивающей индивида к безграничному самоусилению, игрок совершает внезапный пируэт и поворачивает назад уже на третьем шаге (на середине «Творчества»), не дожидаясь естественного завершения его 6-тактного цикла.

Подсказываемое эпохой «Возврата/Повтора» своеобразное сочетание обеих стратегий, одна из которых («Повтор») нацелена на неуклонное самовозрастание посредством воспроизведения образца, а вторая («Воз-

<sup>4</sup> Янь Хуэй (Янь Юань, Цзы Хуэй, Цзы Юань), 521–481 до н. э.

врат») – на элиминацию возможных сбоев этого миметического процесса, становится предметом специального обсуждения у Чжу Си по ходу его конфуцианизирующего истолкования стратегии Лаоцзы «бережливости» (弇 蓄)<sup>5</sup>. Она расшифровывается великим неоконфуцианцем перефразированием «заблаговременного возврата/повтора» именно словами цитированного ранее афоризма к начальной черте «Возврата/Повтора» насчет возвращения не издалека. Сунский экзегет рассуждает здесь следующим образом: выражение «усугубление накопленного *дэ*» говорит само за себя, недвусмысленно указывая на повторное возвращение ранее уже накопленного с помощью бережливости. Поскольку в отсутствии бережливости было бы уместно говорить лишь о постоянном восполнении утраченного, но никак не об усугублении накопленного, то речь у Лаоцзы может идти только о **добавочном** накапливании [19, с. 2999].

Отдельного внимания заслуживает тезис Лаоцзы об исключительной эффективности (по его словам, не имеющей себе равных по действенности в социополитической и культурной сфере) стратегии «бережливости». В контексте занимающих его теоретико-игровых сценариев, презентуемых им в терминах «борьбы» и соответственно – «выигрыша/проигрыша», он фактически присваивает подобному образу действий, говоря современным языком теории игр, статус выигрышной стратегии («нет ничего, чего бы не превозмогло»). Природным образцом такой всепобеждающей силы у него обычно выступает образ воды: «В Поднебесной нет ничего более мягкого и слабого, чем вода, но [по эффективности] атаки на твердое и сильное, ничто не может ее превзойти» [10, с. 46].

Заметим, что при стандартной числовой кодировке китайских Пяти стихий (Вода, Огонь, Дерево, Металл и Почва) стихия Воды в рамках этой пятеричной классификации значится под номером один<sup>6</sup>. Иначе говоря, Вода у Лаоцзы, как и начальная черта «Возврата/Повтора», являет собой образ исходного начала. Вот почему скрытая и потому обычно не опознаваемая мощь воды (в отличие от, например, явной твердости камня) выступает у легендарного китайского мудреца очевидной параллелью неиссякаемым потенциальным возможностям начальной черты «Возврата/Повтора» в ее роли благого начала. Благодаря архаичному совмещению китайскими числами значений порядковых и количественных числительных ближайшим следствием подобной изначальности оказывается единичность-единственность первоначала.

<sup>5</sup> «В управлении людьми и служении Небу ничто не сравнится с бережливостью. Ведь именно бережливость называется заблаговременным возвратом/повтором. Заблаговременный возврат/повтор, назову его “усугублением накопленного *дэ*”. Нет ничего, чего бы не превозмогло, будучи усугубленным, [такое] накопленное *дэ*». [19, с. 2999].

<sup>6</sup> Иногда под номером шесть, что на самом деле одно и то же в арифметике вычетов по модулю пять, поскольку  $1 \equiv 6 \pmod{5}$ .

Этическая сторона этой единственности прочитывается китайской традицией как обособленное самостояние индивида, прежде всего ориентированного на собственный личностный рост. Стартовой точкой для последнего является «превозмогание себя» (*кэцзи* 克己), о котором еще пойдет речь ниже. У данной этической максимы также имеется четкая параллель в приписываемом традицией Лаоцзы «Каноне о *дао* и *де*»: «Побеждающий людей силен. Побеждающий самого себя могуществен» [2, с. 125]. Такая замкнутость на самом себе – обращенность к себе самому – отражает характерный возвратно-попятный ход *дао*: «Возврат/обращение вспять – это движение *дао*» [10, с. 40]. Эта идея мотивированного стратегическими соображениями «возврата», укорененная в ицзинговской категориальности и потому центральная для классической китайской мысли (безотносительно к ее конфуцианской или даосской принадлежности), снова возвращает нас к открытию В.С. Спирина.

### Чтение поперек вслед за зигзагами стратегии возврата

Революционная дерзость спиринского прорыва, его прозрение нелинейности структуры древнекитайского текста подарили нам захватывающую возможность читать древнекитайский текст не только привычно вдоль, но и – вразрез с производной от необратимости голосового потока темпоральностью – «поперек», т. е. двигаясь вспять против однонаправленности стрелы времени.

Нашим первым примером такого поперечного линейному развитию событий попятного чтения станет предложенная автором этих строк интерпретация озадачивающего своей кажущейся бессвязностью хрестоматийного начала «Отсортированных суждений» Конфуция: «Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не радостно? Встретить друга, пришедшего издалека, разве это не утешительно? Пребывает в неизвестности и не злобится, разве это не благородный муж?» [11, с. 1].

Непонятные перескоки с учебы и повторения к приходу друга, и в особенности ничем не объяснимый переход к уже никак не стыкующемуся с двумя предыдущими фразами заключительному пассажи относительно безмятежного равнодушия благородного мужа к мирским почестям<sup>7</sup>, ставят читателя в тупик. Разгадать эту шараду можно, взглянув на прославленный текст в категориальной перспективе, адресующей нас к гексаграмме «Возврат/Повтор».<sup>8</sup> Тогда выяснится, что учеба и повторение изученного

<sup>7</sup> Если первый скачок мысли еще хоть как-то внешне сглажен наличием общей для учебы/повторения и прихода друга темы радости, то последний зияет откровенным смысловым провалом и представляет собой образчик маловразумительной «китайщины» во всей ее неприглядности (или, наоборот, обворожительности).

<sup>8</sup> Нетривиальная зависимость структуры и содержания этого канонического текста от его категориальной основы – гексаграммы «Возврат/Повтор» – тщательно проанализирована автором этих строк в [7, с. 174–179].

приурочены к **начальной** черте гексаграммы «Творчество» ☰ (представленной на рис. 2 гексаграммой «Возврат/Повтор» ☶), а утешительность «встречи с другом, пришедшим издалека» отсылает ко **второй** черте гексаграммы «Творчество» ☰ (представленной на рис. 2 гексаграммой «Посещение» ☱).

Наконец, чтобы понять причину появления никак не вытекающей из предшествующего текста темы удивительной безмятежности прозябающего в незаслуженной безвестности благородного мужа («пребывает в безвестности и не злобится»), придется вспомнить ту самую реверсивную стратегию индивида в эпоху «Возврата/Повтора». Именно она заставляет благородного мужа уже на третьем шаге его восхождения, т. е. на **середине** гексаграммы «Творчество» ☰ (отмеченной на рис. 2 гексаграммой «Открытость» ☱), внезапно повернуть вспять и вернуться к началу своего пути, т. е. к **начальной**/нижней черте «Творчества» (изображенной на рис. 2 с помощью гексаграммы «Возврат/Повтор» ☶).

Эта заветная начальная черта персонифицируется образом дракона, таящегося в бездне вод. Смысл драконовой «потаенности» в том, что громадный потенциал – персональное *дэ* благородного мужа (метафорой которого как раз и выступает образ дракона) – под давлением внешних обстоятельств и/или по собственному решению хранится им под спудом. Он чурается славы и бежит от мира без сожаления [17, с. 15]. Такая отчужденность от социума и самодостаточность, отличающая благородного мужа в исходной точке его восхождения (ассоциируемая с начальной чертой «Творчества»), объясняет логику выведения заключения конфуциевой трехчастной декларации из двух предыдущих ее частей: это обращение вспять к исходной независимости от мира – состоянию «таящегося [под водой] дракона», изображаемого начальной чертой гексаграммы «Творчество».

Но колоритный образ «таящегося [под водой] дракона» высвечивает лишь одну из граней краеугольного камня всего графического символизма *Ицзина* – начальной черты «Творчества» (эмблематизируемой «Возвратом/Повтором»), обладающего высочайшим статусом начала всего доброго<sup>9</sup> и великого почина в смысле исходного образца, подлежащего дальнейшему воспроизведению. Воплощением нравственной образцовости выступает эталонный образ благородного мужа, олицетворяющий собой такую базовую конфуцианскую добродетель, как человеколюбие (*жэнь* 仁). Здесь мы выходим на другой замечательный образчик замысловатого текста, проясняемого только с помощью гексаграммной оптики, в частности привлечением уже знакомого нам «Возврата/Повтора». Речь идет о сле-

<sup>9</sup> «Изначальное – это старшее для всего доброго» (*юаньчжэ шань чжи чжан е* 元者善之長也) [17, с. 15].

дующем мудреном ответе Конфуция на заданный упомянутым выше Янь Юанем вопрос о том, что такое человеколюбие: «[Превозмочь себя и возвратиться к ритуалу [в его исходном виде] – [это и] есть человеколюбие. В тот день, когда [удастся] превозмочь себя и возвратиться к ритуалу, Поднебесная благодаря этому возвратится к человеколюбию. Осуществление человеколюбия зависит от самого себя, неужели же от других?!» [11, с. 262]. Явным образом прописанная тут стратегия возврата (уточненная в данном случае как «возвращение к ритуалу»), результирующая во вселенское пришествие чаемого человеколюбия, недвусмысленно отсылает к первоисточнику последнего – краеугольной начальной черте «Творчества»/«Возврата/Повтора»<sup>10</sup>.

Эпицентром непрозрачности этого темного фрагмента является слово «ритуал» (*ли* 禮), с достаточной определенностью и впечатляющей категоричностью раскрываемое Конфуцием в ходе его дальнейших пояснений в ответ на прямой вопрос Янь Юаня: «Не смотреть на то, что шло бы вразрез с ритуалом; не слушать то, что шло бы вразрез с ритуалом, не говорить то, что шло бы вразрез с ритуалом, не делать [ни одного] движения, которое шло бы вразрез с ритуалом» [11, с. 262]. Столь настоятельная апелляция к фактически отождествляемому с человеколюбием ритуалу – соответственно, центральное место, которое занимала внешняя обрядность в китайской (да и во всей синоцентричной) цивилизации, стали настоящим камнем преткновения для европейской мысли, пытавшейся понять идейную основу китайской интеллектуальной традиции. Прозаичность культа церемониальной и конвенциональной благопристойности, заменявшего в традиционном Китае религиозную воскрыленность или романтический пафос поиска философской истины, не могла не вызывать естественного чувства разочарования у просвещенного европейца эпохи модерна. Типичным в этом отношении является мнение Б. Рассела, заявлявшего без излишней политкорректности о своей неспособности по достоинству оценить заслуги Конфуция: «Его произведения в значительной мере наполнены тривиальными деталями этикета, а его главная забота в том, чтобы научить людей, как правильно вести себя при тех или иных обстоятельствах» [12, р. 190].

Впрочем, и от китайской экзегезы потребовались немалые усилия для экспликации постулированной совершенномудрым учителем взаимосвя-

<sup>10</sup> Канонический «Комментарий образов» к каждой гексаграммной черте всех 64 гексаграмм *Ицзина* содержит **единственное** упоминание о «човеколюбии», поясняющее афоризм («Спокойное возвращение, к счастью») ко второй черте именно «Возврата/Повтора». Этот комментарий гласит: «Благоприятность спокойного возвращения – в [наличии] человеколюбия снизу» [17, с. 39]. Проводится вполне очевидная мысль о том, что причиной легкости возвращения к началу со второй позиции является минимальное расстояние между этими соседствующими позициями.

ки ритуала и человеколюбия в приведенном выше утверждении<sup>11</sup>. Спасительным ориентиром послужила гексаграммная категориальность. Согласно влиятельной экзегетической традиции, успешное накопление собственной добродетели, споспешествуемое природно-историческим нарастанием *дэ* (см. рис. 2), эмблематизируется гексаграммой № 34 «Мощь великого» ䷗. Данная гексаграмма, с одной стороны, визуализирует оба этих параллельных процесса, а с другой – как раз и раскрывает потаенную причину загадочной корреляции человеколюбия и ритуала: «Превозмочь себя и обратится к [исходному] ритуалу – нет ничего мощнее этого, поэтому *Ицзин* являет это в “Мощи великого”. Превозмогание себя [означает] взаимодействие “учебы у низшего и достижения высшего”<sup>12</sup> для того, чтобы они взращивали друг друга. Учеба у низшего непременно приводит к достижениям, а достижения обязательно ведут к восхождению. Ведь если не осуществлять [этого], то как же может в конечном итоге сформироваться добродетель-*дэ*? ...Превозмогание себя требует боевого преодоления частно-своекорыстного себя посредством справедливости [всеобщих небесных] принципов. Ведь последние суть не что иное, как небесное *дэ*, и “превозмогание себя” непременно предполагает обладание [этим *дэ*] твердым и могучим, мощным и крепким для победы над собой» [16, с. 503]. Обратим внимание, что в конце приведенной цитаты специально подчеркивается потребность индивида в содействии небесного *дэ*, кооперирование с которым – дублирование его могущества в виде соответствующих морально-волевых качеств – только и позволяет человеку успешно справиться с труднейшей задачей самопреодоления и в конечном счете переиграть злокозненную силу *инь*, принявшую обличие узкоэгоистических человеческих хотений.

Итак, успех в проведении ригористичной нравственной установки на «превозмогание себя» (*кэцзи* 克己) видится как беспрепятственное выстраивание непрерывной серии копий образцовой начальной черты. Такое итерирование позволяет ей не только оставаться самой собой, но при этом еще и непрерывно «самоусиливаться», вытесняя свою соперницу (т. е. прерванную черту) со всех занимаемых ее позиций (см. рис. 2). Однако подобное самоусиление не может продолжаться бесконечно. Гексаграмма «Мощь великого» призвана предостеречь от опасностей, подстерегающих индивида на пути самоусиления. Графическая структура гексаграммы интерпретируется традицией как изображение вопиющего нарушения субординации:

<sup>11</sup> См., например, многостраничное обсуждение этого трудного места у Чжу Си [19, с. 1042–1069]. В итоге ему пришлось даже пожертвовать чистотой исходного значения иероглифа 禮 (*ли*-ритуал), подменив человеческие установления небесно-природной предзаданностью: «“ритуал” – это обрядность, заданная небесными принципами (*личжэ тинли чжи цзевэнь* 禮者天理之節文也)» [13, с. 131].

<sup>12</sup> Цитата из «Отсортированных суждений» [11, с. 321].

в ней «гром», представляемый верхней триграммой (Чжэнь ☰), располагается над «небом», изображаемым триграммой Цянъ ☷. Неправомерная доминанция нижестоящего над вышестоящим есть прямое следствие чрезмерного усиления первого из них. Вот почему стратегией индивида здесь должно стать следующее требование, полностью созвучное процитированному раньше пассажи из «Отсортированных суждений»<sup>13</sup>: «У благородного мужа ни шага вразрез с ритуалом» [17, с. 48]. Поэтому озадачивающее совпадение человеколюбия и ритуала в ответе Конфуция есть просто-напросто неизбежное следствие привязки контекста, призывающей к неуклонному исполнению ритуала «Мошци великого» к эмблематизирующей человеколюбие начальной черте «Творчества».

Поскольку стратегическая цель подразумеваемых этикетом разного рода поведенческих регламентаций, тотального самообуздания посредством утеснительного ритуала – это всемерное воспрепятствование постоянно грозящей сначала утечке, а потом и потере ранее накопленного *дэ*, то роль ритуальных самоограничений во многом аналогична той стратегии «бережливости» у Лаоцзы, о которой говорилось ранее. Ничуть не удивительно, ведь категориальной основой и конфуцианского «самопревозмогания», и даосской «бережливости» является одна и та же гексаграмма «Возврат/Повтор». Поэтому, только следуя путеводной нити «Возврата/Повтора», мы сможем восстановить отнюдь не очевидную логику восхождения к истоку.

### Заключение

Далекое от прозрачности, но достаточно строгое соотношение смысла и формы во внешне выглядящем афористичным, как будто изначально фрагментарном древнекитайском тексте, существенно проясняется обращением к гексаграммной категориальности с отвечающей ей нелинейной темпоральностью. Субъектностью, обеспечивающей единство дискурса, претворяющей прихотливую мозаику разрозненных фрагментов в единый связный текст, оказывается игровая субъектность, складывающаяся из игрового взаимодействия индивида и оппонирующего ему гексаграммного времени. Подчиняясь императиву хода игры, линия дискурса может петлять, и тогда выстраивающийся вдоль этой линии текст заставляет своего читателя пятиться, кружась в пространстве фундирующей этот текст гексаграммы.

### Литература

1. Беседы и суждения «Лунь юй» / науч. пер. А.Е. Лукьянова; поэт. перелож. В.П. Абраменко. – М.: Форум, 2011. – 464 с.

<sup>13</sup> «Не смотреть на то, что шло бы вразрез с ритуалом; не слушать то, что шло бы вразрез с ритуалом...» и т. д.

2. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия: собрание текстов: в 2 т. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – С. 114–138.
3. Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 1. – М.: Восточная литература, 2006. – 727 с.
4. *Каранетьянц А.М.* Раннекитайская системология. – М.: Наука: Восточная литература, 2015. – 565 с.
5. Каноны конфуцианства и школы имен. В 2 кн. Кн. 1. Кобзев А.И. «Да-Сюэ»: «Великое учение» святомудрых для школяров, ученых и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России / сост. и отв. ред. А.И. Кобзев; Ин-т востоковедения РАН. – М.: Восточная литература, 2014. – Кн. 1. – 320 с. – (Китайский классический канон в русских переводах).
6. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. – М.: Восточная литература, 1994. – 432 с.
7. *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. – М.: ИДВ РАН, 2013. – 384 с.
8. *Крушинский А.А.* Несвоевременное прозрение: судьба спиринского открытия // Проблемы Дальнего Востока. – 2020. – № 2. – С. 194–204.
9. Ли цзи // Древнекитайская философия: собрание текстов: в 2 т. – М.: Мысль, 1973. – Т. 2. – С. 99–140.
10. Lao-Zi zhu // Zhuzi jicheng [Collection of works of ancient philosophers]. – Beijing: Zhonghuashuju, 1988. – Vol. 3. – P. 1–60. – In Chinese.
11. Lunyu zhengyi // Zhuzi jicheng. – Beijing: Xinhua shudian, 1988. – Vol. 1. – P. 1–435. – In Chinese.
12. *Russel B.* The Problem of China. – London: Georg Allen & Unwin LTD, 1922. – 190 p.
13. Sishu zhangju jizhu. – Beijing: Zhonghuashuju, 1989. – 390 p. – In Chinese.
14. Source Book in Chinese Philosophy / Transl. and compiled by Wing-Tsit Chan. – Princeton: Princeton University Press, 1963. – 856 p.
15. Han Feizi jize // Zhuzi jicheng. – Beijing: Xinhua shudian, 1988. – Vol. 5. – P. 1–368. – In Chinese.
16. *Zhang Zai.* Hengqu Yishuo // Yixue jinghua: in 3 vol. / ed. Zheng Wangeng. – Beijing: Beijing, 1995. – Vol. 1. – P.465–566. – In Chinese.
17. Zhou yi zheng yi // Shisanjing zhushu. – Shanghai: Shize, 1935. – Vol. 1. – P. 13–108. (In Chinese).
18. Zhou Yi jize / Comp. Li Dingzuo // Yixue jinghua: in 3 vol. / ed. Zheng Wangeng. – Beijing: Beijing, 1995. – Vol. 1. – P. 255–367. – In Chinese.
19. Zhuzi yu lei. In 8 vol. – Beijing: Zhong hua, 1988. – 3343 p. – In Chinese.

Статья поступила в редакцию 17.05.2020.

Статья прошла рецензирование 18.06.2020.



DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-17-35

## SUBJECT, SPACE, TIME: HOW TO READ ANCIENT CHINESE TEXT

**Krushinskiy Andrey,**

*Cand. of Sc. (History), Dr of Sc. (Philosophy),*

*Chief Researcher at the Center for the Study of Chinese Culture*

*Institute of the Far East, RAS*

*32, Nakhimovskiy Ave., Moscow, 117997, Russian Federation*

ORCID: 0000-0003-1126-3853

[zvenigor@gmail.com](mailto:zvenigor@gmail.com)

### Abstract

The epoch-making discovery of the phenomenon of non-linear organization of the ancient Chinese text by the remarkable Leningrad sinologist-philosopher V.S. Spirin (1929–2002) radically expanded the horizons of our perception of the written heritage of Ancient China, outlining the way to overcome the prejudice about linear reading of the ancient Chinese classics as supposedly the only acceptable. At the same time, Spirin's discovery of the multidimensionality of the ancient Chinese text seriously challenges the concept of the subject in the context of ancient Chinese discourse. After all, a break with the linear ordering of the text is tantamount to destroying the unity of the speech intention and the subjectivity of the speaker corresponding to it, constituted by his speaking. Accordingly, the figure of a storyteller telling a story should either disappear, leaving behind a void of subjectlessness, or give way to a completely different subjectivity. The proposed article raises the question of the nature and character of this subjectivity, which is fundamentally different from the narrator's figure. It is shown that the synchronous integrity of the multidimensional image (Xiang 象), which distinguishes the Chinese hieroglyphic writing, has its own temporality, which allows it to be an alternative to the diachronic unity of the narrative. It is argued that the temporality of the image-xiang extends to gestaltic multidimensionality of hexagram graphics, endowing the latter with the corresponding multidimensional temporal structure. It is the hexagram time (guashi 卦時) that assumes the functions of a narrative for the temporal unification of the past and the future, thereby providing the necessary prerequisites for the emergence of a special kind of subjectivity. The guashi-hexagram time is determined by the graphic structure of the hexagram. This is the most general characteristic of the meaning of a particular hexagram as an era, providing space for the game between the era and the individual. As a result, we have a two-person game, constituting a game subjectivity, consisting of the game interaction of an individual and a hexagram time. It is argued that it is precisely the subordination of the line of discourse to the course of the game that sometimes makes it loop, and then the text lining up along this line requires its reader to read it backward, so to speak.

**Keywords:** nonlinearity, narrative, numerological obsession, temporality, hexagram time, game subjectivity, hexagram categorical approach, return strategy, backward reading.

**Bibliographic description for citation:**

Krushinskiy A. Subject, Space, Time: How to Read Ancient Chinese Text. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2020, vol. 12, iss. 3, pt. 1, pp. 17–35. DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-17-35.

**References**

1. Luk'yanov A.E., transl. *Besedy i suzhdeniya "Lun' yui"* [Conversations and arguments "Lun Yu"]. Moscow, Forum Publ., 2011. 464 p.
2. Dào dé Jīng [Tao Te Ching]. *Drevnekitaiskaya filosofiya: sobranie tekstov*. V 2 t. T. 1 [Ancient Chinese philosophy. Collection of texts. In 2 vol. Vol. 1]. Translation from the ancient Chinese. Moscow, Mysl' Publ., 1972, pp. 114–138. (In Russian).
3. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya*. V 5 t. T. 1 [Mental culture of China. In 5 vol. Vol. 1]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2006. 727 p.
4. Karapet'yants A.M. *Rannekitaiskaya sistemologiya* [Early Chinese systemology]. Moscow, Nauka Publ., Vostochnaya literatura Publ., 2015. 565 p.
5. Kobzev A.I. *Kanony konfutsianstva i shkoly imen*. V 2 kn. Kn. 1. "Da-Syne": "Velikoe uchenie" svyatodudrykh dlya shkolyarov, uchenykh i vладыk, ili Sud'ba konfutsianskogo kanona v Kitae, na Zapade i v Rossii [The canons of Confucianism and the School of names. In 2 vol. Vol. 1. "Da xue": "The great teaching" of the Holy sages for schoolchildren, scientists and ruler, or the fate of the Confucian Canon in China, in the West and in Russia]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2014. 320 p.
6. Kobzev A.I. *Uchenie o simbolakh i chislakh v kitaiskoi klassicheskoi filosofii* [The doctrine of symbols and numbers in Chinese classical philosophy]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1994. 432 p.
7. Krushinskii A.A. *Logika Drevnego Kitaya* [Logic of Ancient China]. Moscow, Institute of Far Eastern Studies RAS Publ., 2013. 384 p.
8. Krushinskii A.A. Nesvoevremennoe prozrenie: sud'ba spirinskogo otkrytiya [Untimely insight: the fate of the Spirin's discovery]. *Problemy Dal'nego Vostoka = Far Eastern Affairs*, 2020, no. 2, pp. 194–204. (In Russian).
9. Li ji [Book of Rites]. *Drevnekitaiskaya filosofiya: sobranie tekstov*. V 2 t. T. 2 [Ancient Chinese philosophy. Collection of texts. In 2 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1973, pp. 99–140. (In Russian).
10. Lao-zizhu [Lao-zi with comments]. *Zhuzhijicheng* [Collection of works of ancient philosophers]. Beijing, Zhonghuashuju, 1988, vol. 3, pp. 1–60. (In Chinese).
11. Lunyu zhengyi [Sorted arguments in the Orthodox sense]. *Zhuzhijicheng* [Collection of works of ancient philosophers]. Beijing, Xinhua shudian, 1988, vol. 1, pp. 1–435. (In Chinese).
12. Russel B. *The Problem of China*. London, Georg Allen & Unwin LTD, 1922. 190 p.
13. *Sisbu zhangju jizhu* [Collected Commentaries of chapters and phrases on the Four Books]. Beijing, Zhonghuashuju, 1989. 390 p. (In Chinese).
14. Chan W.T., transl. *Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1963. 856 p.

15. Han Feizijize [Han Feizi with a collection of explanations]. *Zhuzijicheng* [Collection of works of ancient philosophers]. Beijing, Xinhua shudian, 1988, vol. 5, pp. 1–368. (In Chinese).
16. Zhang Zai. Hengqu Yishuo [I Ching's explanation by Master Hengqu]. *Yixue jinghua* [The best of I-Ching Studies. In 3 vol.]. Ed. Zheng Wangeng. Beijing, Beijing, 1995, vol. 1, pp. 465–566. (In Chinese).
17. Zhou yi zheng yi [Zhou Yi in the Orthodox sense]. *Shisanjing zhusu* [Commentaries and subcommentaries on The Thirteen Classics]. Shanghai, Shize, 1935, vol. 1, pp. 13–108. (In Chinese).
18. Zhou Yi jize [Zhou Yi with a collection of explanations]. Comp. Li Dingzuo. *Yixue jinghua* [The best of I-Ching Studies]. In 3 vol. Ed. Zheng Wangeng. Beijing, Beijing, 1995, vol. 1, pp. 255–367. (In Chinese).
19. *Zhuzi yu lei* [Classified sayings of the Master Zhu]. In 8 vol. Beijing, Zhong hua, 1988. 3343 p. (In Chinese).

The article was received on 17.05.2020.

The article was reviewed on 18.06.2020.