

ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ

А.А. Крушинский

ИКОНИЧЕСКАЯ ПЕРФОРМАТИВНОСТЬ КИТАЙСКИХ МАНТИЧЕСКИХ ДИАГРАММ*

Крушинский Андрей Андреевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт Дальнего Востока РАН. Российская Федерация, 117997, г. Москва, Нахимовский пр-т, д. 32; e-mail: zvenigor@gmail.com

В статье прослеживаются и обсуждаются философски значимые следствия укорененности древнекитайской мысли в исходной изобразительности китайского иероглифического письма. Исследуется феномен перформативности применительно к китайскому материалу. В ходе проведенного исследования вводится принципиальное методологическое различие между перформативными *высказываниями* и перформативными *декларациями*. В свете предложенного различия обнаруживается ярко выраженная перформативная декларативность знаменитого конфуциевского концепта *чжэнмин* («выправление имен»). Этот малоизученный аспект «выправления имен» не следует путать с достаточно хорошо известным к настоящему времени перформативным *именованием*, стандартно подразумеваемым установкой на *чжэнмин*. Главным результатом введенных методологических дистинкций и проведенного экзегетического анализа является выявление невербального прообраза концепта *чжэнмин* в лице гексаграммы «Домашние». Парадигматический характер прообразности гексаграммной графики в отношении словесной формулировки, наделяющей перформативным статусом исходного зрительного образа вербальную экспликацию этого образа, позволил автору обобщить данное частное наблюдение до основополагающей итоговой гипотезы о *вторичности* перформативной действенности слова сравнительно с исходной перформативностью мантической диаграмматичности (образцово экземплифицируемой гексаграммами Ицзина).

Ключевые слова: диаграмматизация, перформативность, выправление имен, мантические диаграммы, ритуальный бронзовый треножник Дин, созерцание [гексаграммных] образов

Для цитирования: Крушинский А.А. Иконическая перформативность китайских мантических диаграмм // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 142–161.

* Статья написана на основе доклада «Иконическая перформативность», зачитанного на пленарном заседании научной конференции «XV Таврические философские чтения» (16.09.2019–19.09.2019) 16-го сентября 2019 г. в Новом Свете (Крым).

Введение

Признание главенства модуса перформативности в конфуцианском дискурсе (в частности, перформативности акта именованья в рамках инициированного Конфуцием «выправления имен» *чжэн мин* 正名) давно уже стало общим местом современного китаеведения¹. Напомню, что имеется в виду не просто конфуцианский запрет на банальное расхождение слова с делом², а буквальное понимание произнесения «правильного» слова как совершения отвечающего ему деяния, когда речь, будучи органической частью ритуализированного поведения, становится полноценным действием, подчас даже обретает высочайший статус сакрального ритуального акта³.

Но воодушевляющее открытие доселе неведомого деятельностного измерения у важнейшего пласта древнекитайского дискурса все же оставляет ощущение существенной недосказанности. Ведь при апелляции исключительно к такому общечеловеческому феномену, как перформативность речи или перформативность жеста, возникает опасность утери самого спецификаума древнекитайской мысли – ее укорененности в исходной изобразительности китайского иероглифического письма. Коль скоро задача выявления поразительного своеобразия культурного наследия китайской цивилизации не снята с повестки дня, то мы просто обязаны расширить стандартное понимание перформативной функции **языка** до перформативной функции **изображения**. Я убежден, что в Древнем Китае перформативная эффективность слова **вторична** по отношению к исконной действенности мантической диаграмматичности (образцово экземплифицируемой гексаграммами *Ицзина*): оно светит ее отраженным светом, как луна, сияющая отраженным светом солнца. Демонстрация этой неочевидной производности перформативности высказывания от иконической перформативности китайских мантических диаграмм является задачей данной статьи.

Перформативные высказывания

Характеристическим свойством перформативного высказывания выступает эффект **аутореферентности** – демиургическая способность языкового выражения самому создавать свой собственный референт: будь то сам факт или его априори – **возможность** факта. Решающим моментом здесь является совпадение произнесения слова с делом, творящим новую реальность или открывающим возможность ее создания. Самый известный пример подобного совпадения в первом из перечисленных выше смыслов – это знаменитое библейское «Той рече, и быша; Той повеле и создашеся!» (Пс. 32:9).

¹ См., напр.: *Фингаретт Г.* Конфуций: мирянин как святой // Конфуций. Я верю в древность. М., 1995. С. 300–374; *Hall D.L., Ames R.T.* Thinking Through Confucius. Albany, 1987; *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle (Ill.), 1989. P. 18–30.

² «В древности не разбрасывались словами из-за боязни срама от своего неисполнения наговоренного» (Луной чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании] // Чжунцзы цзичэн [Собрание творений философов древности]. Т. 1. Пекин, 1988. С. 85).

³ См. подр.: *Семенов И.И.* Читателю Конфуция // Конфуций. Я верю в древность. М., 1995. С. 51–52.

Более приземленные случаи перформативных высказываний такого рода – это клятвы, присяги, завещания, обещания, извинения, приглашения, заключение сделки, объявление войны и т.п.

Перформативные декларации

Более интересна перформативность во втором из перечисленных выше смыслов, когда производимый высказанным словом эффект, не обладая конкретностью свершившегося факта, запечатлен неотменяемой значительностью произошедшего события. Назовем перформативные высказывания этого типа перформативными **декларациями**. Творимое словом дело в этом случае не имеет характера локализуемого в пространстве/времени и потому верифицируемого **факта**, о котором можно сказать, что он либо есть, либо его нет. Эффект, производимый перформативной декларацией, знаменует принципиально не поддающееся внешнему (по отношению к декларирующему) учету **событие**, которое в отличие от факта еще не **есть** (поскольку событие предворяет бытие), но только **происходит**, необратимо меняя при этом как минимум мир декларирующего⁴.

Образцовым случаем перформативной декларации является молитва. Так возгласение христианского «Символа веры» представляет собой парадигмальный пример такой декларации. Перформативность подобного рода деклараций заключаются в том, что та или иная ее актуализация (в виде литургического пения, декламации, или даже внутреннего проговаривания) есть не что иное как основополагающий символический жест – исповедание утверждаемых текстом кредо вероучительных догматов, – конституирующий декларирующего как христианина. Таким образом, акт перформативной декларации может стать важнейшим **поступком** в жизни человека, возвещающим рождение его новой идентичности.

Нетрудно заметить зыбкость границы между двумя означенными выше типами перформативности: продуцированием самого факта или только его возможности. Если, например, мы обратимся к мусульманскому «символу веры» («нет бога, кроме Бога, и Магомед пророк Его»), то произнося эту шахаду, человек тем самым (при определенных условиях) – наряду с перформативным декларированием – совершает ни много ни мало уже формальный акт своего обращения в ислам.

Но каков механизм функционирования христианского/мусульманского «символа веры» в качестве ритуальной формулы? В его основе – религиозная индоктринация, превращающая декламирующего сакральный текст в адепта той или иной религии. Ведь оба они являют собой своды краеугольных вероучительных положений (напр., основополагающих исламских догматов единобожия и посланнической миссии пророка Магомеда). Последние же с методологической точки зрения могут быть проинтерпретированы как разновидность **конститутивных** правил.

Напомню принципиальное различие между двумя фундаментальными типами правил: одни правила (регулятивные) регулируют формы поведения, которые уже существовали до них и независимо от них. Напр., правила

⁴ Современные трактовки концепта «событие» см., напр.: Жижек С. Событие. Философское путешествие по концепту. М., 2018.

этикета регулируют межличностные отношения, но эти отношения существуют независимо от правил этикета. Другие же правила (конститутивные) **конституируют** или **определяют** новые формы поведения. Шахматные правила, например, не просто регулируют игру в шахматы, но конституируют эту игру – **впервые создают саму возможность** такой деятельности, можно сказать, определяют ее. Ведь деятельность, называемая игрой в шахматы, как раз и состоит в осуществлении действий в соответствии с этими правилами, и, наоборот, – вне шахматной игры этих правил просто не существует.

Религиозная индоктринация (осуществляемая исповедованием «Символа веры»), увенчивающаяся формальным обращением в ту или иную конфессию (воцерковление), в предложенной выше перспективе идентификации соответствующей догматики как свода конститутивных правил, становится осознанным и единовременным актом интериоризации всей совокупности **определяемых** ими верований и отвечающих им форм поведения. Соответственно, воспроизведение в устном или письменном виде сакрального текста (фиксирующего те или иные конститутивные правила) в силу аутореферентности высказываний, образующих данный текст, само по себе уже является актом реанимации/воссоздания, соответственно, осуществления форм жизни, задаваемыми этими правилами (напр., практики «молитвенного делаения» в восточном христианстве).

Перформативная декларативность «выправления имен»

Заметим, что именно идейная и структурная близость конститутивных правил **определениям** сообщает этим правилам аналитическую форму, характерную для определений. Очень часто эта аналитичность внешне выглядит тавтологичностью («нет бога, кроме Бога»). В занимающем нас сейчас случае Китая особенно красноречива кажущаяся бессодержательность следующего прославленного ответа Конфуция на вопрос правителя царства Ци о способе государственного правления: «Правитель – правитель, а подданный – подданный, отец – отец, а сын – сын»⁵. Специфически перформативное измерение данной сентенции, никак не редуцируется к рутинно вычитываемой из нее прескриптивности⁶, обрекающей чеканную максиму на смиренное ожидание своего исполнения. На самом же деле уныло резонерская назидательность конфуциева тождесловия скрывает за собой **аутореферентность** данной декларации, эксплицитно расставляющей реперные точки всей системы социальных ролей.

Не следует смешивать экстраординарность конфуциевой перформативной **декларации** с будничностью перформативного **именования**⁷ (т.е., назначения/распределения социальных ролей) в рамках **уже существующего** института социальной иерархии, который только и обеспечивает действенность этого перформатива. Такой акт именованья оказывается частным случаем

⁵ «君君，臣臣，父父，子子 (Цзюнь цзюнь, чэнь чэнь, фу фу, цзы цзы)» (Луньюй чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 271).

⁶ Когда процитированный пассаж читается следующим образом: «Правитель **должен быть** правителем, а подданный – подданным, отец **должен быть** отцом, а сын – сыном».

⁷ Представляющего собой перформативное высказывание, непосредственно творящее новую социальную реальность.

исполнения ритуала (*ли* 禮), и потому производимый им эффект вполне фактичен в отличие от событийных последствий перформативных деклараций. Поэтому перформативный эффект прокламирования китайским мудрецом своего политико-институционального кредо («необходимо выправить имена!» *би е чжэн мин ху* 必也正名乎)⁸ – это именно **событие**, учреждающее сам социальный **институт** правильного⁹ ролевого поведения посредством провозглашения соответствующего конститутивного правила¹⁰. *Циский* правитель, получивший исчерпывающий ответ на свой вопрос, похоже оценил (по крайней мере, на словах) всю значимость этого конститутивного правила: «Прекрасно! Поистине, если правитель не правит, подданный не [ведет себя как] подданный, отец не отцовствует, а сын не сыновствует, то тогда даже при наличии зерна удастся ли мне получить его в пищу?»¹¹.

В продолжение темы перформативной декларативности «выправления имен» напомним форму представления эталонной социальной алгоритмики «Великого учения» (*Дасюэ*), открывающего конфуцианское Четверокнижие: «В древности те, кто желал высветлить светлую добродетель в Поднебесной, сначала упорядочивали свое государство, те, кто желал упорядочить свое государство, сначала выравнивали свою семью, те, кто желал выровнять свою семью, сначала исправляли себя... когда сам исправен, тогда и семья выровнена; когда семья выровнена, тогда и государство упорядоченно; когда государство упорядоченно, тогда и Поднебесная умиротворена»¹².

Нетрудно заметить, что несмотря на весь свой проективно-конструктивный пафос, текст тем не менее имеет отчетливую форму **нарратива** – квазиисторического повествования о делах седой старины. Поэтому, принимая во внимание отмеченную ранее перепутанность перформативной декларативности¹³, чья действенность по определению не зависит ни от каких дополнительных действий, с обычным императивом, лишь провоцирующим на фактическое претворение в жизнь содержащегося в нем требования¹⁴, поостережемся сходу квалифицировать методологический статус этого программного текста исключительно как руководство к действию. Представляющие собой своего рода вариации на все ту же заявленную Конфуцием тему «выправления имен» опорные постулаты *Дасюэ* развивают и детализируют¹⁵ провозглашенные им правила учреждения социальности как таковой

⁸ Луньюй чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 280.

⁹ В отсутствии этого института (т.е. «если имена неправильны»), «то и речи нехстати, а если речи нехстати, но и дела неблагоуспешны, если же дела неблагоуспешны, то ритуал и музыка не процветают; если ритуал и музыка не процветают, то казни и штрафы не применяются надлежащим образом; но если казни и штрафы не применяются надлежащим образом, то народ не знает, ни за что взяться, ни куда ступить...» (Там же. С. 283).

¹⁰ См. подр.: *Драгалина-Черная Е.Г.* Выправление имен: от грамматики к логике социально-го софтвера // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 4. С. 148–150.

¹¹ Луньюй чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 271.

¹² Шисаньцзин чжужу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 2. Шанхай, 1935. С. 1673.

¹³ Результатом которой является возникновение **возможности** появления новой институциональной реальности: напр., институализация самой возможности **демаркации** правильного и неправильного социального взаимодействия на государственном («правитель – правитель...») и семейном («отец – отец...») уровнях.

¹⁴ В случае *чжэн мин* приведения в соответствие фактического положения дел нормативному наименованию этого положения дел.

¹⁵ «Правильность» прочитывается как различные формы приведения к норме («исправление», «упорядочивание», «выравнивание», «умиротворение»).

(демаркация¹⁶ правильного и неправильного социального взаимодействия): начиная с института семьи, определяемой внутрисемейной иерархией и кончая государственностью, формируемой «властной вертикалью» правителя и подданного. Вот почему смысловая ось «Великого учения» – это в первую очередь система перформативных деклараций, нюансирующих конститутивные правила конфуциева манифеста («Необходимо выправить имена!»).

Конфуций-переучредитель и гексаграммный прообраз *чжэнмин*

Однако здесь может закрасться законное сомнение в справедливости моего утверждения о том, что именно программная декларация, прозвучавшая в ответе величайшего китайского философа на животрепещущий вопрос об управлении государством, действительно положила начало учреждению (хотя бы и в событийном смысле появления **возможности**) социального института правильного ролевого поведения. Как-никак трудно усомниться в том, что задолго до конфуциевой декларации Древний Китай уже обладал достаточно развитой социальной структурой. Крайне любопытна в этом отношении каноническая версия возникновения института китайской социальности (к которой мы обратимся в заключительной части статьи).

Но тогда получается, что в случае конфуциевой прокламации установки на *чжэн мин*, мы имеем дело все же с **регулятивным** типом правил, регулирующим/корректирующим уже существующую независимо от них деятельность, но отнюдь не творящим ее? Разрешение этого недоумения содержится в следующей широкоизвестной и в некотором смысле исчерпывающей самоаттестации Конфуция: «Транслирую [традицию], а не создаю [новое], веря [в древность], люблю древность»¹⁷. Имеется в виду наследование и продолжение культурной традиции трех первых династий (*Ся, Шан и Чжоу*). Философ видит свою миссию в «возрождении древности *фузу* 復古», более конкретно, – в воссоздании *чжоуского* ритуала (*фули* 復禮). Преемственность предполагает повторимость, поэтому конфуциева словесная формулировка курса на «выправление имен» звучит своеобразным эхом – творческим повторением – исходно диаграмматического представления конститутивных правил (о чем пойдет речь ниже), учреждающих правильную социальность (того, что называется «правлением на основе ритуала» *ли чжи* 禮治). Иными словами, вербальная экспликация означает воссоздание-переучреждение некогда бывшего, но почти утраченного в лихолетье современной Конфуцию эпохи «Сражающихся царств» образцового социального устройства. Напоминание (но уже в словесной форме!) фундаментального правила, конституирующего «правление на основе ритуала», лишь возобновило движение по пути, некогда открытому совершенномудрыми правителями древности. Оно стало событием перезапуска процесса становления института социальности в ее конфуцианской редакции.

¹⁶ «Что делает человека человеком? Я утверждаю, что это [способность] к проведению различий... Хотя у животных и есть отцы и дети, но между ними нет отцовско-сыновней привязанности, хотя у них и есть самки и самцы, но нет [должного] разделения на мужской пол и женский» (Сюньцзы цзицзе [Сюньцзы с собранием разъяснений] // Чжуцзы цзицэн [Собрание творений философов древности]. Т. 2. Пекин, 1988. С. 50).

¹⁷ «述而不作, 信而好古 (*Шу эр бу цзо, синь эр хао гу*)» (Луньюй чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 134).

Как же выглядит изначально гексаграммное задание конститутивных правил «правления на основе ритуала»? Эти правила зашифрованы в графической структуре гексаграммы № 37 **Семья** (*Цзяжэнь* 家人 ☱) и вербализируются приписываемым китайской традицией Конфуцию каноническим комментарием к этой гексаграмме: «[Когда] отец – отец, сын – сын, старший брат – старший брат, младший брат – младший брат, супруг – супруг, супруга – супруга, тогда *дао* семьи правильно. Выправь семью, и Поднебесная достигнет стабильности»¹⁸. Как видим, с одной стороны, наблюдается дословное совпадение начальных слов этого комментария в семейной его части («отец – отец, а сын – сын») с текстом конфуциевой декларации. С другой стороны, заключительный вывод процитированного комментария (насчет производности стабильности государства от правильности семьи) представляет собой отчетливую параллель к заповедуемой «Великим учением» последовательности финальных шагов на пути к социальному раю.

С впечатляющей наглядностью гексаграмма **Семья** диаграмматизирует картину идеальных семейных отношений: образы внутрисемейной иерархии визуализируются пространственным взаиморасположением гексаграммных черт (непрерывная пятая черта представляет супруга, прерванная вторая черта изображает супругу) и пары триграмм (нижняя триграмма *Ли* ☱ обозначает среднюю дочь, а верхняя триграмма *Сюнь* ☶ – старшую). Супруг главенствует над супругой (ведь пятая черта располагается **над** второй чертой), а старшая из сестер – первенствует (поскольку она изображается **верхней** триграммой). Сыну в ицзиновском символизме отвечает третья (т.е. нечетная) гексаграммная позиция, и эту позицию в рассматриваемом случае занимает непрерывная, то есть тоже «нечетная» черта. Совпадение четности позиции с «четностью» занимающей ее черты изображает соответствие фактического поведения сына его семейному статусу.

Вербализация demiургического посыла, исходно ассоциируемого со зрительным образом (графическая структура **Семьи**), результирующая в словесность логико-методологической установки на «выправление имен», **сохраняет** перформативный статус исходного зрительного образа. Это наследование речевыми высказываниями / их письменной фиксацией перформативности изображения канонический комментарий к гексаграмме **Семья** ☱ поясняет образами самого двумерного гештальта, сочленяющего в единую картинку триграммы ветер ☱ и огонь ☶. «Ветер исходит из огня: [гексаграмма] **Семья** – у благородного мужа, благодаря этому, речи обладают основательностью (букв. – вещественностью), а поступки – постоянством»¹⁹.

Старейшее из имеющихся толкований этого комментария гласит: «ветер и огонь вручены друг другу, [так что они оба] обязаны опираться на [некую] вещь²⁰. Когда вещь велика, то и огонь велик, когда вещь мала, то и огонь мал. Речи благородного мужа обязательно должны детерминироваться его [социальным] статусом: если статус велик, то и речи [могут быть] значительными (букв. – великими), если же статус мал, то и речи [должны быть] незначительными (букв. – малыми). Если он не обладает соответствующим статусом, то

¹⁸ Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. Шанхай, 1935. С. 50.

¹⁹ Там же. С. 50.

²⁰ Гексаграмма **Семья** образована триграммами ☱ *Ли* (離) Огонь и ☶ *Сюнь* (巽) Ветер/Дерево. В системе взаимоотношений Пяти стихий (порядок их взаимопорождения) стихия огня производна от стихии дерева (дерево порождает огонь *му шэн хо* 木生火).

он не должен и заниматься планированием [государственной] политики. Вот почему «речи обладают основательностью»²¹. Если верить данному толкованию, то мы имеем здесь дело со спецификацией необходимого условия эффективности перформативных высказываний – ведь их успешность находится в прямой зависимости от полномочий произносящего его лица²².

Мантическая диаграмма – открытость силам грядущего

Рассмотренный ранее пример **диаграммного** задания конститутивных правил «правления на основе ритуала» посредством графической структуры гексаграммы **Семья** позволяет увидеть, как слепая в своей монотонности линейная пошаговость алгоритма (отец – отец, сын – сын и т.п.) обретает смысловую полноту только в горизонте дополнительного измерения – единства целостности гексаграммного гештальта.

Говоря о диаграммах, я имею в виду **мантические** диаграммы (разновидностью которых являются трещины на гадательных костях, равно как и гексаграммы *Ицзина*). Но что такое мантическая диаграмма? Это полученная в результате дивинации двумерная конфигурация линий, которая по определению потенциально заряжена значимостью, но при этом совокупность линий, не изображая что-то уже и заранее существующее, не может обладать раз и навсегда фиксированной областью референции. Обратим внимание на эту исходную **автономию** мантических диаграмм по отношению к подразумеваемому ими означаемому. Наблюдается своеобразная открытость диаграммы для **означаемого**: с одной стороны мантическая диаграмма мыслится как означающее (ведь задача дивинации – получение намеренно спровоцированного знамения), а с другой – она явным образом **предшествует** всякому выражаемому ей содержанию (соответственно, значению).

Действительно, внеличностное происхождение мантической диаграммы, т.е. очевидное отсутствие воплощенного в ней авторского замысла (если, конечно, проигнорировать освященную многотысячелетней традицией веру в авторство потусторонних сил), с самого начала освобождает черты или линии диаграммы от всякой предзаданной изобразительности. Отсюда возможность многоразличных нарративов *одновременно*, что свидетельствует об исходной ненарративности, более того, о нерепрезентативности мантической диаграммы.

В случае мантической диаграммы в качестве референта выступает не столько то или иное **сущее**, сколько еще только приближающаяся **событийность**, разными путями сбывающаяся (обретающая статус фактичности) в пространстве визуализированных диаграммной графикой фатальных детерминаций, являя собой, так сказать, **карту судьбы** (*чжао* 兆). В самом общем виде ее можно охарактеризовать как пространство игры, размеченное **линиями**, конфигурирующими соотношением **сил**; игровое (в теоретико-

²¹ Чжоу И цзицзе <Тан> Ли Динцзо [Чжоу И с собранием разъяснений Ли Динцзо] // Исюэ цзинхуа [Лучшее в изцинистике]. Т. 1. Пекин, 1995. С. 306–307.

²² В частности, становится понятным, почему только предварительное выполнение прописанных в цитированном выше каноническом комментарии к гексаграмме **Семья** (и подробно обсуждаемых в *Дасюэ*) условий правильного семейного устройства способно наделять добропорядочного главу семейства статусом, гарантирующим авторитетность – в том числе перформативный эффект – произносимым им речам.

игровом смысле) взаимодействие этих сил очерчивает контуры возможных экзистенциальных сценариев. Диаграмма, ощущаемая как пророчество, ниспосланное свыше откровение, намечающее «маршрут судьбы» вопрошающего, разворачивает перед его глазами горизонты новых жизненных или даже исторических возможностей, тем самым позволяя необычной возможности зримо проявиться.

Простейшим **примером** мантической диаграммы в нашем смысле являются трещины на гадательных костях.



Рис. 1. Трещины и надписи на гадательных костях²³

Подобная мантическая диаграмма очевидным образом не только **предшествует** всякому выражаемому ей содержанию (соответственно, значению), но сама ее **форма** влечет за собой отвечающее этой форме содержание. Связь мантической графики с продуцируемой ей панорамой будущего особенно рельефна в следующем классическом образчике древнекитайской скапулимантики²⁴: «стали гадать на панцире черепахи, на котором появилась большая поперечина (поперечная трещина. – А.К.) бу чжи гуй, гуа чжао дэ да хэн 卜之龜，卦兆得大橫»²⁵:

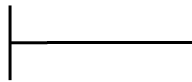


Рис. 2. Большая поперечина (да хэн 大橫)²⁶

После описания полученной в ходе гадания трещины (имеющей вид «большой поперечины») эта конфигурация, благодаря толкующему ее смысл скрибу-ши, обретает свое референциальное наполнение, непосредственно продиктованное очертанием ее правой части (т.е. видом простирающейся вправо горизонтали): «Толкование гласило: “большая поперечина ган-ган»²⁷.

²³ URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Shang_dynasty_inscribed_tortoise_plastron.jpg (дата обращения: 15.12.2020)

²⁴ См.: Сыма Цянь. Исторические записки (Шицзи). М.: 1975. С. 222–223, 452.

²⁵ Сыма Цянь. Шицзи. Сяо Вэнь бэньцзи ди ши [Исторические записки. Гл. 10: Основные записи о деяниях императора Сяо Вэнь]. URL: <https://www.kekeshici.com> (дата обращения: 23.11.2020).

²⁶ См. эту реконструкцию у Е.Л. Шогнесси: Shaughnessy E.L. The Origin of an *Yijing* Line Statement // *Early China*. 1995. No. 20. P. 228.

²⁷ Согласно комментаторам дифтонг ган-ган 庚庚 (в современном чтении гэн-гэн), рифмующийся с идущими следом словами ван (王) и «воссиять» (гуан 光) (см.: Сыма Цянь. Исторические

Я стану небесным ваном. Так что правление сяского Ци (снова) воссияет»». *Чжань юэ: да хэн гэн-гэн, юй вэй тянь ван, ся ци и гуан* 占曰: “大橫庚庚, 余為天王, 夏啟以光”²⁸.

Согласно убедительной реконструкции Е. Шогнесси, правая горизонталь, будучи **протяженной** прямой линией, благодаря этому, интерпретировалась предсказателем как изображение непрерывности и протяженности линии законного престолонаследования дома Ся, к которому принадлежал заказчик данной мантической процедуры²⁹, вошедший в историю под титулом ханьского императора *Вэнь-ди* (180–157 до н.э.).

Уникальная событийная значимость упомянутого выше эпохального гадания ретроактивно определяется историческим величием инициированного этим событием (согласно «Историческим запискам») властвования Просвещенного императора. Китайская традиционная историография ретроспективно характеризует *Лю Хэна* как фактического спасителя династии, а его, как было принято считать, просвещенно-гуманное (отсюда и посмертное титулование *сяо вэнь хунди* 孝文皇帝) царствование – как образцово конфуцианское правление.

Гораздо более разработанную и софистичную практику мантической диаграмматизации демонстрирует гексаграммный символизм *Ицзина*.

Осознание смысла мантической диаграммы приверженцем гадательных практик приводит его к резкой смене гештальта, к радикальной перемене своего отношения к реальности. Благодаря изменению той перспективы, самой рамки, через которую эта реальность им воспринимается, наступает необратимый разрыв с до-событийной жизнью. Поскольку постсобытийный субъект уже не сможет быть прежним, то и его судьба непременно сложится иначе, чем это случилось бы без обращения к мантике. Именно в этом перформативность перцептивного схватывания образов возможного будущего при созерцании должным образом воспринимаемой (как карты судьбы!) мантической диаграммы.

Гексаграмма Треножник: творческая мощь пустоты

Эмблемой³⁰ мирозозидающего, революционно-деятельностного измерения гексаграммной образности, высвечивающей неоченимую роль пустоты как перводвигателя событийного творчества, выступает изображение ритуального бронзового треножника *Дин* (鼎):

записки (Шицзи). С. 452), мог представлять собой звукоподражание треску раскалывающегося черепащего панциря, что впоследствии на основе чисто фонетического созвучия с чтением иероглифа «продолжать» *гэн* 更 как раз и позволило перенести на этот дифтонг значение этого созвучного ему иероглифа *гэн*.

²⁸ *Сыма Цянь*. Шицзи. Сяо Вэнь бэньцзи ди ши [Исторические записки. Гл. 10: Основные записи о деяниях императора Сяо Вэня]. URL: <https://www.kekeshici.com> (дата обращения: 23.11.2020).

²⁹ Им был *Лю Хэн* 劉恆 – один из сыновей основателя ханьской династии *Лю Бана* (劉邦), на тот момент величавшийся титулом *Дай-вана* (代王).

³⁰ Заметим, что эмблема здесь вовсе не равнозначна символу: она никак не предполагает двух равноуровневых планов реальности (горнего и дольного). Если символическое толкование преодолевает чувственный образ, углубляя его до принципиально иного уровня реальности, то в случае эмблематизации все разворачивается в единой плоскости имманенции, при которой нет метафизического раздвоения-противопоставления двух уровней бытия (чувственного и умопостигаемого).

Рис. 3. Треножник *Дин* (鼎)³¹

Треножник, изображенный на Рис. 3, адресует к следующей гексаграмме:

Рис. 4. Гексаграмма **Треножник** *Дин* (鼎)

Согласно консенсусному мнению экзегетов, начальная прерванная черта гексаграммы **Треножник** изображает собой переднюю пару ножек треножного жертвенника, вторая, третья и четвертые непрерывные черты – его корпус, пятая прерванная черта – ушки треножника («пустотность» этой *иньской* черты призвана отобразить сквозное отверстие на этих ушках, позволяющее продевать сквозь них специальный шест для транспортировки ритуальных сосудов данного вида). Наконец, верхняя непрерывная черта трактуется как изображение именно такого шеста³².

Мироучреждающий пафос **Треножника**, объясняющий его эмблематичность, произведен от той акцентуации *открытости* и апологии *пустоты/отсутствия* (у 無) как совершенно **иного** по отношению ко всякому **сущему**, к которым сводится главное послание данной гексаграммы. Именно **пустотность** как самого сосуда, так и его ключевых составляющих (ушек треножника) знаменует как намеренный и кардинальный разрыв с тем, что уже наличествует, так и, самое главное, – неотменяемую предпосылку для прорыва в новую действительность, необходимое условие возникновения/создания нового.

Концептуализация этой принципиальной значимости пустотности посредством вереницы образов, продуцируемых графикой гексаграммы **Треножник**, следует двум магистральным сюжетным линиям – во-первых,

³¹ URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Liu_Ding.jpg (дата обращения: 15.12.2020).

³² Неверный перевод афоризма к этой черте у Ю.К. Шуцкого («у жертвенника яшмовая дужка»), усугубленный вдобавок его невятной «интерпретацией», свидетельствуют о полном непонимании переводчиком базового смысла фрагмента, во многом являющегося ключом к постижению смысловой направленности всей гексаграммы. См.: Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1993. С. 416.

парадоксальной, на первый взгляд, пользы опрокидывания-переворачивания жертвенного сосуда. Во-вторых, еще более удивительной важности сохранности просвета в ушках этого сосуда как условия *sine qua non* для обновления судьбы государства.

Начнем с переворачивания треножника как залога новизны. Прежде всего, чрезвычайно выразительна роль **начальной** черты, ведущий образ для которой, как уже говорилось выше – пара ножек ритуального треножника. Афоризм к этой черте гласит: «Начальная шестерка. Треножник перевернут вверх ногами. Благоприятствует устранению затора (*ни* 否). Наложницу берут ради сына от нее. Без [последующей] вины»³⁵. Основная идея этого афоризма: переворачивание-опустошение жертвенного сосуда есть самый быстрый способ избавления от его старого содержимого («устранение затора»), чтобы высвободить место для нового наполнения³⁴. «...Брать наложницу в качестве хозяйки опочивальни, также напоминая собой переворачивание треножника, является “заслуживающим обвинения проступком”»³⁵. Однако если у наложницы (вдруг) появится достойный сын, то его мать приобретет изначально несвойственное ей достоинство именно благодаря рожденному от нее сыну, и поэтому дело обойдется “без [последующей] вины”»³⁶.

Попутно осуществляется естественный переход от темы плодотворности намеренного опустошения сосуда к сюжету возникновения кардинальной новизны как результата хитроумной стратегии событийного творчества (предпочтения хитроумной наложницы законной супруге): «“Благоприятствование устранению затора” – для следования достойному»³⁷, где «достойное» (букв. «благородное», «высокоценное» *гуй* 貴) как раз и указывает на спланированное вторжение будущего: появление желанного наследника.

Резюмируем. Жертвенный сосуд, хотя и остался **прежним** жертвенным сосудом, тем не менее, будучи наполнен новым содержимым, обретает **новую** область применения. Наложница как была, так и осталась **тем же самым** человеком, но произведя на свет новую жизнь, она, благодаря этому, стяжала совершенно **новый** социальный статус. Наконец, если говорить

³⁵ Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 61.

³⁴ Согласно ортодоксальному комментарию *Ван Би* и субкомментария *Кун Инда*, интерпретирующих образ перевернутости сосуда в терминах пустоты/наполненности, «характеристика *ян* всегда знаменует собой наполненность, а характеристика *инь* – пустоту. Как известно, треножник представляет собой такую вещь, у которой низ наполнен, а верх пуст. Поскольку в нынешнем случае *инь* внизу (начальная шестерка располагается внизу треножника – т.е. располагает *инь* внизу, так что низ оказывается пустым, а верх наполненным, т.е. ножки треножника перевернуты), постольку гексаграмма **Треножник** изображает перевернутый треножник. Раз треножник перевернут, то и его ножки обращены вверх! <...> Брать наложницу в качестве хозяйки опочивальни (*шичжэу* 室主) также имеет смысл “переворачивания треножника”» (Там же).

³⁵ Так как конкубинка (букв. «побочная опочивальня» *цэши* 側室) – это отнюдь не законная супруга (букв. «правильная опочивальня» *чжэньши* 正室), то ее позиционирование в качестве законной жены, хотя и упраздняет ее низкий статус наложницы, но все же явно недостаточно для превращения ее в настоящую хозяйку опочивальни. Вот почему ситуация, при которой наложница в одночасье становится хозяйкой опочивальни, напоминает опрокинутый вверх ногами треножник с, казалось бы, неизбежной последующей «виной». См.: Там же.

³⁶ См.: Там же.

³⁷ Там же.

о самом главном, т.е. о государстве, то оно, не покидая своей **исконной** территории, с приходом новой династии – династийной «революции» (букв. «переменной судьбы» *гэмин* 革命, т.е. «смены небесного мандата» *тянь мин* 天命) – получает **новый** мощнейший импульс к дальнейшему развитию. Ясно, что во всех трех описанных выше случаях, прорыв в новую действительность требует предварительного устранения всех застарелых препон, препятствующих пришествию желанной новизны.

Но, пожалуй, наиболее неожиданно выглядит диковинная смысловая увязка, казалось бы, такой приземлено-технической подробности, как наличие/отсутствие штатного просвета на ушках треножника, с наиважнейшей темой обновления судьбы государства. Образ трипода *Дин* – это эмблема государственной власти. Основатель легендарной династии *Ся* (2070–1600 гг. до н.э.) император *Юй* после усмирения им вод потопа и разделения им же Поднебесной на девять областей отлил из бронзы девять жертвенных сосудов-триподов *Дин*, представлявшие эти девять областей. В качестве драгоценного сокровища девятирица триподов *Юя* переходила от династии *Ся* к династии *Шан*, а от *Шан* к *Чжоу*. Она кочевала из города в город вслед за сменой местоположения столицы по ходу того, как одна из перечисленных выше образцовых династий сменяла другую, таким образом, что туда, где располагались эти жертвенники, снисходил и небесный мандат, легитимизирующий правление соответствующей династии. Поэтому образ жертвенника (ассоциирующийся с девятирицей триподов) эмблематизировал **новую** судьбу (*дин чжэ синьмин чжи сянь* 鼎者新命之象³⁸) государства, соответственно, его перемещение конфигурировало географию этой судьбы. Такая дислокация или передислокация новой судьбы государственности маркирует роковой перелом эпох и представляет собой грандиозное творческое деяние великих основателей династий, вроде *Юя*, *Чэн Тана* (成汤 1670–1587 гг. до н.э.) и *Увана* (?–1043 гг. до н.э.), закладывающее основы новой государственности (*Ся*, *Шан-Инь* и *Чжоу*, соответственно).

Как видим, эталонные переломы династийных эпох (*Ся*, *Шан-Инь* и *Чжоу*) нерасторжимо связаны с путешествиями волшебной девятирицы триподов. Поэтому в конечном итоге вполне логично, хотя и немного неожиданно, что ключевым моментом сценария эпохального слома времен вдруг оказывается такая на первый взгляд сугубо техническая деталь, как нормальное функционирование **ушек** переносимого с места на место треножника. Указание на возможность подобного сбоя содержится в двух начальных фразах афоризма к третьей черте **Треножника**: «Девятка третья. Ушки треножника изменены. Его перемещения заблокированы»³⁹. Но такая стагнация (невозможность перемещений священного треножника) равнозначна консервации существующего порядка и потому ставит крест на возможности события-прорыва в историческое будущее. Отсюда фатальность коллизии (нарушение необходимой предпосылки их успешного взаимодействия) между взаимокоррелирующими третьей и верхней чертами. Как уже говорилось выше, верхняя непрерывная черта изображает специальный шест для транспортировки триподов данного вида. В то время как афоризм

³⁸ *Такасима Номидзо*. Ицзин хоцзе ходуань бабай ли [800 примеров свободного истолкования афоризмов Ицзина]. Пекин, 1997. С. 502.

³⁹ Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 61.

к третьей черте фиксирует утрату **пустотности** (ведь она непрерывна, так же как и верхняя черта!), блокирующей нормальное функционирование ушек треножника и тем самым напрочь лишаящее их какого-либо смысла⁴⁰.

Дао как окно возможностей

С помощью обсуждаемой гексаграммы получает понятийно-образное оформление идея открываемого мантической диаграммой окна возможностей. Если «маршрут судьбы», прочерчиваемый направленным вправо (в будущее!) лучом, изображенным на рис. 2, – это не более, чем экстраполяция на будущее уже наличествовавшего сущего (а именно, продолжения прерванной было линии законного престолонаследования дома Ся), то способ диаграмматического конструирования будущего, демонстрируемый гексаграммой **Треножник**, совершенно иной. Речь там идет вовсе не об актуализации некогда бывшего или о комбинировании уже наличного. Напротив, осмысливается стратегия бегства из тюрьмы наличного, способ ускользания от тирании настоящего посредством революционного **разрыва** с прошлым и настоящим. Вместо рутинного перекомбинирования наличных вещей, имеющих фактов и прочих данностей, на передний план выдвигается ничто-отсутствие (в виде пустоты) в качестве радикальнейшего лекарства от безраздельного засилья сущего.

Наиболее отрефлексируемым представлением этого ничто в смысле пространства потенциальной событийности является концепция *дао* с центрирующим ее образом **пути/продвижения** по этому пути. Ведь то, что собственно и делает путь путем – это не что иное, как его **открытость движению**, т.е. опять-таки пустотность. Это характеристическое для *дао* свойство открытости материализуется в виде открытости ушек треножника (пятая черта⁴¹) для проникновения «яшмового шеста» (верхняя непрерывная черта, увенчивающая данную гексаграмму). Отсюда верховное главенство пятой черты над всей гексаграммой **Треножник** – в силу своей центральности и пустотности она прославляется как источник характеризующей всю данную гексаграмму «изначальной благовещности и проникновения/свершения» (*юаньцзи хэн 元吉, 亨*). *Дао* гексаграммы **Треножник**, согласно ортодоксальному комментарию, триумфально кульминирует (*Дин дао чжи чэн 鼎道之成*)⁴² обликом всеуспешного «яшмового шеста» для перемещения треножника – зримый образ идеального соответствия между достойным сановником и совершенномудрым государем (персонифицируемый выдающимися персонажами китайской истории).

⁴⁰ Прообразуя тезис *Лаоцзы* об отсутствии (небытии) как необходимой предпосылки пользы от наличного сущего.

⁴¹ «Пятая **шестерка**», а стало быть, *иньская*, т.е. пустотная черта, изображающая нормально функционирующие ушки трипода.

⁴² Шисаньцзин чжужу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 61.

Созерцание гексаграммных образов как отправная точка новаций

Гексаграмма **Треножник** примечательна еще в одном крайне существенном для нас отношении: ее текстовое обрамление обнажает, с одной стороны, событийную подоплеку гексаграммной образности⁴³, а с другой – напрямую именует перформативный эффект, производимый самим актом ее созерцания. «[Созерцающая гексаграммный] образ события, узнаешь [способ введения/учреждения] нормативных установлений и института обрядности (букв. «инструментальности» *ци 器*)»⁴⁴.

Парадигмальный пример сотворения подобной институциональной новизны, благодаря узрению в гексаграммных образах (*гуасян 卦象*) конститутивных правил тех или иных социальных институтов, предоставляет нам китайская традиционная версия введения ряда важнейших культурных, институциональных и технических новаций, вроде создания письменности, изобретения орудий охоты и земледелия, введения института товарообмена и т.п.

Остановлюсь только на одном из таких гексаграммно индуцированных революционных нововведений. Согласно аутентичному (хотя и оспариваемому) свидетельству китайской традиционной историографии, отправным пунктом учреждения тотального социального порядка в Поднебесной стало не что иное, как созерцание двух заглавных гексаграмм *Ицзина Творчество* и *Восприимчивость* (по другой версии – отвечающих им триграмм *Творчество 㷀* и *Восприимчивость 㷁*).

Главными природными образами, ассоциируемыми с **Творчеством** и **Восприимчивостью**, являются образы высшего Неба и дольней Земли, соответственно. Поскольку считается, что данная парадигмальная оппозиция высокого и низкого эталонно представляет отношение субординации как таковое, то ее спроецированность на социум означает учреждение всей совокупности иерархических отношений в человеческом сообществе. Как же свершилось столь великое деяние? «*Хуанди, Яо и Шунь* облеклись в одежды, состоящие из верхней и нижней частей, и в Поднебесной наступил порядок. По-видимому, они взяли это из гексаграмм/триграмм **Творчество** и **Восприимчивость**»⁴⁵.

⁴³ Хотя для всех шестидесяти четырех гексаграмм имеет место «созерцание образов [с последующей] привязкой речений» (*гуаньсян сици 觀象系辭*), Гексаграмма *Дин* единственная из всех аттестуется каноническим комментарием именно как «образ». Причина такой исключительности усматривается комментаторской традицией вовсе не в ее внешнем «вещном» подобии форме ритуального трипода, а, напротив, в радикально отличной от всякой изобразительности графической эмблематизации его утилитарно-ритуальной функции – процесса приготовления пищи (варка жертвенного мяса). См.: Чжоу И цзицзе <Тан> Ли Динцзо [Чжоу И с собранием разъяснений Ли Динцзо]. С. 322.

⁴⁴ «*Сян ши чжи ци 象事知器*» – фрагмент канонического «Комментария привязанных речений» (Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 91), приведенный одним из авторитетнейших комментаторов *Ицзина* в пояснение эксклюзивности идентификации гексаграммы **Треножник** как «образа» (Чжоу И цзицзе <Тан> Ли Динцзо [Чжоу И с собранием разъяснений Ли Динцзо]. С. 322).

⁴⁵ Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 86–87.

Введение нарочито подчеркнутого различия между верхней и нижней частями своего одеяния явилось перформативным жестом, чудесным образом⁴⁶ сподвигнувшим всех обитателей Поднебесной на принятие единообразного дресс-кода. Но для нас сейчас важно то решающее обстоятельство, что сам этот неотразимый жест – это никак не начало социоустроительного творчества. Ведь он был бы абсолютно невозможен без предшествовавшего ему озарения, осенившего совершенномудрых при созерцании (*гуань* 觀) ими гексаграммных образов (*сян* 象)⁴⁷. В конце концов, именно полнота «знания» (*чжи* 知)⁴⁸ и ни что иное постулируется китайской традицией в качестве стартовой точки всей знаменитой последовательности ранжируемых по приоритетности шагов «Великого учения»: сначала предельное знание, трактуемое как расклассифицированность вещей, а уж потом все остальное – искренние помыслы, правильное сердце, самоисправление, выровненная семья и т.п.

Перформативный эффект созерцания образов

Раз упомянутые выше прорывные свершения совершенномудрых древности (согласно преданию) берут свое начало в созерцании гексаграммных образов, то следует приглядеться внимательнее к такому, с позиций современного человека, малосодержательному занятию как «созерцание образов» (не обязательно гексаграммных). Слово «созерцание» недвусмысленно указывает здесь на категориальную основу китайского представления о природе такого рода деятельности – одноименную гексаграмму № 20 (созерцание *гуань* 觀):



Рис. 5. Гексаграмма Созерцание

⁴⁶ Неудивительно, что это грандиозное – по своим последствиям, но уж никак не по приложенным усилиям – «деяние» канонизировано китайской традицией как один из ярчайших примеров эффективности недеяния (*увэй* 無為), а император *Шунь* – как его образцовое олицетворение. По авторитетному утверждению Конфуция, *Шуню* было достаточно «держась с достоинством, обратится лицом строго на Юг и ничего более» (Луньей чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании]. С. 334). «Держаться с достоинством» раскрывается восходящим к Шуцзину чэньюем как «облачение в церемониальное одеяние и принятие ритуальной позы» (Чжунхуа чэньюй дацзыдянь [Большой словарь крылатых выражений Китая]. Чаньчунь, 1986. С. 236).

⁴⁷ Почтенный статус, присвоенный китайской традицией этой столь плодотворной, по ее мнению, медитативной практике, привел к терминологизации обозначающего ее словосочетания – «созерцание [гексаграммных] образов (*гуань сян* 觀象)».

⁴⁸ В нашем случае – рождающегося в ходе созерцания гексаграммных образов. Как, например, об этой своеобразной перформативности простого созерцания гексаграммных образов говорится в следующем пояснении уже известного нам гексаграммного афоризма насчет «исхождения ветра из огня»: «Благородный муж, созерцая [гексаграммный] образ “ветра, исходящего из огня”, узнает, что [внешние] события происходят из внутреннего» (Чэн ши И чжуань [Комментарии к Ицзину господина Чэна] // Исюэ цзинхуа [Лучшее в ицзинистике]. Т. 1. Пекин, 1995. С. 642).

Уже сам облик этой диаграммы эмблематизирует благоговейное (снизу вверх) взирание людей (четыре прерванные черты) на предмет своего почитания (две непрерывные верхние черты). Такое вседушное преклонение предполагает беспрекословное⁴⁹ повиновение своему кумиру – отсюда прозреваемый в этой гексаграмме образ «ветра (☳), пронсящегося над землей (☷)»⁵⁰. Иными словами акт подобного созерцания по определению подразумевает делегирование созерцаемому объекту властных полномочий с автоматически вытекающей из подобного добровольного делегирования власти готовностью повиноваться (прежде всего, в виде миметического воспроизведения) обладателю этой власти.

Изначальная нацеленность на самоохотную покорность императиву зримого образа объясняет перформативный эффект одного лишь созерцания этого образа: «То, что представляет собой *дао* созерцания, – это не принуждение существ посредством системы наказаний, а преобразующее воздействие (*ганьхуа* 感化) на них с помощью созерцания»⁵¹.

Заключение

В заключение обратим внимание на открытость практики «созерцания образов» для двойной интерпретации. С одной стороны, она может быть понята как разновидность **рецептивной** деятельности, когда созерцаемые образы как бы медиумически являются созерцателю посредством гексаграммных конфигураций. С другой стороны, «созерцание образов», напротив, может быть истолковано как проявление агентности и образчик креативной **продуктивности**. Соответственно, само возникновение созерцаемых образов во внезапном акте их перцептивного схватывания («узрения») оказывается тогда продуктом когнитивной активности созерцающего⁵². Поэтому в данном словосочетании акцент, вообще говоря, может быть поставлен по-разному: либо на рецептивном по своей природе созерцании, либо на навязанном этим созерцанием продуцировании образов.

Несомненное преобладание в акте созерцания первого из перечисленных компонентов – восприимчивости в отношении уже некоторым образом предзаданных визуальных образов⁵³ – как раз и заставляет меня говорить

⁴⁹ «Трава, клонящаяся долу под дуновением ветра» – стандартная китайская метафора полной покорности.

⁵⁰ «Комментарий больших образов гласит: ветер пронсится над землей – Созерцание...» (Шисаньцзин чжюшу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. С. 36).

⁵¹ Ортодоксальное толкование на следующий фрагмент канонического комментария к гексаграмме **Созерцание**: «...нижестоящие созерцают, преобразуются» (*ся гуань эр хуа е 下觀而化也*) (Там же).

⁵² Эта смысловая амбивалентность «созерцания образов», по мнению ряда влиятельных комментаторов, нашла свое отражение в канонической трактовке этой и непосредственно предшествующей ей гексаграммы № 19 **Надзор** (*Линь* 臨) как попеременно, то «предоставляющих» (продуктивность), то «взыскующих» (рецептивность): «Смысл гексаграмм **Надзор** и **Созерцание**: то предоставляют, то взыскуют» (*Линь Гуань чжи и: хо юй, хо цю 臨觀之義, 或與或求*) (Там же. С. 96).

⁵³ Наблюдаемые метаморфозы сугубо природных объектов, воспринимаемые как знамения того, что еще только должно произойти, образуют сердцевину древнекитайского дискурса знамения: «Небо, вывешивая образы, являет тем самым благовещие или зловещие предзнаменования» (Там же. С. 82).

об **иконической** перформативности, отправной точкой для которой служит именно миг узрения созерцающим судьбоносного диаграмматического образа. Перформативный эффект заявляет о себе как экзистенциально значимое личностное событие, резко меняющее само восприятие мира и тем самым открывающее ранее неведомые горизонты (в первую очередь принося с собой свой собственный «горизонт понятности»).

Философски ценным результатом опознания **иконической** перформативности в качестве прасновы **вербальной** перформативности становится выявление в некотором смысле «имматериальности» китайского феномена иконической перформативности – свойственной ему дистанцированности от производящего его материального субстрата. В пользу такого вывода говорит, во-первых, минимализация всех внешних проявлений самого перформативного акта (акцентуация сосредоточенного бездействия⁵⁴), когда продуктивность процесса порождения устной/письменной речи при перформативном декларировании сменяется пассивной рецептивностью зрительного восприятия. Во-вторых, десубстанцируется – зависит между бытием и небытием – производимый созерцанием образов перформативный эффект. Такова уж его событийная природа: ведь речь идет о событии возникновения доселе еще небывалой возможности (напр., об открытии правил, конституирующих ту или иную институцию), которой еще только предстоит обрести отвечающей ей фактичность.

Список литературы

- Драгалина-Черная Е.Г.* Выправление имен: от грамматики к логике социального софтвера // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2016. Т. 9. № 4. С. 147–157.
- Жижек С.* Событие. Философское путешествие по концепту / Пер. с англ. Д.Я. Хамис. М.: РИПОЛ классик, 2018. 240 с.
- Семененко И.И.* Читателю Конфуция // *Конфуций*. Я верю в древность. М.: Республика, 1995. С. 51–52.
- Сыма Цянь.* Исторические записки (Шицзи) / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. М.: Наука, 1975. 579 с.
- Сыма Цянь.* Шицзи. Сяо Вэнь бэньцзи ди ши [Исторические записки. Гл. 10: Основные записи о деяниях императора Сяо Вэня]. URL: <https://www.kekeshici.com> (дата обращения: 23.11.2020).
- Такасима Номидзо.* Ицзин хоцзе ходуань бабай ли [800 примеров свободного истолкования афоризмов Ицзина] / Пер. на кит. Ван Чжибэнь. Пекин: Бэйцзин тушугуань чубаньшэ, 1997. 641 с.
- Фингаретт Г.* Конфуций: мирянин как святой / Пер. с англ. И.И. Семененко // *Конфуций*. Я верю в древность. М.: Республика, 1995. С. 300–374.
- Чжоу И цзицзе <Тан> Ли Динцзо* [Чжоу И с собранием разъяснений Ли Динцзо] // *Исюэ цзинхуа* [Лучшее в ицзинистике]: в 3 т. / Под ред. Чжэн Ваньгэна. Т. 1. Пекин.: Бэйцзин чубаньшэ, 1995. С. 255–367.
- Чжунхуа чэньюй дацзыдянь* [Большой словарь крылатых выражений Китая]. Чаньчунь: Цзилинь вэньши чубаньшэ, 1986. 1960 с.

⁵⁴ Показателен выбор образа своеобразной «постановки на паузу» – заострении внимания на кульминационном моменте, разделяющем подготовительное ритуальное омовение рук/возлияние вина и собственно жертвоприношение («омовение/возлияние, но еще не жертвоприношение» (Там же. С. 36), в качестве главнейшей канонической характеристики гексаграммы **Созерцание**.

- Чжуцзы цзичэн [Собрание творений философов древности]: в 8 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988.
- Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1–2. Шанхай: Шицзе шуцзюй, 1935.
- Шуцзкий Ю.К. Китайская классическая «Книга Перемен». М.: Наука, 1993. 416 с.
- Graham A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle (Ill.): Open Court Publ., 1989. 502 p.
- Hall D.L., Ames R.T. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987. 393 p.
- Shaughnessy E.L. The Origin of an *Yijing* Line Statement // *Early China*. 1995. No. 20. P. 223–240.

The iconic performativity of Chinese mantic diagrams

Andrei A. Krushinskiy

Institute of the Far East, Russian Academy of Sciences. 32 Nakhimovsky Av., Moscow, 117997, Russian Federation; e-mail: zvenigor@gmail.com

The article traces and discusses the philosophically significant consequences of the rootedness of the ancient Chinese thought in the original iconicity of Chinese hieroglyphic writing. The phenomenon of performativity is investigated on the Chinese material. In the course of the study, a fundamental methodological difference between performative statements and performative declarations is introduced. In light of the proposed difference, a pronounced performative declarativeness of the famous Confucian concept of *zhengming* (“correcting of names”) is revealed. This rarely studied aspect of the “correcting of names” should not be confused with the currently well-known performative naming implied by the setting to *zhengming*. The main result of the proposed methodological distinctions and exegetical analysis is the identification of the non-verbal prototype of the concept of *zhengming* (the hexagram “Family”). The paradigmatic nature of the prototype of the hexagram graphics in relation to the verbal formulation, which endows the performative status of the original visual image with the verbal explication of this image, allows the author to generalize this particular observation to the fundamental final hypothesis according to which the performative effectiveness of the word is secondary in comparison with the initial performativity of the mantic diagrammatism.

Keywords: diagrammatization, performativity, correction of names, mantic diagrams, ritual bronze tripod Ding, contemplation of [hexagram] images

For citation: Krushinskiy, A.A. “Ikonicheskaya performativnost’ kitaiskikh manticheskikh diagramm” [The iconic performativity of Chinese mantic diagrams], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 142–161. (In Russian)

References

- Dragalina-Chernaya, E.G. “Vypravlenie imen: ot grammatiki k logike sotsialnogo softvera” [Rectification of names: from grammar to a logic of social software], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 4, pp. 147–157. (In Russian)
- Fingarette, H. “Konfucii: mirjanin kak svjatoi” [Confucius: The Secular as Sacred], trans. by I.I. Semenenko, in: *Confucius, Ja verju v drevnost’* [I believe in Antiquity]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 300–374. (In Russian)
- Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Ill.: Open Court Publ., 1989. 502 pp.
- Hall, D.L. & Ames, R.T. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987. 393 pp.

- Semenenko, I.I. “Chitatel’yu Konfutsiya” [To the reader of Confucius], in: *Confucius, Ja verju v drevnost’* [I believe in Antiquity]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 51–52. (In Russian)
- Shaughnessy, E.L. “The Origin of an *Yijing* Line Statement”, *Early China*, 1995, no. 20, pp. 223–240.
- Shchutskii, Yu.K. *Kitaiskaya klassicheskaya ‘Kniga Peremen’* [Chinese classic ‘Book of Changes’]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 416 pp. (In Russian)
- Shisanjing zhushu* [Thirteen Classics with commentaries and subcommentaries], 2 Vols. Shanghai: Shijie shuju Publ., 1935. (In Chinese)
- Sima Qian. “Xiao Wen Benji, Di shi” [Basic records of the deeds of Emperor Xiao Wen, Ch. 10], *Shi ji* [Historical notes], [<https://www.kekeshici.com>, accessed on 23.11.2020]. (In Chinese)
- Sima Qian. *Istoricheskie zapiski (Shi ji)* [Historical notes (Shi ji)], trans. by R.V. Vyatkin and V.S. Taskin. Moscow: Nauka Publ., 1975. 579 pp. (In Russian)
- Takasima, Nomidzo. *Yi jing huozhe huoduan babai li* [800 examples of free interpretation of the I Ching aphorisms], trans. by Wang Zhiben. Beijing: Beijing tushuguan chubanshe Publ., 1997. 641 pp. (In Chinese)
- Zhonghua chengyu da cidian* [Large dictionary of Chinese idioms]. Chanchun: Jilin wenshi chubanshe Publ., 1986. 1960 pp. (In Chinese)
- “Zhou Yi jize” [Zhou Yi with a collection of explanations], comp. by Li Dingzuo, in: *Yixue jinghua* [The best of I-Ching Studies], Vol. 1, ed. by Zheng Wangeng. Beijing: Beijing Publ., 1995, pp. 255–367. (In Chinese)
- Zhuzi jicheng* [Collected works of ancient Chinese philosophers], 8 Vols. Beijing: Zhonghua shuju Publ., 1988. (In Chinese)
- Zizek, S. *Sobytie: filosofskoe puteshestvie po kontseptu* [Event: A Philosophical Journey through a Concept], trans. by D.Ya. Khamis. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2018. 240 pp. (In Russian)