

АКАДЕМИЯ НАУК СССР. ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**БУДДИЗМ,
ГОСУДАРСТВО
И ОБЩЕСТВО
В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ
И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ
В СРЕДНИЕ ВЕКА**

Сборник статей

Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

В предельно упрощенном виде конфуцианскую доктрину можно свести к двум основным положениям — к самосовершенствованию (*сю цзи*) и к искусству управлять людьми (*чжи жэнь*). В зависимости от личных склонностей и социальных ситуаций определенной эпохи конфуцианская личность вырабатывала свое мировоззрение на основе синтеза двух этих положений, уделяя каждому из них столько внимания, сколько требовали от нее общество и личные склонности. Амплитуда колебаний могла быть очень широкой. Если на одном полюсе находился классический тип гармонической конфуцианской личности, которая, следуя завету ученика Конфуция Цзы-ся, служа, занималась в свободное время наукой, а посвятив себя науке, находила время для службы [58, с. 209], то на другом — легендарный отшельник Сюй Ю, который вымыл уши в ответ на предложение императора Яо передать ему управление Поднебесной. Где-то посередине этой шкалы можно поместить конфуцианцев типа *ши бу юн*, т. е. мудрецов, не нашедших себе достойного применения, наиболее ярким представителем которых был Тао Цянь [11, с. 78—85; 82, с. 204]. Все эти три типа личностей объединяет их ориентированность на «управление Поднебесной». Вне зависимости от того, стремились ли они к этого рода деятельности или уклонялись от нее, проблема управления и отношение к ней определяли их духовный мир.

Возможность передвижения по данной шкале придавала конфуцианской доктрине большую гибкость, позволявшую ей выносить любые превратности времени: в благоприятной обстановке «мудрые толпами устремлялись ко двору», в неблагоприятной — «уходили в леса и горы». Однако с усилением влияния буддизма на китайской земле это великолепное приспособление, выработанное совместными усилиями конфуцианской и даосской доктрин, оказалось под угрозой. В эпоху Тан разрушительное действие буддизма на ортодоксальную традицию стало уже совершенно явным. Под могучим воздействием широко распространившихся народных верова-

ний, возникших на буддийской основе, мировоззрение «образованных людей» (*вэнь жэнь*) стало терять свою цельность. Интеллектуальная жизнь несомненное предпочтение отдала кругу вопросов, связанных с проблемой самосовершенствования, которое постепенно утрачивало связь с «управлением людьми», приобретает новую, метафизическую или религиозную ориентацию, отодвигая *чжи жэнь* на уровень традиционной техники и придавая *сю цзи* самодовлеющую ценность. Но до полной утраты цельности конфуцианским мировоззрением дело не дошло. Общественное развитие эпохи Сун выдвинуло новый социальный слой, который, придя к власти и в несколько раз увеличив число образованных людей, дал новый импульс развитию конфуцианской мысли, потребовал от нее вернуть ортодоксальному мировоззрению его целостный характер и сделать его конкурентоспособным по отношению к буддизму, что и было достигнуто усилиями неоконфуцианской школы. Два очерка, которые следуют ниже, о Су Дун-по и Чжу Си, знаменуют собой как бы два периода во взаимоотношениях конфуцианской и буддийской традиций — период сосуществования и период борьбы. Гениальный поэт сунской эпохи Су Ши олицетворяет сочетаемость в одном человеке двух различных доктрин, в то время как один из наиболее прославленных китайских философов, Чжу Си, демонстрирует их непримиримость.

Освещая взаимоотношения обоих конфуцианцев с буддизмом, мы стремились подойти к ним не как к поэту или философу, а как к представителям конфуцианской традиции определенного времени, иными словами, проследить их официальное отношение к буддизму как должностных лиц, их личные контакты с буддистами, место буддизма в их духовной жизни и творчестве.

Разумеется, статья отнюдь не претендует на то, чтобы быть исчерпывающим исследованием, а является скорее очерком, имеющим цель лишь в самых общих чертах коснуться данных вопросов.

СУ ДУН-ПО (1036—1101)

Су Ши — конфуцианец: теоретик и практик. Знаменитый сунский поэт Су Ши, литературное имя — Су Дун-по, родился в пров. Сычуань уезда Мэйшань в 1036 г. Он уже в юности проявил незаурядные способности, быстро усвоил необходимый конфуцианцу того времени запас знаний и в 1057 г., успешно сдав столичные экзамены — вторым

в списке кандидатов, — получил степень *цзиньши* и назначение на службу.

Хотя уже в ранней юности Су Ши подвергся сильному влиянию Чжуан-цзы, о котором говорил, что он проникает ему в самое сердце, и, по всей видимости, сохранил расположение к даосским идеям на всю жизнь, он начал свою карьеру как вполне правоверный конфуцианец, который прежде всего озабочен состоянием дел в Поднебесной и характером правления современного ему государя.

Как политический мыслитель Су Ши заявил о себе довольно рано. В 1055 г. он, подражая Оуян Сю, написал трактат «Следуя „Рассуждениям о правильном и едином“», выдвинув в нем ряд положений, которым остался верен всю жизнь. В трактате «Рассуждения о правильном и едином» Оуян Сю рассматривал проблему единства Поднебесной и правильного перехода власти от одной династии к другой с позиций философии истории. Отправной точкой ему служил исторический факт, целью — правильная оценка прошлого, и прежде всего недавнего прошлого, периода «Пяти династий» (907—959). Су Ши резко изменил трактовку темы и проблеме «о правильном и едином» стал рассматривать преимущественно в этическом аспекте. Для этого он ввел разделение на *мин* (досл. «имя», здесь, скорее, «видимость»). — А. М.) и *ши* («сущность»), сосредоточив основное внимание на второй стороне дела. Подобный подход позволил разрешить ряд трудных для конфуцианской мысли вопросов. Например: 1) Вэнь-ван не владел Поднебесной, а государи династий Вэй, Цзинь и Лян владели ею, значит ли это, что Вэнь-вану стыдно перед достигшими большего, чем он, успеха государями Вэй, Цзинь и Лян? Су Ши считал, что лишь обладание Поднебесной носителем высшей мудрости есть истинное обладание. Поэтому Вэнь-вану нечего стыдиться государей последующих династий.

2) Дает ли факт обладания Поднебесной основания для сравнения с первыми ее обладателями, легендарными императорами Яо и Шунем? По мнению Су Ши, не дает, ибо главную роль играет не само фактическое обладание (*мин* — «видимость»), а *ши* («сущность») — то, каким образом достигалось обладание. При подобном подходе оказывалось, что после Яо и Шуня достигавшие единства четыре раза ухудшали [средства его достижения], пока не дошли до тех, [которые применяли] династии Цзинь и Лян» [24, т. I, цэ 7, 5, 8]. Единый ряд обладателей Поднебесной превратился в шкалу деградации способов получения Поднебесной и средств управления ею. Яо и Шунь правили с помощью благой силы *дэ*, три династии — с помощью *дэ* и подвигам, Хань и Тан —

с помощью подвигов, Цинь, Суй, Поздние Тан, Цзинь, Хань и Чжоу — силой, а Цзинь и Лян — посредством убийства. Поэтому Яо, Шуня и императоров трех династий не следует сравнивать с государями более поздних веков.

Как можно видеть, Су Ши с самого начала обратил внимание на то, что этическое плохо совмещается с конкретно-историческим: произошел раскол реальности на сущность и видимость, где истории, по сути дела, было отведено место видимости в противоположность этическому идеалу, занявшему место сущности.

Резко отделив этическое от реально политического в диахроническом плане (в истории), Су Ши в несколько завуалированной форме сохранил это деление и для синхронии, сделав упор как на раздельности, так и на возможности мирного сосуществования этих двух начал, «знатных» и «мудрых». Истинно мудрые не должны покусаться на знатных. Задача мудрого — направить Поднебесную, не нарушая в ней порядка, от видимости к сущности [24, т. 1, цэ 5, 6]. Эту мысль Су разовьет затем в трактате «О великом сановнике». Великий сановник, по определению Конфуция, тот, кто служит государю с помощью Пути (*dao*), пока это возможно, и прекращает служить, когда это оказывается невозможным [58, с. 125]. Подобное поведение Су Ши подмечал и высоко ценил у своих современников [24, т. I, цэ 5, с. 43]. В трактате он, по сути дела, разработал политическую программу для «великих сановников» или «совершенных мужей». Прежде всего им необходимо было четко уяснить себе свою основную задачу, которую Су Ши формулировал следующим образом: «направлять государя должным [образом], но не наносить [при этом] вреда государству» [24, т. III, цэ 18, с. 48]. Если в Поднебесной низкие люди захватили власть, а благородные горят желанием напасть на них, то подобная ситуация чревата рядом опасных моментов. Если благородные не победят, они погибнут сами, если победят — погубят Поднебесную, ибо узурпировали власть государя. Так было при Хань и при Тан, когда Поднебесная страдала от евнухов. Благородные неудачники погибали, а преуспевшие погубили Поднебесную. Они не поняли, что низкие люди подобны опухоли на горле: удаление ее приводит к смерти. Они узурпировали власть государя, т. е. изменили своему предназначению в Поднебесной и тем погубили ее. Мораль: «благородный муж» — не политик и потому не должен пускаться в политические авантюры, у него своя строго определенная и ограниченная задача — пока есть возможность, он должен направлять государя, и только. Естественно возникает вопрос: как же освободиться от засилья низких людей в Поднебес-

ной? Су Ши рекомендует воздерживаться от поспешных выступлений против них. По его мнению, «бедствия Поднебесной начинаются от низких людей, а завершаются поспешными действиями благородных» [24, т. III, цэ 18, с. 50], ибо они неизбежно приводят лишь к сплочению и ожесточению низких. Поэтому Су Ши рекомендует политику выжидания: рано или поздно низкие перессорятся и благородный муж получит возможность действовать. Советы, совершенно бессмысленные в политическом плане, оказываются весьма разумными, если их рассмотреть с точки зрения полезности для конфуцианской традиции: конфуцианство должно соприкасаться с конкретной политикой лишь в отдельные, благоприятные моменты. В остальное время оно должно отстраняться от политики, в особенности не участвовать ни в каких политических авантюрах, с тем чтобы сохранить себя и предотвратить свое вырождение в политиканство.

Сходные мысли развиты Су Дун-по и в трактатах о ханьских сановниках. Образцовый государственный муж должен обладать великим терпением и умением ждать — вот основная тема «Рассуждения о Лю-хоу» [24, т. III, цэ 18, с. 66—67]. Этим качеством, к сожалению, не обладал Цзя И (201—163), а потому он не сумел использовать свои дарования даже при таком достойном императоре, каким был Вэнь-ди [24, т. III, цэ 18, с. 67—68]. Как только Цзя И увидел, что его планы не претворяются в жизнь, он впал в отчаяние и предался скорби. Древние же поступали не так, Конфуций и Мэн-цзы прилагали большие усилия для воплощения своих идеалов, великодушно относясь к недостаткам государей, и лишь после того, как им становилось ясно, что Поднебесная еще не готова принять их советы, они позволяли себе выразить неудовольствие [39, с. 184; 24, т. III, цэ 18, с. 67]. Честолюбие, желание славы может лишить терпения и побудить к поспешным и пагубным действиям даже выдающегося государственного деятеля. Так случилось с ханьским сановником Чао Цо (ум. в 155 г. до н. э.). Одним из наиболее опасных и неблагоприятных для действий благородного мужа состояний Поднебесной, писал Су Ши в трактате «Рассуждение о Чао Цо», является такое, которое «по видимости — покой и отсутствие неприятностей, а в сущности — неизмеримые неполадки» [24, т. III, цэ 18, с. 68]. Если спокойно сидеть и наблюдать за происходящим, то положение может стать непоправимым, если же начать энергично действовать, то «Поднебесная, привыкшая к покою, не поверит тебе» [24, т. III, цэ 18, с. 68]. И ты превратишься в единственного виновника тех бедствий, которые могут последовать за твоими энергичными действиями. Чао Цо, будучи «бес-

предельно предан Хань», задумал ослабить удельных князей, но князья поднялись, а Чао Цо «своей верностью навлек на себя беду» [24, т. III, цэ 18, с. 68] и погиб. Его погубило желание славы, «стремление совершить необычайный подвиг» [24, т. III, цэ 18, с. 69] заставило его действовать раньше времени, из-за чего он и погиб. Прямой противоположностью Чао Цо был Хо Гуан (ум. в 68 г. до н. э.). Ханьский У-ди (правил в 140—87 гг.), который, согласно традиции, разбирался в людях, как никто другой, выдвинул этого не отличавшегося талантами человека. В трактате «Рассуждение о Хо Гуане» Су Ши так объяснял поступок императора: У-ди видел в Хо Гуане гарантию спокойствия. Высокоталантливый политический честолюбец может своей жадой немедленных энергичных действий привести к тому, что его «сиюминутный подвиг превратится в бедствие для 10 тысяч поколений» [24, т. III, цэ 18, с. 69]. Блюдеющий принципиальность способен пожертвовать собой, но не способен спасти государство. Благородный муж кроме таланта и принципиальности должен обладать еще сильным духом (*ци*), «не иметь лишних ветвей» и уметь так обходиться с «талантами Поднебесной», чтобы в ней не возникало беспорядков, чего и достиг Хо Гуан. Сквозная мысль трактатов о ханьских сановниках: благородный муж должен точно определять время для воплощения своих идеалов, действовать лишь в надлежащий момент, остальное время лучше терпеть, мирясь со злом во имя сохранения порядка в Поднебесной и, что немаловажно, во имя самосохранения. В «Истории династии Сун» приводится мнение, что Су Дун-по не достиг «большого применения» (*да юн*) из-за того, что был склонен «скрывать себя». Вероятно, здесь есть доля истины: тема самосохранения проходит через все трактаты о ханьских сановниках.

С самого начала своей служебной карьеры Су Ши готовил себя не к службе вообще, а к «большому применению». Окружающие поддерживали в нем это убеждение. Сам император Жэнь-цзун видел в нем и в его младшем брате Су Чэ будущих первых министров. Соответственно в центре политической мысли Су Ши находилась не конфуцианская личность вообще, не рядовой конфуцианец на обычном административном посту, а ключевая личность Поднебесной, задачей которой являлась не повседневная административная работа, а диагноз состояния Поднебесной, определение направления ее развития и долгосрочное планирование. К рядовому чиновничеству такая ключевая личность относится скорее как легист (*фацзя*), чем как конфуцианец. Именно с этой точки зрения написан молодым Су Ши в 1063 г. трактат «[Постоянно] думать об управлении» (*Си чжи лунь*). Основная его

мысль: Поднебесная больна, попытки реформаторов исправить положение спешными мерами подобны лечению болезни случайными лекарствами, необходимо выяснение источника неполадок и составление долгосрочной программы действий, направленной на их устранение и учитывающей возможности и характер поведения всего административного аппарата в целом [24, т. I, цз 5, с. 9—12].

Ключевая личность или «возвышающийся над веком талант» не продукт общества, а дар природы. Она наделена совершенно необходимым для государственной деятельности качеством — «безбрежным духом», позволяющим объять весь мир. Наделенные «безбрежным духом» могут без труда разобратся в самых трудных государственных вопросах: «вещи малы» для них, им будто духи помогают [24, т. I, цз 5, с. 97]. Еще со времени летописи «Цзо чжуань» было известно, что для государственного управления необходим совершенный муж. Эти слова оставались столь актуальными для времени Су Дун-по, что он проливал над ними слезы [1, с. 4, 12]. Однако сфера деятельности ключевой личности была намного шире государственного управления. Она превращалась как бы в источник стабильности для Поднебесной: народ в ней видел «отца и мать», государство — «тысячелетник и черепаху», ученые — наставника, а благородные — опору [24, т. I, цз 6, с. 56]. Даже бездействуя, такой человек продолжал оказывать на людей огромное влияние, подобное тому, какое оказывают на мир «большие потоки и высокие горы» [24, т. I, цз 6, с. 56]. Подобная личность полностью освобождалась от собственного эгоизма и становилась мериллом истинного, даже когда все говорили одно, а она — другое, то правой оказывалась все-таки она, поэтому государи брали ее за образец [24, т. I, цз 6, с. 102]. Она становилась опорой Поднебесной, усмиряя беспорядки и гарантируя ей «великий покой» [24, т. I, цз 6, с. 25].

Какова была роль этой несколько неопределенной по своему содержанию деятельности? Су Ши был убежден в том, что решающая. Он верил во всемогущество слова, верил в то, что можно «единым словом принести расцвет государству» [24, т. III, цз 118, с. 1], и ставил такое слово наравне с историческим деянием. Эта тема подробно развивается им в «Предисловии к сборнику Ушедшего на покой» (т. е. Оуян Сю). Су Ши берет за основу утверждение Мэн-цзы о том, что Конфуций и сам Мэн-цзы, т. е. люди, занимавшиеся только философией, а не управлением, сделали для Поднебесной столько же, сколько легендарный Юй. Многие считали это преувеличением, но, с точки зрения Су Дун-по, это заявление Мэн-цзы лишено хвастовства и основано на том,

что утрата Пути приносит Поднебесной не меньше вреда, чем стихийное бедствие. При Цинь, продолжает Су Ши, погибло 8—9 человек из десяти. Такого не было даже при потопе. Если бы в то время появился новый Мэн-цзы и предотвратил утрату Пути, то его подвиг был бы ничуть не меньше, чем подвиг Юя. В свое время Конфуций и Мэн-цзы и сделали нечто подобное. Поэтому их сравнение с Юем вполне правомерно. Однако после Конфуция и Мэн-цзы Поднебесная надолго утратила Путь. Наконец, при Тан появился Хань Юй (768—824), а через 300 лет после Хань Юя — Оуян Сю (1007—1072). Его слова были просты и понятны, и «Поднебесная провозгласила его наставником», единодушно решив, что «Оуян Сю — это сегодняшний Хань Юй» [24, т. I, цз 5, с. 45]. До Оуян Сю династия Сун хотя и добилась процветания государства, но уровень культуры чиновников был низким, а классическая традиция, что представляло большую опасность, находилась в небрежении. Оуян Сю сообщил конфуцианству новый импульс, все лучшие умы вновь обратились к классическому наследию, и это движение достигло своего апогея в конце годов *цзя-ю* (1056—1063). Моги ли Оуян добиться всего этого только своими силами? Совершенно очевидно, что нет. Ему помогало Небо.

Подтекст всех этих рассуждений довольно ясен: Конфуций и Мэн-цзы столь же велики, как Юй; в свою очередь, Хань Юй и Оуян Сю и каждый, кому удастся стать наставником Поднебесной, действуют так же, как и они, по велению Неба и, следовательно, могут быть сопоставлены как с Юем, так и с Конфуцием и Мэн-цзы. Так рядом с императором, Сыном Неба, появился еще один небесный избранник — наставник императора по вопросам управления. Судьбе было угодно, чтобы поэт на практике убедился в том, сколь сложна и опасна эта роль.

Всесильный Ван Ань-ши (1021—1086) задумал в конце 60-х годов реформировать экзаменационную систему. Это не было его индивидуальной прихотью, и он был не первым, предпринимавшим подобные попытки. Основные усилия реформаторов были направлены на то, чтобы при отборе кандидатов на службу перенести акцент с литературной одаренности и эрудиции на изучение классических текстов и развитие критического духа. Однако эти попытки натолкнулись на колоссальное сопротивление конфуцианцев, ибо среди них как раз литературные испытания пользовались наибольшей популярностью. Ван Ань-ши предлагал отменить все экзамены, кроме испытаний на степень *цзиньши*, и включить в них прежде всего вопросы по классическим текстам и рассуждения на определенные темы. Император Шэнь-цзун сом-

невался в правильности его начинаний и вынес в 4-м году *си-нин* (1071 г.) этот вопрос на обсуждение. Среди подавших трону свои доклады с соображениями на этот счет был и Су Ши.

Анализируя в этом докладе характер государственной власти, Су Ши писал: «Среди людей нет таких, которые бы ни на что не опирались. Чиновники опираются на повеление государя и потому могут заставить простой народ нести повинности, опираются на закон государя и потому могут обуздать непокорных. Но на что опирается сам владыка людей? В „Книге документов“ сказано: „Я управляю несчетными массами народа столь осторожно, будто правлю гнилой веревкой шестеркою коней“ [97, с. 158]. [Здесь] говорится о том, что в Поднебесной никто не испытывает страха перед владыкой людей. Когда [народ] един, он состоит из подданных государя, когда разобщен — из врагов. Между единством и разобщением нет ничего общего. Поэтому тот, к кому обратилась Поднебесная, называется государем, когда же все имеют свои [личные] намерения, [государь] превращается в изгоя. Отсюда можно видеть, что единственное, на что опирается владыка людей, это сердца людей. Сердца людей для него [столь же важны], как корень для дерева, как масло для лампы, как вода для рыбы, как поле для пахаря, как товар для купца. Если дерево утрачивает корень, оно засыхает, если в лампе нет масла, она гаснет, если рыба лишена воды, она умирает, если у крестьянина нет земли, он голодает, если у купца нет товаров, он нищает. Если государь теряет сердца людей, то [он] погибает» [38, с. 1031—1032].

В духе лучших конфуцианских традиций Су Ши понимал политическую власть как естественное следствие внутреннего совершенства государя, являясь в этом вопросе несомненным последователем линии Мэн-цзы. В трактате «О Пути-*дао* и силе *дэ*» Су Ши так изобразил свой идеал государственного правления: «Государь находит Путь с помощью предельной искренности и применяет силу *дэ* посредством высшей гуманности. До конца своей жизни неизменно придерживаться этих двух положений означает стать государем, [подобным] Яо и Шуню. Идти же иным путем, лежащим вне предельной искренности, [все равно что] не идти Путем. Применять иную силу *дэ*, лежащую вне высшей гуманности, [все равно что] применять не силу *дэ*. Что же называется предельной искренностью? Начиная от высших сановников вверху и кончая простым народом внизу, начиная от кровных родственников вблизи и кончая четырьмя варварскими народами вовне, ко всем надо относиться с чистым сердцем

младенца и не быть фальшивым ни на волос. Если поступить так, то в пределах четырех морей [все будут относиться к государю] как дети к отцу, будут верить ему как глаз и сердце друг другу. Если же у отца и детей не будет никаких замыслов друг против друга, если глаз и сердце не будут обманывать друг друга, то при таком положении дел еще не было случая, чтобы в Поднебесной не царил идеальный порядок» [24, т. II, цз 12, с. 90—91].

Излюбленной темой Су была тема естественного овладения Поднебесной: «Совершенный мудрец по отношению к Поднебесной не имеет ни малейшего намерения овладеть [ею. Но Поднебесная сама стремится к нему], подобно тому как сотни долин и оврагов сбегают к морям и рекам, подобно тому как птицы и звери собираются массами вокруг фениксов» [24, т. II, цз 2, с. 47]. Выдвигая это положение, Су Ши опирался на целый ряд древних классических текстов, и прежде всего на «Книгу перемен» и комментарии к летописи «Весна и Осень», где спонтанному обращению Поднебесной к государю уделялось большое внимание [28, с. 1033].

Император Шэнь-цзун обратил внимание на доклад Су Ши и принял его. В начале аудиенции Су молчал, но потом решился на довольно смелую характеристику методов правления Шэнь-цзуна. «Я, ничтожный, полагаю,—заявил Су Ши,— что государь стремится наладить управление слишком поспешно, следует советам слишком неопределенным и выдвигает людей слишком резких. Я бы хотел, чтобы государь обрел [внутри себя мир] и отнесся бы к ходу вещей спокойно, а потом уже решил бы, [как его изменить]» [24, т. I, разд. «Чжи мин», с. 43].

Как истинный конфуцианец-идеалист, Су Ши не одобрял авторитарных тенденций, которые появились во время правления Ван Ань-ши, и оказался в лагере противников знаменитого реформатора. Су считал, что подобные методы правления в прошлом уже доказали свою непригодность. Естественно, что подобная позиция навлекла на него гнев тогда еще всемогущего министра и тридцатитрехлетний столичный чиновник, уже успевший продемонстрировать двору свои блестящие способности, вынужден был в 1069 г. удалиться в Ханчжоу, навсегда испортив так удачно начатую карьеру. Но этот перевод по службе, а фактически высылка из столицы, не поколебал Су Дун-по. Впоследствии, встретив много лет спустя Ван Ань-ши в Цзиньлине, Су вновь высказал ему свое убеждение в пагубности его методов правления. «Умножение войн и преступлений,—сказал Су Ши, обращаясь к своему противнику,— было предвестием гибели династий Хань и Тан. Предки же [наших государей] правили Подне-

бесной, умножая гуманность, и [этим] стремились искоренить их. Сейчас на западе непрерывно в течение ряда лет идут военные действия, а на юге и востоке множатся преступления. Вы же не желаете сказать ни единого слова, чтобы забыть страну от этого» [26, т. 6, с. 2833].

Су Дун-по считал, что бесстрашно высказывать свои мысли — долг конфуцианского ученого. В этом отношении его идеалом был Хань Юй, человек, пострадавший за свою прямоту, навлекший на себя гнев императора, но поступивший согласно велениям Неба, хотя и потерпевший неудачу в обществе. «То, что господин смог сделать,— писал Су Дун-по в посвянительной надписи на храме Хань Юя в Чаочжоу,— соотносится с Небом, то же, чего он не смог,— с миром людей» [24, т. II, цэ 9, с. 21]. Поэтому естественно, что последующие поколения видели в Хань Юе того идеального мудреца, который, «будучи простолюдином, становится учителем для сотен поколений, а слово его — образцом для всей Поднебесной» [2, 9, с. 20] ¹.

Так же как и Хань Юй, Су Дун-по разделял присущее многим конфуцианцам периода Тан — Сун убеждение в том, что «начиная с Восточной Хань *дао* пришло в упадок, а *вэнь* ² извратилась [и вследствие этого] возникли еретические учения» [24, т. II, цэ 9, с. 21]. И потому, естественно, первой задачей каждого конфуцианца является борьба с этими извращениями и восстановление идеального порядка древности. Однако насилем нельзя достичь идеального правления. «Силой,— писал Су Дун-по,— можно добиться Поднебесной, но ею нельзя завоевать любви [даже одной] супружеской пары простолюдинов» [24, т. II, цэ 9, с. 21].

Недопустимость насилия — эта мысль у Су — политическое мышление занимала одно из важнейших мест. Как мы уже упоминали выше, в «Рассуждении о различиях» Су расположил династии по степени убывающего совершенства в зависимости от метода получения власти [24, т. I, цэ 5, с. 8]. Аналогичные рассуждения встречаются у него неоднократно [24, т. II, цэ 12, с. 47]. По-видимому, данная тема была чрезвычайно важна для Су Ши. Подобные взгляды и смелость, с которой они высказывались, доставили Су Ши репутацию образцового конфуцианца, у которого «путь прям, а слова исполнены верности» [24, т. I, разд. «Чжи мин», с. 50].

Естественно, что подобный благородный муж мог найти применение далеко не всегда. Все зависело от того, когда ему выпало жить [24, т. I, цэ 5, с. 95]. Самому Су Ши, как известно, пришлось испытать на себе власть времени.

стии Сун, «талант [Су Ши] помогать государю мог бы найти достойное применение, но, к сожалению, пришлось не ко времени» [24, т. I, цэ 1, с. 3]. Всесилие времени, его непознаваемость, тщетность человеческих усилий перед лицом этой безжалостной стихии — одна из сквозных тем Су Дун-по. В «Надписи на башне Линсюй» («Возносящейся ввысь») он писал: «Расцвет и упадок вещей, их завершение и разрушение познать невозможно» [24, т. I, цэ 6, с. 14—15]. Дикая пустошь не знала, что на ней вознесется башня, но башня рухнет и место вновь запустеет, неизвестно только, когда это произойдет. Руины твердят человеку о том, что все преходяще и бренно. Таковы и его деяния. Они «на мгновения приходят и через миг исчезают» [24, т. I, цэ 6, с. 15]. Всемогущее время назначило бездарному Ван Ману (33 г. до н. э.—22 г. н. э.) править Поднебесной и не позволило сделать это Цао Цао (155—220), человеку, «подвиги которого покрыли Поднебесную» и который был в сотни раз талантливее Ван Мана [24, т. I, цэ 5, с. 20]. Этот мотив временной обреченности выдающейся личности, бессилия перед временем «героя целой эпохи» явственно звучит и в знаменитой оде «Красная стена» [24, т. I, цэ 4, с. 112].

Однако конфуцианская личность не сосредоточилась на lamentациях. Наоборот. Она выработала довольно совершенные защитные приспособления на случай неупотребления, прежде всего внутреннюю стойкость и известную индифферентность к служебным успехам. Благородный муж не политик. Он скорее антиполитик. Он не участвует в партийной борьбе, ибо заранее уверен, что в ней победят недостойные [24, т. III, цэ 12, с. 52], он не применяется к обстановке, его поведение зависит исключительно от его внутренней сущности, оно спонтанно и не поддается воздействию [24, т. I, цэ 5, с. 43; цэ 6, с. 25], поэтому «можно сломать его тело, но нельзя согнуть его слово» [24, т. I, цэ 5, с. 45]. И это понятно: слово — его важнейшая функция, а стойкость — его важнейшее качество. Самое главное — это сохранять неизменной свою внутреннюю сущность. Применение — вторично. Если ты достиг применения, надо действовать, если тебя оставили без внимания, надо хранить себя [24, т. I, цэ 5, с. 43]. Достигший предела политической карьеры, в сущности, равен не преуспевшему по службе, если оба они сумели сохранить свою личность, свое внутреннее «я». Эта тема развивается Су Дун-по в «Надписи для беседки „Пьяный Бо“». Сунский сановник Хань Ци достиг предела политической карьеры: «покой и тревоги Поднебесной зависели от него [одного]» [24, т. I, цэ 6, с. 25]. Но когда он вышел в отставку, он в подражание Бо Цзюй-и назвал свою беседку «Пьяный Бо». 217

Неужели же Хань Ци в чем-то завидовал Бо Цзюй-и и стремился ему подражать? Су Дун-по, который по просьбе Хань Ци написал памятную надпись для этой беседки, сравнив две знаменитости, нашел у них две точки соприкосновения: вино и стойкость. Вино — способ постичь относительность видимого, общественно значимого и вернуться в мир истины и сущностей. Вино «уравнивает обретение и потерю, позволяет забыть о счастье и горе, смешивает знатных и низких, равняет мудрых и глупых, позволяет соединиться со всем сущим и странствовать вместе с творящим началом» [24, т. I, цз 6, с. 26]. Иными словами, конфуцианская личность, даже исполняя свое высшее предназначение, т. е. занимаясь политической деятельностью, не должна утрачивать чувства относительности видимого мира и стремления к первоначальному, нерасчлененному.

Этот образцовый конфуцианец еще в ранней юности испытал на себе сильное влияние Чжуан-цзы. Даосские идеи были одним из важнейших источников, питавших его творчество. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть вторую оду «Красная стена»:

«И в это время вдруг какой-то одинокий, смотрю, журавль пересекает Цзян, летя откуда-то с востока. А крылья у него изопнуты, как колесо телеги, подол весь черный, как шелк-сырец, его одежда... „Скажите-ка, в ту ночь, когда я там гулял, не были ли вы тем, кто с криком пролетел мимо меня?“ Даос с улыбкой отвернулся» [I, с. 319—320].

Увлечение Чжуан-цзы не было индивидуальной особенностью поэта. Даосские идеи пользовались большим успехом у сунской интеллектуальной элиты. И особенно много споров о Чжуан-цзы было в период *си-нин* (1068—1077 гг.) [15, 1, с. 14—15].

Каждый, кто знакомился с идеями этого философа, понимал, что Чжуан-цзы довольно часто высмеивал и Конфуция, и его взгляды, что ставило многих поклонников этого классика даосизма среди образованных, ортодоксально мыслящих конфуцианцев в весьма неловкое положение. Су Ши, вероятно, казалось, что он снимает остроту вопроса, интерпретировав Чжуан-цзы в конфуцианском духе. Поэтому в «Надписи для кумирни Чжуан-цзы» он заявил; что те, кто утверждает, что идеи Чжуан-цзы развивают и поясняют философию Лао-цзы, знают лишь внешнюю сторону идей Чжуан-цзы, на самом же деле, как полагал Су Ши, «Чжуан-цзы помогал Кун-цзы», «явно противился ему, а тайно — помогал» [24, т. I; цз 6, с. 31].

Конфуцианцу необходимо быть немножко даосом. Это убеждение никогда не покидало Су Дун-по, и он возвращал-

ся к нему неоднократно. Совершенный муж не должен быть прочно связан с конкретными вещами. С этого положения начинается его «Надпись для павильона „Драгоценной живописи“»: «Благородный муж может задерживаться мыслью на вещах, но не должен останавливаться мыслью на вещах. Задерживаться мыслью на вещах [означает]: даже самая ничтожная вещь достаточна для наслаждения, даже самая огромная вещь недостаточна для огорчения. Останавливаться мыслью на вещах [означает]: даже самая ничтожная вещь достаточна для огорчения и самая опромная вещь недостаточна для наслаждения» [24, т. I, цэ 6, с. 28]. Плывущие облака приятны для глаза, пение птиц — для уха, они доставляют удовольствие, но, исчезнув, не приносят огорчения [24, т. I, цэ 6, с. 28] — вот образцовое отношение совершенного мужа к внешнему миру. Разумеется, эти мысли Су Дун-по было бы совершенно неверно понимать как апологию социальной апатии и инфантилизма. Его собственная биография опровергает подобное толкование. «Надпись для павильона „Драгоценной живописи“» составлена поэтом в 7-м месяце 10 года *си-ниц* (1077 г.), т. е. как раз в самый момент наводнения в Сюйчжоу, с которым он блестяще справился [24, т. I, цэ 2, с. 22]. Протест Су Ши против засилья внешних вещей — это, скорее, призыв сохранять дистанцию по отношению к эмпирическому, блюсти ощущению мира высшего и тем сохранять свободу в мире видимом. Независимость от внешних обязательств, разумно ограниченный духовный гедонизм — эти темы совершенно явственно звучат в «Надписи для павильона „Чао жань“», составленной годом раньше (1076 г.): «Все вещи можно разглядывать, а если их можно разглядывать, то ими можно и наслаждаться, [при этом] они не обязательно должны быть удивительными, дорогими и красивыми, можно опьянеть от винного отстоя и жидкого вина, можно насытиться овощами и фруктами, травой и [плодами] деревьев. Поступая подобным образом, я,— уверяет нас поэт,— нигде не буду лишен [возможности] наслаждения» [24, т. I, цэ 6, с. 23]. Объясняя смысл названия павильона, которое можно перевести как «Внутренне свободный», Су Ши пишет: «...нет такого места, где бы я не имел возможности предаться наслаждению, ибо я странствую вне вещей» [24, т. I, цэ 6, с. 24]. Для того чтобы не погрязнуть в эмпирическом мире, полезно усвоить определенную долю не только даосизма, но желательного и буддизма. Это помогает сохранить чистоту духа, внутреннее спокойствие; пожалуй, можно даже заняться *дхьяной*. Ничего еретического в этом нет: «Мысли поэта лишены ереси, [ведь и сам] Мэн-цзы обратился вовнутрь» [24, т. II, цэ 7, с. 99].

Небольшие дозы буддизма и даосизма помогали понять совершенному мужу, что на государственной службе свет клином не сошелся. Для тех, кто не хотел «называть квадрат кругом» [24, т. I, цэ 4, с. 109], оставалось достаточно возможностями проявить свои внутренние совершенства. Можно было заняться толкованием традиции «совершенных мудрецов», окружив себя учениками [24, т. I, цэ 5, с. 38], есть батат, пить воду и писать комментарии к классическим текстам [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 39]; подобно ученику Конфуция Янь Юаню, явить великое в малом, «сделав еду в плетеной корзине и воду в тыкве» [24, т. I, цэ 4, с. 103] образцом поведения для последующих поколений, можно было поддерживать оживленные отношения с единомышленниками и даже с теми, кто не столь близок по духу, как то завещал ученик Конфуция Цзы-чжан и поддержал Су Дун-по, объясняя псевдоним Вэнь Юй-кэ (Вэнь «Могу быть с...») [24, т. I, цэ 5, с. 46]; можно было заняться коллекционированием, уверив себя, что это дело ничуть не хуже политической деятельности, ибо безвредно, тогда как политика губит гораздо больше людей, чем медицина [24, т. I, цэ 6, с. 19—20]; можно было, наконец, предаться изящным искусствам для себя, для выражения своих личных переживаний [24, т. I, цэ 4, с. 124—125; т. I, цэ 5, с. 34] и так обесмертить себя: ведь изящное слово *вэнь* не гниет [24, т. I, цэ 6, с. 60]. Занимаясь всем этим, человек не переставал быть образцовым конфуцианцем и не утрачивал право на сравнение даже с самым удачливым политическим деятелем. Так Су Ши сравнивал Бо Цзюй-и и Хань Ци, их роднило не только вино, но и одно из важнейших качеств совершенного конфуцианского мужа — внутренняя стойкость. И Бо Цзюй-и и Хань Ци, по мнению Су Дун-по, объединяло то, что даже тогда, когда эти люди стояли перед выбором «жизнь или смерть, успех или неудача, они не меняли своего поведения. Поэтому Путь и благая сила *дэ* вознеслись [у них столь же высоко], как у древних» [24, т. I, цэ 5, с. 25].

Как можно видеть, мировоззрение Су Ши было достаточно сложным. Оно несет черты несомненного утопизма, который поэт унаследовал от своего наставника Оуян Сю и который был свойствен всем лучшим представителям сунской конфуцианской интеллигенции [102, с. 5—7]. Стремление лишить государственную власть ее сущности — шокирующего конфуцианца неприкрытого насилия, — превратить ее в органическую часть естественного развития Поднебесной, сориентированного на «сердца людей», составляло, пожалуй, основное ядро утопизма Су Ши.

ность. О «положении дел в Поднебесной» он судит не как рядовой администратор, а как ключевая личность аппарата управления. И, наконец, третья — стойкость, нонконформизм, неизменность внутренней сущности. Все это, вместе взятое, делало вероятность применения подобных взглядов на практике более чем проблематичной, что ощущал и сам поэт. Отсюда — весьма ощутимые ноты сдержанного трагизма, пронизывающие все его мировоззрение.

Однако общая противоречивость мировоззрения Су Ши вовсе не мешала ему, когда дело касалось вопросов управления государством или конкретной административной деятельности, судить и поступать так, как это надлежало истинному наследнику традиции «совершенных мудрецов». Когда речь заходила о судьбе государства, Су Ши становился беспощаден даже по отношению к своим любимым авторам. В «Рассуждении о Хань Фэе» он писал: «То, что причиняет вред совершенному мудрому, это ереси» [24, т. III, цз 18, с. 65]. По мнению Су Ши, ереси чуть ли не единственная причина беспорядков в Поднебесной. Общеизвестна отрицательная роль Хань Фэя (ум. 233 до н. э.) и Шэнь Бу-хая (ум. 337 до н. э.) в судьбе Цинь. Но эти философы всего лишь последователи Лао-цзы и Чжуан-цзы, на совести которых гибель династии Чжоу. Причина столь сильной пагубности их идей объясняется тем, что и Лао Дань и Чжуан Чжоу рассуждают об отношениях подданного с государем и сына с отцом с такой неопределенностью и неясностью, что в результате приходят к выводу, что отца не стоит любить, а государя — бояться. «Но если не бояться своего государя, — возражает им Су Дун-по, — и не любить своего отца, тогда гуманность [перестает быть тем], с помощью чего стоит проявлять заботу, долг — тем, с помощью чего стоит побуждать, ритуал и музыка — тем, с помощью чего стоит преобразовывать. Но если эти четыре качества перестать применять и стремиться организовать Поднебесную с помощью „небытия и бытия“³, то неужели же этого достаточно для управления Поднебесной?» [24, т. III, цз 18, с. 65].

Кажется, конфуцианец в Су был действительно непобедим. Поэт искренне считал, что истинный конфуцианец основывается на шести классических книгах, гуманности и долге и ничего не говорит о Будде, Лао-цзы, Шэнь Бу-хэе и Хань Фэе» [24, т. I, цз 6, с. 107].

Столь же трезвый подход был свойствен Су Ши-администратору, когда он сталкивался с религиями, в том числе и с буддизмом. Он прекрасно понимал, что в буддийские храмы стекаются и достойные и недостойные [24, т. II, цз 9, с. 70], что эти недостойные встречаются даже среди наставников.

В вопросах религии Су Ши всегда строго придерживался государственной точки зрения. Он считал, что монахи должны быть подконтрольны и подсудны гражданской администрации [44, с. 86], что о всяких непорядках среди буддистов следует незамедлительно докладывать [24, т. I, цэ 6, с. 23, 119], тем более если дело касается злостных нарушителей, заручившихся высоким покровительством [24, т. I, цэ 6, с. 42]. Ему был свойствен чисто утилитарный подход к буддизму в экономических вопросах. Для него не составляло затруднения решить вопрос, что лучше — потратить деньги на пагоду или на армию [24, т. I, цэ 6, с. 42]. Во время голода он использовал желание состоятельных людей идти в монахи и брал с них рис, чтобы помочь голодающим. Как ортодоксальный историк, Су Ши был совершенно уверен, что династию Цзинь погубило учение Чжуан-цзы и Лао-цзы, а династию Лян — буддизм [23, с. 1]. Как государственный чиновник, он смотрел на буддизм прежде всего с точки зрения общественной полезности, видя его задачу в том, чтобы, «служба Будде, спасти людей» [24, т. I, цэ 6, с. 15], как трезвомыслящий человек, он понимал, что этот путь тяжелее пути крестьянина [24, т. I, цэ 6, с. 15] и что нынешние буддисты, которые отклонились от Шакьямуни, «денно и ночью учившего людей» [24, т. I, цэ 6, с. 23], на это не способны. Они считают, что «лучше добиться утраты сознания (*у синь*), чем налагать на себя посты и обеты, лучше [сидеть] без слов, чем читать и декламировать [свои] тексты, лучше не делать ничего, чем украшать храмы и пагоды. Нутро их без сознания, рот без слов, тело без движений. Они радуются, насытившись пищей, и это все. Это есть великий обман Будды» [24, т. I, цэ 6, с. 23]. Не более высокого мнения он был, впрочем, и о современных ему конфуцианцах, которые, как ему казалось, превозносили как раз то, «что запрещал Конфуций» [24, т. I, цэ 6, с. 23].

Во время своего пребывания на посту правителя округа Ханчжоу Су Ши представилась реальная возможность доказать, что он как администратор строго следует принципам конфуцианской ортодоксии. Ханчжоу во времена Су Ши был оживленным центром морской торговли. Буддизм процветал в этих землях. Опротной популярностью в то время пользовался наставник секты Хуа-янь Цзин-юань из Цзин-шуя (1011—1088), резиденцией которого был храм Хуйюаньсы, в горах Юйчэн, в округе Цяньтан [70, с. 202]. Его ученики были тесно связаны с моряками и коммерсантами. Через них Цзин-юань стал известен в Корее и пользовался там большим уважением. Между ним и Бй-чхоном (1055—1101) завязалась переписка.

Ый-чхон — сын корейского короля, добровольно ушедший в монахи и с увлечением отдавший себя изучению буддийской доктрины. В 1069 г. он получил от отца звание «Спасающий мир» и должность руководителя «буддийской общины в Корее». Его мечтой было путешествие в Китай с целью углубления своих познаний буддизма и прежде всего, конечно, личная встреча с Цзин-юанем. После преодоления различных трудностей Ый-чхон прибыл в Китай в 1085 г. и сумел получить разрешение на посещение Цзин-юаня и других буддийских наставников. Между Ый-чхонем и Цзин-юанем установились тесные отношения. По возвращении в Корею в 1087 г. Ый-чхон отправил Цзин-юаню несколько экземпляров различных редакций «Аватамсака-сутры», написанных золотом на голубой бумаге, — дар короля и королевы-матери. Когда же Цзин-юань умер, Ый-чхон отправил в Ханчжоу несколько учеников совершить молебствие в честь усопшего учителя. Как истинный администратор-конфуцианец, Су Ши отнесся ко всем этим событиям крайне неодобрительно, обвинил и «варваров», и местных монахов в стремлении к корысти, «варваров» же еще вдобавок в полном незнании ритуала и несоблюдении правил принесения дани, отправил по этому поводу в столицу два доклада, в которых и предлагал двору пресечь эти злоупотребления [24, т. I, цз 2, с. 46—47; 70, с. 202—203].

Реакция Су Ши на приезд корейцев усугублялась еще тем, что китайцы в это время очень боялись корейского шпионажа в пользу киданей, а потому резко ограничили доступ корейцев в свою страну и даже запретили экспорт книг из Китая в Корею. Тем не менее инцидент с корейцами говорит о том, что Су Ши-буддист не имел, по-видимому, никакого влияния на Су Ши-администратора.

Но если в каждом конкретном случае Су Ши поступал как конфуцианец, не ведавший никаких сомнений, то его служебная карьера в целом находится в полном соответствии с его мировоззрением, наглядно демонстрируя всю трудность практического воплощения идеалов «великого сановника». В 1057 г. 22-летний Су Ши приехал в столицу сдавать экзамены⁴, которые и выдержал с блеском. Но Оуян Сю, хотя и понимал, что перед ним — человек исключительных дарований (*и жэнь*) [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 16], из осторожности ставит его не первым, а вторым в списке. Су Ши получает степень *цзиньши*, но смерть матери прерывает его служебную карьеру. В 1060 г. Су Ши получает назначение в Хэнань и вплоть до 1065 г. занимает различные должности в провинции. В 1065 г. император Инь-цзун вызывает его в столицу, где Су Ши получает должность в «Историографической па-

лате» («Ши гуань»). В 1066 г. умирает отец Су Ши, Су Сюнь, и поэт возвращается на родину. В 1069 г. он вновь в столице, где и получает место в «Канцелярии по делам назначений и наград» («Гуань гао юань») [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 19]. В 1071 г. выступает против намерений Ван Ань-ши реформировать систему экзаменов и высылается в Ханчжоу на должность помощника управляющего округом (*тун лань*) [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 20]. Это — поворотный пункт в карьере Су Ши. Кончился период быстрого продвижения блестяще одаренного конфуцианца. Начался тернистый путь конфуцианца-идеалиста, стремящегося воплотить свои идеи на практике. С 1071 по 1074 г. Су Ши служит в Ханчжоу, затем подает прошение о переводе в Шаньдун, где в это время служил его младший брат, Су Чэ, и получает назначение в Мичжоу. Там в 1075 г. он составляет «Рассуждение о соляном налоге в Мичжоу», а в 1076 г. пишет уже упоминавшуюся выше «Надпись для павильона „Чао жань“» [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 22]. В 1077 г. Су Ши получает назначение в Суйчжоу (пров. Цзиндунси), где он успешно справился с наводнением и голодом, за что получил благодарность двора. В 1079 г. оклеветан и посажен в тюрьму, в 1080 г. выпущен и отправлен в ссылку в Хуанчжоу (пров. Хубэй). Здесь поэт поселяется уединенно неподалеку от Хуанчжоу, сам обрабатывает землю, много занимается классиками. Здесь же написана знаменитая ода «Красная стена». Ссылка в Хуанчжоу — второй после высылки в Ханчжоу важнейший этап во внутренней трансформации Су Ши. Здесь он принимает имя «Дун-по цзюй ши», что значит «Буддист-мирянин с „Восточного склона“». Второе лицо Су Ши как бы получает формальное подтверждение. Эти годы — пора расцвета творческих сил поэта, он много путешествует, много пишет, у него возникает ощущение, что он стал легко проникать в сокровенный смысл классиков [91, с. 32]. В 1086 г. Су Ши 51 год. Его политический противник Ван Ань-ши умирает. Император Чжэ-цзун вызывает поэта в столицу и назначает на службу в императорскую академию — Ханьлинь [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 29]. 1086—1088 годы — спокойные годы службы в столице. Однако Су Ши уже не тот смелый политик и мыслитель, каким он приехал в столицу 30 лет назад. Двор тяготит его, и он просит о назначении на службу в провинцию. В 1089 г. Су получает направление в Ханчжоу, куда он был выслан из столицы 16 лет тому назад. Здесь, уже многое испытавшим администратором, он составляет и направляет трону два доклада о приезде корейцев, о чем мы уже упоминали выше. В 1091 г. его вызывают в столицу и назначают на высокую должность главы министерства чинов

(ли бу шан шу) [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 32]. Но в том же году его высылают в Инчжоу, где он вступает в энергичную борьбу с голодом. В 1092 г. Су Ши можно видеть во главе сразу двух министерств — военного и министерства обрядов [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 33]. Но в следующем году Су Ши вновь удален из столицы, а через год он подвергнут опале и направлен в ссылку в Хуэйчжоу (пров. Гуаньдун). Но едва поэт обошелся в Хуэйчжоу, как пришел приказ о его переводе еще дальше на юг. Наконец в 1097 г. Су Ши добирается до Даньчжоу на о-ве Хайнань, где и живет до амнистии в 1100 г.

Новая ссылка не сломила Су Ши. Он оставался удивительно бодрым, любознательным и деятельным. Одним из его любимых занятий было нахождение мест для колодезев, что обеспечило ему долгую память в этих местах. Из восьми примечательных мест Гуанчжоу два связаны с именем поэта. Во время своего недолгого пребывания в этом городе Су Ши любил проводить время в монастыре, расположенном в уединенной горной долине близ источника «Пу цзянь лян». Поэт обратил внимание на то, что вода в этом источнике исключительно приятна на вкус, и предложил властям план отведения воды этого ручья к городу [81, с. 144—145]. Он же отыскал колодец в «Жемчужном лесу» [81, с. 149]. Он не оставил своего любимого занятия и по прибытии на место ссылки в Хайнань. Здесь он, как и во многих других местах, выступал инициатором рытья колодезев и возведения мостов. Он помогал окружающим чем мог, лечил их, участвовал в похоронах их близких, никогда не отказывал в практическом совете, в результате приобрел у населения известность, далеко превзошедшую его литературную славу. Когда Дж. Легг (1815—1897) посетил о-в Хайнань, память о поэте была еще жива среди местного населения [61, с. 35].

В рецензии на книгу Э. Шефера «Жемчужный берег» Д. Холцман сделал одно очень интересное замечание. По его мнению, разница в отношении к Югу танских и сунских конфуцианцев весьма показательна. Она знаменует собой зарю нового, «современного», интеллектуального климата [86, с. 235]. Это замечание относится, конечно, прежде всего к самому Су Дун-по. На Хайнане раскрылись наиболее человеческие стороны его натуры и его способность жить жизнью простого народа и даже находить в ней удовольствие. Особенно показательным в этом отношении его описание прогулки во время «праздника фонарей» (т. е. в полнолуние 1-го месяца), когда поэт ночью в обществе своего сына и нескольких старых конфуцианских ученых бродил по окрестностям города, наблюдая, как толпы народа заполняют улицы и устремляются в

винные лавочки, где царит особое оживление. Вернувшись, поэт описал свои впечатления [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 38]. Ему показалось, что Хань Юй и он не так уж правы в своем стремлении к «большим делам» [86, с. 234].

Но иногда настроение его менялось. Он предавался воспоминаниям о тех днях, когда он был при дворе и сидел за одним столом с императором [91, с. 36].

В 1100 г. в связи со смертью императора Чжэ-цзуна и вступлением на престол Хуэй-цзуна была объявлена амнистия, и Су Ши получил возможность вернуться на материк. Вскоре приходит вызов ко двору. Су Ши устремляется на север. В пути он много пишет. Но здоровье его подорвано ссылкой. Он доезжает лишь до Чанчжоу (пров. Цзянсу), заболевает, подает прошение об отставке и в 7-м месяце года *цзянь чжун цзин го* (1101 г.) умирает.

Можно сказать, что Су Ши прожил свою жизнь в строгом соответствии со своим мировоззрением. Он стремился к «большим делам», но хотел служить как «великий сановник», руководствуясь лишь своими принципами. В результате он оказался одним из наиболее ярких представителей не нашедших себе должного применения конфуцианцев, трагизм положения которых заключался в несоответствии их запросов и их реального применения: *да ци сяо юн* — «дух велик, а применение малое» [3, с. 453]. Однако гармоничная личность Су Ши не позволила этому трагическому несоответствию развиваться до предела.

Су Ши сумел преодолеть разлад между политическими идеалами и реальной службой, обратившись к еретическим учениям, даосизму и буддизму, которые сбалансировали его духовную жизнь, направив его стремления в направлении самодовлеющего самосовершенствования и сообщив могучий импульс его поэтической творчеству. Ниже мы специально остановимся на той роли, которую играл буддизм в жизни Су Ши.

Су Дун-по и буддизм. Как мы уже упоминали выше, Су Дун-по был не просто ортодоксальным конфуцианцем. Он был «не нашедшим себе настоящего применения» (*бу дэ да юн*) [24, т. I, разд. «Чжуань», с. 13] конфуцианцем, испытывавшим на себе все превратности официальной карьеры, побывавшим и при дворе и в тюрьме, а потому у него в особенно тяжелые минуты, как, например, в 1080 г., когда он едва не был казнен, затем был помилован и переведен в Хуанчжоу, возникало вполне понятное желание найти успокоение в стенах монастыря, «обратиться с искренностью к Будде и монахам» [24, т. I, цз 6, с. 37], чтобы смыть с себя все мирское и вновь обрести спокойствие духа: «равно все

смыть без остатка, что за счастье, что за счастье!» [24, т. II, цэ 12, с. 27]⁵.

Здесь можно заметить, что отчаявшемуся конфуцианцу вовсе не обязательно было обращаться к буддизму. Существовала чисто конфуцианская отшельническая традиция, начиная от легендарного Сюй Ю, отклонившего предложения Яо передать ему Поднебесную и вымывшего в знак протеста свои уши, от Бо И и Шу Ци, которых Конфуций, несмотря на свое восхищение династией Чжоу, считал мудрецами [12, с. 3055], и вплоть до отшельников династии Хань [12, с. 3055—3056, 3058] и периода «Нань Бэй чао», среди которых огромной популярностью пользовался Чжан Лян [82, с. 167—181], но самым известным был поэт Тао Юань-мин (365—427), который в своем творчестве обосновал и смысл и значение конфуцианской отшельнической позиции [82, с. 169—230; 85, с. 179—181; 11, с. 78—85]. В поздние годы Тао Юань-мин стал для Су Ши объектом подражания. Су посвятил ему специальный цикл стихов «Подражаю Тао Юань-мину» [24, т. II, цэ 10, с. 89—110], среди которых были и вариации на тему трех знаменитых стихотворений Тао Цяня «Разговор тела, тени и духа». Стихи Тао Цяня имели определенный адрес, они были направлены против Хуэй-юаня (333—416) [30, с. 47—50]. Су сохранил в своих стихах скептическую ноту и особенно хвалил Тао Цяня за его независимость, за то, что он «никогда не следовал словам Лао-цзюня и никогда не употребил выражений Будды» [24, т. II, цэ 10, с. 93]. «Горы бессмертных и царство Будды, может быть, и нет таких мест», — писал Су Ши [24, т. II, цэ 10, с. 93], и тем не менее, где бы ни находился поэт — в столице, в провинциальном Цяньтане, или на далеком Хайнани, он везде каким-то образом оказывался втянутым в дело «служения Будде» и окруженным друзьями-буддистами, а в его творчестве постоянно всплывали буддийские темы. И хотя Су Дунпо не уставал повторять, что он не буддист и буддизма не изучал [24, т. II, цэ 9, с. 66], он не мог избежать воздействия буддизма: слишком глубоко вросло к тому времени учение Шакьямуни в китайскую жизнь.

Су Ши вырос в семье, где отец и мать были ревностными буддистами, но самого поэта буддизм как религия, видимо, вначале привлекал довольно мало. Когда умирают родители, Су заботится об их загробной судьбе, делает большие пожертвования монастырям. Но это, так сказать, внешнее соприкосновение с религией. Внутренне Су Ши еще очень далек от нее. Гораздо большее значение имеет для него в это время буддийское искусство. Молодой Су Ши восхищается живописью У Дао-цзы и Ван Вэя (699—759) [64, с. 459].

Однако в это время буддизм для Су Ши — скорее эквивалент даосизма. Относительность жизни и смерти — в сущности, чисто даосская идея — находит иногда у Су Ши воплощение на буддийском материале, примером чего может служить его стихотворение «Вместе с Цзы-ю в Мянъчи [пишу стихи], вспоминая о прошлом» [24, т. I, цэ 2, с. 1].

Су Ши, молодой конфуцианский ученый, ехал в столицу на экзамены вместе со своим братом Су Чэ. По дороге они остановились в одном из монастырей в уезде Мянъчи пров. Хэнань. Уезжая, в благодарность за гостеприимство они оставили на стене того дома, где жил принимавший их монах, памятную надпись [41, с. 73]. Через несколько лет братья вновь оказались в этих местах. К тому времени принимавший их монах уже умер, а стена, на которой они писали, обрушилась. Су Ши написал по этому поводу стихи — «Вместе с Цзы-ю в Мянъчи [пишу стихи], вспоминая о прошлом» [24, т. I, цэ 2, с. 1; 41, с. 73]:

Чему уподобить мне жизнь человека?
Вот лебедя след на заснеженной грязи.
Случайно в снегу отпечаток оставив,
Умчалась птица. Куда? Кто узнает?
Монах уже умер — воздвигнута ступа для праха,
Обрушились старые стены, и надписи прежней не видно.
А прошлые беды, их память хранит или нет?
Дорога длинна, человек утомлен, и громко кричит
захромавший осел.

Остается добавить только, что «лебедя след на заснеженной грязи» принадлежит к числу самых знаменитых образов Су Ши, намеки на который содержатся во многих стихах сунских поэтов [41, с. 73]. Несмотря на явно буддийский антураж, стихотворение пропитано, в сущности, чисто даосскими настроениями. След, отпечаток потустороннего существа, один из важнейших образов в популярных даосских легендах [108, с. 79—80], по-видимому, послужил отправной точкой для поэта при написании им второй строки стиха.

На этом примере мы хотели показать, что буддизм во времена Су Ши был настолько органической частью жизни китайского общества, что даже для человека, специально не интересовавшегося его доктриной, он мог стать частью его внутреннего мира, сопутствуя в том или ином виде сугубо личным, иногда в основе своей даже не очень совпадающим с догматами этого учения внутренним переживаниям.

Приведем два биографических эпизода из жизни Су Ши, в обоих из которых буддизм был не главной, но важной темой, как бы рамой, в которой помещались очень важные, пронесенные через много лет, дорогие сердцу поэта впечатления.

В годы *цзя-ю* (1056—1063), по всей вероятности в первые два года этого цикла, т. е. в 1056—1057 гг., Су готовился к экзаменам на степень *цзиньши*. В это время он жил в столице на квартире у старого монаха Дэ-сяна из монастыря «Син го» («Рассвет государства»). На стенах одного из заброшенных строений этого монастыря Су Ши обнаружил изображения шести патриархов⁶, три из которых, к большому сожалению поэта, оказались труднодоступными для осмотра. Су Ши был поражен мастерством художника, глубиной его проникновения в духовный мир буддийских наставников, которые выглядели «внутри пустыми и спокойными внешне»⁷. Поэту казалось, что, лишь постигнув учение этих наставников, можно было изобразить их с такой силой. Он заинтересовался именем художника. Им оказался его земляк (Цю?) Лин-цзун. Су Ши сохранил память о его искусстве на долгие годы, и когда через 31 год (в 1087 г.) вновь оказался в этом монастыре, то вместе со знакомым ему настоятелем Хуэй-вэнем он опять пошел смотреть на живопись Лин-цзуна.

К сожалению, изображения трех патриархов были по-прежнему скрыты зарослями. Видя огорчение своих гостей, Су Ши и его друга Пэн Ци-цзы, настоятель расчистил место, так что все изображения стали хорошо видны. По словам Су Ши, у патриархов было такое выражение, будто они видят друг друга, улыбаются и разговаривают друг с другом «и будто бы передают друг другу дхарму» [24, т. I, цэ 4, с. 126]. Слава об этом произведении искусства быстро разнеслась повсюду, желающие увидеть его приходили толпами, так что Хуэй-вэню пришлось сделать перед ним ограду. Пэн Ци-цзы попросил Су Дун-по написать по этому случаю славословие, и Су написал следующее:

Грубую стену в зарослях
Они не считали несчастьем,
Громкую славу и близость к власти
Они не считали удачей.
Склоняю голову перед шестью наставниками⁸,
Что раньше были в темноте, а ныне — на свету.
Непреходящее, непреходящее,
Не убывает и не прибывает.
Я пребывал в движении непрерывном
В течение тридцати одного года,
При этом изменяясь ежедневно.
А их что может изменить?

[24, т. I, цэ 4, с. 125—126].

В этом славословии поэт соединил две темы: судьбу изображения наставников, которое раньше было скрыто в зарослях, а потом получило широкую известность, и свою лич-

ную судьбу. Изображения чаньских патриархов для него стали как бы символами абсолютного: они совершенно не изменились от пришедшей к ним известности. Ибо они уже достигли самодостаточности. Соизмеренная с их спокойствием и постоянством личная судьба поэта представляется непрерывным и бесцельным движением.

«Непреходящее, непреходящее» — обычные для многих сутр обозначения абсолюта. Его неизменный характер выражен словами, напоминающими «Книгу перемен». «Я пребывал в движении непрестанном» — данный перевод передает только смысл строки. В тексте дословно: «верх, низ, сжиматься, распрямляться»⁹. Здесь языком «Книги перемен»¹⁰ выражен ритм непрестанного движения, чередования двух состояний основных начал — *инь* и *ян*, которыми определяются все процессы в эмпирическом мире, в том числе и чередование времен года, а следовательно, и ход времени вообще¹¹. В этом славословии поэт как бы противопоставляет основную мысль «И цзина» о закономерном ходе изменений махаянистической теории неизменного абсолюта, отводя первой лишь низшую сферу эмпирии¹², погруженным в которую он себя чувствует, и отдавая явное предпочтение второй, представленной в данном славословии образами искусства. Поэт хотел сказать, что все превратности жизни, испытанные им за тридцать один год, — изменения универсальные и личные, «ежедневные» — не коснулись того абсолютного, неизменного, присутствие чего он ощутил тридцать один год назад в изображениях шести чаньских патриархов.

Способность индивидуальности нести в себе абсолютное начало, одна из наиболее любимых тем чаньских наставников того времени, как видно, занимала и Су Ши. Во всяком случае, она совершенно явно присутствует в приведенном славословии.

Второй эпизод из биографии поэта.

При императоре Жэнь-цзунге¹³, в годы *хуан-ю* (1049—1053) в столицу был приглашен лушаньский монах Хуай-лянь для бесед с императором о буддизме. По словам Су Ши, в это время на севере господствовало довольно примитивное понимание буддизма как учения о воздаянии, а потому конфуцианская элита относилась к нему с презрением, считая его уделом необразованных. Хуай-лянь же сумел увлечь столичную интеллигенцию своими беседами. По-видимому, он хорошо владел словом. «Его слова были изящны и подлинны», — написал о нем Су Ши. В своих рассуждениях Хуай-лянь проводил мысль о том, что суть буддийской доктрины совпадает с «учениями Лао и Куна». Охотников поговорить на эту тему оказалось много. Поэтому во время путешествий

и в дни отдыха Хуай-лянь всегда был окружен столичными чиновниками, среди которых был и Су Ши. Но главным собеседником лушаньского монаха был сам император Жэнь-цзун. По мнению Су Ши, император Жэнь-цзун, образ которого безусловно был им идеализирован, ибо с его правлением были связаны лучшие годы молодого поэта, обладал способностью «естественно постигать Дао», что давало возможность императору, во всяком случае так это представлялось Су Ши, не принимать позу ученика перед буддийским наставником, а беседовать с ним как равный с равным¹⁴. Жэнь-цзун собственноручно написал на семнадцати листах стихи на буддийские темы и подарил их Хуай-ляню.

Несмотря на такой успех при дворе, Хуай-ляня не покидало желание вернуться в горы, о чем он и подал доклад императору. Тот ответил отказом. Однако его преемник, Ин-цзун, который, по-видимому, не столь дорожил обществом лушаньского монаха¹⁵, удовлетворил повторное прошение Хуай-ляня, и в годы *чжи-пин* (1064—1067) тот получил возможность «вернуться в горы». Возвратившись, Хуай-лянь поселился в Сымин¹⁶, где местные жители, видимо, очень гордились успехом Хуай-ляня при дворе и для привезенных им рукописей Жэнь-цзуна соорудили специальный павильон, который назвали «Чэнькуйгэ», т. е. «Павильон императорских автографов».

Через двадцать с лишним лет Су Дун-по, уже немолодой и не очень преуспевший администратор, оказался в этих местах по служебной надобности. Один из учеников престарелого наставника — Хуай-ляню было в то время уже 83 года — обратился к Су Ши с просьбой сделать надпись для «Павильона императорских автографов». Су Ши, вероятно, приятно было вспомнить о наиболее светлых годах своей жизни, и он составил довольно длинный текст, где изобразил все таким, каким это сохранилось в его памяти. Далекие годы казались безоблачными, а персонажи тех лет — идеальными. Особенно это относится к Жэнь-цзуну, образ которого, вероятно, становился в памяти поэта тем совершеннее, чем больше он знакомился с характером его преемников. Когда говорят о покровителях буддизма, то вспоминают прежде всего ханьского Мин-ди (58—75) и лянского У-ди (502—535). Су Ши считал это неправильным. Он полагал, что у Мин-ди любопытство принимают за просветленность, а у У-ди слабость — за гуманность. На самом же деле оба они далеки от буддизма. Совсем не таким был Жэнь-цзун. Он пробыл на престоле 42 года и никогда не потакал монахам и не увлекался строительством и украшательством храмов. Но он заставил Поднебесную обратиться к гуманности, что, по мнению

Су Ши, и было истинным постижением и духа и учения Будды (*фо синь фа*). И в этом он был «единственным человеком как в древности, так и в современности».

Под стать Жэнь-цзуну был и его собеседник Хуай-лянь, неизменно требовательный к себе и строго соблюдавший монашескую дисциплину¹⁷. Однажды император подарил Ляню патру из редкого дерева. Лянь бесстрашно сжег ее на глазах у императорского посланца, сказав при этом, что его учение велит ему одеваться в лохмотья и иметь простую чашку из глины или железа, эта же патра «не соответствует его учению». Когда посланец вернулся и доложил императору о случившемся, тот одобрил поступок Хуай-ляня.

В последних строках надписи образы Жэнь-цзуна и Хуай-ляня вырастают у Су Ши до колоссальных размеров:

О величественный император Жэнь.
Его сущность едина с природой,
Его дух сам постигает дао,
Не нуждаясь в наставлениях учителя.
О постигший Путь Лянь,
Безгранично свободный и самосуший,
Практиковавший и созерцание и дисциплину,
Не вредя ни тому ни другому.
[Они оба] в глубоком раздумье сочиняют стихи,
И мне кажется, что эти тексты,
Будто будда дал будде¹⁸.

[24, т. I, цэ 6, с. 41—42; тот же
текст — 24, т. II, цэ 14, с. 27—28].

Мы остановились всего на трех эпизодах из жизни поэта. В первом буддизм лишь фон для даосских переживаний поэта, вызванных идеями относительности жизни и смерти, во втором главная тема — раздумье над своей судьбой, сопоставленной с концепцией неизменности абсолюта в буддизме, в третьем — воспоминание о лучших годах своей карьеры, службы при дворе Жэнь-цзуна, интеллектуальной атмосферы этого двора, всеобщего интереса, вызванного приездом наставника Хуай-ляня. Во всех трех буддизм играет очень важную, но отнюдь не главную роль. Однако этим взаимоотношения Су Ши с буддизмом не исчерпывались. Они могли быть и более непосредственными, что началось, по-видимому, с его переезда из столицы в Ханчжоу в 1071 г.

Как мы уже упоминали выше, высылка в Ханчжоу была поворотным пунктом в жизни Су Ши. Он на практике убедился в том, сколь трудно воплощать в жизнь свои идеалы. Переезд из столицы в Ханчжоу не разубедил его в этом. Здесь он столкнулся с засильем соляных монополистов, с несправедливостью властей и с невозможностью как-то повли-

ять на это положение. Су Ши чувствует свое бессилие и стыдится его:

Встретишь тигра на узкой тропинке
И вступишь с ним в разговор,
Умом понимаешь, что это — не так,
А рот произносит «да»

[64, с. 464].

Но к счастью, в Ханчжоу было и другое. В сунское время Ханчжоу был одним из самых населенных и самых процветающих районов Китайской империи. Буддизм пользовался там огромной популярностью. Окружавшие город горы, знаменитые своими красотами на весь Китай, были буквально усеяны буддийскими монастырями, говорили, что их здесь не менее 360. И неудовлетворенный администратор-идеалист Су Ши пристрастился к далеким прогулкам, к посещению монастырей, к беседам с монахами. Окружающие архитектурные красоты, большей частью связанные с буддизмом, вдохновляют на творчество. Тишина природы приносит успокоение. Но главное, по нашему мнению, личный контакт со знаменитыми буддийскими наставниками, которых Су Ши воспринимал не как представителей еретической доктрины, а как «совершенных людей» (*дао жэнь*), на которых он не сомневаясь распространил то высокое представление о дружбе как о духовном союзе совершенных людей, которое было выработано конфуцианской традицией. Память о многих из своих ханчжоуских буддийских друзей Су Ши пронес через всю свою жизнь. Сам поэт особенно выделял среди них пятерых: наставника секты Тянь-тай Хуэй-бяня (1014—1073), принадлежавшего к той же секте Бянь-цая (1011—1091), Фань-чжэня, Хуай-ляня и Ци-суна (1007—1072). Хуэй-бянь принадлежал к секте Тянь-тай и был продолжателем направления знаменитого монаха Цзунь-ши (946—1032), который жил в этом районе в монастыре «Тяньчжусы» и занимался составлением каталога и комментированием текстов Тянь-тай, в связи с тем что по приказу императора от 1024 г. они должны были быть включены в Канон. Хуэй-бянь был одно время главой буддийской общины в Ханчжоу, пользовался огромной популярностью и имел более тысячи учеников. Особую популярность приобрел после того, как в результате долгих молений перед образом Гуаньинь увидел вещий сон и предсказал дождь [45, с. 210]. Су Ши особенно ценил интеллектуальные беседы с ним. Поэту казалось, что после них ему становилось немного легче [64, с. 467]. Двадцать один год спустя после смерти наставника до опального Су Ши в Хуэйчжоу дошла просьба ученика Хуэй-бяня Сы-и составить

эпитафию для учителя. Оба брата Су Ши откликнулись на нее, и каждый из них написал свой текст *мин* [45, с. 211].

Наиболее близким Су Ши был, вероятно, наставник Бянь-цай. В течение ряда лет он возглавлял один из крупнейших в крае — монастырь «Шантяньчжу» [64, с. 467]. Су Ши посетил его впервые в 1072 г., беседовал с ним и посвятил ему стихи (см. тексты, с. 255). Из всех буддийских наставников Бянь-цай был, пожалуй, наиболее близок поэту. Известно, что он устраивал специальные моления о здоровье сына Су Ши, Цзы-дая, который не ходил до четырех лет. Бянь-цай принадлежал к той же секте, что и Хуэй-бянь, но, кроме того, отличался верой в учение о перерождении в «Чистой земле» (Цзин-ту), которое было одним из наиболее влиятельных и популярных течений в буддизме сунского времени. Бянь-цай, по-видимому, имел большое влияние на поэта. Когда Бянь-цай впал в немилость и вынужден был уйти из монастыря «Тяньчжу», Су Ши посвятил ему такие строки:

Совершенный человек покинул горы,
И горы серыми стали, как пепел

[45, с. 311].

В 1078 г. Бянь-цай вновь вернулся в эти края и поселился в Лунциэне. Су Ши вскоре пришлось уехать из этих мест, его перевели на север, в Сюйчжоу.

Весной 1079 г. Су Ши получил новое назначение, в Хуанчжоу, и отправился в путь. По дороге он повстречал поэта Цинь Гуаня (1049—1100) и даоса Цань Ляо. Бянь-цай, узнав, что Су Ши возвращается на юг, хотел выехать ему навстречу, но не смог этого сделать, так как срок «летнего уединения»¹⁹ еще не прошел. Су Ши договорился с друзьями, что осенью они вернутся и навещат Бянь-цай. Но этому не суждено было сбыться. В этом же году Су Ши оклеветан, арестован, а затем сослан в Хуанчжоу. Цинь Гуань же осуществил свое желание: посетил Бянь-цай и составил описание этой поездки. «Начиная с Пунина,— писал он,— я прошел 15 монастырей, везде тишина, не слышно даже звука человеческого голоса». Эти места много значили для Су Ши, поэтому Бянь-цай и Цань Ляо прислали ему надпись Цинь Гуаня в Хуанчжоу. Она глубоко тронула опального поэта. «Читаю надпись Тай-сюя,— писал он в своем ответе,— все это те места, где некогда и я странствовал. Закрою глаза и представляю их себе так отчетливо, что могу пересчитать» [24, т. III, цэ 14, с. 6]. В ответе друзьям он описал также свою поездку по бурной осенней реке к Красной стене, впечатления от которой, вполне возможно, натолкнули его на создание знаменитой оды: «Гляжу на запад, там ущелья и

горы Учана» [24, т. III, цз 14, с. 7], несомненно созвучной стихам Цао Цао, приведенным в оде: «На запад гляжу — там Сякоу. Гляжу на восток — там Учан» [1, с. 315]. В 1089 г. Су Ши вновь вернулся в Ханчжоу и возобновил свои контакты с Бянь-цаем. В 1091 г. Бянь-цай пригласил к себе Цань Ляо и объявил ему, что готовится завершить «свою чистую карму» [45, с. 211]. На смерть наставника оба брата Су откликнулись многочисленными стихами и эпитафией.

Фань-чжэнь, как и два уже упомянутых наставника, принадлежал к секте Тянь-тай. Он был одним из учеников знаменитого наставника Фа-чжи из Сымина (960—1028). Одно время жил в монастыре «Тяньчжу». Су познакомился с ним, когда приехал в Ханчжоу в 1071 г. Когда он вернулся туда в 1089 г., Фань-чжэнь уже умер [45, с. 214].

Наставник Ци-сун привлекал Су Ши широтой своих интеллектуальных интересов. Он был одним из самых знаменитых защитников буддизма от нападков конфуцианских ортодоксов и сторонником синтеза двух учений. Ци-сун считал, что истинная внутренняя природа человека («природа Будды») проявляет себя в повседневной жизни, поэтому «постижение природы» (*цзянь син*) заключается в анализе своего обычного поведения (*цзо юн*). Мысли о единстве двух учений привлекали поэта, и он поддерживал с Ци-суном оживленные и длительные отношения [64, с. 469].

О последнем из пяти ближайших друзей-буддистов, Су Ши, мы уже упоминали выше. С наставником Хуай-лянем Су Ши познакомился в столице. Приехав в Ханчжоу, Су разыскал Хуай-ляня, который жил тогда неподалеку, в Минчжоу, и поднес ему в подарок картину с изображением архатов. По отъезде из Ханчжоу Су Ши, как мы уже упоминали выше, постоянно помнил о своем наставнике, состоял с ним в оживленной переписке и старался, как мог, принимать участие в его судьбе. Вернувшись в Ханчжоу, Су Ши составил «Надпись для „Павильона императорских автографов“», на которой мы уже останавливались. Подобно Ци-суну, Хуай-лянь отличался широтой взглядов и был сторонником синтеза учений «Фо, Лао и Куна», хотя сам формально принадлежал к школе *чань, дхьяны* [64, с. 469].

К пятерым ближайшим друзьям Су Ши можно добавить еще Хуэй-циня из Гушань, с которым он познакомился через Оуян Сю. Последнего связывала с Хуэй-цинем более чем тридцатилетняя дружба. Хуэй-циню он посвятил оду «Наслаждение в горах», в предисловии к которой писал: «Буддист Хуэй-цин родом из Юйхана²⁰. В раннем возрасте он оставил отца и мать, а когда вырос, не имел ни жены, ни детей. И одежду и пропитание [он добывал] у последова-

телей Будды. В столицу он прибыл двадцати лет. Этот человек отличался ясностью и силой ума и вел ученые беседы с мудрейшими сановниками. Ныне он отправился на юг... Я счастлив, что некогда был знаком с ним и написал по этому случаю [оду] из трех глав „Наслаждение в горах“. Достичь пределов *дао* — это делают в горах и лесах, тем очищают свое сердце и мысли, [чтобы затем вновь] обратиться к правильному» [23, т. 1, цэ 3, с. 6].

Правда, в этой оде Оуян подчеркивает временный характер «наслаждения в горах» и выражает сожаление, что начиная с древности многие смелые и талантливые люди рвали с миром и обрекали себя на бездеятельность [23, т. 1, цэ 3, с. 7], тем не менее важность хотя бы временного ухода от мира ясна была даже такому ортодоксу, как он. Поэтому поведение Хуэй-циня оказывается в глазах Оуян Сю весьма примечательным и достойным оды.

На этом примере можно еще раз убедиться, что в личном общении никакой стены между конфуцианским ортодоксом, даже таким, как Оуян Сю, и буддистом не было.

На пути в Ханчжоу Су Ши виделся с Оуян Сю, и тот посоветовал ему навестить Хуэй-циня, который жил тогда в горах Гуашань. Су Ши и Хуэй-циня сблизили любовью к поэзии и общая дружба с Оуян Сю, которого Хуэй-цинь считал «Небесным человеком» [24, т. 1, цэ 4, с. 119]. Когда Оуян умер, Су Ши оплакивал его в горах, в хижине Хуэй-циня. Уезжая из Ханчжоу в Гаомн, Су Ши посетил Хуэй-циня, и тот обратился к поэту с просьбой написать предисловие к сборнику его стихов, что тот и выполнил [24, т. 1, цэ 5, с. 37—38]. Приехав в Ханчжоу во второй раз, поэт уже не застал Хуэй-циня в живых. Посетив те места, Су Ши нашел ученика Хуэй-циня, который поклонялся изображению не только своего наставника, но и его многолетнего друга Оуян Сю [24, т. 1, цэ 4, с. 119].

Все эти наставники были важны для Су Ши не как носители какой-то определенной доктрины, а как «совершенные люди», «люди Пути» (*дао жэнь*), соприкосновение с которыми помогало отрешиться от служебных забот и сосредоточиться на своей духовной жизни, сосредоточиться на проблеме *сю цзи*, чему мешали его служебные обязанности, т. е. *чжи жэнь*. Среди отшельников в горах Су Ши надеялся обрести Путь, ибо буддийские наставники, по его мнению, «обладали Путем» [24, т. 1, цэ 2, с. 35]. У них он находил утраченное спокойствие духа и ощущение свободы, когда «тело подобно плывущему облаку и не знает границ между севером и югом» [24, т. 1, цэ 4, с. 102]. Он хотел брать пример с Бянь-цая и смотреть на свои взлеты и падения так же ве-

село и беспечно, как его наставник — на пузыри на воде [24, т. I, цэ 4, с. 25]. В этом заключается одно из основных противоречий в мировоззрении Су Дун-по. Уже в Ханчжоу он понял, что не станет монахом, не уйдет от мира, но, оставаясь в мире, он хотел достичь полного внутреннего спокойствия, основанного на постижении относительной важности проблем общественной жизни и иллюзорности внешнего мира. В этом и помогали ему контакты с буддийскими наставниками, которые поддерживались тем легче, что эти буддисты были образованными людьми и вполне могли соответствовать требованиям рафинированного конфуцианца. Так, поэт сам писал, что в их общении с Бянь-цаем «рассуждение о *дхарме* и слагание стихов не мешают друг другу» [24, т. I, цэ 4, с. 25]. Их дружба поддерживалась в духе лучших конфуцианских традиций и, как и требовалось, имела образец для подражания. Поэт сравнивал свои встречи с Бянь-цаем со свиданиями Тао Цяня с Хуэй-юанем²¹. Так же на них смотрели и окружающие. Когда Бянь-цай, который обычно никуда не отлучался от своего жилища в Лунцзине, выходил встречать Су Ши далеко в горы Фэнхуанлин, жители говорили: «Юань-гун вновь перешел Типровый ручей» [24, т. I, цэ 4, с. 97], намекая тем самым на легендарные рассказы о Хуэй-юане, который, живя в горах Лушань, также не любил далеко уходить от своего жилища и выходил только навстречу Тао Цяню.

Подводя итоги ханчжоускому периоду в жизни Су Ши, можно сказать, что он явился решающим как для Су Ши-конфуцианца, так и для Су Ши-буддиста. Поэт понял, что он может служить, лишь найдя отдохновение в буддизме, но понял также и то, что он не уйдет навсегда в горы, а будет служить. *Чжи жэнь* и *сю цзи*, вместо того чтобы логично вытекать одно из другого, оказались в душе поэта противопоставленными, тем не менее, будучи противопоставленными, они сосуществовали и обеспечивали какую-то минимальную стабильность внутреннему миру Су Ши.

В дальнейшем тяготение Су Ши к буддизму все более и более усиливается. В его творчестве появляются все более яркие образы иллюзорности и мгновенности жизни [64, с. 475—476], но вместе с тем он черпает из буддизма не только темы для пессимистических размышлений, но и уверенность в безграничных возможностях человеческого духа, в его способности достичь состояния свободы и объять весь мир. Именно таким настроением проникнут его ответ Ван Чжун-юю, сочиненный поэтом во время его поездки по окрестностям Ханчжоу в 1090 г. Основной акцент в этом стихотворении — на четвертой строфе:

Северные горы не высоки,
Тысяча жэней²² — лишь длина моей ступни.
Разве Западное озеро существует?
Десять тысяч явлений рождены моим глазом

[114, с. 78].

Поэт хочет сказать об огромной важности состояния собственного сознания [114, с. 79], в творческих способностях которого он никогда не сомневался и был уверен, что сможет достичь в конце концов «собственного буддийского учения», того, что он называл «мясом дракона» [64, с. 477—478].

После Ханчжоу у Су Ши начинается постепенно увеличиваться интерес к буддийской религии. Народная молва объясняла это тем, что он был якобы монахом в своем прошлом перерождении. Говорили, что, когда Су Дун-по ехал в ссылку на юг, на нем был пояс с надписью «Амитабха» [80, с. 223—224]. Все эти сведения, конечно, легендарного характера, однако тяготение к буддийской религии Су Ши испытывал совершенно несомненное.

Взаимоотношения Су Дун-по с религией Шакьямуни во многом определялись самим характером сунского буддизма, который был представлен двумя главными течениями — сектой «Чистой земли» («цзин ту») с ее главной темой воздаяния и перерождения в Западном рае и сектой *дхьяны*, сосредоточившей внимание на практике самосовершенствования. В соответствии с этим и Су Дун-по интересовались в буддизме две основные темы — воздаяние и самосовершенствование. Интересно отметить, что превращение «Чистой земли» из буддийской секты в важнейшую часть комплекса китайских народных верований началось в конце Тан именно в пров. Сычуань. Это обстоятельство имело немаловажное значение в процессе духовного формирования поэта, который постоянно подчеркивал свою связь со своей родной провинцией и ее обычаями [24, т. II, цз 9, с. 62].

Популярность идеи воздаяния объяснялась довольно просто: она привлекала к себе задавленные нуждой широкие народные массы, прельщая их надеждой на улучшение жизни в этом мире и на блаженство в другом, в «Чистой земле». «Я думаю,— писал Су Ши,— что многие среди обретших Путь [встали на него] по причине страданий. Когда страдания их достигли предела, они вызывают к отцу и матери, если отец и мать не слушают, они обращают взоры вверх и зывают к Небу, если Небо не спасает, тогда они обращаются к Будде» [24, т. I, цз 6, с. 116].

Вера в возможность улучшить свою судьбу, обеспечить благополучие своим близким порождала множество различных обрядов, сопровождавшихся жертвоприношениями последо-

вателей Будды. При брачных церемониях жертвовали, чтобы обеспечить счастье молодым, поминая умерших, старались обеспечить их загробную жизнь, «принести счастье и уничтожить проступки» [24, т. II, цэ 9, с. 59]. Поэт не был исключением из общего правила, поступал в этих случаях как все [24, т. I, цэ 6, с. 115; т. II, цэ 9, с. 59, 68—69, 71—74], и делал это, по-видимому, искренне.

В 1093 г. (8 год *юань-ю*), когда Су Ши было 58 лет [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 33], умерла его вторая жена, Ван Жунь-чжи. Накануне смерти она обратилась к своим сыновьям с просьбой пожертвовать средства на икону Амитабхи. Сыновья не медлили с исполнением воли покойной: уже в следующем году икона была закончена и ее пожертвовали монастырю «Цинляньсы» в Цзиньлине (Нанкине). Су Дун-по написал по этому поводу специальное славословие, где были такие строки:

Когда уста [только] произносят «намо Амита»,
То будто солнце восходит и озаряет все страны,
Что же [тогда можно сказать] о жертвующих средства
Для изображения этого совершенного, как небесное солнце,
Видевшие, слышавшие и возрадовавшиеся — все станут буддами,
Без различия — люди то, или боги, насекомые, или птицы

[24, т. III, цэ 13, с. 6].

Кроме того, по случаю кончины супруги Су обратился к знаменитому художнику того времени Ли Гун-линю²³ с просьбой написать Будду и десять его учеников, а также решил воздвигнуть амвоны «земли и воды»²⁴ [24, т. II, цэ 9, с. 64], сооружению которых поэт посвятил специальную оду (*сун*):

Я хочу, чтобы Чтимый миром
Пальцем ноги коснулся земли,
Чтобы на трижды тысячи тысяч [миров кругом]
Все стало подобным прозрачной лазури²⁵.
И все, что там есть живого,
Чтоб достигло освобождения,
Подобно тому как с восходом солнца
Все погруженное в сон пробуждается,
Как с ударом [весеннего] грома
Все спящее приходит в движение

[24, т. II, цэ 9, с. 64;
т. III, цэ 13, с. 5].

Прошел год с небольшим. Сын поэта, Су Го, не успел еще снять траур по матери, как отца его перевели в Хуйчжоу. Су Го пришлось покинуть столицу и следовать за ним. Он очень горевал, что обстоятельства вынуждают его оста-

вить могилу матери, и, чтобы хоть чем-то помочь ей в загробной жизни, Су Го собственноручно переписал четыре главы «Сутры золотого света» («Цзин гуан мин цзин»), украсил рукопись рисунками и отослал в новое книгохранилище монастыря «Чунцинчаньюань» в городе Цяньчжоу²⁶. Су Го беспокоило только, что переписывание сутры — слишком незначительное дело, чтобы можно было ожидать благого влияния его на судьбу матери. Су Го очень сокрушался, что он мал еще и не понимает смысла сутры. Отец принялся его успокаивать и, ссылаясь на «Шурамгама-сутру», уверял, что Будда не войдет в нирвану до тех пор, пока хоть одно существо не успело еще стать буддой, что бодхисаттвы не спешат стать буддами, а все силы прилагают к спасению живых существ и что нирвана Будды наступит только тогда, когда все живые существа трех миров станут буддами. Что же касается величины жертвы, то Су Ши, полагая, что здесь все определяет искренность чувства и глубина скорби, сравнивал поступок сына с жертвой царевичем Садо²⁷ своего тела голодной тигрице и уверял Го, что переписывание им глав «Сутры золотого света» поможет его матери [24, т. II, цэ 9, с. 67—68].

Сам Су Дун-по по различным поводам переписал немало буддийских текстов. Его автографы были предметом вожаделаний цинских коллекционеров [40, 74]. По-видимому, практика переписывания буддийских текстов была в период Тан — Сун широко распространена не только среди литературной элиты — так, известно, что Бо Цзюй-и (772—846), например, переписывал «Шурамгама-сутру» [21, с. 34], — но даже и среди чиновников. Неумолимый критик буддизма Хань Юй отметил и осудил это явление [33, цэ 7, с. 21—22; 40, с. 75].

Будда, источник всяких милостей и гарант благополучия, приобретает в глазах поэта черты великого всемирного целителя. По случаю выздоровления детей Су Го поэт написал на изображении «Будды, учителя медицины, сияющего, [как] лазурь»:

Когда вновь придет наш Будда,
Средь живущих не будет больных и страдающих,
Мир же станет подобным ясной лазури,
А большая земля — вся в целебных травах...

[24, т. II, цэ 9, с. 74]²⁸.

Глубокое сочувствие к страдающим, которое было характерно для поэта, делает особенно близким ему среди всего буддийского пантеона образ Гуаньинь. Бодхисаттва Авалокитешвара, превратившийся в богиню милосердия и состра-

дания, представлялся поэту как бы общей плотью всех людей, способной одновременно реагировать на страдания каждого [24, т. I, цз 6, с. 111—112] и одновременно спасать многих [24, т. II, цз 9, с. 59]. Су Ши обращался к Гуаньинь не только ради благополучия близких. Он видел страдания народа, с отчаянием взывавшего к Будде в годы бедствий [24, т. I, цз 6, с. 20—21], и присоединял свой голос к общей мольбе. Причем интересно отметить, что иногда он делал это как официальное лицо. Так, в тексте «Моления к Гуаньинь, [составленного] в Ханчжоу» Су Дун-по сообщал бодхисаттве о бедствиях народа в подведомственных ему землях, о непрерывных дождях и возможной гибели урожая и затем обращаясь к божеству со словами мольбы: «Наш великий *пуса* проявляет [ко всем] равное милосердие, смотрит на всех живущих как на своих малых детей. [Ты можешь] изменить дождь на солнце в одно мгновение, превратить недород в урожай за краткий миг. Если я недостойн [занимаемой должности] и тем вызвал бедствие, то этот народ невиновен и его можно пожалеть. Хочу, чтобы ты поднялся на трон милосердия²⁹ и спас обладающих жизнью» [24, т. III, цз 14, с. 29].

Кроме сострадания бедствующим в буддизме была еще одна сторона, весьма интересовавшая поэта. Тема внутреннего самоусовершенствования, очищения, подавления в себе всего недостойного, очищения через самоуглубление, достижения высшего духовного состояния проходит через многие произведения поэта. Су Ши полагал, что та специальная практика, которая была выработана буддизмом, отвечает его внутренним потребностям.

Су Ши понимал самоусовершенствование не как изменение своего внутреннего мира, а как поиск своей природы и следование ей, с сохранением всего индивидуального разнообразия. Описывая двух своих знакомых наставников, он отмечал, что один из них всю свою жизнь был суров и никто никогда не видел, чтобы он смеялся. Когда он скончался, то продолжал хранить строгий и неприступный вид, так что даже огонь его не мог сжечь. Другой же, наоборот, был постоянно весел, никто никогда его не видел во гневе, и когда он умер, то был будто живой и сохранил улыбку. Но тот и другой, один сурово, второй весело, «служили Будде» [24, т. II, цз 9, с. 77]. Их объединяла отрешенность не только от мира, но и от себя, чему и Су Ши придавал большое значение. «Обычные люди,— писал поэт,— смотрят на свое тело как на золото и яшму и [не хотят понять, что оно] вновь превратится в нечистоты. Совершенные же люди придерживаются противоположного мнения. Я же полагаю, что все те *дхармы*, к которым мы привязаны, в силу этого и разрушают-

ся, [а все то], от чего мы отказываемся, в силу этого сохраняется постоянно» [24, т. II, цэ 9, с. 77].

Привязанность к себе, к своему телу, к своему внутреннему миру мешает правильно видеть мир. «Причина великого бедствия, — считает Су Ши, — в наличии тела. Нет тела — нет болезни. И все кругом становится светлым. Отражение зеркала в зеркале не содержит личного, подобно тому как вода моет воду и обе одинаково чисты. Лишь будучи слитым с Землей и Небом, личное становится правильным» [24, т. II, цэ 9, с. 66]. Однако отрешиться от эмпирического мира и от своей личности было не так-то просто. Путь буддиста по трудности превосходил даже тяготы крестьянского труда [24, т. I, цэ 6, с. 15]. Мир цепко держал личность в своих руках: «Если закрыть глаза и смотреть, то увидишь тьму, если заткнуть уши и слушать, то услышишь неясный шум. Глаза и уши хоть и бездействуют, но слух и зрение не прекращаются и тревожат наше сознание. Кто же может открыть глаза и не видеть? [Вещи отражаются в его сознании] подобно тому, как зеркало отражает находящееся перед ним. Кто же может преклонить ухо и не слышать? [Звуки проникают в ухо] подобно тому, как ветер врывается в пещеру» [24, т. I, цэ 6, с. 113]. Тот же, кто хочет отрешиться от эмпирии, должен, как бы это ни было трудно, не только совладать с напором внешнего мира, но и достичь такого состояния, при котором можно «не смотреть, а видеть, не слушать, а слышать» [24, т. I, цэ 6, с. 113]. Для этого необходимо, чтобы органы чувств стали «пусты и спокойны» [24, т. I, цэ 6, с. 113], и тогда стать буддой окажется не труднее, чем ребенку играть в песочек [24, т. II, цэ 9, с. 78].

И трудность и легкость пути определялись, в сущности, одним обстоятельством: причина наших страданий и способ освобождения от них целиком заключены в нашем сознании. Путь к спасению лежит целиком в сфере мысли. Мир входит в человека через мысль [24, т. II, цэ 9, с. 69]. Следовательно, тем же путем надо и отрешиться от него.

Некоторые современники Су Дун-по понимали это освобождение от мира весьма тривиально, как сон, что и выражали в таких эффектных высказываниях, как: «Гао-цзун, У-ван³⁰ и Конфуций — это только сон. Будда — это также сон. Сон не отличается от просветления. Сон — это и есть просветление. Просветление — это и есть сон» [24, т. II, цэ 9, с. 71]. Сам Су Ши считал, что сон также относится к иллюзорному миру и что если узреть истинную *дхармакаю*, которая «наполняет собою мир и везде едина» [24, т. II, цэ 9, с. 71], то тогда «и сон и бодрствование оказываются неистинными» [24, т. II, цэ 9, с. 71], ведь во сне мы видим, по сути

дела, то же самое, что встречаем наяву [24, т. II, цэ 9, с. 71].

Вместе с тем Су Дун-по явно чувствовал некоторые трудности в описании этого состояния. Не случайно в «Надписи для нового книгохранилища монастыря Чунцинчаньюань в Цяньчжоу» он вспомнил слова Конфуция о «Книге песен», где «мысль без изъяна», и задавался вопросом, как, достигнув состояния отсутствия мысли, «не уподобиться земле и дереву» [24, т. II, цэ 9, с. 66]³¹.

Су Дун-по казалось, что состояние *ануттарасамьяksamбодхи*, содержание которого он определял как «достижение по той причине, что достигать нечего», решает эту дилемму [24, т. I, цэ 9, с. 66—67].

По-видимому, Су Ши особенно близка была та ветвь школы *дхьяны*, которая верила во внезапное просветление и в краткий путь спасения. Во всяком случае, Су интересовался «Ланкаватарой»³² и написал к ней послесловие. По преданию школы *дхьяны*, ее основоположник Бодхидхарма³³, который вообще не признавал полезности текстов, сделал для этой сутры исключение и передал ее второму патриарху *дхьяны*, вероятно Хуэй-кэ (487—593) [77, с. 30], со словами: «Я полагаю, что из всех сутр, имеющих в Китае, только четыре главы «Ланкаватары» можно отпечатать в сознании и передавать друг другу от патриарха патриарху и тем положить начало способу сознания»³⁴ [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Бодхидхарма ценил это произведение, так как считал, что «каждая фраза [в нем] содержит принцип *ли* и каждый знак его есть *дхарма*» [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Он был уверен, что в будущем этот новый способ толкования и передачи буддийского учения вытеснит все старые [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Надежды Бодхидхармы во многом сбылись, но, как заметил в своем послесловии Су Ши, привели и к вредным последствиям. Широкое распространение получила практика толкования отдельных фраз и строф различными малокомпетентными людьми; дошло до того, что даже женщины и дети стали принимать участие в спорах о *дхьяне* [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Су видел, что многие наставники занимались подобными толкованиями ради славы и выгоды, и сравнивал это обучение с лечением у невежественного врача, от лекарства которого можно даже умереть [24, т. I, цэ 6, с. 119]. Тем не менее поэт верил, что текст этой сутры может привести к быстрому просветлению, а потому собственноручно переписал ее и напечатал на свои средства [24, т. I, цэ 6, с. 119—120].

То, что Су Дун-по был сторонником мгновенного пути просветления в школе *дхьяны*, можно понять и по таким встречающимся у него выражениям, как «за краткий миг щелчка пальцами смыть с себя свое я — грех давностью в тысячу 243

кальп» [24, т. I, цз 6, с. 111]. Раосуждения же о том, что к буддийской литературе надо относиться так, как пчела к меду, а не судить по меду о пчеле, как это делают несведущие люди [24, т. I, цз 6, с. 111], свидетельствуют об интересе поэта к одной из важнейших тем школы *дхьяны* о совершенной внутренней природе людей и, следовательно, об органически присущим им знаниям буддийского учения, которые надо лишь осознать. Остается добавить только, что поэт верил в то, что все живое может достигнуть и достигнет такого же состояния, как и Шакьямуни, верил, если можно так выразиться, в равенство просветлений [24, т. II, цз 9, с. 66; т. III, цз 13, с. 6].

Насколько можно судить по стихам, практиковать *дхьяну* поэт начал еще во время своего первого пребывания в Ханчжоу. Так, в стихотворении «Останавливаюсь в монастыре „Чистая земля“ в Линьань» поэт писал:

Я с леннем петуха уехал из Юхана ³⁵,
А прибыл в монастырь — был уже полдень.
Совсем нет времени заняться дхьяной.
Чего-нибудь поесть — сейчас первейшая забота.
Вот так всю жизнь свою недосыпаешь,
Спешешь и маешься по белу свету,
А здесь — ворота закрыты, все отдыхают
И лишь курильниц дым узорами струится

[24, т. I, цз 2, с. 39; 64, с. 472—473].

Может быть, в Ханчжоу поэт еще и не занимался реальной практикой *дхьяны*, но что он стремился к этому — вне всякого сомнения. Подобные желания он отнюдь не считал еретическими и оправдывал их ссылками на Мэн-цзы — ведь и «сам Мэн-цзы обратился вовнутрь» [24, т. II, цз 7, с. 99].

Влияние буддизма на творчество поэта лежит за пределами нашей темы. Это — задача литературоведения. Тем не менее мы хотим остановиться на некоторых стихах поэта в связи с той ролью, которую играло для него буддийское искусство. Артистическая натура Су Ши не могла пройти мимо такого яркого явления в художественной жизни Китая, каким было буддийское искусство в сунский период. Оно не только стало для поэта источником подлинного вдохновения, но и служило соответственно двум основным направлениям буддизма, привлекавшим Су Дун-по, — учению секты *дхьяна* и «Чистой земли» — средством постижения абсолютной реальности и способом служения Будде.

Необходимость искусства как вспомогательного средства при поисках абсолюта поэт объяснял следующим образом: «Подобно тому как тихой ночью, когда небо ясно и безоблачно, а глаза не больны, если не поднимешь голову, то не уви-

дишь луну» [24, т. II, цз 9, с. 79]. Искусство как бы приравнивается к поднятию головы, к ориентации на истинную реальность.

Искусству как средству служения Будде придавалось не меньшее значение. Было бы ошибочным, однако, думать, что Су Дун-по прибегал к буддизму лишь в тяжелые минуты своей жизни, как конфуцианец-неудачник. Су Ши серьезно интересовался буддизмом, основательно изучил доктрины школ «Чистой земли» и особенно *дзэн*, которая была весьма модной в то время в столице [2, 9, с. 57]. По-видимому, его очень интересовало место милосердия в буддийской доктрине [2, 8, с. 19]. «Каждый служит Будде,— писал поэт в „Славо-словии вышитому изображению Будды“,— тем, что у него есть. Богатый — богатством, сильный — силой, искусный — искусством, образованный — словом» [24, т. II, цз 9, с. 76]. Су Ши был прежде всего поэтом и потому «служил Будде» художественным словом. Его стихи на буддийские темы говорят о том, что учение Шакьямуни глубоко проникло в душу китайского конфуцианца и стало органической частью его внутреннего мира. Прекрасным примером этого может служить «Славословие Гуаньинь, составленное в ответ на прионивший сон»:

Склоняю голову пред Гуаньинь,
[Затем] сажу спокойно на дорогах ступенях,
Внезапно [чувствую] во сне,
Что стал я тих и пуст³⁶.
[Нет]. Гуаньинь [передо мною] не явилась,
И я не возносился к ней.
Вода [по-прежнему] была в сосуде,
но на небе — луна

[24, т. III, цз 13, с. 11].

В этом стихотворении поэт заимствовал у учителей *чань* их любимый образ. Объясняя присутствие абсолюта в отдельном, наставники школы *дхьяны* указывали на луну, которая, будучи единственной, отражается тем не менее во множестве вод. «Вода в сосуде» — это внутренний мир поэта. Приведенный в состояние идеального покоя, он приобрел способность соприкоснуться с абсолютом — вода, оставаясь в сосуде, отразила взошедшую луну³⁷.

Среди множества славословий, принадлежащих поэту, имеется цикл из 16 *цзаней*, написанных на каждое изображение 16 архатов кисти знаменитого буддийского наставника, поэта, каллиграфа и художника конца Тан — Гуань Сю [832—913]. По-видимому, это тот цикл архатов, который Гуань Сю написал в Ханчжоу в 894 г. для аптекаря Цяна

[113, с. 172]. Вот какими словами выразил поэт свое впечатление от первого изображения:

Молчание его подобно грому,
Слова его подобны стене.
Это не слова и не молчание,
А образец для сотен патриархов

[24, т. II, цз 9, с. 59].

Тема молчания у Су Ши могла определяться всеми тремя традициями: конфуцианской, даосской и буддийской. В даосизме молчит постигший Дао [2, с. 33—34]. У конфуцианцев молчит Небо, идеально обеспечивающее порядок в мироздании, у буддистов молчит Будда в силу того, что его учение не может быть выражено словами [8, 57, с. 65, примеч. 27]. Последняя идея имела самое широкое хождение в школе *дхьяны* (см. ниже, в разделе о Чжу Си).

Строгие, монументальные образы возникают под кистью поэта. Одни архаты как бы приглашают следовать за ними и заверяют, что на их пути не заблудишься [24, т. II, цз 9, с. 60, IV], другие поражают своей монументальной слиянностью с природой:

Брови хотя и подняты,
Но шесть функций уже в покое,
[Подобный] покой не исходит от тела,
[Такие] движения несвойственны людям,
[Это] Небо посылает сезонный дождь,
[Это] горы и реки порождают тучи

[24, т. II, цз 9, с. 60, VI]³⁸.

Последний из архатов, шестнадцатый, как бы вновь возвращает нас к одной из наиболее излюбленных буддийских тем Су Дун-по:

Если об учении говорить устами,
То учение [таким образом] выразить невозможно³⁹.
Если [на него] указывать людям рукой,
То уберешь руку, и дхарма погибнет.
Если же в мире рождения и смерти
Постичь истинное и постоянное,
То тогда моя дхарма
Не утратит ни цвета, ни звука

[24, т. II, цз 9, с. 61, XVI]⁴⁰.

Надо сказать, что буддизм для Су Ши был не просто темой для стихов и дружеских бесед. Не исчерпывалось его значение и религиозными мотивами: «служением Будде» улучшить жизнь своих близких. По различным каналам, через искусство, через дружеские философские беседы о дхар-

ме, через обряды и молебствия, сопровождавшие важнейшие события семейной жизни, учение Шахьямуни неудержимо проникало в душу и становилось неотъемлемой частью внутреннего мира, личной жизни, сопровождая иногда радостные, иногда печальные моменты биографии. Выше мы определили две важнейшие темы, интересовавшие Су Ши в буддизме,—самосовершенствование, близкое по духу к школе *чань*, и идею воздаяния, центральную в популярных культурах Амитабхи.

Не менее важной и интимной была и религиозно-обрядовая сторона буддизма. Достаточно вспомнить описанные выше обстоятельства кончины супруги поэта в 1093 г. К этому остается только добавить, что и самого поэта в последний путь также провожали буддийские монахи [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 41] ⁴¹.

Все сказанное выше о Су Дун-по преследовало одну цель: показать на материале биографии представителя конфуцианской элиты, администратора, мыслителя и поэта, что буддизм в то время не был для конфуцианцев чем-то внешним, достоянием монахов, ушедших в горы, что он проник в личную и общественную жизнь конфуцианцев и стал составной частью их внутреннего мира, предметом их индивидуальных размышлений и глубоко личных переживаний. Естественно возникает вопрос: как Су Дун-по удавалось совмещать столь различные мировоззрения? Здесь, по-видимому, существенную роль играло то обстоятельство, что очень часто буддизм и конфуцианство не противостояли друг другу. Конфуцианство являлось основной «наукой» образованной части общества, но буддизм тоже воспринимался как дело их рук. Су считал, что буддийская литература смогла получить распространение в Китае только благодаря усилиям образованных людей, которые занялись ее переводами. А образованный человек воспринимался, естественно, как конфуцианец [24, т. II, цз 9, с. 67]. Кроме того, многие видные конфуцианцы имели несомненные заслуги перед буддизмом, например Фан Жун, переводчик «Шурамгана-сутры» ⁴², или Лю Цзун-юань, автор эпитафии Хуэй-нэну. Слог Лю Цзун-юаня в эпитафии VI патриарху Су Ши не колеблясь приравнивал к прозе Мэн-цзы [24, т. II, цз 9, с. 67]. Когда же противостояние было слишком очевидным, Су Ши выручало ощущение диалектичности общественной жизни. Он понимал, что при иных обстоятельствах благородный муж становится не чиновником, а разбойником. Те же общественные причины могли вызвать и превращение достойного человека из конфуцианца в буддиста [24, т. II, цз 9, с. 78]. Кроме того, немаловажную роль играло то обстоятельство, что это не было

индивидуальной дилеммой Су Ши. Общество приняло эту религию и в определенной степени смирилось с ее существованием, и если человек не был непримиримым ортодоксом, ему надо было лишь следовать общему примеру.

Описывая свое понимание буддийского учения, Су Ши определил его как «не единое и не множественное» [29, с. 79] и уподобил его ста тысячам ламп. Нам кажется, что эту характеристику можно распространить и на мировоззрение поэта в целом: «Сто тысяч ламп освещали одну комнату, и каждая из них горела, не мешая другим» [24, т. II, цз 9, с. 79].

Примечания

¹ Отношение Су к Хань Юю в целом было более сложным. Между ними существовало весьма существенное расхождение в понимании основной теоретической категории — *Дао*. Для Су, пропитанного чаньскими идеями и считавшего, что высший способ овладения *Дао* — «покоиться в его сущности и наслаждаться им» [24, т. III, цз 8, с. 72], Хань Юй казался поверхностным. Он уподоблял его ученику Конфуция, постигшему лишь форму учения, Цзы-гуну и противопоставлял другому ученику, постигшему сущность, Янь Юаню [24, т. III, цз 18, с. 73]. Нам же кажется, что впечатление поверхностного владения сутью конфуцианского учения возникло у Су как раз в силу того, что Хань Юй оставался в рамках конфуцианской традиции.

² *Вэнь* — письменность, литература. Здесь употреблено в значении конкретного проявления «*дао* — пути» в конфуцианской культуре.

³ *У—ю* — «небытие — бытие» — фундаментальные идеи древнего даосизма. В первой главе книги Лао-цзы «Дао дэ цзин» развивается идея Пути — *дао*, как континуума, или как процесса смены друг другом бытия и небытия. Небытие — таинственное, лишённое атрибутов, бытие — конкретное, наделённое качествами. Во второй главе констатируется производный характер качеств, обусловленный сменой бытия и небытия, и в третьей — полученные выводы прилагаются к политической сфере: цель политики совершенного мудрого государя — вернуть народ в первоначальное, лишённое нежелательных качеств состояние и тем обеспечить покой в Поднебесной [72, с. 2—9]. Шэнь Бу-хай и Хань Фэй — представители легизма, лишь косвенно связанные с классическим даосизмом. Оба были сторонниками ненавистных Су Ши идей и методов авторитарного правления. Су Ши безоговорочно относит обоих философов к даосской традиции, что вряд ли правомерно. Так, Сюнь-цзы, философ, к которому возводит идеи легизма, в XXI главе своего труда, носящей название «Освобождение от односторонних взглядов», совершенно различно оценил Шэнь Бу-хая и Чжуан-цзы: «Шэнь-цзы видит только власть и не знает мудрости... Чжуан-цзы видит только Небо и не знает людей» [27, с. 290—291]. Для сунских конфуцианцев в целом было характерно отрицательное отношение к обоим мыслителям, что нашло наиболее четкое выражение у Чжу Си [79, с. 168—169]. Проблема *у—ю* — «небытия—бытия» — вышла на первый план в VI в. в философской школе *сюань сюе* — «таинственного учения» [20, с. 324], где «*у—небытие*» обозначало исходное состояние Вселенной, «тайну тайн», «ум земли и неба», «корень земли и неба», синоним Пути-*дао*. «Бытие—ю» являлось производным состоянием от небытия [117, с. 87—90]. Идеи эти были весьма привлекательными для философских бесед, но, как правильно отметил Су Дун-по, для управления Поднебесной не годились.

⁴ Изложение административной карьеры Су Ши основано на помещенном в его «Собрании сочинений», «нянь пу» Ван Цзун-цзи, о котором см. [94, с. 513—538]. Более подробные сведения по этому вопросу см. [80а, с. 900—968].

⁵ Интересно отметить, что злоключения Су Дун-по не прекратились и после его смерти. Так, табличка с его именем в 1845 г. была вынесена из храма Конфуция под тем предлогом, что его идеи недостаточно ортодоксальны [76, с. 7].

⁶ Имеются в виду шесть патриархов школы *дхьяны*. Чаньская традиция дает такой список своих патриархов, возникший, по-видимому, не ранее VIII в.: Бодхидхарма (VI в.), Хуэй-кэ (487—593), Сэн-цань (ум. в 606 г.), Дао-синь (580—561), Хун-жэнь (602—675), Хуэй-нэн (638—713) [78, с. 30].

⁷ Иными словами, отрешившиеся от всех конкретных размышлений, как того требовала метода школы *дхьяны* [78, с. 14—15], и интуитивно в силу этого постигли смысл учения и жизни. В этом состоянии у человека уже не возникает ни ошибочных, ни правильных мыслей, даже мысли о том, что просветление достигнуто [78, с. 37].

⁸ Имеется в виду расчистка изображений шести патриархов и приобретение известности этим произведением искусства. Но кроме того, строка, безусловно, содержит намек и на достигнутое всеми шестью патриархами просветление, для чего и выбран иероглиф *мин* («просветление»).

⁹ В тексте не *цюй шэнь*, а *цюй синь*. Однако последний иероглиф, *синь* — «верить», довольно часто употребляется в то время для записи *шэнь* — «распрямяться», что и дает возможность понимать выражение как сочетание двух антонимов: сжиматься — распрямяться.

¹⁰ См., например, комментарий на гексаграмму *бао*, где движение Неба описывается как «появление и исчезновение, наполнение и опустошение» [46, 3, с. 45]. Ассоциации с «И цзином» вызывают и первые строки, где для несчастья и неудачи также выбраны термины «Книги перемен» *ай* и *тай*. О них см. [10, с. 231—239].

¹¹ В словословии к изображению третьего архата из цикла, принадлежавшего кисти Гуань Сю, это выражение понимается поэтом именно во временном аспекте:

То, что сжималось, уже ушло,
То, что распрямяется, еще не настало.
Кто же может пребывать в настоящем,
Между сжавшимся и распрямяющимся?
[24, т. II, цз 9, 60].

¹² *Цюй шэнь* или *цюй синь* могут служить обозначением конкретных движений или конкретных материальных процессов. Так, у Су Дун-по о легендарных людях древности сказано: «Их сознание сливается с *дхармой*, а их тело достигает [величины] целого мира. Достигнув [величины] одного мира, [они затем] достигают [величины] myriad миров. Одним сгибанием — разгибанием (*цюй синь*) руки они могут совершить бесчисленное множество превращений» [24, т. II, цз 9, с. 69]. У Чжу Си в тексте «Поминовения господина Ли из Янь-пина» о посмертной судьбе его учителя говорится: «соединение, достижение, сжатие, распряменение (*цюй шэнь*), возникновение, исчезновение, наполнение, опустошение — они безбрежны и сопутствуют процессу превращений» [50, т. 4, с. 1509].

¹³ Личность императора Жэнь-цзуна заслуживает того, чтобы сказать о нем несколько слов. Жэнь-цзун родился в 1010 г. Его матерью была императорская наложница Ли Чэнь. Но затем он был усыновлен императрицей Чжан-сян Мин-су, которая после смерти императрицы Чжан-му стала главной женой императора Чжэнь-цзуна, отца Жэнь-цзуна. Жэнь-цзун взшел на трон, когда ему было всего 13 лет. От его имени

в первые годы правила вдовствующая императрица [63, с. 23]. По-видимому, она довольно долго сохраняла влияние на своего приемного сына. Во всяком случае, миссия во главе с монахом Хуай-вэнем в 1031 г. была отправлена от имени двух августейших особ, что и нашло отражение в тексте V надписи из Будагайи, составленной Хуай-вэнем в 1033 г. [63, с. 23—25]. Насколько можно судить по этому тексту, миссия была отправлена в Индию с целью поднесения пожертвований буддийским монахам и воздвижения ступы «рядом с алмазным треном» ради обеспечения загробного благополучия деда Жэнь-цзуна, Тай-цзуна. Судя по другим источникам, миссия 1031 г. была не единственной. Только один Хуай-вэнь ездил в Индию трижды [63, с. 24—25]. Вполне вероятно, что особенности биографии Жэнь-цзуна в значительной мере усилили его тяготения к буддизму. Ранняя смерть отца и длительный период влияния матери, а женская половина императорского двора всегда была тесно связана с буддийскими монастырями, не могли пройти бесследно. Су Ши испытывал к Жэнь-цзуну искреннюю симпатию. Его идеализированный образ не раз возникает под кистью поэта. Так, например, в «Надписи об автографе императора Жэнь-цзуна, сделанном почерком „широкие, летящие мазки с белым [фоном]!» (*фэй бо*) Су Ши утверждал, что достоинства этого государя были таковы, что их воздействие на внешний мир имело результатом установление полной гармонии: «Люди и Небо — в согласии и единстве, верхние и нижние — с радостью в сердце» [24, т. I, цэ 6, с. 21]. А в «Оде в честь августейших автографов императора Жэнь-цзуна» Су Ши писал: «В сердце его было Небо, в учителях его был народ», или: «Совершенно-мудрый подобен Небу, [у него] есть время убийств и есть время рождений» [24, т. I, цэ 4, с. 120]. Не следует думать, что в последнем высказывании содержится элемент осуждения — уподобление действий государя Небу было высшей похвалой даже тогда, когда речь шла о карающих действиях власти.

¹⁴ Тема непосредственного постижения императором смысла любого учения играла важную роль как в буддизме, так и в конфуцианстве. Так, например, Чжу Си, говоря в одном из своих докладов об идеальном государе, особенно подчеркивал, что всю мудрость «он имеет от рождения, а не усваивает из опыта» [50, т. I, с. 161]. В школе *дхьяны* весьма большим успехом пользовалась тема постижения смысла учения без наставника — *аначарьякаджняна*, — которую обосновывали, ссылаясь на «Сутру лотоса» [22, с. 25—26]. Эта тема в школе *дхьяны* была связана с идеей спонтанности. Так, уже упоминавшийся нами наставник Шэнь-хуэй, ссылаясь на «Саддхармапундарику», заявлял: «Все живое обладает спонтанным знанием — знанием, [получаемым] без наставника» [78, с. 72].

Подобный подход давал буддистам возможность считать императоров обладателями спонтанного знания и даже приравнять их к буддам. Известен исторический анекдот. Цзан-нин (919—1011), автор «Жизнеописаний знаменитых монахов, [составленных] при династии Сун», попробовал однажды сунского императора Тай-цзу в буддийский храм. Император спросил у Цзан-нина, должен ли он преклонить колена перед статуей Будды. «Зачем нынешнему Будде кланяться прошлому Будде?» — ответил Цзан-нин [19, с. 108; 56, с. 43]. Тай-цзу остался чрезвычайно доволен подобным ответом и установил правила поведения императоров в храмах: они возжигают перед Буддой благовоения, но не кланяются [19, с. 108; 56, с. 43]. Су Ши, по-видимому, следовал этой же традиции, что и позволило определить ему диалог между Жэнь-цзуном и Хуай-лянем как разговор двух будд.

¹⁵ Хотя по случаю отъезда Хуай-ляня из столицы Ин-цзун подарил ему автограф своего указа [24, т. II, цэ 11, с. 115].

¹⁶ Горы в пров. Чжэцзян. В сунское время в монастырях этого района было широко распространено учение секты Тянь-тай.

¹⁷ По-видимому, Су Дун-по сохранил сильную привязанность к Хуай-лянью, хотя и не имел возможности больше видеть его. «С тех пор как расстались, прошло двадцать пять лет. Это почти целая вечность», — писал он в письме к Хуай-лянью [24, т. II, цз 11, с. 115]. Когда у старого отшельника возникли неприятности и затруднения в отношениях с монастырской общиной, Су Ши принял в этом участие, намекнув в письме к Чжао Дэ-линю, что при дворе это может не понравиться [24, т. II, цз. 11, с. 115].

¹⁸ О смысле выражения «будто будда дал будде» сказано выше. См. примеч. 14.

¹⁹ «Летнее уединение». Китайские буддийские монахи начиная с 8 числа 4 месяца по 15 число 7 месяца не должны были предпринимать дальних поездок, боясь нанести вред или поранить что-либо живое в момент его роста.

²⁰ О нем см. ниже, примеч. 34.

²¹ О нем см. ниже, с. 254.

²² Жэнь — мера длины, равная 8 чи или 2,56 м.

²³ Ли Гун-линь (1049—1106), подобно Су Ши, не только занимался искусством, но еще и служил [26, т. 8, с. 5620]. И подобно ему же, испытывал сильное тяготение к буддизму, даосизму и жизни в уединении в качестве *цзюй ши*, т. е. буддиста-мирянина [47, с. 1—4]. Однако прославился он как художник. Слава его была так велика, что приписывать ему картины значило увеличивать их ценность. В период Южной Сун считалось, что ему принадлежит знаменитая картина «Встреча избранных в Западном саду», групповой портрет сунской элиты XI в., на котором был изображен и Су Ши [47, с. 2]. Су Ши очень высоко оценивал искусство Ли Гун-линя [47, с. 21] и был с ним особенно близок перед ссылкой на юг [47, с. 23].

²⁴ Амвоны «земли и воды» начал сооружать лянский У-ди (502—549). Амвон украшался шестнадцатью картинами на религиозные темы, которые, по выражению поэта, должны были «исчерпать три тысячи миров» и вызывать одну и ту же мысль о милосердии и сострадании [24, т. II, цз 9, с. 61—62]. Каждому изображению Су Ши посвятил отдельное славословие [24, т. II, цз 9, с. 62—63]. Амвоны сооружались, по-видимому, как часть религиозной церемонии кормления духов земли и воды. Традиционная версия возникновения этого обычая такова: императору У-ди во сне явился монах, который заявил ему, что духи «земли и воды» голодают и что принесение им в жертву пищи явится благом делом. В одной из сутр был найден прецедент подобного обычая, и У-ди решил устроить специальные религиозные церемонии, на которых духам подносилась в жертву пища. После У-ди эта практика пресеклась. В Тан были лишь единичные случаи. Су Ши решил возродить этот обычай. Смысл этого религиозного акта в стремлении обеспечить счастливую загробную жизнь усопшим [20, 3, с. 2878].

²⁵ *Ши цзунь* — «Чтимый миром (или в мире)» — эпитет Будды.

Лазурь — *люли*. Само слово является транскрипцией санскритского *вайдурья*, что в буддийских текстах употреблялось как название драгоценных камней синего цвета. По всей вероятности, это название какой-то разновидности бериллов. Важно подчеркнуть, что для буддистов в Китае *люли* было сакральной драгоценностью, одной из четырех субстанций, из которых состоит мировая гора Сумеру. Южный склон ее был покрыт *люли* и имел вид зеленовато-синий, сияющий и прозрачный. Все, что приближалось к Сумеру с этой стороны, приобретало точно такой же вид. Вероятно, строка Су Дун-по намекает на это же свойство буддийских святынь — превращать приближающееся к ним в драгоценную и божественную субстанцию *вайдурья*. Сходную строку см. ниже.

²⁶ Цяньчжоу расположен на юге Цзянси. Совр. Ганьчжоу.

²⁷ Садо или Саттва. Под таким именем фигурирует Будда во многих буддийских рассказах о цепи его перерождений в прошлом. Садо, вероятно, китайская транскрипция *саттва*, часть слова *махасаттва*, что означает «великосущий». Это слово обычно понимается как эпитет. Но Л. Мьяль в статье «К буддийской персонологии» обратил внимание на связь этого определения с классификацией различных путей спасения. В этом контексте *бодхисаттва*—*махасаттва* противопоставлен *шравакам* и *прагьякабуддам*, которые ищут спасения только для себя. *Махасаттва* же «поможет достигнуть большому собранию существ, большому скоплению существ наивысшее, поэтому говорят „бодхисаттва—махасаттва“» [5, с. 127]. По-видимому, именно этот аспект бодхисаттвы — махасаттвы существен и для тех текстов, где говорится о жертве своего тела ради спасения другого. Жертва тела голодной тигрице — сюжет весьма распространенный в буддийской литературе. См., например, «Джатаку о тигрице» в «Гирлянде джатак» Арья Шуры [4, с. 28—34]. Су Дун-по вспомнил об этой теме, потому что в четвертой цзюани переписанной его сыном «Сутры золотого света» кратко пересказывается этот сюжет [38, с. 354].

²⁸ Будда-целитель, и целитель именно детей, был, по-видимому, весьма популярным в Сун. Так, в китайской надписи из Буддагайя, составленной монахом Юнь-шу в 1022 г., к Будде обращены следующие слова: «Ты оставил детям лекарство исцеления» [63, 8, с. 11].

²⁹ Высокое сиденье, с которого произносились проповеди, а возможно, и стул вообще пришли в Китай из Индии и в глазах китайцев ассоциировались с буддистами [84, с. 279—292].

³⁰ Вероятно, имеется в виду танский император Гао-цзун, правивший с 650 по 684 г. У-ван — основатель династии Чжоу (XII в. до н. э.).

³¹ Су Ши имел в виду слова Конфуция о «Книге песен», которые приведены во II главе «Бесед и рассуждений» («Лунь юй»), где Конфуций говорит: «В „Трехстах стихотворениях“ (т. е. в „Книге песен“.— А. М.) каждое слово всеобъемлюще. [Поэтому там и] сказано: „Мысль без изъяна“. «Мысль без изъяна» — слова из гимна княжества Лу «Мощные были у нас скакуны». Переводчик «Шицзина» на русский язык А. А. Штукин, следуя комментатору Чэнь Хуаню, считает *сы* — «мысль» непереводимой ритмической единицей [9, с. 596]. Однако современный комментатор «Лунь юя» Ян Бо-цзюнь переводит *сы* как мысль. Иное толкование просто несовместимо с контекстом в «Лунь юе» [58, с. 12]. Чжу Си так же понимал это место [51, с. 238]. До Чжу Си *сы* как «мысль» переводил, как можно видеть, и Су Ши, который неоднократно обращался к этой теме, не только в «Надписи для нового хранилища монастыря Чунцинчаньюань в Цяньчжоу», но и в «Надписи для кабинета, [названного] „Мысль не имеет изъяна“» [24, т. II, цз 9, с. 66]. Отталкиваясь от этого высказывания Конфуция, Су Ши формулировал для себя следующую дилемму: если есть мысль, то есть и изъян, т. е. искажение истинной сущности мира; если же нет мысли, то человек уподобляется земле и дереву. «Какой же мне выбрать путь?» [24, т. II, цз 9, с. 66]. Су Ши полагал, что выход в том, чтобы достичь состояния, когда «мысль есть, но отсутствует то, о чем [можно] мыслить» [24, т. II, цз 9, с. 66], т. е. когда мир можно воспринимать непосредственно и нерасчлененным. Очевидно, что, хотя в этом рассуждении отправной точкой послужил текст классика, роль стимула принадлежала буддизму.

³² Существует несколько переводов «Ланкаватара-сутры» на китайский язык. В школе *дхьяны* наибольшее распространение получил перевод Гунбахдры (около 443 г., см. [18]). Этот текст имел настолько большое значение для школы *дхьяны*, что ее иногда называли «школой Ланкаватара-сутры» [68, с. 57]. С помощью его наставники обосновывали возможность мгновенного пути спасения и беспонятийного просветления, равно как и необходимость подготовки к мгновенному пути и важность постепенного дви-

жения [69, с. 116—117]. «Ланкаватара-сутра» была одним из основных текстов северной ветви *дхьяны*, которая отставала постепенный путь спасения [101, с. 78], но ею же пользовались и сторонники внезапного просветления и спасения [69, с. 116—117]. Интересно отметить, что, судя по послесловию Су Дун-по, текст этой сутры в период Сун понимали с трудом [24, т. I, цз 6, с. 119].

³³ Согласно традиции школы *дхьяны*, Бодхидхарма, индийский монах, прибывший в Китай в VI в., считается ее основателем. Однако сама эта традиция возникла много позже, вероятно в период окончательного оформления школы в VIII в. Несмотря на нелюбовь Бодхидхармы к текстам, та же традиция приписывает ему целый ряд произведений, написанных более поздними авторами [101, с. 73—74].

³⁴ *Синь фа* — вероятно, Су Ши имеет в виду типичный для школы *дхьяны* способ передачи учения не через его объяснение, а через непосредственное общение учителя с учеником, где преемственность осуществлялась непосредственно, «от сердца к сердцу», или «от сознания к сознанию».

³⁵ О Юйхане см. выше, примеч. 20.

³⁶ Знаменитый философ школы *дхьяны* *Шэнь-хуэй* (668—760), ученик Хуэй-ина, определял смысл этого состояния следующим образом: «Когда наше сознание пусто и спокойно, ни просветление, ни ошибочная мысль не возникают в нем, а если и возникнут в нем просветление или ошибочная мысль, то они исчезают сами собой. Это как раз то состояние, в котором мы познаем наше истинное сознание» [78, с. 37].

³⁷ Луна — весьма многозначный образ в буддийской литературе. Она могла ассоциироваться непосредственно с ликом Будды. Так, в надписи из Буддагайи 1022 г. Юнь-шу, ее составитель, писал: «Лицо луны подлинно», имея в виду именно лик Будды [63, 8, с. 11]. Но чаще образ луны указывает на абсолют. Луна как обозначение абсолюта встречается во многих произведениях буддийской литературы [68, с. 83—84; 97—99], в том числе и в упоминавшейся уже выше «Ланкаватара-сутре». Этот образ многозначен и может служить указанием на различные аспекты абсолюта: на единство, воплощенное во множестве, на неуловимый характер абсолюта, на чистоту и естественность сияния, на способность передавать свою сущность конкретным вещам эмпирического мира «без усилий», вследствие лишь характера своей природы. Луна в связи с водой или луна и ее отражение в воде, образы чрезвычайно распространенные в школе *дхьяны*, обозначают прежде всего способность абсолюта просвещать жаждущих просвещения, освещая их своими лучами и отражаясь в них, как в воде. В этом смысле употребляется образ луны и в «Ланкаватара-сутре» [68, с. 84]. У Су Ши в его произведениях на буддийские темы образ луны встречается многократно в различных значениях и может означать не только контакт с абсолютом, как в цитированной выше *цзани*, но и символ истинности внутренней природы, когда она «очищена от облаков» [24, т. II, цз 2, с. 9, 77] и сияет в силу собственной ясности [24, т. II, цз 7, с. 93].

Остается еще добавить, что одна из 33 разновидностей изображения Гуаньинь в живописи называлась «Гуаньинь воды и луны». На картинах такого рода Гуаньинь изображалась обычно сидящей на камне или стоящей на лепестке лотоса среди моря, в то время как на небе непременно изображалась луна, так что связь луны и воды с образом Гуаньинь могла возникнуть у поэта и под влиянием живописи [20, т. 3, с. 2867].

³⁸ *Лю юн* — шесть функций, деятельность шести органов чувств *лю гэн* — шести корней. Освобождение — «возвращение к источнику» шести корней и соответственное прекращение шести функций — эти темы занимали видное место в доктрине мгновенного просветления школы *дхьяны* [68, с. 50—51], в духе которой и интерпретировано, по-видимому, изображение этого архата.

Вместе с тем нельзя не отметить известную близость описания архатов 253

с традиционным китайским представлением о подобии совершенного мудреца природе, Небу; в «Лунь юе» в одном из своих разговоров с Цзы Гуном Конфуций выражает желание молчать и на возражение Цзы Гуна, что в этом случае будет трудно передавать учение, отвечает: «Небо разве говорит? А четыре времени года сменяют друг друга, и сотни вещей возникают [в результате этого]. А Небо разве говорит?» [58, с. 194—195].

³⁹ В этих строках безусловно отразилась точка зрения *дхьяны* на передачу и объяснение учения. Наставник должен не объяснять *дхарму*, а освободить сознание слушателя, пробуждая в нем интуицию и стимулируя его собственные усилия постичь абсолют. Отсюда — известная нелюбовь наставников *дхьяны* к дискуссиям [69, с. 26].

⁴⁰ Нам кажется, что здесь тот же подход к постижению истины, что и в рассуждениях о меде и пчелах. Строки «тогда моя *дхарма* не утратит ни цвета, ни звука» могут быть истолкованы в духе ориентации школы *дхьяны* на обыденное сознание и сохранение восприятия эмпирического мира, при условии постижения мира истинного.

⁴¹ Интересно отметить, что наиболее рьяные конфуцианцы приходили в негодование от этой практики. Так, один из авторов «Новой истории династии Тан», Сун Ци (998—1061), яростный противник буддизма, оставил специальное завещание, в котором он запрещал своим сыновьям приглашать буддийских монахов на его похороны [105, с. 58, примеч. 7].

⁴² О «Шурамгама-сутре» и ее переводчице см. ниже.

Тексты

1. Славословие изобретению первого Дунлинского наставника *дхьяны* — Гуан-хуэя [24, т. III, цз 13, с. 5—6]¹

Когда верный сановник не боится смерти, он может явить Поднебесной [пример] великого дела. Когда отважный рыцарь не дрожит за свою жизнь, он может снискать в Поднебесной великую славу. Эти люди, [видя] отклонения от *дао*, на первое место ставят долг, а на последнее — свою жизнь.

И если их достижения столь [велики], то какими же они должны быть у тех, кто вышел из трех миров², постиг [суть] множества *дхарм*, не рождается и не стареет, не болеет и не умирает и, свободный от чувств, согласуется с ходом вещей?

О величественный *цзун-гун*, подобный дракону³ среди монахов! Он дышит облаками и изрыгает ветры. Делая так, он относится к этому как к забаве. Смеясь и хлопая в ладоши, он, не поднимаясь с сиденья, превращает подножие Лушань в небесный дворец Брахмы, Индры, небожителей и драконов⁴.

2. Славословие [в честь] наставника учения [из?] Бао-гуана [24, т. III, цз 13, с. 10]

О наставник учения! Он прожил уже сорок четыре года, [и тем не менее он] ничего не знает о желаниях самца и самки, он живет в столичном городе, [и тем не менее] он не питает эгоистических стремлений к выгоде. В его наружности нет ничего грозного, а с его уст не слетают цветистые слова. На голове у него будто [пук] полынн или [заросли] лозняка, а природа его подобна оленю. Если мысли куда устремятся, то самородки золота их не отвлекут и даже духи не смогут им воспротивиться. И разве кто усомнится в том, что он возносится к Небесным воротам и [воочию] видит места обитания богов?

3. Славословие [в честь] великого наставника [по прозванию] «Талант к рассуждениям» (Бянь-чай) [24, т. III, цз 13, с. 11]

Не так давно я слушал объяснения старого наставника Бянь-чая о сокращенном учении, а сейчас гляжу на его изображение. И потому [мне захотелось] написать [в честь его] славословие, пользуясь тем, что я [от него] услышал.

Подходишь — облака плывут без конца, уходишь — все подобно ясной луне⁵, хочу узнать, где ясная луна, [и думаю, она] в твоём дыхании (?)⁶.

4. Письмо старцу [по прозванию] «Большой самобытный талант» (Да бе чай лао) [24, т. II, цз 11, с. 16]

Старость и болезни неприятны на вид⁷. И люди их презирают и сторонятся. Но наставник *дхьяны* независим духом⁸. Он порвал с вульгарным. И потому он может быть к ним благосклонен. Как можно забыть такое радушие? С тех пор как [Вы] вернулись в горы, как обстоят дела с сущностью Дао?⁹ Когда [мы вновь] увидимся, еще совсем неясно, [а потому я] в тот же день спешу ответить.

[Позвольте мне] смиренно пожелать [Вам] всяческого благополучия.

5. Наставнику *Дхьяны* [по имени] «Печать будды» [24, т. II, цз 11, с. 93]

Пришел посланец. Я удостоен чести получить [от Вас] перевязанный свиток письма. [В нем Вы] утруждаете себя многочисленными вопросами, отчего мне бесконечно стыдно. В последнем месяце снег соответствует ходу сезонов, и в горах, [наверное], нестерпимый холод. Ясная бодрость сущности *дхармы*¹⁰, нас только река разделяет. Но [я] не имею возможности лично посетить алтарь Пути¹¹. [Очень сожалею о том, что так] редко слышу [Ваше] покашливание¹⁰, и спешу поднести [Вам ответ].

6. Адресат тот же [24, т. II, цз 11, с. 117]

Будучи занят [в этом] пыльном мире бесконечными хлопотами, [я] вдруг получил [от Вас] письмо. Читаю, и будто на тропинке среди полыни, лебеды, гороха [я] слышу [Ваше] покашливание¹⁰. Сверх меры обрадован [Вашим письмом]. Еще больше обрадован известием о том, что в последнее время у того, в ком пребывает *дхарма*¹⁴, все обстоит благополучно.

Я удостоен милости и получил назначение в Академию¹⁵. Быть подле [государева] шатра — для конфуцианца это высшая [честь] и слава. Воистину этим я обязан благодатным молитвам наставника *дхьяны*.

[Шлю Вам] самые горячие [пожелания] безграничного благополучия.

7. Славословие старца [по имени] *Чжи-чжан* [24, т. II, цз 9, с. 79]

Дао дало ему образ,
Небо дало ему форму,
Хотя и подобен людям,
Но сущность от чувств свободна.
Воистину светел и таен,
Как краски, лазурь с кинovarью¹⁶.
Солнца сверкание, сияние луны,
Ветра движение и грома узоры,
Что не иллюзия [в этих явлениях]?
[Все ведь они] возникают мгновенно¹⁷.
Этой картины открытость и скрытность¹⁸
Можно смотреть при дожде и при солнце.

8. Адресат тот же [24, т. II, цз 11, с. 116]

Пришел посланец. Я удостоился чести получить [Ваше] письмо. Смирненно принимаю [его будто] всепобеждающую ясность сущности *дхармы*. Чрезвычайно тронут [им] и мыслью [к Вам] обращаюсь.

Пусто и тихо у горных ворот¹⁹. Долгое лето²⁰ потаенно-покойно. [Вы, наверное,] сидите в глубоком раздумье²¹ (*чжань жань*), постигнув тщету постижений²².

Так как не представляется возможности побеседовать лично, [то шлю Вам] сотни тысяч раз пожелания благополучия.

9. Славословие в честь храма «Шести созерцаний» [24, т. III, цз 13, с. 67]²³

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:

Вот человека мысль,

Она не видит по утрам сознания²⁴,

А ночью она не видит тела.

И Будда говорит: подобна сну!²⁵

Но если нет в ней ни причин, ни размышлений,

То постоянное во сне сознание

Что телом, а что духом полагает?

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:

Оно в себе все время копит страхи

В отличие от глиняных кумиров,

Не знающих препятствия причин,

[И потому его] считает Будда иллюзорным.

Навек порвав с любовью и злобой,

Голодным есть лепешки на картине,

[Подобному, пожалуй,] места нет.

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:

Возникновение и уничтожение непрерывны,

И в силу этой именно причины

Имеются рождение и смерть.

И Будда говорит: подобны пузырю,

Так как пузырь не знает завершения.

Возможность разрушения, завершения

Ему сам Будда дать не в состоянии.

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:

Все перевернуто давно [у них в сознании],

Свет полагают небытием,

А сущим полагают тень,

И Будда говорит: подобны тени света.

И вот я поднимаю руку,

И с этим порываю навсегда,

Иду, безумный, под лучами солнца.

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:

Блуждают все как в утреннем тумане,

Лица не различая друг у друга.

Одежда вымокла, глаза не видят,

И Будда говорит: подобные росе.

Едва засветит солнце,

Как туман исчезнет,

И светлое предстанет пустотой.

Смотрю на все, в чем жизнь заключена:
Дух самосущ и проникает всюду.
За краткий вспышки молнии момент
[Он] созидает мир,
И Будда говорит: подобен молнии.
Как только слово прозвучит и мысль возникнет,
То с Буддой вместе все те, в ком жизнь заключена,
Единое и вечное постигнут.

Здесь некогда Чуй-цы, наставник старый,
Практиковал все эти созерцания,
Он, с первого начав, кончал шестым,
Шестое порождало миллионы²⁶,
И жизнь неисчерпаемой была,
В едином не рождалось беспорядка.
Когда б Дун-по об этом не сказал,
То кто б составил это славословие?²⁷

¹ Дунлинь — «Восточная роща». Монастырь «Дунлинь» построен в 384 г. правителем Цзянчжоу Хуань И в Лушаньских горах специально для Хуэй-юаня. Первым настоятелем Дунлиня был Хуэй-юань, поэтому под именем наставника Гуан-хуэя Су Дун-по несомненно имел в виду знаменитого буддийского философа и основателя лушаньской общины Хуэй-юаня (334—417). О нем см. [117, с. 204—253].

² Три мира — мир желаний, мир форм и мир не-форм.

³ Тема дракона развивается в ряде легенд, связанных с именем Хуэй-юаня. Скит, в котором он жил по прибытии в Лушань, назывался «Источник дракона». Раньше в этих местах воды якобы не было. Хуэй-юань, выбрав место для поселения, ударил о землю посохом, и из нее забил источник, который и был назван «Источником дракона», а потом это же название получило и жилище Хуэй-юаня [117, с. 209, 241].

⁴ Как правило, у Су Дун-по конфуцианские и буддийские темы не соприкасаются. Здесь же они сопряжены. Су Дун-по много размышлял о том, как следует вести себя конфуцианскому чиновнику в периоды политического неблагополучия, когда «власть в Поднебесной находится в руках недостойных» [24, т. III, цз 18, с. 49]. Тема была актуальной, поскольку свое время он считал именно таким. Будучи сторонником мирных методов, Су Дун-по считал, что настоящий конфуцианец, «великий подданный» или «большой сановник» [24, т. III, цз 18, с. 48—50], должен «почитать своим долгом исправлять государя, не нанося вреда государству» [24, т. III, цз 18, с. 48—49]. Этот путь, как в том убедился Су Дун-по на собственном примере, требовал большого личного мужества и самоотверженности. Су Дун-по доказал, что он обладает этими качествами, но, вероятно, реакция двора на его принципиальную позицию привела Су к убеждению, что естественным продолжением самоотверженности, следующим этапом ее, является уход от мира. Этим и объясняется, что, поднимаясь по ступеням смелости, мы после отважного рыцаря, который во имя долга «отвергает себя», сталкиваемся с отшельником, отвергающим ради истины весь мир.

⁵ О луне как символе абсолютной реальности уже говорилось выше. В этом тексте ясная луна, вероятно, обозначает индивидуальную, внутреннюю природу, достигшую такого совершенства, что она стала единственной с высшей реальностью.

⁶ В стихах, посвященных этому наставнику, Су Дун-по так нарисовал его облик:

Он худой и длинный, как анст.
Я не знаю, какой практикой он занимался,

Но в бирюзовых глазах отразились долины и горы.
Глядишь на него, и тебя освежает,
Смывает всю вредную грязь суеты [24, т. I, цз 3, с. 32].

Бирюзовые глаза, которые упомянуты в тексте, вероятно, были не просто стандартным эпитетом, а передавали реальность, весь облик монаха также говорит о том, что это, скорее всего, не китаец.

В статье «Китайские надписи из Буддагайи», как мы уже упоминали, Э. Шаванн отметил два весьма примечательных факта: расцвет китайско-индийских отношений в X—XI вв. и почти полное прекращение их в начале 50-х годов XI в. [63, с. 37]. Либо Бянь-цай приехал раньше этого срока и прижился в Китае, либо во времена Су Ши приток индийских миссионеров в Китай еще продолжался.

Остается отметить характерную для поэта соотношенность образа совершенного человека с природой; «в бирюзовых глазах отразились долины и горы» — вероятно, намек на то, что наставник часто предается созерцанию окружающего пейзажа и как бы уже слился с ним. Соотношенность совершенного мудреца с природой — одно из фундаментальных положений китайской мысли. Чаще всего с природой сопоставлялся император. Но, как можно видеть, эта же тенденция отразилась и на подходе к буддийским наставникам.

⁷ Су Дун-по намекает, по-видимому, на свое состояние здоровья. Старость была, вероятно, одной из актуальных тем в школе *дхьяны*. Дряхлеющая плоть и нестареющая внутренняя духовная сущность, соотношенная с абсолютом и уподобленная вечному и неизменному течению Ганга, — важнейшие образы при разъяснении Буддой своего учения в популярном китайском апокрифе «Шурамгама-сутра». Об этом произведении см. ниже, с. 307, примеч. 18.

⁸ При переводе *чао жань* очень трудно остановиться на каком-либо одном русском слове, так как в *чао жань* заключены одновременно три важнейших значения: самобытность, значительность и свобода. В данном случае мы остановились на последнем, как наиболее подходящем по контексту. Это значение было, по-видимому, наиболее актуальным для поэта, когда он пользовался данным словом для обозначения определенного типа поведения, при котором человек был свободен от пут внешнего мира. Этот идеал сформировался в сознании Су Дун-по довольно рано. Первоначально его содержанием было не тотальное отречение от мира, а разумно ограниченный духовный гедонизм. Так по крайней мере понимал его поэт в середине 70-х годов. «Все вещи, — писал он, — можно рассматривать, а если их можно рассматривать, то ими можно и наслаждаться, и они не обязательно должны быть удивительны, дороги или красивы, можно опьянеть ведь от винного отстоя и жидкого вина, можно насытиться овощами и фруктами, травой и [плодами] деревьев. Поступая подобным образом, я нигде не буду лишен [возможности] наслаждения» [24, т. I, цз 6, с. 23]. Данные слова написаны по вполне конкретному поводу — по случаю переезда из Ханчжоу на север, который сам поэт описывал следующим образом: «Из Цяньтана я переехал управлять Цзяоци. Я расстался с покоем [скользящей] лодки и обрек себя на тяготы передвижения на лошадях и в повозках, я оставил красоту резных стен и поселился в жилище с грубыми балками, я повернулся спиной к озерным и горным пейзажам и вступил в глушь, где [лишь] тутовые деревья да конопля» [24, т. I, цз 6, с. 24]. Эти строки продиктованы отнюдь не жаждой отречения, не апатией или усталостью. Когда Су попросил перевода на север, он был еще совсем не старым человеком (в тот год ему исполнилось 39 лет [24, т. I, цз 2, с. 21]), полным сил и жизнелюбия. Во всяком случае, он в этом году ввел в свой дом молодую наложницу, двенадцатилетнюю Ван Чжаоюнь («Утреннее облако») [24, т. I, цз 2, с. 21]. Внешней причиной было

желание оказаться поближе к своему младшему брату, который также служил в это время в Шаньдуне, но внутренней — ощутить свою свободу, независимость от внешних вещей. Это понял и его брат Су Чэ, когда он воспел любимую террасу на месте нового назначения поэта и назвал ее «Чао жань». Су Ши откомментировал смысл этого названия так: «Он хотел показать тем самым, что нет такого места, где бы я не имел [возможности] предаться наслаждению, ибо я странствую вне вещей» [24, т. I, цз 6, с. 24]. В этих рассуждениях чувствуется скорее влияние даосизма, чем буддизма. Однако в дальнейшем, в соответствии с общей эволюцией мировоззрения поэта, *чао жань* приобретает уже чисто буддийский смысл и становится близким по значению к *ануттарасамьяksamбодхи* [24, т. II, цз 9, с. 66], на что *чао жань* намекает и в тексте данного письма.

И у Чжу Си это выражение имеет различные значения. Так, в его стихах можно прочесть: «Здесь все само для себя, [здесь] самодовлеющее (*чао жань*) место» [50, т. I, с. 117]. В более буддийском контексте:

Живу одиноко, не занят делами,
Раскрыл и читаю буддийские книги,
Вдруг понял внезапно — свободен от уз этой пыли,
Над ней поднимаюсь (*чао жань*), единым с Путем
становясь [98, с. 75].

Остается добавить, что *чао жань* употреблялось для характеристики самого буддийского учения, «доктрины освобождения» (*чао жань*) и ухода из мира [24а].

⁵ Иными словами: как протекает процесс Вашего духовного совершенствования, а может быть, в вежливой форме спрашивается о самом простом: как Ваши дела, как здоровье?

¹⁰ По-видимому, вежливое обращение к наставнику.

¹¹ Вероятно, имеется в виду амвон, с которого наставник произносил проповеди.

¹² Покашливание — один из приемов объяснения своей доктрины наставниками школы *дхьяны*. Суть его заключалась в том, чтобы внезапным покашливанием сбить ученика с привычного хода мыслей. Кашель был в этом отношении эквивалентен удару палкой, которая также применялась при обучении доктрине *дхьяны*. Изобретателем приема покашливания был наставник Ма-цзу (709—758), виртуозом его применения — Линь-ци (ум. в 866—867). Вот как он применялся: «Один монах спросил: „Какова основная идея буддизма?“ Наставник кашлянул. Монах опустил голову. Наставник сказал: „Вот человек, который показал себя способным вести дискуссию“. Смысл сцены: монах, поняв по кашлю наставника, что задает неверный вопрос, замолчал [69, с. 26]. Линь-ци различал четыре вида кашля: отвлекающий человека от привычного хода мыслей о себе, об обстановке, делающий то и другое, не делающий ни того, ни другого.

¹³ О значении покашливания у чаньских наставников см. примеч. 12.

¹⁴ Вежливое название адресата. Аналогично примеч. 10.

¹⁵ Письмо, по-видимому, относится к первым годам *юань-ю* (1086—1093), когда Су Дун-по был вызван в столицу и получил назначение в Академию (Ханьлин) [24, т. I, разд. «нянь пу», с. 29—30]. То, что это столь важное для конфуцианского чиновника событие, по мнению Су Дун-по, произошло в результате молений наставника *дхьяны* «Печать Будды», еще раз свидетельствует о том, сколь мирно уживалась в душе поэта буддийская религия с конфуцианским мировоззрением.

¹⁶ Киноварь и лазурь (*дань-цин*) были наиболее употребительными красками в живописи и потому стали служить обозначением живописи вообще.

¹⁷ Смысл строки, вероятно, заключен в соответствии буддийских представлений с техникой живописи. Мгновенность возникновения этих явле-

ний под кистью художника служит как бы лишним доказательством их иллюзорности, мгновенности и нереальности бытия всех *дхарм*, о которой говорит буддизм.

¹⁸ Выражение *цин—инь* — «ясный-тайный» встречается дважды, в пятой и одиннадцатой строке, и переведено нами по-разному. Применительно к образу человека — «светел и таен», а как характеристика произведения искусства — «открытость и скрытность». В «Надписи для храма „Ясности и потаенности“» (*цин—инь*) Су Дун-по, объясняя смысл этого выражения, соотносит скрытность (*инь*) со словами, а ясность, в этом контексте, может быть, даже проявленность, — с поступками. Все же выражение в целом служит для обозначения особого внутреннего состояния, при котором мысль освобождена от внешних образов и постигает истину интуитивно: «Во время ясности и затаенности мысль, [следуя за] мыслью, [на внешнем] не останавливается (*бу чжу*)» [24, т. II, цэ 9, с. 80].

¹⁹ Внешние ворота монастыря.

²⁰ Чан ся — досл. «долгое лето», так назывался шестой месяц года.

²¹ Выражение *чжань жань* может служить прекрасной иллюстрацией соприкосновения всех трех доктрин. *Чжань жань* имеет три важнейших значения: глубоко, ясно и спокойно. Это выражение, вероятно, восходит к тексту «Дао дэ цзина», где оно является характеристикой Дао и означает «глубокий» [78, с. 10—11]. В эпоху Сун философы различных направлений начали придавать первостепенное значение состояниям индивидуального сознания как важнейшим условиям постижения высшей истины. Су Дун-по часто употреблял *чжань жань* для обозначения определенного состояния сосредоточенности на высшем, где совмещались все три важнейшие характеристики слова. Например: «Углублен в себя (спокоен и ясен) и не взираю [с почитением] на истинных людей древности. А взираю лишь на ворота всех чудес» [24, т. II, цэ 7, с. 94]. «Ворота всех чудес» (*чжун мяо мэнь*) — выражение «Дао дэ цзина». Бытие, согласно 1-й главе этого текста, обнаруживает себя как определенность, небытие — как тайна. Единство бытия и небытия есть тайна тайн, «ворота всех чудес». Чтобы постичь эту тайну, необходимо прийти в состояние *чжань жань*. Оно же необходимо и в буддизме. Так Су Ши, изображая состояние Гуаньинь, пишет: «Я тихо сижу, погрузившись в покой, сознание и мысли застыли, молчат, я ясна (глубока, спокойна — *чжань жань*) как большое светлое зеркало, люди и духи, звери и птицы попеременно предстают передо мной» [24, т. I, цэ 6, с. 112]. В эпитафии, написанной Су Дун-по, адресату этого письма дана следующая характеристика: «Корни его чисты от пыли, он покоен (*чжань жань*), ясен и пуст» [1, 6, с. 113]. В послесловии к трактату Чжан Ши-ина «В защиту буддийского учения» юаньский сановник Юй Цзи так характеризовал то состояние углубленности, которое можно достигнуть, следуя учению Будды: «ясное спокойствие, таинственная просветленность, [сознание] сосредоточено и спокойно (*чжань жань*), не воспринимает ни одной отдельной *дхармы*» [44, с. 366]. Под влиянием буддизма состояние индивидуального сознания стало предметом пристального внимания и в неоконфуцианской мысли, в связи с чем состояние *чжань жань* стало актуальным и для философов-неоконфуцианцев. При этом значение его осталось почти таким же. Так, у одного из защитников неоконфуцианства, известного философа Чэн И (1033—1107), в «Записях бесед» имеется следующий диалог: «Вопрос: Радость и гнев относительно природы [человека] не то же ли самое, что волны по отношению к воде? Ответ: Это так. Спокойная (*чжань жань*), ровная, подобная зеркалу поверхность воды — это ее природа (*син*)» [53, с. 217]. Чжу Си в связи с дуалистичной интерпретацией природы человека придавал состоянию *чжань жань* первостепенное значение, видя в нем проявление неизменной природы человека: «Некто спросил Чжу Си: Радость и гнев, за-

боты и горе — это то, чего не может не быть в сердце человека. Но если [там] есть хоть одно [из этих чувств], то сердце не может быть правильным, а сам человек не может совершенствоваться. Как здесь быть? [Чжу Си ответил:] Сердце человека покойно (*чжань жань*), ясно и пусто. Потому-то оно и является хозяином всего человека. Такова его основная сущность. Однако радость и гнев, заботы и горе — это ответ [сердца] на воздействие [извне], и в этом его функция, которой не может не быть. Когда знание совершенно, а мысли искренни и не содержат ничего эгоистичного, тогда внешние вещи не воздействуют и сущность сердца тиха и неподвижна. Она пуста, как зеркало, и ровна, как весы» [50, т. II, с. 873].

По-видимому, *чжань жань* обладало достаточно цельным и самостоятельным смыслом и вне контекста и было достаточно модным, чтобы стать псевдонимом. Известно, что при династии Тан один из наставников школы Тянь-тай носил это имя (жил в 711—782 гг.), его же взял себе и известный литератор династии Мин монах Ся Дянь-чэн, принадлежавший к интеллектуальному окружению учеников Ван Ян-мина.

²² *У со дэ* — досл. «нет того, что [требуется] достигнуть, нечего достигать». Выражение известно китайским поклонникам учения Будды со времени появления в Китае первого буддийского текста, «Сутры в сорока двух главах», который, возможно, имел хождение в Южном Китае уже в середине I в. и никак не позже середины II в. В третьей главе этой сутры сказано: «Покинувший семью *шрамана* пресекает желания и отстраняется от привязанностей. Он познает источники своего сознания и проникает в глубокий смысл буддизма. [И тогда он приходит в такое состояние, когда] внутри ему нечего достигать (*у со дэ*), а вовне — не к чему стремиться» [73, с. 4]. Согласно объяснению самого Су Ши, он употреблял это выражение как определению буддийское, понимая под ним состояние высшего просветления, *ануттарасамьяksamбодхи*. Он полагал, что это состояние высшего просветления совершенно одинаково и равноценно по своему значению, независимо от того, кто его достиг — Будда, архат или любое другое живое существо [24, т. II, цз 9, с. 66—67], — положение, с которым было очень трудно примириться иерархически мыслящим конфуцианцам.

²³ «Славословие в честь храма „Шести созерцаний“» представляет собой, в сущности, развернутую интерпретацию знаменитой гатхи из сутры «Ваджрачхедика праджняпарамита», служившей объектом многочисленных комментариев. Сутра «Ваджрачхедика праджняпарамита» является одним из наиболее ранних текстов в литературе по *праджняпарамите* и входит в состав «Махапраджняпарамита-сутры» [101, с. 64—65]. Основная идея «Ваджрачхедики» — безотносительность и принципиальная неопределенность абсолюта и всего того, что связано с истинной реальностью. Гатха о шести уподоблениях (*лю юй*) относится к последней части сутры, где анализируется неопределенность или нереальность всех *дхарм*:

Все, что является дхармами,
Подобно сну и наваждению, подобно пузырю и тени,
Подобно росе и подобно молнии.
Вот как следует на них смотреть [37, с. 752].

Комментаторы, добавляя к этим шести уподоблениям еще три, группируют их по три и относят к различным аспектам гносеологии; при этой классификации шесть образов цитированной гатхи оказываются связанными с характером наших восприятий и с представлениями о времени: наваждение, роса и пузырь — образы, раскрывающие характер восприятия, или органов восприятия (*ци шэнь шоу юн*); сон, молния и облако (а не тень, как в тексте сутры) — образы иллюзорности времени [57, с. 872]. Общий смысл — субстанция *дхарм* пуста (*фа ти кун е*) [57, с. 872]. Та же проблематика с помощью сходного набора образов — десяти уподоблений — обсуждается и в тексте «Махапраджняпарамита-шастры» [171,

с. 101—106]. «Славословие в честь храма „Шести созерцаний“» не придерживается строго какой-либо комментаторской традиции. Это достаточно свободная вариация на традиционную тему, где общепринятые в буддийской литературе образы использованы для решения индивидуальной темы, и потому при определении их значения необходимо учитывать не только комментарий на сутру, но и текст славословия в целом.

²⁴ Смысл этой строки соотнесен с буддийским представлением о «четырех невидимых». Рыба не видит воды, человек — ветра, заблуждающийся — природы своего сознания, а достигший просветления — пустоты, поскольку он вышел за пределы конкретных форм сознания. Поэт с помощью сопоставления состояния сна и бодрствования хотел, вероятно, подчеркнуть всю ограниченность возможностей обычного сознания, которое, выйдя из состояния сна, когда оно не видело даже собственного тела, переходит в состояние бодрствования, где оно различает свое тело, но продолжает не видеть истинной природы своего сознания. Намерение поэта, по-видимому, состояло в том, чтобы показать, что обыденное сознание столь же недостоверно, как и сновидения, а потому необходимо еще одно «пробуждение», которое столь же радикально изменит обыденное сознание как переход от сна к бодрствованию.

²⁵ Су Дун-по, уподобляя сознание сну, следует скорее тому значению сна, которое он имеет в десяти, а не в шести уподоблениях, где сон фигурирует как образ прошедшего времени: воспоминание о прошлом напоминает сон, настоящее мгновенно и подобно молнии, тогда как неопределенное будущее имеет сходство с облаком [32, с. 781]. «Махапраджняпарамита-шастра» наполняет этот образ иным значением: спящий человек принимает сновидение за реальность, проснувшись же, понимает свою ошибку; точно так же невежественный человек принимает за реальность иллюзорный мир, ему необходимо еще раз проснуться, чтобы постичь истину [17, с. 103].

²⁶ Эта строка соотносится с содержанием шестого созерцания, во время которого сознание приобретает способность за краткий миг воссоздать весь мир. Поэтому здесь имеется в виду, вероятно, постижение сознанием миллионов *дхарм*, составляющих мир.

²⁷ Обычно под термином *лю гуань* («шесть созерцаний») имеются в виду пять аспектов природы бодхисаттв плюс равное Будде знание. Эти пять аспектов включают: 1) Избавление от иллюзий во времени и пространстве. 2) Способность различения природы всех феноменов. 3) Постигание пути. 4) Достижение совершенной мудрости. 5) Достижение мудрости, равной *бодхи*. 6) Достижение мудрости, равной Будде. Описанные в славословии Су Дун-по «шесть созерцаний» не совпадают с перечисленными выше, но составлены по сходному плану. Так, три первых направлены на постижение различных аспектов иллюзорности эмпирического мира. Первое говорит об иллюзорности мысли, второе — психики, третье — отдельной жизни, три последующих описывают поэтапное приобретение все большей мудрости: освобождение от тени, т. е. от эмпирии, постижение абсолюта как пустоты и, наконец, достижение такой же мудрости, как и у самого Будды.

ЧЖУ СИ (1130—1200)

Чжу Си известен в истории прежде всего как классик неоконфуцианской философии. Он сумел синтезировать ряд довольно разнородных интеллектуальных течений, спонтанно возникавших в рамках конфуцианской традиции с конца ди-

насти Тан [75, с. 85—125], и создать на этом фундаменте стройную философскую систему, настолько прочную, что она в течение многих веков могла играть роль официальной догмы не только в Китае, но и в Корее и в Японии [7, с. 222—240, 274—296].

В основе его учения лежало понятие *ли*, высший принцип, которому следовало все сущее, равно как и мироздание в целом. Цель учения состояла в том, чтобы снабдить конфуцианца-практика необходимым метафизическим обоснованием его деятельности. В этом плане всю философию Чжу Си можно охарактеризовать как враждебную буддизму, более того, как конфуцианский ответ на вызов буддийских метафизических теорий. Однако взаимоотношения с буддизмом этим далеко не исчерпывались.

Давно замечено, что неоконфуцианство многое заимствовало у буддизма, более того, что оно возникло в тесной близости с неортодоксальными традициями, в чем оно потом не желало признаваться. И сам глава новой школы — Чжу Си может служить тому примером. Естественно возникает вопрос: как это могло произойти? Нам кажется, что здесь многое объясняет довольно свободное соединение конфуцианской догмы с государственной властью.

Государство потребляло «готовый продукт», который формировался в основном непосредственно под воздействием среды, а не власти. Оно теоретически, конечно, стояло на страже официальной догмы, но на практике ограничивалось лишь охраной авторитета царствующей династии и борьбой с «еретическими учениями», представлявшими непосредственную угрозу его существованию. Контроль же над официальным мировоззрением осуществлялся достаточно «либерально», оставляя конфуцианству как интеллектуальному течению довольно широкие возможности, что, естественно, приводило к множеству индивидуальных толкований основных конфуцианских положений, к появлению множества учителей, традиций и школ в рамках одного мировоззрения. На этом уровне, т. е. у бесчисленной массы конфуциански образованных людей, рассеянных по всем районам огромной империи и занимавшихся не службой, а обучением или тем и другим, или ушедших куда-нибудь в горы и наставлявших добровольных учеников, ортодоксальная традиция могла тесно, органически, переплетаться с еретическими, а ученики таких наставников, несмотря на все свои старания, часто не могли освободиться от влияния неортодоксальных идей всю свою жизнь. Так было и с Чжу Си.

К этому надо добавить, что в XI—XII столетиях конфуцианская мысль чувствовала себя сравнительно свободно и

не была скована официально утвержденной догмой. Санкционированное свыше толкование пяти классических текстов танского времени уже утратило свою силу. Никто из теоретиков не считал себя обязанным следовать за «Правильным значением пяти классических текстов» («У цзин чжэн и»), составленным по приказу танского императора комиссией во главе с Кун Ин-да (574—648). Каждый крупный теоретик пытался сам открыть (*цзы дэ*) основной смысл конфуцианской традиции, выбирая для этого наиболее подходящий для себя текст. Так Сунь Фу (992—1027) и Ши Цзе (1005—1045) сосредоточились на «Чунь цю» («Весна и осень»), тогда как Ван Ань-ши, Сыма Гуан, Чжан Цзай и Чэн И комментировали каждый на свой лад «Книгу перемен». Своим толкованием летописи «Чунь цю», «Выявление скрытого принципа почитания государя в летописи „Весна и осень“» Сунь Фу как бы начал движение за поиски нового смысла (*синь и*), которое достигло апогея с появлением комментариев Ван Ань-ши на «Книгу песен», «Книгу документов» и «Ритуал [династии] Чжоу» («Чжоу ли») [62, с. 82]. Авторитет Ван Ань-ши был одно время так велик, что его комментарии стали считаться «новой наукой». Однако обрести статус официальной догмы им не удалось. То же самое случилось и с доктриной братьев Чэн. Единомышленники хотели сделать Чэн Хао единственным представителем истинной конфуцианской традиции, идущей от Мэн-цзы [34, с. 510], но этому мнению до появления Чжу Си не суждено было стать общепринятой истиной. Да и само их философское наследие подверглось столь сильному переосмыслению, что ни о какой стандартизации конфуцианской доктрины на основании учения братьев Чэн не могло быть и речи. В такой идеологической атмосфере и начался путь молодого Чжу Си.

Формирование Чжу Си как философа. Как и положено каждому правверному конфуцианцу, Чжу Си потратил свои юные годы, читая со своим отцом «Сы шу» («Четверокнижие») и «Сяо цзин» («О сыновней почитательности»). После смерти отца, который умер, когда Чжу Си было около 14 лет, он продолжает свои занятия под руководством Лю Бай-шуя (1091—1149), Лю Пин-шаня (1101—1147) и Ху Цзи-ци (1086—1162) [111, с. 53]. Личности первых учителей Чжу Си вполне заслуживают того, чтобы сказать о них несколько слов.

Ху Цзи-ци (Ху Сянь), сын Ху Ань-го (1074—1138) [59, с. 76]. Совместно с Лю Мян-чжи учился у наставника Цяодина традиции толкования «Книги перемен», полученной последним непосредственно от Чэн И¹ [16, цз. 8, с. 29а]. Увлекался также буддизмом и даосизмом. Затем Ху Цзи-ци посе-

лился в горах неподалеку от родины Чжу Си, в уезде Чунань², где жил своим трудом, обрабатывал землю и продавал лекарства. Много странствовал [16, цз. 8, с. 29а].

Лю Мян-чжи (Бай-шуй, Чжи-чжун). Учился у наставника Цяо-дина вместе с Ху Сянем, у Лю Ань-ши и Ян Ши, ученика братьев Чэн, имевшего склонность как к буддизму, так и к даосизму [16, цз. 9, с. 6а]. Окончив учебу, вернулся в Чунань. Сам построил себе «травяную хижину». Жил своим трудом, обрабатывал землю. Свободное время отдавал чтению книг. Он «был безмятежен и не имел мирских устремлений» [16, цз. 8, с. 29а]. Встречался лишь с Ху Сянем и Лю Цзы-хуэем, с которыми занимался обсуждением теоретических проблем.

Лю Цзы-хуэй (Пин-шань, Янь-чжун). Конфуцианский ученый, уединенно живший в горах Уишань. В молодости увлекался буддизмом и даже овладел техникой *дхьяны*. Полагал, что конфуцианская и буддийская традиция едины. Поддерживал дружеские отношения с Ху Сянем. После знакомства с Чжу Си много странствовал вместе с ним [16, цз. 8, с. 28б].

Как можно видеть, всех троих объединяет прежде всего философское наследие конфуцианской школы братьев Чэн. Все трое — ученики их учеников. Однако за те два поколения, которые отделяли Чжу Си от братьев Чэн, их философское наследие прошло через сознание людей, испытывавших сильную склонность к буддизму и неодолимую тягу к отшельничеству. Так, минский мыслитель, противник конфуцианской ортодоксии и поборник синтеза «трех учений» Линь Чжао-энь писал: «Учившихся у братьев Чэн было очень много, но [из них] Мин-дао больше всех любил Чжун-ли, а И-чуань — Дин-фу. Но оба ученика любили буддизм» [16, цз. 8, с. 25б]. Чжун-ли — это псевдоним Ян Ши [26, т. 8, с. 3414—3416], Дин-фу — псевдоним Ю Цзо [26, т. 8, с. 3413]. Оба находились в весьма близких отношениях со своими учителями. Известно, что они долго и преданно ухаживали за большим Чэн И. После смерти своих учителей они продолжали развивать их традиции. Ю Цзо прославился своими комментариями на тексты классиков, Ян Ши считается основателем южной школы духовных наследников братьев Чэн (*дао нань сюе пай*), традиции которой и воспринял Чжу Си. Линия наследования изображается обычно таким образом: от Ян Ши к Ло Цун-яню, от Ло к Ли Туну³, от Ли Туна к Чжу Си [34, с. 2, 595]. Тем не менее еще при жизни братьев Чэн было замечено, что и Ян Ши и Ю Цзо склоняются к буддизму. Линь Чжао-энь причисляет к интересовавшимся буддизмом и даосизмом и третьего утвержденного конфуцианской традицией преемника братьев Чэн — Се Лян-цзо [16, цз. 9, с. 6а]⁴.

Се Лян-цзо по прозвищу Шан-цай — по названию местности в пров. Хэнань, откуда он был родом, — второе имя — Сянь-дао (1050—1103) [26, т. 8, с. 3413], получил звание *цзиньши* в 1085 г. и занимал ряд официальных должностей окружного значения. Он считал себя конфуцианцем и учеником Чэн Хао, но на самом деле очень сильно тяготел к школе *дхьяны* [105, с. 26—27]. Под воздействием своего учителя он много внимания уделял индивидуальному интуитивному опыту. Его определение различий между буддистами и конфуцианцами относительно природы человека и его сознания получило широкое хождение в философской литературе. И Чжу Си и Линь Чжао-энь обращались к формулировке Шан-цай [105, с. 27, 94; 16, цз. 8, с. 7а—8б], который считал, что буддисты называют природой (*син*) то, что конфуцианцы принимают за сознание (*синь*).

К этому же ближайшему окружению братьев Чэн можно отнести и Люй Си-чжэ [26, т. 6, с. 2822]. Люй учился не только у Чэн И и Чэн Хао, но и у Чжан Цзая. Он сделал успешную карьеру и занимал ряд крупных должностей. Так же как и три предыдущих ученика, сильно тяготел к *дхьяне*, следуя в этом увлечении по стопам своего отца⁵.

Оппонентом увлекающихся буддизмом выступал Люй Бэнь-чжун. Во всяком случае, он часто фигурирует в качестве партнера в диалоге с перечисленными лицами о допустимости совмещения конфуцианской доктрины с буддизмом. Так, спрашивая об этом Ю Цзо, Бэнь-чжун подчеркнул, что Путь конфуцианцев заключается в том, чтобы согласовываться с нормами поведения в отношениях отец—сын, государь—подданный, муж—жена, старший—младший и между друзьями и таким способом стать совершенномудрым, тогда как Путь буддистов требует отказа от всех этих норм [16, цз. 8, с. 8б—9а]. Вопрос, как можно видеть, заключал ответ, но Ю Цзо избежал ловушки и ответил, что конфуцианцы, как правило, не знают буддийской литературы, а это мешает их возможности вступать с буддистами в дискуссию [16, цз. 8, с. 9а]. Си-чжэ, который имел чаньского наставника и часто высказывался о исходности учения Шакьямуни и доктрины совершенных мудрецов, на вопрос Бэнь-чжуна, зачем изучать буддизм тем, кто видит далеко, ответил: «Чтобы разглядеть то, что находится рядом» [16, цз. 8, с. 12а].

Несмотря на все свои увлечения *дхьяной*, ученики братьев Чэн продолжали считать себя конфуцианцами. Так, например, Ян Ши, который дружил с буддийским наставником Цзун-ю из Дунлиня и обсуждал с ним различные теоретические проблемы, будто бы сказал ему, что чань хоть и высокая

теория, но достичь того же, что и конфуцианство, она не может [16, цз. 8, с. 17а].

Если после проделанного нами экскурса мы вновь возвратимся к Чжу Си и обнаружим, что он увлекся *дхьяной*, то это событие покажется нам вполне закономерным, ибо та конфуцианская традиция, с которой он соприкоснулся, была буквально пропитана идеями школы *чань*. Сам Чжу Си следующим образом описал этот поворот.

«В возрасте 14—15 лет я обратил внимание на *дхьяну*. Встретив однажды у большого старика одного монаха, я попытался заговорить с ним, но он только слушал [то, что я ему говорил], не отвечая ни да, ни нет. Позднее этот монах сказал Лю⁶, что я превосходно понял *дхьяну*. Лю передал мне это, и я вообразил, что этот монах постиг важные и труднодоступные истины [чаньского учения]. Я стал его спрашивать и установил, что он говорит очень хорошо» [104, с. 211].

По всей вероятности, Чжу Си так описал встречу с Цянь Кай-шанем, учеником известного наставника *дхьяны* Да-хуэя (1089—1163)⁷.

Уже в этот ранний период формирования будущего философа у него проявились некоторые специфические особенности его интеллекта. Цянь Кай-шань был сторонником динамической практики в *дхьяне* и придерживался мнения, что просветления легче всего достичь через *гун ань* (коан), т. е. методом «созерцающей слово *дхьяны*» (*кань хуа чань*). Чжу Си в этот период не любил действия и предпочитал ему покой⁸. Поэтому он выбрал другую разновидность *дхьяны*, более спокойную, согласно которой просветление достигалось методом безмолвного созерцания, который практиковался в школе «молчащей сияющей *дхьяны*» [111, с. 53]. В философском развитии Чжу Си эта тенденция давала знать себя долгие годы и определила направление его развития как конфуцианца в сторону *вэй фа*, состояния нерастраченных, сохраненных в себе потенций.

Период увлечения Чжу буддизмом не был кратким. Он продолжался, вероятно, лет до 23—24⁹. Во всяком случае, известно одно стихотворение, написанное Чжу Си в возрасте 24 лет, текст которого достаточно ясно говорит о симпатиях молодого философа:

В [одиноком] жилище я один и без дел,
Листаю страницы книги Шакьямуни,
На краткий миг отряхнув пыль забот,
Поднимаясь над миром¹⁰, сливаюсь с Дао,
Садовая калитка скрыта зарослями бамбука,
Птицы поют, а в горах прошел дождь,

После сдачи экзаменов в 1148 г. Чжу Си получил в 1151 г. официальное назначение и, покинув родной уезд Чунань, отправился к месту службы в уезд Туанань округа Цюаньчжоу пров. Фуцзянь. По дороге он встретился с Ли Янь-пином (1093—1163), которому суждено было стать новым наставником Чжу Си.

Новый наставник был личностью весьма примечательной. В неоконфуцианской традиции, идущей от братьев Чэн, он считался учеником и преемником Ло Цун-яня (1072—1135). Ли Тун не служил, он предпочел уединенную жизнь отшельника¹¹. Однако слава мыслителя и знатока конфуцианских классиков привлекла к нему многих, желавших стать его учениками. Среди них оказался и Чжу Си¹².

Как можно видеть, Чжу Си сталкивался с весьма определенными конфуцианскими наставниками. Все они испытывали неодолимое влечение к эскапизму, практически реализовав его в своей жизни. Независимо от того, интересовались они буддизмом или нет, от мира, в конфуцианском понимании этого слова, они все стремились уйти.

Период влияния на Чжу Си Ли Янь-пина был достаточно долгим. Он длился около десяти лет¹³. К концу его Чжу Си достиг уже возраста 33 лет, пришла пора стать самостоятельным мыслителем. Сам он таким образом описал поворот в своем мировоззрении от буддизма к конфуцианству: «Наставник Ли был прямым и серьезным человеком и совершенно не обладал искусством вести [пустые] разговоры. Он непрерывно заставлял меня читать слова совершенных мудрецов. И я оставил на время *дхьяну*, хотя и продолжал считать, что в ней есть овой собственный смысл, и начал читать книги совершенномудрых. По мере того как я читал и перечитывал их день за днем, я начинал понимать, что слова совершенномудрых постепенно начинают заинтересовывать меня. Затем, вновь вернувшись к буддизму, я начал понемногу замечать в нем недостатки и несоответствия» [104, с. 214].

В 1163 г., т. е. в год смерти своего конфуцианского наставника, Чжу Си в письме к Ван Ин-чэню, крупному столичному чиновнику, возглавлявшему одно время министерство чинов и являвшемуся тем не менее учеником уже упоминавшегося нами наставника *дхьяны* Цзун-као, писал: «В другом месте Вы мне говорили о доктринах буддизма. На следующий день, так как я не смог избавиться от некоторых сомнений и определенного непонимания, я обратил-

ся к Вам с просьбой объяснить их. Я боюсь затруднить Вас, но, если Вы при Вашем высоком интеллекте снизойдете до ответа, я буду Вам бесконечно благодарен.

Некогда я считал Будду своим учителем и почитал его Путь. Я занимался [буддизмом] со рвением, но, однако, не добился ничего. Позднее я стал сравнивать [с ним] доктрину благородного мужа (*цзюнь-цзы*), выясняя, что находится на первом плане, что на втором, что необходимо и что лишено значения, и тогда я сразу отошел от буддизма, чтобы посвятить себя нашему учению. Вначале, однако, не проходило и дня без того, чтобы буддийское учение не занимало мой ум, и я думал, что настанет время, когда я, закончив заниматься нашим учением, вновь вернусь к буддизму, что сделать это еще не поздно, [как я себе говорил], ибо я не осмеливался оставить [конфуцианство] тотчас же. Однако, после того как прошел год или два, в моем сознании возникло [некоторое] самоуспокоение. Не то чтобы я обрел истину в себе самом, но я стал стремиться найти ее во внешних, [небуддийских] учениях, чтобы добиться того, чего я не сумел достичь вначале, [изучая буддизм].

Те из предшествующих поколений, кто не смог забыть буддизм, находились, возможно, в таком же спокойном состоянии, как и я, а может быть, даже и в еще более стабильном. Но это не легко выяснить с помощью словесного спора. По моему скромному мнению, я должен только еще дальше продвигнуться в нашей науке, чтобы установить, что истинно, а что ложно [в их] спокойствии, и тогда можно будет ответить на вопрос, почему люди предшествующих поколений не обретали спокойствия в нашем конфуцианстве, а искали и находили его только в буддизме» [104, с. 214—216].

Нам кажется, что описание самим Чжу Си своего перехода от буддизма к конфуцианству обнаруживает несколько весьма существенных моментов. Отметим прежде всего, что в нем нет и тени чего-либо похожего на переход от ереси к ортодоксии. Конфуцианство предстает перед нами в словах Чжу Си просто как сфера интеллектуальных интересов, полностью отделившаяся от необходимого для экзаменов знания классических текстов. Их надо было знать на экзаменах, и только. Существует весьма примечательное свидетельство самого Чжу Си о том, как он сдавал экзамены. По его собственному признанию, во время экзаменов он воспользовался идеями и манерой дхьянистов и стал отвечать экзаменаторам в стиле чаньских парадоксов. «В то время,— замечает Чжу Си,— мой стиль не казался столь странным, каким бы он выглядел теперь» [104, с. 211]. Это говорит о том, что манера ответов «а ля дхьяна» не была во времена моло-

дости Чжу Си большой редкостью, но что впоследствии эта мода пошла на убыль, вероятно под влиянием возрожденной конфуцианской мысли. Буддийская традиция присовокупляет к этому факту новые детали, очевидно вымышленного характера. Так, Ю Юй в «Записях диалогов наставника *дхьяны* Да-хуэй Пу-цзюе», написанных в 1252 г., сообщает, что когда учитель Чжу Си — Лю Пин-шань проверил ученическую сумку Чжу Си, то он нашел там только записи чаньских диалогов, благодаря усвоению которых тот не только успешно сдал экзамены, но и пронес идеи *дхьяны* через всю свою жизнь [104, с. 225]. Чжу Си был не единственным конфуцианцем, чей успех на экзаменах буддизм относил на свой счет. Буддийская идея воздаяния, ставшая неотъемлемой частью популярных народных верований, весьма наглядно могла быть проиллюстрирована именно на примере сдачи экзаменов. (См. во второй главе «Неофициальной истории конфуцианцев» рассказ ученого по имени Ван о том, что лучшая часть его сочинения была написана чудесным образом [31, с. 20—21]. Другой пример: «Странные истории в экзаменационных залах» — произведение, относящееся к периоду поздней Цин [115, с. 267].) Так буддизм проник в святая святых конфуцианцев — в экзаменационный зал¹⁴.

Подлинный интеллектуальный интерес мог быть направлен в любую сторону. Так, провинциальный чиновник Чжу Си тяготел к конфуцианству, а министр чинов Ван Ин-чэнь — к *дхьяне*¹⁵. И это было их личным делом, которое они выясняли в личной переписке. И здесь не было никакой крамолы со стороны Ван Ин-чэня и ничего общественно значимого со стороны Чжу Си, ибо его переход к конфуцианству осуществился не под влиянием каких-либо соображений общественного характера, а исключительно в силу интеллектуального влечения. Одна доктрина перестала удовлетворять, и человек перешел к другой.

Существенными, на наш взгляд, являются и те требования, которые Чжу Си предъявлял конфуцианству и буддизму. Он оценивал их с точки зрения своего внутреннего состояния, что безусловно говорит о влиянии буддийских идей, делавших акцент именно на этом моменте. Истина, как внутреннее переживание, не была чужда и конфуцианству, но в нем бесспорно доминирующее положение занимали образец и традиция, т. е. вещи, прямо противоположные внутреннему осознанию.

Остается еще добавить, что Чжу Си определил это внутреннее состояние как спокойствие (*цзин*), что не только отражало индивидуальные особенности его личности, но и яв-

лялось, несомненно, наследием, полученным им от «молчащей сияющей *дхьяны*».

Если обратиться теперь ко взглядам Ли Янь-пина, то окажется, что поворот в мировоззрении Чжу Си не был радикальным. Правда, он перешел от одной традиции к другой, от одних текстов к другим, но диффузия идей *дхьяны* в конфуцианство было настолько сильной, что доктрина Ли Янь-пина начинает казаться иногда конфуцианской на словах и чаньской на практике. Ли Янь-пин учил молодого философа сохранению истинного сознания (*цунь синь*)¹⁶ и самоусовершенствованию (*хань ян*)¹⁷. И то и другое положение восходило к Мэн-цзы. Следование им, по мнению Ли Янь-пина, должно было привести к состоянию непроявленности, при котором все чувства «находятся в центре» (*си ну ай лэ вэй фа чжи чжун*) [111, с. 54]. Формулировка *вэй фа* («непроявленное») вошла в моду задолго до него. Так, современник Су Ши — Е Мэн-дэ писал в своих заметках, что с недавних пор ученые много говорят о *вэй фа*, и связывал это с усиленным вниманием конфуцианцев к тексту «Чжун юна» [15, с. 1, 5]. По-видимому, впервые ему придали первостепенное значение Чэн Шин-дао и Чэн И-чуань. От них оно перешло к их ученикам Ян Ши и Ло Цун-яню, последний же был наставником Ли Туна. Однако, несмотря на весь блеск имен и очевидную связь с неоконфуцианской традицией, положение о центре непроявленности больше напоминало школу *чань*, чем традицию Мэн-цзы, к которой оно возводилось.

Выражение *вэй фа* восходит к 1-й главе «Чжун юна», в которой излагается теория неуклонного и непрерывного следования Дао, в связи с чем совершенный муж оказывался вынужденным непрерывно следить за своим внутренним состоянием и заниматься постоянным самоконтролем. В этом контексте и обсуждался вопрос о состоянии выраженности и невыраженности чувств: «Когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения еще не выражены, это называется центром, когда же [они] выражены в должной мере, это называется гармонией. Центр есть великая основа Поднебесной, а гармония — следование Путем. Когда центр и гармония достигнуты, то Небо и Земля находятся на своих местах и все десять тысяч вещей произрастают и развиваются [нормально]» [95, с. 248—249].

Как можно видеть, в «Чжун юне» *вэй фа* не занимает центрального положения. Речь идет об основах идеального порядка в Поднебесной, о важности следовать Дао и о необходимости соблюдать при этом самоконтроль. В связи с этим выделено определенное состояние, предшествующее моменту выражения чувств вовне. Под влиянием буддистов,

уделявших большое внимание потенциальным возможностям нашего сознания, в возрожденной конфуцианской традиции *вэй фа* приобрело первостепенную важность. Изменилась сама структура конфуцианского знания, личные усилия, направленные на интериоризацию основных положений, стали первым и необходимым шагом в обучении, и многим, как можно видеть на примере учителей Чжу Си, только это и казалось необходимым. У Чэн И в «Записях бесед» имеется диалог, в котором он, отвечая на вопросы своего ученика Су Цзи-мина, разъясняет содержание понятия *вэй фа*. «Су Цзи-мин спросил: „Срединный путь и то, что называют центром, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения еще не выражены, это одно и то же или нет?“ [Чэн И] ответил: „Нет. Когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения не выражены, то о них говорят, что они внутри¹⁸. Здесь знак один и тот же, но употреблен он в различных [значениях]“. Некто спросил: „Можно ли стремиться к центру, до того как чувства радости и гнева, горя и наслаждения [придут в состояние] невыраженности (*вэй фа*)?“ [Чэн И] ответил: „Нельзя... Если говорить о сохранении и питании¹⁹ в момент, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения находятся в состоянии невыраженности, то [их практиковать] можно. Если же говорить о стремлении к центру в момент, когда чувства радости и гнева, горя и наслаждения находятся в состоянии невыраженности, то [его осуществлять] невозможно“» [53, с. 215—216].

Из этого диалога можно заключить, что *вэй фа* в философии Чэн И рассматривалось как отдельное состояние, тесно связанное с процедурами «сохранения и питания». Ли Тун сделал еще больший акцент на характере внутреннего состояния, на важности полной интериоризации. Он иллюстрировал важность этого положения, противопоставляя двух учеников Конфуция — Цзы-гуна и Янь Юаня²⁰. Если для первого слова учителя так и остались словами, то второй сумел их «воплотить в себе» [50, т. III, с. 1694], увидеть их основной смысл и приобрел способность «не иметь такого, что бы он не мог постигнуть» (*у со бу тун*) [50, т. IV, с. 1694]. Среди новейших философов Янь-пин выделял Чжоу Дунь-и за его способность носить свои мысли «в груди» [50, т. IV, с. 1694]. Ли Тун, вероятно, хотел подчеркнуть полное усвоение учения и превращение его во внутренний мир самого философа. Этим контекстом и определялась важность *вэй фа* и текста «Чжун юна» в целом. «В традиции школы совершенномудрых,— говорил Ли Тун,— это как раз та книга, с помощью которой достигают просветления²¹. Последующие школы не оставили подобного текста. Но во всем сочинении

важнейшим является положение о так называемом центре невыраженности чувств радости и гнева, горя и удовольствия. Если этот принцип только запомнить и затем повторять, то разве от этого будет толк? Необходимо воплотить его в себе» [50, т. IV, с. 1694].

Ли Туна считал это состояние ключевым и полагал, что «именно здесь находится великая основа познания Поднебесной» [50, т. IV, с. 1694].

По мысли Ли Туна, *вэй фа* предназначалось для повседневной практической деятельности конфуцианского чиновника. Однако сам он, насколько можно судить по его биографии, не смог соединить свой идеал с практикой. Его ученик Чжу Си также скоро заметил, что уделение исключительного внимания своему внутреннему состоянию плохо согласуется с ежедневной практической деятельностью, от которой он в отличие от своего учителя отказываться не хотел. В результате волей-неволей Чжу Си вынужден был после смерти Ли Янь-пина заняться пересмотром своих философских взглядов, в чем ему помогла встреча с Чжан Нань-сюанем (он же — Чжан Ши и Чжан Цзин-фу), с которым он впервые встретился в возрасте 34 лет, когда ездил в столицу подавать доклад трону, где он излагал свои соображения о принципах взаимоотношений с чжурчжэнями.

Интересно отметить, что отец Нань-сюаня Чжан Цзюнь был другом наставника «активной *дхьяны*» Цзун-као, с учениками которого Чжу Си уже приходилось сталкиваться неоднократно. Сам Чжан Нань-сюань также придавал большое значение действию, чем и привлек Чжу Си, который к тому времени уже совершенно четко осознал трудность согласования принципа *вэй фа* с практической деятельностью. Чжан Нань-сюань считал, что абсолютную реальность надо познавать не в состоянии покоя, а в динамике, в процессе, уметь различать его признаки в самых тривиальных вещах и в повседневной практике. «Нет высшего принципа (*ли*), — учил Чжан Нань-сюань, — который бы не был присущ с самого начала конкретным действиям, и нет конкретных действий, которые бы не основывались изначально на принципе» [50, т. IV, с. 1535]. Весь пафос системы взглядов Цзин-фу в том, что следует заниматься абсолютном, проявленным в конкретной реальности. Это было как раз противоположное тому, что Чжу Си слышал от Ли Туна, полный поворот от *вэй фа* («неявленного») к *и фа* («уже явленному», «выраженному») [111, с. 56].

Однако Чжу Си вскоре почувствовал уязвимое место концепции Чжан Нань-сюаня, поняв, что погоня за признаками абсолюта во внешнем лишает познающий субъект внутрен-

ней стабильности [111, с. 58]. Под влиянием изучения философского наследия Чэн И Чжу Си решает синтезировать доктрины двух своих наставников и разрабатывает систему взглядов, включающую два равноправных состояния сознания. Первое — *вэй фа*. Это центральное состояние. Оно достигается через *цзин* («почтительность»), что в философии Чжу Си приобретает значение сосредоточенного внимания к своему внутреннему миру [104, с. 219—220]²². На этой стадии необходимо было заниматься и «сохранением сознания».

Этот синтез привел Чжу Си к «Чжун юну», в первой главе которого также изложено учение о двух состояниях, *чжун* — «срединном», — которое, переходя в практику, превращалось в *хэ* — гармонию. Важность первой стадии определяется тем обстоятельством, что истинный Путь не терпит отклонения от него даже на мгновение, а в человеке была заложена возможность такого отклонения. В специальном этюде «Рассуждение о первой главе „Чжун юна“» Чжу Си определил эту возможность как «искушение вещами», т. е. искушение внешним [50, т. III, с. 1203]. «Искушение вещами» влекло за собой целый ряд последствий: такой человек не мог определиться (*цзы дин*), в результате этого в его «великой основе», т. е. в его внутреннем состоянии, что-то оказывалось незаконченным, когда же он переходил к практике, то гармония ее оказывалась несовершенной, общемировое гармоническое развитие в результате этого, конечно, не прекращалось, но человек как бы отпадал от этого магистрального направления. Чтобы этого отпадения не произошло, человек, стремящийся к единству с Дао, должен был неустанно следить за своим внутренним состоянием.

В специальном этюде «Рассуждение о [состояниях] выраженности и невыраженности» [50, т. III, с. 1203] Чжу Си рассмотрел все оказанное братьями Чэн по этому поводу и пришел к выводу, что *вэй фа* — это такое состояние сознания, когда конкретные мысли в нем еще не возникли и внешний мир на него еще не действует. «Это такое время, когда субстанция сознания пребывает в спокойном и неподвижном состоянии и когда субстанция природы Небесного веления (*тянь мин*) заимствуется [субстанцией сознания] и воплощается в нем» [50, т. III, с. 1204]. Обсуждая точки зрения на *вэй фа* братьев Чэн и своего единомышленника Люй Цзуняня²³, Чжу Си замечал, что состояние центра отчасти напоминает сознание новорожденного²⁴: оно так же далеко от корыстных желаний и не знает фальши. Однако сознание новорожденного лишено постоянства, и тем оно отличается от «пребывания в центре» [50, т. III, с. 1204]. Сходный круг

вопросов рассматривается Чжу Си в его 20-м письме к своему ученику Линь Юн-чжуну, где он еще раз подчеркнул, что *чжун* и *хэ* — это два состояния Дао, которые применительно к человеку называются *вэй фа* и *и фа* и которые, будучи дополнены внимательностью (*шэнь ду*), ведут к достижению великой основы (*да бэнь*) и воплощению Дао в человеке [49, с. 21а—21б]. Достигнув совершенства в «великой основе», т. е. в своем внутреннем мире, человек должен обратиться к внешнему миру, и обратиться не как созерцатель, а как деятель.

После того как познающий субъект достигает внутреннего совершенства, он должен обратиться к внешнему миру и заняться исследованием внешнего — *гэ у*. Чжу Си заимствовал этот термин в «Да сюе» и истолковал его в смысле познания во внешних вещах той абсолютной реальности, которая уже обнаружена познающим субъектом в своем внутреннем мире²⁵.

В комментарии на текст «Да сюе» Чжу Си так изобразил механику познания внешнего мира: «В интеллекте человека нет ничего такого, о чем бы он не имел [определенного] представления, а в Поднебесной нет такой вещи, которая бы не имела принципа *ли*. Однако принципы *ли* выражены [в вещах] не до конца, а потому и знание страдает неполнотой. Поэтому при помощи изучения „Да сюе“ необходимо заставить обучающегося подходить ко всем вещам в Поднебесной, руководствуясь тем, что о них уже известно, [с тем чтобы] исследовать их еще больше и стремиться найти их предел. Когда однажды после длительных усилий [он] вдруг пронзит [их мыслью], тогда и в грубой внешней оболочке вещей, и в их скрытом внутреннем содержании не останется ничего недоступного, а в самой субстанции и в функциях [его] индивидуального сознания не останется ничего неясного. Это и называется познанием вещей (*у гэ*), это и называется делом знаний» [53, с. 245—246].

На основе синтеза двух состояний — *вэй фа* и *и фа* — Чжу Си создал к середине 70-х годов свою философскую систему, высшей реальностью в которой был «Великий предел» (*тай цзи*), основной категорией — пронизывающий все и присущий всему принцип *ли*, а основным направлением — исследование внешнего мира в целях практической деятельности. В нашу задачу не входит изложение доктрины Чжу Си, ее можно найти в обширной специальной литературе²⁶, для нас существенно другое — обратить внимание на то, каким путем пришел Чжу Си к созданию своей доктрины. В этом плане интересно отметить, что траектория философского развития Чжу Си говорит о том, что для его времени наиболее ак-

туальным философским вопросом был вопрос внутреннего мира философа или, пользуясь предложенным во введении делением конфуцианской проблематики на две части: «самосовершенствование» (*сю цзи*) и «управление людьми» (*чжи жэнь*), можно констатировать, что в процессе формирования Чжу Си как философа *сю цзи* занимало неоспоримо доминирующее положение, что для конфуцианства в целом было нехарактерным.

Выход сознания на первый план явно был результатом давления буддийской метафизики и психологической практики. На долю Чжу Си выпала задача колоссальной трудности: переориентировать погруженных под влиянием буддизма в изучение своего внутреннего мира конфуцианских мыслителей на внешний мир. Чжу Си справился с этой задачей, что не только характеризует его как философа, наделенного опромной творческой силой, но и свидетельствует о том, что в конфуцианской традиции были заложены необходимые для подобного поворота потенции. Однако эти факты имеют отношение скорее к истории конфуцианства, чем к нашей теме. Нам же намного интереснее было отметить, что доминирующее положение буддийской метафизики поставило перед конфуцианством подобную задачу и что Чжу Си решал ее в процессе своего философского формирования, постепенно переходя от конфуцианства к *дхьяне*, от *дхьяны* — к сосредоточенному на индивидуальном сознании учению Ли Туна, от Ли Туна — к Чжан Нань-сюаню и, наконец, к собственному мировоззрению, имевшему совершенно противоположную буддизму ориентацию. В этом отношении процесс философского формирования Чжу Си можно назвать процессом постепенного преодоления господства буддийских идей. Таково же было и содержание современного ему периода в истории конфуцианской мысли, наиболее ярким представителем которого и являлся Чжу Си.

Критика буддизма у Чжу Си. В синологической литературе давно уже отмечен тот факт, что критика буддизма у Чжу Си обладает некоторыми довольно трудно объяснимыми особенностями. Эту критику нельзя назвать философской в собственном смысле этого слова, во-первых, и она проникнута нетерпимостью, столь плохо согласующейся с убеждениями молодого Чжу Си, во-вторых. Первый факт может быть объяснен двояко: либо буддизм того времени утратил философский характер, либо Чжу Си подошел к буддизму не как философ.

У первого объяснения имелись сторонники. Но их позицию вряд ли можно признать состоятельной. Г. Саржан, специально занимавшийся этой темой, отметил, что даже приводимый

самими сторонниками подобных объяснений конкретный материал по истории буддизма опровергает их выводы — [104, с. 223—225]. Действительно, нельзя отрицать, что во времена Чжу Си наиболее мощными потоками буддийской мысли были школы *дхьяны* и «Чистой земли». Первая была связана преимущественно с психологической практикой и сторонилась дискуссий на отвлеченные темы, но отказывать ей в философском аспекте было бы безосновательно. Как свидетельствуют записи бесед (*юй лу*) танских наставников *дхьяны*, школа обладала достаточно четко выраженной доктриной, представлявшей собой ответвление махаянистической философии, подвергшейся влиянию даосизма. Это же можно сказать и о «Чистой земле». Несмотря на то что доминирующим в ней был безусловно религиозный момент, она выработала также и достаточно отвлеченную философскую теорию, касающуюся в основном двух «фаз пути»: от эмпирического мира — *ван сянь* и до возврата к нему уже в виде бодхисаттвы — *хуан сянь*. Кроме этих наиболее популярных направлений при династии Сун продолжали существовать и другие школы, может быть менее распространенные, но зато уделявшие гораздо большее внимание чисто философской проблематике, такие, как Тянь-тай, Хуа-янь и Фа-сянь.

Секта Тянь-тай (секта горы «Небесная терраса») может быть возведена к буддийскому наставнику VI в. Хуэй-сы (515—577) [110, с. 39]. Хуэй-сы один, без наставников, сотни раз читал «Сутру лотоса», достигал постепенно все более высших степеней *самадхи*, пока наконец не обрел полного просветления [110, с. 40—41]. Формальным основателем школы «Небесной террасы» считается ученик Хуэй-сы Чжи-и (538—597) [110, с. 41—43; 65, с. 96—98]. Чжи-и, так же как и Хуэй-сы, основывался прежде всего на тексте «Сутры лотоса». Его биограф утверждает, что просветление пришло к Чжи-и на фразе: «Равное почитание всех будд есть истинное самоочищение, которое может быть названо действительным почитанием дхармы» [110, с. 42]. И Хуэй-сы и Чжи-и за основу своих философских взглядов брали положение: *чжу фа ши сянь*, т. е. «все дхармы реальны в своем проявлении» [110, с. 42]²⁷. Секта Тянь-тай пережила новый подъем при императоре Чжун-и (929—988; правил в 948—978 гг.) в государстве У-Юэ (908—978). В ее рядах были знаменитые буддийские наставники, такие, как Сы-мин Фа-чжи (960—1028) и его ученики Цзин-цзюе Жэнь-юе (992—1064), Гуан-чжи, Шэнь-чжао и Фань-чжэнь [104, с. 223]. Активная жизнь Тянь-тай продолжалась вплоть до XIV в.

Кроме того, можно отметить школу Хуа-янь, основывавшуюся на «Аватамсака-сутре», откуда она и получила свое

название²⁸. Школа вела свое начало от индийского миссионера Дхармагуты (около 600 г. н. э.), а первым китайским патриархом ее считается монах Ду-шунь (ум. в 640 г.). По философской проблематике школа Хуа-янь была близка к Тянь-тай, как, например, в вопросе об истинной сущности Будды. Основной теоретический интерес школы был сосредоточен на том, как истинная сущность Будды реализует себя в мире. Этот процесс представлялся в виде эволюции от состояния *ли ши у ай* — «сущности и явления соотносятся друг с другом беспрепятственно» к состоянию *ши ши у ай* — «различные явления взаимодействуют друг с другом беспрепятственно». Эта тема оставалась главной как у Ду-шуня, так и у его последователей Чжи-яня и Фа-цана (643—712) [109, с. 10]. Так же как и в школе Тянь-тай, их концепции основывались на теории пустоты и преследовали цель выяснить способ ее проявления в эмпирическом мире.

В начале династии Сун Хуа-янь была представлена целым рядом блестящих имен, таких, как Чэнь-цянь с гор Утайшань, Цзы-сюань из Чаньшуй (965—1038), Цзин-юань из Цзиньшуй (1011—1088) и Хуай-юань. Привоз Бй-чхоном (1055—1101) из Кореи ряда философских буддийских текстов [70, с. 199—207] стимулировал философские изыскания как в рамках Тянь-тай, так и в рамках Хуа-янь [70, с. 199—207]²⁹. Работы многих буддийских авторов конца Северной Сун и начала Южной, таких, как Цзи-чэн, Фу-гу, И-юань и Чжэ-синь, свидетельствуют об интересе к вновь полученным текстам и в связи с ними к философской проблематике школ Тянь-тай и Хуа-янь. Этим же духом были проникнуты и взгляды четырех знаменитых буддийских наставников того времени: Дао-тина, Гуань-фу, Ши-хуэя и Си-ди [104, с. 223—224].

Остается добавить только, что в этот же период в школе Фа-сян, школе субъективного идеализма, которая получила распространение в Китае благодаря знаменитому китайскому путешественнику и философу Сюань-чжуану (606—664), произошло оживление творческой деятельности. Три знаменитых буддийских наставника — Пу-шэн из монастыря Гуанайсы, Чуань-чжан из монастыря Тяньтинсы и Цзи-лунь из Чунфуся — фактически обновили ее [104, с. 224]. Наконец, монахи Юнь-кань и Юань-чжао (1048—1116) много сделали для оживления секты Виная [104, с. 224].

Таким образом, четыре секты, все с ярко выраженной ориентацией на метафизическую спекуляцию (может быть, кроме Винаи), были в период Сун еще полны творческой энергии и весьма далеки от умирания. Возникает вопрос: почему же Чжу Си, если считать его философом по преимуще-

ству, как бы просмотрел эти школы и не сосредоточил внимание на философской стороне буддизма, а критиковал, так сказать, плавучие идеи буддизма? Более того, Чжу Си странным образом не заметил существования именно тех школ буддизма, где доминировал интерес к философской проблематике. Нам кажется, что это чрезвычайно симптоматичное явление, которое не только вызвано индивидуальными особенностями Чжу Си-философа, но и определено общим характером взаимоотношений конфуцианской мысли с буддизмом, и что подобный подход Чжу Си к буддизму объяснялся скорее не характером его философских взглядов, а положением его как главы неоконфуцианского движения, как продолжателя возрожденной конфуцианской традиции, что для Чжу Си представляло не меньшую важность, чем чисто философская проблематика. Действительно, Чжу Си имеет как бы две ипостаси. Это, с одной стороны, разносторонний, хотя и не очень оригинальный, по мнению некоторых исследователей, мыслитель, с другой — создатель новой догмы или по крайней мере представитель конфуцианского направления, претендовавшего на исключительное право быть продолжением учения совершенных мудрецов древности. Эта сторона философской деятельности Чжу Си вполне заслуживает того, чтобы остановиться на ней несколько подробнее.

Как синтетик, Чжу Си был наделен огромным чувством интуиции. Среди четырех основных потоков³⁰, по которым устремилась неоконфуцианская мысль, — монистического, близкого к даосизму направления Чжоу Дунь-и, доктрины Чжан Цзя с основной категорией *ци* — жизненной силы, учения Шао Юна, в центре которого находилось число, и, наконец, философии братьев Чэн, в основу которой впервые в истории китайской философии была положена категория *ли* — принцип [62, с. 63]³¹, — Чжу Си сумел разглядеть самое перспективное направление и сделать его фундаментом своего философского синтеза.

У Чэн И и Чэн Хао основной акцент был сделан на универсальности этой категории³². На долю Чжу Си выпала задача установить характер отношений между *ли* и материальной субстанцией. Чжу Си совершенно определенно подчеркнул нетождественность вещи и ее *ли*, сделав тем самым шаг в сторону дуализма, а также плюрализма, утверждая, что каждая вещь имеет свой принцип. Однако он сумел уравновесить эти тенденции, заимствовав у Чжоу Дунь-и категорию «великого предела» (*тай-цзи*). *Тай-цзи* присуще каждой вещи, каждому явлению, *тай-цзи* — это ее наиболее полная реализация, и в этом отношении данная категория смягчает разделенность мира принципов и мира явлений [62, с. 68]. Но в

то же время «великий предел» является внутренне единой суммой всех принципов, сообщая множественности явлений единое основание.

Заслуги Чжу Си перед неоконфуцианской теорией далеко не сводятся к синтезу различных направлений. Не менее важны его усилия придать своему учению характер конечной истины. Если до Чжу Си, несмотря на претензии братьев Чэн, каждый неоконфуцианский мыслитель считал нужным самостоятельно обрести для себя смысл учения Конфуция, то Чжу Си делал все, чтобы подобный подход прекратился. С этой целью он совместно с Люй Цзун-цянem составил в 1175 г. хрестоматию неоконфуцианских авторов «Цзинь сы лу», которая являлась преемством для «Великого собрания школы „природы и принципа“» («Син-ли да цюань»), служившей основным пособием для сдававших экзамены в период с 1415 по 1905 г. и породившей большое число подобных антологий [62, с. 64].

Кроме того, Чжу Си стремился утвердить свое философское направление в статусе единственного истинного продолжения прерванной конфуцианской традиции³³. Для этого он неустанно в течение многих лет проповедовал среди своих современников концепцию преемственности Дао. Идея духовной преемственности не была оригинальным изобретением Чжу Си. Мало того, она даже не была исключительной принадлежностью конфуцианства. Среди буддистов в VIII—IX вв. вопрос преемственности обсуждался очень оживленно, особенно в школе *дхьяны*, которая придавала ему исключительное значение, что нашло отражение в появлении в самом начале XI в. «Записей передачи лампы, составленных в период Цзин-дэ» («Цзин-дэ чуань дэн лу»). В самом конфуцианстве идея преемственности восходит к Мэн-цзы³⁴. В конце второй главы «Исчерпания интеллекта» Мэн-цзы перечисляет легендарных императоров и мудрецов древности, передававших друг другу совершенное учение [96, с. 377—378]. Однако эти строки Мэн-цзы проникнуты глубочайшим пессимизмом. Он оплакивает прекращение преемственности. Почти тысячу лет спустя первостепенную важность преемственности придал Хань Юй. Его намерения были несколько иные, чем у Мэн-цзы. Мысль Хань Юя проникнута пафосом возрождающейся традиции и стремлением сыграть роль преемника Мэн-цзы [33, цз 3, с. 62—63]. Многие конфуцианцы, среди них и Су Ши, пытались утвердить Хань Юя в этой роли. Но это им не удалось. Через несколько веков Чэн И заявил, что его брат Чэн Хао самостоятельно постиг смысл истинного учения и должен поэтому считаться преемником Мэн-цзы. Чжу Си принял эти претензии Чэн И за основу

своей концепции *дао тун* и стал, в свою очередь, выстраивать в цепочку «истинных» преемников Конфуция и Мэн-цзы. При этом он руководствовался исключительно интересами своей философской системы, поэтому последовательность мыслителей, которую он утвердил в статусе *дао тун*, не отражает ни реальной преемственности от учителя к ученику, ни идейной преемственности. Так, в начале возрожденной конфуцианской традиции Чжу Си поставил Чжоу Дунь-и и сделал братьев Чэн его преемниками. Чэн И и Чэн Хао действительно были какое-то время его учениками, но о какой-либо близости их учения и философии Чжоу Дунь-и говорить очень трудно. Правда, Линь-цзы, который сообщает, что братья Чэн испытали огромное влияние Чжоу Дунь-и и всякий раз возвращались от него в совершенно особенном состоянии духа, склонен думать, что лишь Чэн И утратил в дальнейшем дух учения своего наставника [16, цз. 9, с. 116]. Основная категория Чжоу Дунь-и — «великий предел» — не играет в учении его официальных преемников сколько-нибудь заметной роли. Чжу Си же сделал *тай цзи* важнейшей частью своей философии. Поэтому Чжоу Дунь-и был превращен им в предшественника братьев Чэн. Чжан Цзай же, который скорее мог претендовать на это место, оказался позади Чэн И и Чэн Хао, хотя последние были его племянниками. Остальные крупные конфуцианские мыслители, такие, как Сыма Гуан, Ван Ань-ши, Шао Юн, отец и сын Юнь Су, оказались вообще за пределами «истинной традиции». Интересно отметить, что та же участь постигла и Ли Туна, учителя Чжу Си [62, с. 77]. Несмотря на огромное уважение к личности своего учителя, Чжу Си исключил его из числа своих предшественников, ибо интересы Ли Туна были совершенно иные, чем у Чжу Си в пору его зрелости. Ли Тун учил достижению внутреннего спокойствия и ничего не говорил о принципах — *ли* [62, с. 77]. Условно философский характер преемственности еще яснее выступает у ученика Чжу Си — Хуан Ганя. В специальном трактате, посвященном данной теме, Хуан Гань начинает «передачу Дао» с взаимодействия темного и светлого начал, затем следуют легендарные императоры Яо, Шунь и Юй, за ними — Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун, представители династии Чжоу. Их наследником был Конфуций, который передал свое учение Янь Юаню и Цзэн-цзы. От Цзэн-цзы через Цзы-сы истинная традиция в виде учения об искренности перешла к Мэн-цзы. Тысячу лет спустя учение об искренности развил Чжоу Дунь-и. За ним следуют братья Чэн [62, с. 79], за которыми стоит уже сам создатель этой философской эстафеты — Чжу Си.

Сходство концепции *дао тун* с обычаем преемственности 281

в буддийских сектах совершенно очевидно и отмечено было уже более ста лет тому назад [62, с. 80]. Однако между ними есть и существенная разница. Буддийскую преемственность можно сравнить с лучом, а конфуцианскую — с отрезком. Глава буддийской секты искал себе достойных преемников среди тех, кто самостоятельно в учении и практике занимался поисками смысла доктрины Шакьямуни и стремился к просветлению. Последовательность эта в принципе могла быть бесконечной.

У Чжу Си тесная связь между построением системы и концепцией *дао тун* сообщала доктрине преемственности ярко выраженный ретроспективный характер и весьма узкое функциональное назначение — возведение системы Чжу Си в статус неоспоримой конфуцианской истины. Чжу Си для того и создавал свою систему, чтобы заменить индивидуальный интеллектуальный поиск изучением уже найденных истин. Он занимался синтезом неоконфуцианской мысли в расчете не на ищущих мыслителей, а на конфуцианцев-практиков. Он придавал практике первостепенное значение, а поэтому и в период философского становления, равно как и в период обобщения неоконфуцианской мысли, Чжу Си всегда проверял свои взгляды практикой, причем практикой собственной.

Не подлежит сомнению, что делом жизни для Чжу Си была философия. Но она отнюдь не была его единственным делом. Чжу Си менее всего напоминал китайского Канта. После того как в 1148 г. он сдал экзамены и в 1151 г. был назначен на должность *чжу бо* (главного учетчика) в уезде Тунань округа Цюаньчжоу пров. Фуцзянь, ему пришлось переменить целый ряд мест и должностей [111, с. 60] и заниматься самыми различными делами, и везде Чжу Си стремился соединить свои философские взгляды с ежедневной практикой администратора. Он был уверен в том, что «истинная природа вещей, дарованная им Небом, должна проявляться в ежедневной практике» (*сянь юй жи юн чжи цзянь*) [50, т. 2, с. 613], и как администратор старался обнаружить ее. Известно, например, что, когда он был префектом в Наньхане (пров. Цзянси), он пытался провести там в жизнь ряд мер, направленных на облегчение положения крестьян. Он стремился ограничить своеволие крупных землевладельцев и обеспечить мелким возможность самостоятельного существования.

Одним из важнейших видов общественной деятельности Чжу Си как истинный конфуцианец считал воздействие на государя, что отразилось в его докладах на высочайшее имя. Так, в 1162 г., когда император Сяо-цзун, вступив на трон, обратился к чиновникам с воззванием направлять ему «прав-

дивые слова», Чжу Си отправился в столицу, составив пространное рассуждение о том, как следует править новому императору.

После длительного вступления, в котором Чжу Си заверял государя в его сверхъестественных совершенствах и в полной своей лояльности, он довольно робко³⁵ намекнул на то, что даже обладающим совершенной мудростью от рождения, таким, как легендарные Яо и Шунь, необходима была наука об управлении Поднебесной [50, т. 1, с. 161—162]. Первый реальный упрек новому государю в этой связи — недостаточное внимание к этой науке и, что еще хуже, пристрастие к буддизму и даосизму. По мнению Чжу Си, подобные интересы не соответствовали сущности дарованной государю Небом божественной мудрости (*шэнь шэн*) и не способствовали его возвышению до уровня Яо и Шуня [50, т. 1, с. 162]. Чжу Си уверял государя, что основные категории буддизма и даосизма, пустота и нирвана, абсолютно непригодны для «пронизания [дел] от корня до вершины и для установления великого центра» [50, т. 1, с. 162]. Эту роль может выполнить только учение совершенномудрых, иными словами, философия самого Чжу Си, которая выдвигает на первый план принцип *гэ у чжи чжи*, т. е. «исследование явлений и расширение знаний», с тем чтобы «в совершенстве постичь изменчивость явлений» [50, т. 1, с. 162] и привести Поднебесную в такое состояние, когда «сердца [всех] будут правильны, а мысли искренни» [50, т. 1, с. 162]. Чжу Си считал, что эти принципы его философии восходят к Яо и Шуню, которые лишь формулировали их немного иначе. Так, «исследование явлений и расширение знаний» они называли *цзин и*, т. е. «[проникновение] в сущность и [познание] единого»³⁶, а «правильность сердец (или „выправленное сознание“) и искренность мыслей» — как *чжи чжун*, т. е. «удержание центра»³⁷. Тожество нынешнего учения и традиции совершенномудрых достигнуто в результате того, что великие конфуцианцы нынешнего времени Чэн Хао и Чэн И постигли «смысл наследия Конфуция и Мэн-цзы, на что следует обратить внимание и государю. Далее Чжу Си переходит к вопросам внешней политики [50, т. 1, с. 162—165], что для нашей темы интереса не представляет. Тем не менее следует отметить, что Чжу Си был противником капитулянтской политики сунского двора и что именно его отрицательное отношение к Цинь Гую стало аксиомой для конфуцианцев последующих поколений [93, с. 246].

На примере этого доклада мы хотели еще раз остановиться на тех чертах в мировоззрении Чжу Си, которые стали определяющими у него в пору его философской зрелости. Чжу

Си синтезировал неоконфуцианскую мысль для того, чтобы снабдить всех, начиная от монарха и кончая мелкими чиновниками, целостным мировоззрением, пригодным для ежедневной административной практики. Он создал концепцию ответственности, чтобы обеспечить новому учению статус единственно правильного. Поэтому, как синтетик, как создатель догмы, как администратор, он не хотел и не мог быть терпимым к иным учениям³⁸, даже в том случае, когда речь шла об императоре. Именно эти черты, на наш взгляд, и определяли характер чжусианской критики буддизма. Это была критика не ищущего мыслителя, а догматика. Поэтому она и отмечена печатью нетерпимости: догматик должен был снабдить начинающих оружием против «гетеродоксии» [79, с. 167], а не погружать их в дебри метафизических разногласий двух доктрин. Это была критика не только философа, но и администратора-практика, поэтому она носила не столько философский, сколько общественный характер.

Чжу Си никогда не достигал таких административных высот, как Су Дун-по. Его служебную карьеру нельзя назвать блестящей. И существует даже мнение, и выше мы уже останавливались на нем, что Чжу Си был не очень ревностным администратором, что он старался держаться в стороне от политической жизни своего времени, в чем можно видеть «защитную реакцию незащищенной личности» [107, с. 188]. Нам кажется, что это объяснение нуждается в некотором дополнении. Несоответствие между скромной служебной карьерой Чжу Си и его репутацией как воссоздателя подлинной традиции «совершенноумудрых» знаменовало, на наш взгляд, некий поворот в ортодоксальном мировоззрении. Если Су Дун-по — это неудавшийся первый министр, то Чжу Си — это принципиальный местный администратор. Конфуцианское сознание за этот срок весьма ошутимо переориентировалось и сосредоточило свое внимание не на попытках решить «великие задачи» при дворе, а на воплощении своих принципов в ежедневной практике, на каком бы месте в официальной иерархии ни пришлось действовать. Если учесть это обстоятельство, то многое в поведении Чжу Си-администратора становится более ясным. Чжу Си сумел преодолеть в своем сознании доминанту обязательного подъема к самым вершинам власти, но Чжу Си-администратору и Чжу Си-политику нельзя отказать в принципиальности, соединенной с известной смелостью. Так, подавая в 1188 г. в отставку, Чжу Си направляет трону доклад, в котором сравнивает состояние дел в государстве с тяжелой болезнью. «Нынешнее положение в Поднебесной,— писал Чжу Си,— подобно тяжелой болезни человека. Начиная с внутренних органов и вплоть до [всех] че-

тырех конечностей, нет ни одного волоса, который не был бы поражен болезнью» [13, с. 146]. Если учесть, что эта констатация сопряжена далее с одной из центральных тем политической доктрины Чжу Си — о «сердце государя» как «великой основе Поднебесной» ([13, с. 146—164], — то придется признать, что Чжу Си обладал достаточным мужеством для того, чтобы хотя бы пытаться проводить свои взгляды в жизнь. И этот случай не был единичным. Так, через некоторое время, в 1191 г., Чжу Си покидает свой пост в Чжанчжоу (пров. Фуцзянь) и, отказавшись от нового назначения, временно удаляется от дел. В докладе первому министру Чжу Си мотивирует свой отказ нежеланием служить в атмосфере процветающей групповщины [13, с. 183]. Если верить источникам, сам философ вел себя на посту управляющего округом Чжанчжоу образцово. Пробыв там менее года, он успел за этот короткий срок радикально преобразовать нравы в этом «южном захолустье», «установить сердца людей» ([13, с. 182], чтобы они не смели открыто, как прежде, заниматься колдовством и совершать различные буддийские обряды. Для Чжу Си-администратора колдовство и буддизм находились на одном и том же уровне. Поэтому Чжу Си и относился к буддизму не как мыслитель к чуждой ему философской системе, а как конфуцианец, что подразумевает и ученого и практика одновременно, к вредному, еретическому учению.

Аналогичное отношение к буддизму отразилось и в построении соответствующего раздела философской антологии «Цзинь сы лу» («Записи мыслей о близком»), написанной Чжу Си совместно с его ближайшим другом Люй Цзу-цянем. Раздел начинается цитатой из Чэн Хао: «[Учитель] Мин-дао сказал: „Вред от Ян [Чжу] и Мо [Ди] был большим, чем от Шэнь [Бу-хая] и Хань [Фэй-цзы]. А вред от Будды и Лао-цзы] больший, чем от Яна и Мо“» [48, с. 315]. Далее разъясняется, что Ян и Мо были особенно опасны, так как выступали против важнейших этических категорий, один из них отвергал гуманность, а другой — долг [48, с. 315]. Кроме того, опасность этих учений увеличивало одно весьма любопытное обстоятельство: «их слова были близки к истине» [48, с. 315]. Два этих фактора, как нам кажется, и определили позицию Чжу Си по отношению к буддизму. Необходимо было утвердить за буддизмом репутацию ереси, наносящей вред истинным нормам взаимоотношения людей в обществе, и отделить «похожие на истину слова» этой доктрины от истинных слов традиции совершенномудрых. Иными словами, необходимо было, чтобы конфуцианство заговорило на философском языке своего времени и интерпре-

тировало выдвинутые им проблемы в духе конфуцианской традиции. Эту задачу и выполнил Чжу Си.

Как мы уже упоминали выше, Чжу Си формировался как философ в атмосфере, пропитанной буддийскими и даосскими идеями. Об этом он сам написал в тексте эпитафии своему второму учителю — Чжан Цзин-фу, где он сетует на то, что «учение школы совершенных мудрецов не передается [от одного поколения другому]» [50, т. 4, с. 1535] и что образованные люди, «рассуждая о принципах», склоняются к буддизму и даосизму, а «обсуждая дела», сближаются с Гуаньцзы и Шан Яном [50, т. 4, с. 1535]. В этих словах Чжу Си, по сути дела, скрыто признание того факта, что мировоззрение образованных людей его времени утратило свою цельность и, как мы уже упоминали во вступительной статье, как бы раскололось на две части: *сю цзи* — «самоусовершенствование», находившееся под влиянием буддизма и даосизма, и *чжи жэнь* — «управление людьми», сближавшееся с легизмом. Данный разрыв, как нам кажется, произошел под воздействием религиозного сознания, господством которого отмечена не только эпоха Тан, но и начало периода Сун. Буддизм в это время превратился в широкий и многоструйный поток, где сливались в едином русле самые примитивные религиозные верования с утонченными философскими построениями. Их объединяло единое направление, стремление к изменению, к преобразению человека. Буддизм этого времени с полным правом можно назвать «учением, [стремящимся] к преобразению людей» [55, с. 989]. Многочисленные школы буддизма и даосизма, отличаясь друг от друга традициями, терминологией и техникой, сосредоточили свои усилия, в сущности, в одном направлении. Они были заняты поисками в индивидуальной природе человека абсолютной реальности и практикой освобождения ее от воздействия эмпирического мира. И этот мощный поток захлестнул довольно плохо разработанную конфуцианскую проблематику «самоусовершенствования». Вот как, например, эта проблема представлялась знаменитому сунскому даосу Чжан Бо-дуаню (XI в.).

В своем предисловии к трактату «У чжэнь пянь» («Постижение истинного») наставник школы «внутренней пилюли» охарактеризовал конфуцианство, буддизм и даосизм как три различных пути, ведущих к одной цели — освобождению человека от мирских страданий [42, с. 1а—2а]. Чжан Бо-дуань полагал, что корни этой концепции содержатся еще в «И цзине» («Книге перемен»), в положении об «исчерпании природы» (*цзинь син*) [42, с. 16; цз. ся, с. 25а—25б], и что об этом же говорил и Конфуций, просто у него эти идеи не получили достаточного развития [42, с. 16]. Свою доктрину

Чжан Бо-дуань называл «путем достижения основы и просветления природы» (*да бэнь мин син чжи дао*) [42, с. 56]. Природа человека (*син*), по его мнению, делится на две части: «первоначальную природу» (*юань син*), или «природу Неба и Земли» (*тянь ди чжи син*), и вторичную природу, или «материальную природу» (*ци чжи чжи син*) — термин, который, кстати, получил широкое хождение у неоконфуцианцев [92, с. 60—61], начиная, по-видимому, с Чжан Цзая [48, с. 69]. «Первоначальная природа» закрыта вторичной, «подобно тому как облака закрывают сущность луны» [43, разд. 7, с. 76]. «Путь достижения основы» призван освободить первоначальную природу человека от затемняющих ее наслоений. В этом, по мнению Чжан Бо-дуаня, школа «внутренней пилюли» действует методами, весьма сходными с буддийскими, где также на первое место ставили необходимость «постижения природы» (*у син* или *цзянь син*) [42, цз. ся, с. 25а].

В рассуждениях Чжан Бо-дуаня безусловно содержится известная доля истины. Вероятно, в XI в. все три учения действительно развивались в сходном направлении, разрабатывая проблему выявления первоначальной природы человека. Чжан Бо-дуань не указал лишь, что в этой триаде ведущая роль принадлежала буддизму. Конечно, нельзя относить полностью за счет буддизма тот колоссальный поворот в средневековой китайской культуре, который начался до Тан, но яснее всего проявился в танское время, поворот к проблемам конкретной человеческой индивидуальности, к его «изначальной природе» и к характеру его сознания. Конфуцианство, загнипнотизированное загадкой «совершенномудрого», оказалось не подготовленным к этому сдвигу в общественном сознании. Оно никак не могло сосредоточиться на обычном человеке. Иное дело буддизм. Китайская буддийская мысль поставила в центр своей проблематики конкретного человека. Так, японский ученый Янагида Сэйдзан подсчитал, что в «Записях» знаменитого танского наставника Линь-цзи слово «человек» оказалось самым употребительным — 196 раз, оставив позади и Дао (155 раз) и Будду (128 раз), что, как отметил П. Демьевилль, является закономерным и отражает ту степень важности, которую приобрел обычный человек, «просто человек» в китайской буддийской мысли [71, с. 308].

Опираясь на богатейшую философскую традицию, он оказался в состоянии ответить на духовные запросы времени. «Все живое без исключения обладает природой Будды (*фо син*)» [14, с. 990]. Это как раз было тем, чего так настоятельно требовали интеллектуальные запросы времени и что буддизм мог санкционировать авторитетом своих овященных текстов.

Наибольшей популярностью среди различных школ буддизма пользовалась *дхьяна*, которую, следуя классификации известного буддийского философа Цзун-ми (780—841), можно разбить в связи с интересующей нас проблематикой на три главных направления. Первое — «учение о явлениях, опирающееся на их природу» [90, с. 28]. Его называли еще практикой «вытирания пыли» [90, с. 31]. Это направление учило постижению иллюзорности явлений через познание их истинной природы. Второе — «учение об обнаружении природы через уничтожение явлений» [90, с. 28—29]. Третье — «учение прямого указания на то, что подлинное сознание и есть [истинная] природа [человека]» [90, с. 29]. Как можно видеть, все три направления объединялись вокруг интереса к «истинной природе».

В этих условиях задача конфуцианства состояла в том, чтобы выдвинуть такую трактовку наиболее модных философских категорий, чтобы удовлетворить интеллектуальные поиски своего времени, но сделать это в рамках конфуцианского мировоззрения, не допуская разрыва между «самоусовершенствованием» и «управлением людьми». Работать приходилось в условиях сильной конкуренции. Традиция «совершенных мудрецов» была вынуждена доказывать свою правоту. Поэтому вновь, как в глубокой древности, стала популярной форма философского диалога — весьма симптоматичный жанр, свидетельствующий о том, что сходные вопросы ставились различными школами и что собеседника приходилось убеждать в правоте своего толкования, которое не было в его глазах ни единственно возможным, ни априорно правильным. Возможно, что и здесь не обошлось без определенного влияния буддийской литературы [89, с. 379].

Сунские мыслители, придерживавшиеся конфуцианского мировоззрения, в ответ на интеллектуальный вызов «еретических учений» выдвинули на первый план две философские категории: *ли* — высший принцип, призванный сыграть роль объединяющего начала всей новой системы взглядов, и *син* — природу, которая и была, как нам кажется, подлинным средоточием духовных исканий данной эпохи. Ни та, ни другая категория не занимала до этого сколько-нибудь видного места в конфуцианской мысли. Первоначальное значение *ли* — обрабатывать яшму и производное отсюда — приводить в наилучший вид, в порядок. Трансцендентальный характер эта категория получила у буддистов, которые стали понимать ее как абсолют, по выражению П. Демьевиля, «в индийском или неоплатоническом духе» [88, с. 412—413]. У Чжу Си абсолютная реальность сохранила еще осязаемые следы буддийской мысли. Высшее начало, которое, «подобно луне, отра-

жается в 10 тысячах рек», иными словами, присутствует в каждом данном явлении, не упрачивая в то же время своей цельности, достаточно отчетливо напоминает природу Будды или *дхармату* (*фа син*) [74, с. 18]. Но Чжу Си в отличие от буддистов настаивал на органическом единстве высшей реальности с гуманностью и искренностью [50, т. 3, с. 987].

В глубокой древности Мэн-цзы произвел колоссальный поворот в конфуцианской мысли, переориентировав ее с традиций и норм поведения, важнейших категорий в системе взглядов самого Конфуция, на гуманность, сознание и природу человека [103, с. 769]. Мэн-цзы полагал, что, «познавая природу [человека], можно познать Небо» [96, с. 324].

Сунские мыслители, которых давление буддийских и даосских идей заставляло заниматься природой человека, возродили эту доктрину Мэн-цзы, но в отличие от античного философа они не могли уже ограничиться лаконичной констатацией связи между природой человека, его сознанием и высшей реальностью, а вынуждены были приступить, опять-таки чтобы не уступать в этом отношении буддистам, к детальной разработке данной проблемы.

Неоконфуцианцы выдвинули два основных положения о соотношении абсолютной реальности, сознания и природы человека. Чэн Хао, вслед за ним Лу Сян-шань [87, с. 37] и, уже в минское время, Ван Ян-мин утверждали, что «сознание — это и есть принцип *ли*». Чэн И, а вслед за ним Чжу Си считали, что «природа [человека] есть принцип *ли*». Оба положения отталкивались от теории познания буддистов, основное различие с которой, по формулировке Чжу Си, состояло в следующем: «Мы считаем, что сознание и абсолют едины, они считают сознание и абсолют [различными категориями]» [50, т. 3, с. 986; 105, с. 87]. Эта формулировка нам кажется весьма симптоматичной. Для конфуцианской мысли, через тысячелетия пронесшей свою главную проблему — общественное назначение совершенного мужа, — гносеологическая проблематика была отнюдь не обязательной. Однако колоссальная популярность всего связанного с техникой управления сознанием заставляла Чэн И рассуждать на тему о «прекращении» (*чжи*) — термине, явно пришедшем из школы Тянь-тай [104, с. 226], — у буддистов и у «совершенномудрых» [54, с. 477—480] и вынуждала Чжу Си объяснять различие между «пустотой сознания» у конфуцианцев и буддистов [50, т. 3, с. 987]. Если эти рассуждения были и нужны буддистам, занимавшимся состоянием своего индивидуального сознания, то конфуцианцам, цель которых оставалась неизменной — доказать, что высшее предназначение совершенного мужа состоит в управлении делами Поднебесной, — эти темы явно были

навязаны извне, а потому, на наш взгляд, они и не стали органической частью доктрины. Эту неорганичность совмещения модной гносеологической и традиционной этической проблематики можно проследить по записи одной из бесед Чжу Си о сходстве и различии между конфуцианством и буддизмом, текст которой мы прилагаем ниже.

Начинается она с вопроса о соотношении природы человека и работы органов чувств. Обе спорящие стороны — и буддисты и конфуцианцы — согласны с тем, что деятельность органов чувств относится к природе человека. Правда, Чжу Си, ссылаясь на Мэн-цзы, делает весьма существенную оговорку: лишь став «совершенномудрым», можно следовать по указаниям органов чувств. Однако эта оговорка мало помогает Чжу Си. Сама постановка вопроса, возникшая на основе буддийской проблематики, определяет ход дальнейших рассуждений в привычном для буддизма направлении. Чжу Си не может изменить его, и ему остается лишь вносить коррективы, которые не сливаются органично с ходом рассуждения и поэтому выглядят неубедительно. Переход от способности глаза видеть к понятию «зрение», к миру *дхарм* и затем к абсолюту совершенно не нужен Чжу Си для констатации вездесущности высшей реальности. Он может получить эту характеристику, описывая структуру объективно существующего мироздания. Но ученик, хотя он и не буддист, а обучающийся конфуцианец, испытывает интерес к буддийской проблематике и потому формулирует вопрос гносеологически. Чжу Си приходится идти этим путем и ставить знак равенства между абсолютной реальностью буддистов — плодом анализа деятельности наших органов чувств — и абсолютной реальностью конфуцианцев — результатом воззрений на объективную структуру мироздания. Такому сближению помогают два обстоятельства: общая характеристика абсолютов как вездесущих и то, что осознание их наступает в результате некоторой психотехники, что естественно для психологической категории и менее убедительно для онтологической. Но интеллектуальная мода времени диктовала свои законы, и даже создатель новой философской доктрины не мог их не учитывать. Несостоятельность данного сближения обнаруживается на следующем же этапе рассуждения. Универсальность буддийского абсолюта оказывается, с точки зрения Чжу Си, более чем странной. Он не распространялся на основные социальные отношения, которые для Чжу Си были не менее реальны, чем индивидуальное сознание для буддистов. Причем Чжу Си, по-видимому, был уверен, что в «пяти константах» (*у чан*) присутствует тот же самый абсолют, который найден в результате анализа деятельности органов

чувств и применения психотехники. Последовательные буддисты же, разумеется, и не задумывались над природой «пяти констант», поскольку они не даны нашим органам чувств даже как псевдореальность. Подобное смешение совершенно различной по своему характеру проблематики было следствием влияния буддизма на китайскую интеллектуальную жизнь, влияния, от которого не смогло избавиться неоконфуцианство и которое лишило новую доктрину органической цельности.

Однако на сходстве свойств абсолютов общность взглядов и кончалась. Далее социальные функции доктрин резко отделяли их одну от другой, и в вопросе применения абсолютта стороны занимали диаметрально противоположные позиции, и этого уже не могло изменить никакое взаимовлияние: буддистам осознание абсолютной реальности требовалось для дискредитации эмпирического мира, конфуцианцам — для придания ему дополнительной ценности, для более четкого осознания его и правильного действия в нем. Это расхождение в конкретной философской дискуссии выступало как непримиримый спор о пустоте и наполненности абсолютта. Чжу Си считал, что в воззрении буддистов на абсолют как на пустоту кроется основная причина недостаточности их доктрины. Согласно же конфуцианцам, абсолют наполнен: «Принцип *ли* есть наполненный принцип *ли* (*ши ли*)» [105, с. 109, 112]. Аналогично трактуется и сознание: оно пусто по природе своей, но «его заполняют десять тысяч вещей» [50, т. 3, с. 987]. В этом же направлении решается и один из самых основных вопросов доктрины Чжу Си и неоконфуцианской мысли в целом — вопрос о природе (*син*) человека.

Как мы уже упоминали выше, главные интеллектуальные устремления времени были направлены на обнаружение абсолютта в природе конкретного человека. Сходство обоих ученых в связи с их интересом к природе человека признавал сам Чжу Си. Он писал: «Буддисты занимаются, в сущности, лишь природой человека (*син*), и мы, конфуцианцы, также занимаемся, в сущности, только ею. Но они не признают того, что присуще [природе]» [105, с. 83]. Не признавали же буддисты того, что конфуцианцы называли «наполненностью» природы. «Все различие,— писал Чжу Си,— в трактовке природы (*син*) у конфуцианцев и буддистов сводится к тому, что буддисты говорят о пустоте, тогда как конфуцианцы — о „наполненности“, буддисты говорят об отсутствии (*у*), тогда как конфуцианцы — о наличии (*ю*)» [105, с. 83].

Эта «наполненность» принципа *ли* и природы человека (*син*) была нужна Чжу Си для доказательства социальной сущности природы человека. Ему необходимо было доказать,

что «пять констант», а именно гуманность — *жэнь*, долг — *и*, нормы поведения — *ли*, разум — *чжи* и доверие — *синь*, изначально присущи природе человека. Сделать это, оставаясь в рамках буддийской проблематики, было совершенно невозможно. И Чжу Си, в чем и заключается его основная заслуга перед «традицией совершенных мудрецов», возвращает конфуцианскую мысль в привычные для нее рамки закономерно функционирующего космоса. Положение «Книги перемен» о том, что «великая сила *дэ* Неба и Земли заключена [в его способности] порождать» [46, с. 113], является одним из фундаментальных положений Чжу Си [106, с. 578], что нашло наиболее яркое выражение в его трактате «О гуманности». В нем человек рассматривается как изоморфная мирозданию и органически включенная в процесс «порождения» часть космоса. Небо порождает все сущее, и в этом — сущность его «сердца» (*синь*), его духовных стремлений. Человек получает от Неба свою природу, и стремление Неба к порождению всего сущего превращается в человеке в гуманность — *жэнь* [53, с. 246]. Поворот к космосу в его традиционной интерпретации дал возможность Чжу Си наделить природу человека всеми необходимыми конфуцианской доктрине качествами. Именно с этих позиций Чжу Си ведет полемику с буддистами. Так, в «Рассуждении о буддизме» он пишет: «Природа [человека] — *син* есть то, посредством чего Небо дарует людям жизнь (*мин*), и она присуща [их] духу, сознанию. Чувства есть то, с помощью чего природа реагирует на предметы [внешнего мира], и [они, чувства,] зарождаются в сознании. Сознание же есть то, посредством чего человек господствует над своим телом и управляет чувствами своей природы. Поэтому гуманность — *жэнь*, долг — *и*, нормы поведения — *ли* и разум — *чжи* относятся к природе [человека]...» [50, т. 4, с. 1895; 105, с. 137].

Тот же шов неорганического соединения разнородной проблематики обнаруживается и в концепции знания Чжу Си, которая столь трудно поддается какой-либо однозначной оценке. Здесь многое зависит от того, что оказалось в центре внимания исследователя. Если доктрина *гэ у*, то Чжу Си в этом случае оказывается эмпириком и рационалистом [116, с. 477—478], если же его сравнивают с современной научной мыслью, его концепция сближается скорее с А. Бергсоном, чем с Бэконом [59, с. 53; 83, с. 115, 124]. Несомненно одно, что знание в доктрине Чжу Си играет необычайно важную роль, что это — не общее знание, а скорее личная мудрость, которую нельзя получить со стороны, а необходимо достичь самому, что это — не накопленное опытом знание, а всезнание, приходящее внезапно, озарение, знание, которое по при-

роде своей весьма близко к свету, которое ведет к полной внутренней трансформации, когда «внезапно темное освещается, а препятствие устраняется» [50, т. 3, с. 1209], когда «внезапно все постигается и не остается ничего [непознанного]» [50, т. 3, с. 1206], когда «постигается [все влоть] до духов, озаряются пределы четырех морей и ничто не остается непознанным» [50, т. 3, с. 1064], когда все «эгоистические мысли отпадают, а принципы — *ли* всего [сущего] постигаются до конца» [50, т. 3, с. 1320]. Чтобы достичь подобной мудрости, необходимо было прийти сначала в определенное состояние, когда «все мысли искренни», после чего расширение знания шло беспрепятственно [50, т. 3, с. 981]. В этой концепции легко обнаружить следы буддийской мысли. Категория «всезнания» была перенесена на китайскую почву не позже III в. н. э. [99, с. 206—207], образ «внезапного просветления», получивший такое важное значение в эпоху Тан, в школе *дхьяны* был известен в Китае со времени перевода на китайский язык первой буддийской сутры, «Сутры, [состоящей] из 42 глав», где познание уподоблено внезапному освещению темной комнаты в тот момент, когда в ней зажигают лампу [73, с. 18—25]. В эпоху Сун этот образ стал достоянием популярной буддийской литературы, рассчитанной на самые широкие массы [80, с. 33]. Под воздействием традиции *виджнянавады* знание приобрело исключительное значение во многих школах танской буддийской мысли. «Одно лишь слово „знание“ есть врата ко всему чудесному», — говорил Цзун-ми [90, с. 40], и концепция этого чудесного знания (*лин чжи*), знания как самой сущности сознания (*синь*) [100, с. 988], оставила неизгладимый след на философии Чжу Си, легко распознаваемый даже по сходству терминологии [111, с. 68]. «Успокоение, — писал Цзун-ми, — есть сущность природы знания, а знание — функция природы успокоения» [100, с. 989]. Аналогично рассуждал и Чжу Си, считавший «опустошение сокровенного» (*сюй лин*) — сущностью, а процесс познания (*чжи цзюе*) — функцией и полагавший, что объект познания — природа человека — также есть не что иное, как спокойствие (*син цзи цзин*) [100, с. 989—990].

Мысль о необходимости достижения посредством знания или посредством управления своим сознанием некоего особого состояния, которым так много занимался молодой Чжу Си, возникла у него также не без влияния буддизма, необходимость личной внутренней трансформации для выхода из цикла «рождение — смерть» была одной из важнейших аксиом его доктрины. Однако Чжу Си этому особому внутреннему состоянию, которое он чаще всего определял как «выправленное сознание и искренние мысли» (*чжэн синь чэн и*), нашел

чисто конфуцианское применение: он неустанно повторял всем, что для «установления мира в Поднебесной» совершенно необходимо, чтобы «сознание было выправлено, а мысли искренни» [50, т. 1, с. 385], и делал это столь часто, что надоел всем и, что было хуже всего, даже самому императору [50, т. 1, с. 165—168]. Это может звучать как парадокс, но, пожалуй, в наибольшей степени Чжу Си свободен от влияния буддизма как поэт [98, с. 55—119]. Правда, отнюдь не потому, что ему удалось обнаружить дополнительные источники вдохновения в конфуцианской проблематике, а потому, что он предпочел даосское отношение к природе буддийскому. Однако говорить об окончательном освобождении от буддийского влияния и здесь было бы преувеличением. Антитеза покоя в горах и «пыльной земли» [50, т. 1, с. 117], «где ветер гонит пыль на [все] девять миров» [50, т. 1, с. 90], рождала в душе Чжу Си желание сбросить с себя общественное бремя, уйти в горы, заняться там очищением духа, созерцая природу, поймать мгновение, «когда луна полна, а горы пусты» [50, т. 1, с. 149]. Все это, несомненно, имеет определенный буддийский привкус, равно как и декларации вроде следующей: «Хочу изменения чистотой и покоем сделать вечной основой великого мира [в душе]» [50, т. 1, с. 137]. Если, согласно Ли Ци, критерием буддийского подхода к природе в поэзии принять стремление к изображению «великого покоя» как отражения *праджни* [98, с. 95], то, нам кажется, в приведенных строках подобный подход несомненно ощущается.

Подводя итоги, можно сказать, что заслуга Чжу Си состоит в том, что он воссоздал целостное конфуцианское мировоззрение. В рамках его доктрины изучение классиков и постижение первоосновы мира — принципа *ли* — вновь стало тем, чем оно и должно было быть, а именно «великим источником управления» [13, с. 165]. Соединились две важнейшие составные части конфуцианского мировоззрения — «самоусовершенствование и управление людьми», но соединение это было не органическим, а оттого и непрочным, что доказывает широкая популярность школы Ван Ян-мина при династии Мин.

Примечания

¹ Цяо Дин из Фулина (пров. Сычуань), второе имя — Тянь-шоу, принадлежал к тому типу конфуцианцев, для которых главным содержанием жизни был интеллектуальный поиск, а не служба. Как и многие его современники, в юности он увлекался буддизмом, но потом вернулся к конфуцианству и все свое внимание сосредоточил на «Книге перемен». Вначале он изучал «И цзин» под руководством местных сычуаньских учите-

лей, но, побывав в столицах, встретил там Чэн И и стал его учеником. Случайно местом ссылки Чэн И оказался родной уезд Цяо Дина — Фулин. Чэн И во время ссылки работал главным образом над комментарием к «И цзину», что еще больше укрепило связь Цяо Дина с учителем. Они много вместе путешествовали и читали «И цзин» на лоне природы [26, т. 8, с. 3621—3622].

² В пров. Фуцзянь.

³ О Ли Туне см. ниже, с. 295—296, примеч. 11—13.

⁴ Первой печатной работой Чжу Си была редакция собрания бесед Шан-цай, записанных Ху Ань-го, где, по мнению Г. Саржана, Чжу Си заинтересовало сравнение конфуцианского учения с другими системами [104, с. 215].

⁵ Семейство Люй было одним из самых аристократических во всем Китае. О них говорили: «Если в Поднебесной благородный муж не вышел из семейства Хань, то он вышел из семейства Люй» [34, с. 510]. Отцом Люй Си-чжэ был Люй Гун-чжао [36, изд. 19, с. 78]. Люй Гун-чжао, будучи виднейшим государственным сановником, страстно увлекался *дхьяной*. Говорят, что, когда он в 1088 г. занял пост министра общественных работ, чиновники толпами спешили в монастыри, чтобы получить там наставления по *дхьяне* и поговорить потом на эту тему со своим начальником. Народ называл их «чаньские проныры» (досл. «сверла») [16, изд. 8, с. 106]. Как конфуцианец, Люй придерживался ортодоксальных позиций и был сподвижником Сыма Гуана и противником Ван Ань-ши. Несмотря на свое увлечение *дхьяной*, он покровительствовал многим конфуцианским ортодоксам, и среди них одному из основоположников неоконфуцианской традиции — Чэн И. О нем говорили, что он советовался с Чэн И по всем государственным делам [34, с. 508]. По-видимому, в то время размежевание внутри конфуцианской традиции на сторонников и противников «новой политики» было неизмеримо важнее, нежели вопрос об ограничении индивидуальных интересов рамками конфуцианской традиции. Об этом же свидетельствует и письмо Ван Ин-чэня (о нем см. ниже) Чжу Си, в котором он возражал против суровой оценки последним философского наследия братьев Су. Ван Ин-чэнь признавал, что и Су Дун-по и Су Чэ увлекались буддизмом и ошибались в понимании многих вопросов конфуцианского учения, но считал тем не менее, что «поричать их, так же как и Ван Ань-ши, это чрезмерно» [34, с. 509]. Все это говорит о том, что буддизм и конфуцианство еще не рассматривались в рамках официального общественного сознания как явления, находящиеся по отношению друг к другу в идеологической оппозиции.

⁶ Один из первых учителей Чжу Си. Либо Лю Пин-шань, либо Лю Бай-шуй.

⁷ Известен также как Цзун-као и Фо-жи. В 1163 г. ему посмертно императором присвоено звание «Пу-цзюе чань-ши» («Наставник *дхьяны*, достигший полного знания»). Наставник *дхьяны* школы Линь-цзи. Буддийская традиция связывает Чжу Си не только с его учениками, но и непосредственно с ним самим. Цзун-као, когда ему было 68 лет, удалился в горы. Чжу Си будто бы в бытность свою в Цзю-цзяне неоднократно приглашал его, но Цзун-као отказался.

⁸ См. аналогичные тенденции в мысли Су Ши и Чжоу Дунь-и.

⁹ Возможно, буддийская традиция и преувеличивает важность взаимоотношений Чжу Си с *дхьянистами*, на что и обратил внимание Г. Саржан [105, с. 7—9], только в этом вопросе конфуцианскую литературу также никак нельзя считать беспристрастной, а потому и достоверной на сто процентов.

¹⁰ В тексте слово *чао жань*, на различных значениях которого мы останавливались в разделе о Су Дун-по. См. Тексты, примеч. 8.

¹¹ В биографии Ли Туна, написанной Чжу Си, есть весьма характерный пробыл. После того как Ли Тун постиг смысл традиции Ло Цун-яня, он «устранился от мира» и уединенно прожил в горах свыше сорока лет, терпя постоянную нужду, но неизменно пребывая в хорошем расположении духа [50, с. 4, с. 1694]. Однако почему человек, получивший от своего учителя разъяснение смысла «Чунь цю», «Чжун юна» и «Мэн-цзы», ушел потом в горы? Этого вопроса Чжу Си предпочитал не касаться.

¹² Чжу Си из скромности не зачислял себя в преемники Ли Туна и сожалел о том, что он воспринял традицию учителя не сердцем, а ушами [50, т. 4, с. 1510]. Однако он почитл его кончину тем, что, «преисполненный скорби, три года провел в уединении» [50, т. 4, с. 1510]. Вопросу преемственности в конфуцианской традиции Чжу Си придавал очень большое значение. См., например, его рассуждения на эту тему в «Предисловии к комментарию на „Чжун юн“» [53, с. 242—243]. Здесь несомненно сказало влияние буддизма, и прежде всего школы *дхьяны* с ее культом персональной преемственности «от сердца к сердцу». Чжу Си хотел, чтобы конфуцианская традиция, в которой, по его мнению, зиял многовековой провал, начиная от Конфуция и Мэн-цзы и вплоть до Чжоу Дун-и и братьев Чэн [50, т. 4, с. 1513], стала столь же непрерывной, как у дхьянистов. Строго говоря, перерыв был еще больший, ибо настоящая традиция, когда совершенномудрые не только передавали поучения словами и «наследовали сердцем», пресеклась еще до Конфуция. На Конфуции и Мэн-цзы традиция прервалась окончательно, ибо совершенная мудрость перестала тогда передаваться не только посредством деяний, но и через тексты [50, т. 1, с. 162]. С Чжоу Дун-и и с братьев Чэн началось возрождение [50, т. 4, с. 1509, 1513, 1695]. Вот та историческая ретроспектива, которую Чжу Си хотел придать доктрине, идущей от братьев Чэн, последователем которой он считал и себя.

¹³ Личность Ли Туна, философа, наделенного ярко выраженными способностями к интуитивному познанию, имела, по-видимому, сильное влияние на Чжу Си. В тексте «Поминования господина Ли из Янь-пина» Чжу Си прежде всего подчеркнул способность своего учителя понимать мир как единое целое [50, т. 4, с. 1509], к чему стремился и сам Чжу Си, но достиг этого совершенно иными средствами: построив разработанную универсальную систему. Ли Тун же считал, что главное не в словах, а во внутреннем состоянии. Путь познания Дао представлялся ему следующим образом: «Молча сидеть, очистив сознание, и плотью своей (*ти*) познавать Небесный принцип, если увидишь, что появилось личное желание, хотя бы тонкое, как волос, надо бросать слушать» [50, т. 4, с. 1694]. И хотя Чжу Си в биографии своего учителя специально заверяет читателей в том, что «еретические доктрины не могли проникнуть в его сознание» [50, т. 4, с. 1695], приведенный выше совет говорит о другом. Ли Тун, следуя своему учителю Ло Цун-яню, огромное значение придавал практике «спокойного сидения» [16, изд. 8, с. 21а] — явному эквиваленту буддийской техники созерцания — и отводил первостепенное значение состоянию сознания и отсутствию в нем индивидуального, что явно было заимствовано у буддизма. Именно такой подход и обеспечивал ему возможность «пронизать единым» все мироздание, растительный и животный мир, систему человеческих отношений и путь государей [50, т. 4, с. 1509], что так высоко ставил Чжу Си. Состояние сознания и важность отсутствия в нем индивидуального — эти два пункта не утратят своего значения и в системе Чжу Си.

¹⁴ Большим святотатством с конфуцианской точки зрения было лишь проникновение буддизма во дворец государя, когда монахи свободно «входили и выходили из императорского дворца».

¹⁵ Буддийские увлечения Ван Ин-чэня не помешали Чжу Си, уже дав-

но порвавшему с буддизмом, устроить в 1176 г. моление в память скончавшегося ученика Цзун-као. Кроме того, будущий автор неоконфуцианской догмы написал «Поминовение министра Вана», в котором он, конечно, ни словом не обмолвился об интересе Вана к буддизму, но изобразил его как человека выдающегося в традиционном конфуцианском плане. Так, по словам Чжу Си, ученость Ван Ин-чэня «охватывала все девять потоков мысли, но он не считал ее достаточной, таланты его выделялись среди целого поколения, но он не считал себя прославившимся, он почитал Дао и был преисполнен силы *дэ*, но не считал себя достигшим [их]. Он занимал высокий пост и пользовался широкой известностью, но не считал, что он достиг успеха» [50, т. 4, с. 1510]. Ван находился в глубочайшем разладе с пошлой действительностью и искал успокоения в одиноких странствиях по уединенным местам, в том числе и по буддийским [50, т. 4, с. 1511]. Вот все, что осталось в тексте поминовения от буддийских увлечений Ван Ин-чэня. Как можно видеть, для Чжу Си буддизм уже являлся некоторым неудобством во взаимоотношениях с людьми, но серьезным препятствием его еще назвать нельзя.

¹⁶ *Цунь синь* — хранить сознание или хранить в сознании — идет от Мэн-цзы, у которого употреблено в следующем контексте: «Благородный муж отличается от прочих людей тем, что он хранит в своем сознании (*цунь синь*). Благородный человек хранит в своем сознании гуманность (*жэнь*) и надлежащие нормы поведения (*ли*)» [96, с. 209]. Несколько иной смысл придан ему в книге «Исчерпание интеллекта»: «Тот, кто исчерпает свой интеллект, познает свою природу, тот, кто познает свою природу, познает Небо. Сохранять свой интеллект (*цунь ци синь*) и питать свою природу — это путь служения Небу» [96, с. 324—325]. По-видимому, выражение употреблялось в обоих смыслах. Так, в рассуждениях минского философа Ван Тин-сяна о благородном и низком говорится: «Благородный муж целиком предан долгу, поэтому он соблюдает свой путь и не меняет-ся. Он хранит в своем сердце (*цунь ци синь*) гуманность и снисходительность... Низкий человек целиком предан лишь выгоде. Поэтому он нарушает долг и не стыдится. Он хранит в своем сердце зависть и нетерпимость» [96, с. 89]. Неоконфуцианцам и школе *дхьяны* ближе было значение *цунь синь* из главы «Исчерпание интеллекта». К этой мысли Мэн-цзы возвращается неоднократно. Мэн-цзы был убежден, что человек по природе добр, но понимал, что он может утрачивать свою первоначальную природу, подобно тому как «Коровьи горы утратили свои леса» [96, с. 285: 39, с. 458]. Пафосом обретения своей истинной природы и сохранением ее проникнута была и доктрина *дхьяны*, которая заимствовала у конфуцианской традиции термин *цунь синь* для обозначения одной из практических операций с сознанием. В результате чаньское и конфуцианское содержание стали смешиваться, преваляровал, конечно, чаньский подход, ибо внимание к состоянию сознания в этой школе логически вытекало из поставленной цели преобразовать сознание и опиралось на богатейшую буддийскую теорию психических и гносеологических процессов. Конфуцианство вынуждено было обороняться. Характерны в этом отношении рассуждения минского ортодокса Ху Цзюй-жэня. Сравнивая практику сохранения сознания в школе *чань* и у конфуцианцев, он доказывал, что они отличны и по содержанию и по цели. Если в школе *чань цунь синь* требует прежде всего обуздания сознания, его опустошения и затем созерцания его нового состояния, то конфуцианцы стремятся прежде всего сохранить внутри себя искренность и почтительность. В результате конфуцианцы заполняют свое сознание «десятью тысячами проявлений высшего принципа *ли*», тогда как *чань* опустошает свое сознание и так лишается присутствия в нем высшего принципа *ли*. Это позволяет сделать вывод, что сторонники *дхьяны* в действительности не в состоянии сохранить свое сознание. Они умиршвляют его для того, чтобы заниматься пустыми манипуляциями с

ним» [35, цз. 2, с. 22]. Из этих рассуждений Ху Цзюй-жэня ясно, что проблема размежевания с буддизмом оставалась актуальной для конфуцианцев и при династии Мин.

¹⁷ *Хань ян* — близко к положению Мэн-цзы о питании своей природой — *ян син* [96, с. 324—325].

¹⁸ Внутри и центр в данном случае выражены одним и тем же словом — *чжун*.

¹⁹ О сохранении сознания — *цунь синь* и питании [природы] — *хань ян* см. выше.

²⁰ Чжу Си считал, что сам Ли Тун как личность напоминает Хуэй Юаня. Он подчеркнул это и в биографии своего учителя и в тексте поминовения, охарактеризовав его как мыслителя «одной корзины и одной тыквы» [50, т. 4, с. 1509], которые к тому же были часто пусты, что не мешало Ли Туну сохранять ровное и веселое расположение духа [50, т. 4, с. 1694]. Эта характеристика весьма существенна, поскольку она является повторением того, что сказал Конфуций о Хуэй Юане: «Воистину мудр Хуэй Юань, — воскликнул Конфуций, — с одной корзиной риса и одной тыквой воды он живет в глухом переулке. Другие бы не вынесли подобного. А его не покидает даже веселое настроение. Воистину мудр Хуэй Юань» [58, с. 63; 95, с. 52]. Это же выражение встречается и в поэзии Чжу Си как характеристика отшельника [98, с. 105—106].

С противопоставлением Хуэй Юаня Цзы Гуну мы уже встречались у Су Дун-по. См. с. 248, примеч. 1. Эта тема продолжает оставаться важной и после Сун. При Минах, например, актуальность противопоставления двух учеников Конфуция объясняется возникновением школы Ван Ян-мина и ее акцентом на субъективном моменте в познании.

²¹ Характерно, что усвоение конфуцианской доктрины названо Ли Туном «просветлением» (*кай-у*), т. е., очевидно, буддийским термином.

²² Однако *цзин* в философском лексиконе Чжу Си утрачивает свое первоначальное значение не окончательно. В одном из писем Чжу Си, ссылаясь на Чэи И-чуаня, определяет *цзин* как внутреннее состояние, которое, будучи выражено, становится *гун* — почтительное: «Выраженное вовне называется почтительностью — *гун*, то, что содержится внутри, называется почтительностью — *цзин*» [50, т. 2, с. 669].

²³ Люй Цзу-цян (второе имя — Бо-гун, псевдоним — Дун-лай; 1137—1181), единомышленник Чжу Си и соавтор сочинения «Записи мыслей о близком» («Цзинь сы лу»), которое было опубликовано ими в 1175 г. «Цзинь сы лу» является сокращенным и систематизированным изложением неоконфуцианской доктрины.

²⁴ Термин «сознание новорожденного» был общим для конфуцианской и даосской философии, что указывает на то, сколь большую важность оба философских направления придавали состоянию внутреннего мира. Однако он понимался по-разному. У Лао-цзы новорожденный является наиболее совершенным образом нерастратченных потенций человеческого организма, обладателем наибольшего запаса силы *дэ* [72, с. 23, 129], в тексте же Мэн-цзы это скорее предостережение совершенному мужу, чтобы он не поддавался под власть внешнего мира. «Великий человек, — говорил Мэн-цзы, — не утрачивает сознания младенца» [97, с. 198].

²⁵ Легко заметить, что в тексте «Да сюе» операция *гэ у* занимает совершенно иное место: «В древности те, кто хотел явить свое сияющее *дэ* Поднебесной, прежде устанавливали идеальный порядок в своих владениях; те же, кто хотел установить идеальный порядок в своих владениях, прежде упорядочивали свою семью; те же, кто хотел упорядочить свою семью, занимались сначала личным совершенствованием; те, кто хотел заниматься личным совершенствованием, сначала выправляли свое сознание; те, кто хотел выправить свое сознание, сначала делали свои мысли

искренними; те, кто хотел сделать свои мысли искренними, сначала доводили до [высшего] предела свои знания; доведение знаний до предела покоится на исследовании вещей (гэ у)». В следующем параграфе вся последовательность разворачивается в обратном порядке: «Когда вещи исследованы (гэ у), приобретается полное знание, когда полное знание приобретено, мысли становятся искренними... Когда свои владения приведены в идеальный порядок, в Поднебесной воцаряется покой» [95, с. 221—223]. В тексте «Да сюе» «исследование вещей» является исходной точкой спонтанного процесса распространения порядка в Поднебесной. Это скорее процесс разворачивания внутренних потенций, экстраполяция внутреннего совершенства вовне. Чжу Си же занимали совершенно иные проблемы. Он должен был переориентировать занятых под влиянием буддизма постижением своего внутреннего мира конфуцианских философов на внешнюю реальность, познание которой он и обозначал заимствованным из классического текста выражением гэ у — «исследование вещей».

²⁶ См., например, [34, с. 595—647; 59; 65; 76; 79].

²⁷ Хуэй-сы и Чжи-и понимали это положение, опираясь на доктрину пустоты. Так, согласно Хуэй-сы, конкретные вещи можно уподобить дыханию, которое не входит, не выходит, не находится в каком-либо определенном месте и не имеет определенной формы. Тем не менее оно конкретно и реально [110, с. 46—47]. Это положение получило дальнейшее развитие в утверждении *сань ди юань жун*, т. е. «идеальная гармония трех истин». Под тремя правдами подразумевались: *кун* — пустота, *цзя* — внешнее проявление и *чжун* — середина [110, с. 47]. Как можно видеть, в школе Тянь-тай философская ориентация была выражена довольно определенно.

²⁸ Китайское звучание заголовка этой сутры — «Хуа ян цзин».

²⁹ О Цзин-юане и Вэй-чхоне см. выше, с. 222—223.

³⁰ Олаф Граф уподобляет развитие неоконфуцианской мысли истории западноевропейской средневековой философии. Он считает, что направление братьев Чэн и Чжу Си имеет много общего с линией Аристотеля — Фома Аквинский, тогда как их противники ближе к традиции Августина. Основные спорные проблемы, по его мнению, также весьма сходны: примат рассудка или воли и характер природы человека [79, с. 181—182].

³¹ Вполне возможно, что в философии братьев Чэн эта категория появилась под воздействием буддийской школы Хуа-янь, которая много занималась проблемой соотношения явлений и принципов [63].

³² Это нововведение было отнюдь не единодушно принято современниками. Так, Су Ши в стихотворении «Беседа наблюдения за рыбой», намекая на известный диалог между Чжуан-цзы и Хуэй-цзы [6, с. 221; 52, с. 606—607], писал с явной иронией: «Если верить тому, что десять тысяч различных [вещей] сводятся к одному принципу *ли*, то Учитель сегодня знал бы обо мне, а я знал бы о рыбе» [25, т. 1, изд. 2, с. 29].

³³ Здесь необходимо подчеркнуть, что и Чжу Си, и его учитель Чэн И, стремясь утвердить свои доктрины в качестве ортодоксии, опирались исключительно на собственные интеллектуальные возможности и отнюдь не располагали поддержкой государственного аппарата. Их взаимоотношения с государством складывались отнюдь не блестяще. Официальная канонизация пришла после смерти, в то время как при жизни они отнюдь не занимали положения признанных идеологов. Более того, каждому из них пришлось пережить немало трудных моментов во время своей официальной карьеры. Так, Чэн И после своего недолгого пребывания при дворе был выслан в Фучжоу (пров. Сычуань) в 1097 г. После вступления на престол Хуэй-цзуна он некоторое время служил, но затем вновь был освобожден от всех занимаемых должностей [26, т. 8, с. 3410]. Более того,

ему было запрещено иметь учеников и даже его сочинения находились под угрозой запрета [105, с. 20]. Не меньше, пожалуй, пришлось вынести и Чжу Си. Начиная с 1190 г., когда на престол вступил новый император, Гуан-цзун, трону были направлены многочисленные доклады, в которых Чжу Си обвинялся во всех смертных грехах. Одни уверяли, что он — глава мятежников, другие — что он пренебрегает сыновней почитательностью, третьи — что он исповедует манихейство и принадлежит к тайному обществу [76, с. 12—13; 105, с. 4]. Все это принесло свои результаты, и Чжу Си впал в немилость при дворе. Таким образом, можно видеть, что официальная конфуцианская догма возникла и утверждалась отнюдь не с помощью государственного аппарата.

³⁴ Некоторые авторы считают, что идея преемствования играет в философии Конфуция гораздо более важную роль, чем это представляется на первый взгляд. Так, М. Робертс, анализируя текст «Лунь юя», приходит к выводу, что категория *ли* — надлежащие нормы поведения — имеет непосредственное отношение к проблеме наследования. По мнению автора, Конфуция интересовала проблема передачи по наследству всей совокупности норм общественного поведения, ибо от этого зависело нормальное функционирование общества [103, с. 765—767].

³⁵ Если сравнить тексты докладов трону Чжу Си и Су Ши, то можно, пожалуй, прийти к выводу, что прагматик-администратор был более робким политиком, чем поэт. О политической нерешительности Чжу Си можно судить и по другим источникам. См., например, [112, с. 76—79].

³⁶ Чжу Си ссылается здесь на текст «Книги документов» (глава «Заветы Великого Юя»), где говорится о склонности человека к ошибкам и о том состоянии, которое необходимо для следования Дао. Выражение *вэй цзин вэй* Дж. Легг переводит «быть пронизательным и неделимым» [97, с. 61]. Нам пришлось немного отступить от перевода Легга, чтобы сблизить текст «Ши цзина» с параллельными положениями Чжу Си.

³⁷ «Удерживать центр» — это положение также взято Чжу Си из «Книги документов». Лишь «будучи пронизательным и неделимым, [человек] может удерживать свой центр» [97, с. 61—62]. В «Лунь юе» [20.1] император Яо восхваляет это качество у своего преемника Шуня [58, с. 214].

³⁸ Чжу Си проявлял нетерпимость не только к буддизму и даосизму, но и к конфуцианцам, не следовавшим за братьями Чэн и за ним самим. Сюда относятся те, кто группировался вокруг Ху Ань-го (1074—1138) и Лу Сян-шаня (1139—1193), с которыми у Чжу Си были очень сильные расхождения во взглядах [87, с. 79—86]. Но особенно сильно Чжу Си не любил отца и сыновей Су. Возможно, он воспринял эту антипатию по наследству от Чэн И. При покровительстве Сыма Гуана и Люй Гун-чжао Чэн И сделал в 1086—1094 гг. блестящую карьеру при дворе. Но затем в лагере консервативных конфуцианцев началась вражда между лоянской и сычуаньской группировками, в которой участвовали на стороне первой Чэн И, а на стороне второй Су Ши, не переживший высокомерия Чэн И и вышучивавший его [34, с. 507—509]. В результате в 1095 г. Чэн И пришлось уйти со службы. Чжу Си унаследовал неприязнь своего учителя к Су Ши и отзывался о последнем весьма нелестным образом. Он обвинял братьев Су в пристрастии к поверхностному и цветистому пустословию, в склонности к политическим интригам, в отсутствии воли, в непонимании учения братьев Чэн и в пристрастии к еретическим доктринам [50, т. 2, с. 670—672]. В молодые годы, когда поэт еще не утратил мужества, как считал Чжу Си, он нападал на *дхьяну*. В свои же зрелые годы поэт, впав в уныние и потеряв присутствие духа, «на карачках приполз обратно

[к *дхьяне*» [50, т. 2, с. 671]. Основная ошибка философии Су, по мнению Чжу Си, заключалась в том, что они, подобно буддистам, считали критерием истинности индивидуальное сознание. Чжу Си же считал это «настоящим неуважением к шести классическим текстам» [50, т. 2, с. 672].

Тексты ¹

1. «Первое рассуждение о буддизме» [50, т. 4, с. 1895; 105, с. 137—141]

Некто спросил: «Мэн-цзы говорил об „исчерпании интеллекта“ [как способе] познать свою природу², о сохранении своего сознания для питания своей природы³. Учение же буддистов принимает за основу познание духа [как средство] увидеть собственную природу. Нет ли здесь случайных совпадений между Путем [конфуцианцев и буддистов?]

Чжу Си ответил: «То, чем отличается конфуцианство от буддизма, как раз и заключено в этом одном слове⁴».

Как [это понимать?]

[Чжу Си] ответил: «Природа [человека] — *син* есть то, посредством чего Небо дарует людям жизнь [*мин*], и она присуща [их] духу, сознанию. Чувства есть то, с помощью чего природа реагирует на предметы [внешнего мира], и они, чувства, зарождаются в сознании. Сознание же есть то, посредством чего человек господствует над своим телом и управляет чувствами своей природы. Поэтому гуманность — *жэнь*, долг — *и*, нормативное поведение — *ли* и разум относятся к природе [человека, и все эти качества] служат субстанцией (*ти*) сознания, тогда как чувства сострадания, стыда, почтительности и смирения являются его проявлением (функцией — *юн*)...⁵

Что же касается [буддийского подхода] к познанию духа, то [буддисты] вынуждены постулировать существование⁶ еще одного духа для познания того, [который] присущ людям]. То, что они называют увидеть [собственную] природу, не включает в себя присущие людям представления о порядке вещей⁷. Поскольку они не принимают во внимание основу [человеческой] природы, то им остается недоступным и принцип (*дао ли*) возникновения чувств, вызванных реакцией на предметы [внешнего мира]. Так как им трудно [далее развивать эту тему], то они тут ее и обрывают. И то, что они при этом идут против постоянных [законов] Неба и наносят вред принципам человеческой природы, не имеет для них никакого значения. Но если так, то не заключается ли действительно отличие конфуцианства от основ [буддизма] в одном этом слове?»

[Некто вновь] спросил: «О том, почему буддист не может увидеть [свою собственную] природу, [я уже] услышал ваши разъяснения. Но вот что касается сознания (*синь*), то мы говорим: „исчерпать его“, „сохранить его“, они же говорят: „познать его“. В чем здесь разница и почему они [вынуждены] постулировать еще одно сознание, чтобы познать первое?»

[Чжу Си] ответил: «Сознание, дух — это то, посредством чего человек господствует над своим телом и управляет чувствами своей природы. Оно одно и не может быть удвоено. Оно является [в человеке] господином, а не гостем. Оно распоряжается предметами [внешнего мира], а не получает приказы от них. Но поскольку принцип *ли* содержится в себе непознаваемое⁸, а вещи прелятствуют ему, то в его проявлении имеется невольное. Когда эгоизм до конца не преодолен, то предметы [внешнего мира] обременяют [сознание?] и его сущность страдает неполнотой. Поэтому

наставления совершенному человеку сводятся к тому, чтобы заставить людей исчерпать свой принцип *ли*, чтобы развить до предела свои потенциальные возможности⁹, преодолеть свой эгоизм, чтобы устранить все, что наносит вред сущности [сознания]. В этом [и заключен смысл] „исчерпания сознания“ и „сохранения сознания“. Хотя сила [сознания у людей] различна, [действия его одинаковы и состоят в следующем]: будучи единым, оно реагирует на множество, будучи хозяином, оно принимает гостей, будучи повелевающим, оно отдает приказы предметам [внешнего мира]. [Конфуцианцы] никогда не говорили, что [сознание] следует обратиться на [самого себя] и тем познать и сохранять его. Буддисты же говорят, что, для того чтобы познать сознание, необходимо „собрать зрение и отворотить слух“ и пытаться постичь его сущность во мраке. Это подобно тому, как если бы человек хотел увидеть [свои] глаза с помощью [своих] же глаз, укусить [свой] рот [своим же] ртом. И хотя это невозможно, [буддисты] вынуждены в подобных ситуациях удваивать личность¹⁰. И если это не есть создание еще одного сознания, тогда что же это?..»¹¹.

[Спрашивающий] сказал: «Если это так, то последователи [буддизма] действительно [многое] видят неясно, но чем объяснить тогда, что [они], имея такое зрение, не устают радоваться, так что даже считают внешним свое тело и [доходят до того], что даже смена жизни и смерти не трогает их?»

[Чжу Си] ответил: «Действие (функция — *юн*) их сознания не связано с внешним, но сущность (субстанция — *ти*) [этого сознания] внутри их всегда одинакова и не может быть ими отброшена. Их стремления концентрированы и точны, но их намерения опасны и принудительны. Поэтому, хотя они могут достигать вершин с помощью своей духовной энергии (*цзин шэнь*), в один прекрасный день [они вдруг оказываются] настолько беспомощными, будто они [все] потеряли. В последнее время то, что называют методом „рассматривания сознания“ (*кань синь*)¹², служит коротким путем к достижению [их цели]. В действительности [этот метод] восходит к рассуждениям Чжуан Чжоу о поимке цикад и изготовлении подставки для колоколов¹³. [Буддисты] прибавили сюда лишь [некоторые] тонкости. Но они оставили в тени Небесный принцип и сделали это исключительно из эгоистических побуждений. Поэтому как можно назвать эту доктрину учением благородных людей?»

2. [Рассуждение Чжу Си о сходстве и различии во взглядах на природу человека у буддистов и конфуцианцев] [105, с. 99—108]

Вопрос: Буддисты считают функции [органов чувств] природой [человека. Так ли это?]

Ответ: Да, это — природа. И то, что они говорят об этом, верно. У Мэн-цзы сказано: «И органы чувств (*син*), и воспринимаемое ими (*сэ*), относятся к природе, [дарованной] Небом. Но, лишь став совершенным, можно следовать [показаниям] органов чувств»¹⁴.

Как раз эту природу [и имеет в виду здесь Мэн-цзы]. Так, например: рот обладает [лишь] способностью говорить, но кто говорит? Глаз обладает [лишь] способностью видеть, но кто видит? Ухо обладает [лишь] способностью слышать, но кто слышит? Вот каким образом [проявляет себя природа]¹⁵.

Они же, [т. е. буддисты], говорят: «То, что в глазах, называется зрением, то, что в ушах, называется слухом, то, что в носу, называется обонянием, то, что во рту, — речью, в руках — удержанием, в ногах — движением. Все проявленное принадлежит *дхармадхату*, т. е. миру *дхарм*¹⁶.

[Поэтому, даже] взяв мельчайшую пылинку, тот, кто знает [буддизм], узнает в ней природу будды, тот же, кто не знает [буддизма], называет ее [частицей] чудесной субстанции (*цзин шэнь*)¹⁷. И то, что говорят буддисты по этому поводу, это — хорошо.

Далее [учитель Чжу Си] приводит из сутры «Лэнян цзин»¹⁸ тот отрывок, [где] персидский царь¹⁹ говорит о водах Ганга²⁰.

Учение сторонников *дхьяны* лишь указывает на сознание человека, ибо, увидев [свою] природу, [человек] становится буддой. Поэтому они побуждают вас увидеть ее и под влиянием их наставлений достичь просветления. И тогда прежнее как бы исчезает, и вы видите, что природа — *син* содержится повсюду. Кроме того, [сторонники *дхьяны*] говорят о «сохранении сознания» и «питании природы», так чтобы сияющий свет [абсолют] спокойно освещал все и проникал всюду. В стихах танского поэта Чжан Чжо сказано: «Свет сияющий и спокойный освещает все подобно пескам Ганга. И мудрец, и глупый, и все живое поконтят в моем доме»²¹.

Кроме того, они говорят: «Бытие²² в плане идеальном²³ не имеет в себе ни единой пылинки, но, как практика буддизма, оно не исключает [из себя] ни одной *дхармы*²⁴». Это их положение в основе своей справедливо, и то, что они при этом занимаются «питанием», [на практике] также верно. Но именно в этом пункте и заключено [все] различие [двух школ]. То, что питаем мы, конфуцианцы, это *жэнь* — гуманность, *и* — долг, *ли* — нормы поведения и *чжи* — мудрость. Они [же, буддисты], питают лишь зрение, слух, речь и движение. Для нас, конфуцианцев, во всеобъемлющей субстанции²⁵ имеется множество принципов²⁶, которые отделены и отличны один от другого, имеется истинное и ложное, [все] наделено [определенными] моральными качествами и нет ничего, лишённого [своего собственного] принципа *ли*²⁷. Они же заняты рассмотрением лишь хаотического и нерасчлененного и не делают его на истинное и ложное. Для них вдоль — истина, поперек — тоже истина, прямо — истина и криво — истина. То, что не является принципом (*ли*), они относят к природе (*син*), то, что является им, также включается в природу. Это небольшое различие приводит к тому, что практика [конфуцианцев и буддистов] различается в корне. [У них] семь начал и восемь концов²⁸ и ничто не находится на правильном месте. Мы, конфуцианцы, признаем существование лишь одного, правильного принципа (*дао ли*). Они также считают, что этот наш [принцип] верен, [но] утверждают, [будто] лишь одна вещь истинна, а две уже ложны²⁹. Их теория односторонняя. Они принимают лишь [индивидуальное] сознание человека и отвергают то, что [мы] называем сознанием Пути³⁰. Для них не существует ни гуманности — *жэнь*, ни долга — *и*, ни норм поведения — *ли*, ни мудрости — *чжи*, ни сострадания, ни ненависти, ни скромности, ни [критерия] истинного и ложного. Именно здесь заключен предмет спора.

Мы, конфуцианцы, называем природой (*син*) то, что получено от Неба его велением. Согласованность с ней называем Путь (*дао*). [Через согласование мы стремимся] обрести предельную искренность³¹, постичь природу людей и вещей и [тем] способствовать космическому процессу перемен и созидания.

Мы познали, что принцип Пути целен и вездесущ. Они соглашаются с тем, что он обладает цельностью и вездесущностью. Однако, сталкиваясь с отношениями государь — подданный, отец — сын, старший брат — младший брат, муж — жена, они оказываются неспособными трактовать его как полный и универсальный. И тем не менее [они] настойчиво утверждают, что он целен и вездесущ. Они также утверждают, что ведение [обычной] жизни, [связанной с] имущественными заботами³², не находится в противоречии с «истинным видом»³³. Так, молодой человек Шань-цай полу-

чает поучения у пятидесяти трех [персонажей], включая богов, демонов, духов, бессмертных, ученых, крестьян, ремесленников и торговцев [и людей иных, самых различных] специальностей³⁴. Все они говорили о природе — *син* очень широко. Но их реальная практика не соответствует [широте их рассуждений]. Они скрывают свои недостатки и изо всех сил пытаются прикрыть [суть дела подобными рассуждениями]. В старые времена Готама рассуждал отнюдь не с такой широтой. Позднее последователи школы *дхьяна* осознали недостаточность [раннего буддизма], перевернули его наставления и стали говорить только о том, что «достаточно указать на сознание человека, для того чтобы „увидеть природу и стать буддой“»³⁵.

¹ При переводе текстов Чжу Си использованы переводы и комментарии Г. Э. Саржана. См. [105, с. 55—148].

² «Исчерпание интеллекта» (или сознания) — последняя книга Мэн-цзы, которая по своему содержанию значительно отличалась от всех остальных. В ней отразились разочарование знаменитого философа в общественной деятельности, решительный поворот от внешнего мира к внутреннему, идеи квиетизма и достаточности самопознания. Буддисты обратили внимание на сходство многих идей этой книги с их доктриной. Так, буддист-мирянин Чжэн Син в своем предисловии от 1171 г. к трактату Чжан Шан-ина «В защиту буддийского учения» писал: «Когда Мэн-цзы говорит [о том, что тот, кто] исчерпает свой интеллект, познает свою природу, а познав природу, познает Небо, то это ничем не отличается от высказываний Будды об указании на сознание человека, о созерцании своей природы и превращении в Будду» [44, с. 4а]. Насколько можно судить по заданному вопросу, это мнение было широко распространенным не только среди буддистов. В специальном рассуждении на эту тему, «Об исчерпании интеллекта», Чжу Си изложил свое понимание данного вопроса. Под исчерпанием он понимал преодоление искажающих сознание узких рамок индивидуальности, овладение всеми внутренними потенциями, возврат сознанию той первоначальной широты (*ко жань*), которая свойственна природе (*син*) в силу ее небесного происхождения [50, т. 3, с. 1206]. И несмотря на то что в беседе с учениками Чжу Си отрицает сходство между учением Мэн-цзы и Буддой, его собственная интерпретация «исчерпания интеллекта» как возврата к доиндивидуальной природе весьма напоминает идею Хуэй-эна о превращении в Будду через постижение своей первоначальной природы. «Сохранение сознания» и «питание природы» — эти выражения также принадлежат Мэн-цзы. В книге «Исчерпание интеллекта» сказано: «Сохранять свое сознание и питать свою природу — это [путь] служения Небу» [96, с. 324]. Подобные выражения широко употреблялись как буддистами, так и даосами. Чжу Си полагал, что результатом сохранения и питания природы является ее установление — «то, что делает совершенномудрого совершенномудрым» [50, т. 3, с. 1207].

³ О «сохранении сознания» и «питании природы» мы уже говорили выше. Эти выражения взяты Чжу Си из книги Мэн-цзы «Исчерпание интеллекта», где сказано: «Сохранять свое сознание и питать свою природу — это [путь] служения Небу» [96, с. 324]. В неоконфуцианстве этой теме было отведено весьма важное место. Так, в антологии «Цзинь сы лу» ей целиком посвящена специальная глава «Цунь ян» («Сохранение и питание»). В начале главы авторы антологии так определяют место «питания и сохранения»: «Если постижение [принципа *ли*] достигнет предела, а питание [своей природы] при этом будет недостаточным, то знания с каждым днем станут терять ясность и как же их тогда применять? Поэтому достижения в питании и сохранении пронизывают как знание, так и практику» [48, с. 129]. Чжу Си полагал, что результатом сохранения и

питания природы должно явиться ее установление (*дин*) — «то, что делает совершенному мудрого совершенному мудрым» [50, т. 3, с. 1207]. Согласно взглядам Чжу Си, когда «сознание не установлено, оно связано, опутано внешним и следует за ним [48, с. 140], подобно не привязанной к причалу лодке [48, с. 157]. Установление — это уничтожение всех ненужных движений сознания, произвольных импульсов [48, с. 157, 159]. Успокоение сознания, преодоление индивидуальных желаний ведут к обретению единства сознания и его опустошению [48, с. 129]. Опустошение — к ясности, ясность — к всепроникновению (*сюй цзэ мин, мин цзэ тун* [48, с. 139]), отличительному качеству совершенному мудрого». Нетрудно заметить, что этот рецепт достижения совершенного знания через психотехнику возник под сильным влиянием буддизма. Остается добавить только, что *дин* — установление сознания у неоконфуцианцев — являлось одним из обозначений созерцательной практики у буддистов.

⁴ Чжу Си хочет сказать, что все отличие конфуцианства от буддизма может быть сведено к различной трактовке одной-единственной категории природы — *син*.

⁵ Далее в тексте Чжу Си следует неоконченное предложение, смысл которого восстановить невозможно [105, с. 138]. Затем, по-видимому, пропуск нескольких предложений.

⁶ Досл. «поставить».

⁷ Г. Э. Саржан дает иной перевод этого места: «...не принимают во внимание ни моральных чувств народа, ни правила вещей» [105, с. 138].

⁸ Досл. «неисчерпаемое» (*бу цюн*).

⁹ Досл. «ту меру, которая в нем заключена».

¹⁰ *Сян жу эр* — дословно не перевести. *Сян* — здесь: «изображать»; *жу* и *эр* — два различных местоимения второго лица. Г. Э. Саржан перевел как: «se dédoubler en un „tu“ et un „toi“» [105, с. 140]. См. аналогичные рассуждения Чжу Си [50, т. III, с. 1208].

¹¹ Далее — лакуна в тексте.

¹² О методе *кань синь* — «рассматривание сознания» — см. [68; 43; 51; 52; 78; 125; 126; 158].

¹³ Имеются в виду две притчи Чжуан-цзы: о ловце цикад и о колокольном мастере [6, с. 227, 230—231]. Их главная мысль заключается в том, что успех любого дела зависит от умения сосредоточить свое сознание, «сгустить» его до такой степени, чтобы в нем исчезло различие между познающим и познаваемым.

Тему зависимости буддийской доктрины от даосской Чжу Си развивал также во «Втором рассуждении о буддизме» [105, с. 142—148]:

«Некто спросил: „Учитель говорит о том, что доктрина буддистов восходит к рассуждениям Чжуан Чжоу о поимке цикад и изголовлении подставки для колоколов. Так ли это?“

[Чжу Си] ответил: „Зачем ограничиваться только этим? Самое существенное из того, что они говорят, украдено из учений Чжуан-цзы и Ле-цзы. Об этом уже говорил Сун Цзин-вэнь в биографии Ли Вэя в „Истории династии Тан“. Страна, где родился Будда, находится на очень большом расстоянии от Китая. [Поэтому] их письменные тексты и их прочтение становятся понятными лишь после многократных переводов. Те же, кого называют [последователями] *дхьяны*, передают свое учение „из уст в уста“ и не основываются ни на каких письменных текстах. Поэтому любой [наставник *чань*] может изменять и дополнять их, так что подвергнуть их критическому рассмотрению нет никакой возможности. Однако можно заметить по следам швов и купюр [во всех текстах], что они будто что-то прячут в словах, но не могут этого скрыть.

Вообще говоря, те из буддийских книг, которые пришли [в Китай] первыми, как, например, „Сутра в сорока двух главах“, „Завещанное по-

учение“, „Сутра лотоса закона“, „Сутра вачжры“, „Сутра сияния“, говорили только о чистой пустоте — *шунье*, или причинной обусловленности — *карме*, да еще об искусствах чудесного познания и превращения. В то время образованные [последователи буддийской доктрины], такие, как Хуэй-юань и Сэн-чжао, уже начали понемногу обкрадывать Чжуан-цзы и Ле-цзы [и пользовались их словами] для выражения [своих мыслей]. [Однако] они не осмеливались утверждать, что [эти слова] вышли из уст Будды. Но постепенно, не стыдясь заимствований [у даосов], они стали открыто пользоваться их мыслями и приписывать их Будде. [Так, например], то, что „Шурамгама-сутра“ называет „слушать себя самого“, есть не что иное, как мысль Чжуан-цзы. [Вопрос] сутры „Юань-цзюе“ о том, где находится тело, после того как четыре составные части его разделились, есть, [в сущности, тот же вопрос], что и у Ле-цзы, когда он спрашивает: „Когда духовная сила (*цзин шэнь*) уходит в свои ворота, а плоть возвращается к своему началу, где находится [в это время] мое я?“ И примеров подобного рода не перечесть. Но все эти теории сконцентрированы в начале [буддийских] книг, и их чудесная сущность (*сюань мяо*) не имеет продолжения. После же этого следует [действительная] сущность буддизма, которая состоит в установлении мандалы, в чтении нараспев магических текстов, в употреблении двадцати пяти колес и т. п. Что же касается существ такого рода, как Вачжрапани и Кумбханда, то их вульгарность и неблагопристойность так же не согласуются с первыми главами, где возносятся таинственное (*сюань*) и трансцендентное, как не смешиваются друг с другом огонь и вода. Что же касается слов школы *дхьяна*, то они, по-моему, восходят к устаревшей уже моде на „отвлеченные дискуссии“ династий Цзинь и Сун. [Впоследствии лишь] больше стали заниматься „внутренними поисками“ и „питанием покоя“ и занимались этим, практикуя молчание. Некоторые же овладели умением демонстрировать сверхъестественное и удивительное исключительно ради того, чтобы обманывать простонародье. Таковы, например, пророчества об „одном листе и пяти цветах“ и легенда о „возвращении в одной туфле на запад“. И хотя эти факты и лишены достоверности, они позволяют видеть то, что ценилось в то время. Впоследствии среди них появилось несколько умных и талантливых ученых, которые осознали грубость [учения Будды], стали выдвигать свои собственные идеи и начали стремиться к тому, что было недостижимым для их предшественников, чем незаметно помогли и доктрине. Они прекратили всякие разговоры о сверхъестественном и грубом. Поэтому их доктрина в одно прекрасное время оказалась внутренне совершенной, буд-то она действительно произошла от [изучения] Пути-дао и силы *дэ*, природы — *син* и [небесного] повеления — *мин*, так что их приверженцы стали считать даже, что [это учение] достигло того, чего не достигали ни Яо, ни Шунь, ни Чжоу-[гун], ни Конфуций. Однако их хвастовство и пронырливость, их пустота и аморальность увеличивались с каждым днем и расцвели до такой степени, что стали хуже рассуждений [раннего буддизма] о чистоте и спокойном молчании. Пожалуй, те были лучше этих. Если смотреть на буддизм таким образом, то можно понять, где в нем главное, где — второстепенное, где — истина, а где — ложь. И разве можно украденное ими сводить лишь к положениям [Чжуан-цзы] о поимке цикады на лету и подставке для колокола? Кроме того, надо сказать еще [вот о чем]. Оригиналы буддийских книг написаны на варварском языке. При переводе и толковании их иногда [переводчики] несколько слов [оригинала] передавали одним китайским, иногда же, [наоборот], одно слово [оригинала] передавали несколькими китайскими словами. Тем не менее в настоящее время у того, что называют гатхой, строки ровны, слова парны и нет ни лишних, ни недостающих. Дошло до того, что тексты „Передачи учения“, [приписываемые 28 патриархам школы *дхьяна*], согласуются с нормами китайской фонетики, а иногда [даже] и с танскими правилами стихосложе-

ния. [Поэтому уже] начиная со времени Тан даже малообразованные люди вроде Хуэй Хуна могли отличать эти подделки, но усиленно скрывали [эту истину] с помощью [нестественных] объяснений. И тем не менее есть еще среди носящих платье и шапку чиновника те, кого в прошлом и в настоящем относят к высшему обществу, такие, как Ян Да-нянь и Су Цзы-ю, которые не понимают этого и пишут об этом в книгах. О, сколь прискорбно это!

Принимая все это во внимание, нет необходимости спрашивать, что истинно, а что ложно в положениях [буддизма], ибо многочисленные следы подделок совершенно очевидны и их невозможно скрыть. Рассуждения господина Суна [на этот счет] внушают доверие и доказательны. Тех же в мире, кто в этом сомневается, можно лишь немного пожалеть!"»

¹⁴ К сожалению, приведенное выше высказывание Мэн-цзы составляет отдельный параграф (§ 38 книги «Исчерпание интеллекта»), что лишает возможности уточнить его смысл по контексту. Данный перевод принадлежит Дж. Леггу, который подчеркивал, однако, что он перевел это высказывание, ориентируясь на позднейшие комментарии [96, с. 348]. Вполне возможно, что первоначальный смысл был иным. Полагаясь на основную идею книги «Исчерпание интеллекта», можно предположить, что он сводился к следующему: формы и краски, т. е. внешний мир, имеют небесную природу, однако правильно ориентироваться в нем можно, лишь став совершенным внутренне. Основная мысль Мэн-цзы, которую он повторял неоднократно: лишь внутреннее совершенство дает возможность познать внешний мир [96, с. 324—327]. Однако у Чжу Си это положение имеет совершенно определенный гносеологический аспект. Вполне возможно, что подобная интерпретация была вызвана огромным влиянием буддийской теории познания и желанием конфуцианцев приспособить свои классические тексты к интеллектуальным требованиям времени.

¹⁵ Данное рассуждение Чжу Си может служить прекрасным примером влияния буддизма на неоконфуцианскую проблематику. Обновленное конфуцианство вполне могло обойтись без рассуждений о свойствах уха, рта и глаза, но интеллектуальная атмосфера требовала, чтобы оно не только высказалось по этим вопросам, но и объяснило бы отличие своих взглядов от буддизма, по этой, в общем-то, чисто буддийской проблеме.

¹⁶ *Дхармадхату (фа цзе)* — мир дхарм — здесь это словосочетание имеет смысл совокупности всех явлений, соотношенной с их сущностным характером.

¹⁷ Вероятно, имеются в виду даосы, так как *цзин шэнь* идет от Чжуан-цзы.

¹⁸ «Лэн ян цзин» («Шурамгама-сутра» — «Сутра героического марша») — китайский апокриф VIII в., созданный в кругах высшей китайской бюрократии. Возникновение этого текста связано с именами Фан Жуна и его сына Фан Гуаня (697—763). В 704 г. при императрице У-хоу Фан Жун получил пост первого министра, но в 705 г., после отречения У-хоу, он попал в тюрьму, а затем был отправлен в Гуандун, где и умер. Его сын сделал блестящую карьеру при Сюань-цзуне. Именно у него и хранилась якобы полученная от отца рукопись сутры. По своим интеллектуальным интересам Фан Гуань был близок к *дхьяне* и поддерживал отношения с главой южной ветви школы *дхьяны* Шэнь-хуэем (668—760) [104, с. 53]. Фан Гуань был весьма заметной личностью. О нем ходила легенда, что в своем прошлом перерождением он был наставником *дхьяны*. Утверждали даже, что даос Син Хэ-пу, вместе с которым Фан Гуань путешествовал в годы *кай-юань* (713—741), обнаружил в заброшенном храме письма Фан Гуаня в его прошлом перерождении. Су Дун-по видел картину на этот сюжет и написал к ней «предисловие» [25, т. 2, цз 12, с. 44]. Содержание сутры «Героический марш», ее стиль и манера изложения близки к школе

дхьяны. Ее популярность, однако, была гораздо шире. Она пользовалась успехом и комментировалась во многих школах, например в Хуа янь, в Тянь тай и в Чистой земле [68, с. 47]. Основная проблематика сутры — соотношение между явлением (*сян*) и сущностью, или «природой» (*син*). Цель этих рассуждений — доказать присутствие в эмпирически данных явлениях субстанциальной основы («вода океана не перестает быть водою в волнах») и побудить к обнаружению этой основы, или, по выражению автора сутры, к «возвращению к источнику» [68, с. 48, 51].

¹⁹ Г. Саржан отметил, что здесь либо сам Чжу Си, либо его слушатель совершили грубую ошибку. В тексте сутры речь идет об индийском царе Прасенаджите, в китайской транскрипции Бо-сы-ни ван, а не Бо-сы ван. Согласно буддийской традиции, Прасенаджит, царь Кошалы, был ровесником и близким другом Шакьямуни. Однако вначале он испытывал предубеждение к буддизму. Будда обратил его в свою веру с помощью метафорического рассуждения о четырех юных, к которым опасно относиться с презрением, о чем и повествуется в весьма популярной у северных буддистов «Дахара-сутре» (т. е. «Сутре о юных»).

²⁰ Чжу Си имеет в виду диалог между Буддой и Прасенаджитом о неизменном и подверженном изменению в природе и человеке. Суть диалога кратко можно передать следующим образом: махараджа, ссылаясь на то, что начиная с двадцати лет он с каждым десятилетием утрачивает силы, склоняется к выводу, что в человеке все подвержено уничтожению. Будда возражает ему и советует обратить внимание на то, что за все это время Ганг остался неизменен. По мнению Будды, в человеке также находится неизменная, не подверженная разрушению природа (*син*). Чжу Си привел этот диалог, вероятно, в связи с заключительным ответом Будды, где тот противопоставляет стареющее лицо махараджи — то, что подвержено изменению и уничтожению, — способности его видеть свою природу. Эта способность не изменилась, поскольку она принадлежит неизменной природе человека. См. [60, с. 309—312]. Последнее положение как раз и является предметом обсуждения в этой беседе Чжу Си с его учениками.

²¹ Источник установить не удалось.

²² *Ши цзи*, букв. «границы сущего». Нам кажется, что «бытие» в данном случае передает оба значения данного понятия, его абсолютный и эмпирический аспекты.

²³ В тексте *ли ди*, досл. «принцип *ли*, земля *ди*», т. е. «в связи с принципом *ли*, в плане *ли*, в том, что касается *ли*».

²⁴ Г. Саржан считает, что Чжу Си имеет здесь в виду либо рассуждения на эту тему наставника *дхьяны* Лин-ю (771—853), либо сунского наставника Пу-ци. В обоих случаях речь идет о двух аспектах абсолютной реальности. С точки зрения «вышей истины» абсолют несомним даже с мельчайшей пылинкой, т. е. он вне, за пределами всех феноменов. Однако с точки зрения «практической истины» он присутствует во всех них без исключения, и задача буддийской практики (*фо ши мэнь*) заключается в том, чтобы научиться видеть его во всех феноменах [105, с. 103]. Сходную цель преследовали и неоконфуцианцы: научиться видеть в любом эмпирическом явлении его принцип *ли* и его небесную природу (*тянь сич*).

²⁵ В тексте: *цюань ти*.

²⁶ В тексте: *дао ли*. Досл. «принцип пути». В переводах с санскрита этот термин передает санскритское «ньяя», «логика», но Чжу Си, кажется, употребляет его просто как синоним *ли*.

²⁷ Чтобы придать больший вес этому положению, Чжу Си заимствует средства выражения в классических текстах: *цзян чжун*, т. е. «моральные качества, полученные сверху» — из «Книги документов» и *бин и*, т. е.

«обладание неизменным» — из «Книги песен». В «Книге документов» эти слова вложены в уста легендарного основателя династии Инь — Чэн Тана. Обращаясь к народу, Тан произнес: «Великий бог ниспослал народу [нужные] моральные качества» [97, с. 185]. В русском переводе строки из «Оды царскому наставнику Чжун Шань-фу» «Книги песен», откуда взято словосочетание *бин и*, звучат следующим образом: «Небо, рождая на свет человеческий род, тело и правило жизни всем людям дает» [9, с. 395]. Это обращение Чжу Си к классическим текстам отнюдь не случайно. Положение о наделенности изначальной природы человека моральными качествами было, пожалуй, и самым важным, и самым слабым в неоконфуцианской философии. Поэтому Чжу Си, вероятно чувствуя недоказанность этого положения, пытается укрепить его ссылками на классические тексты. Как можно видеть, неоконфуцианству не удалось окончательно превратиться в рационалистическую систему. Оно, подобно предшествующей доктрине, продолжало опираться не только на рассуждение, но и на традицию.

²⁸ Т. е. все перепутано, не сведены концы с концами.

²⁹ Чжу Си хочет сказать, что, как только спорящие стороны переходят к вопросу о соотношении феноменального мира с абсолютом, их согласие кончается. Для конфуцианцев вездесущий абсолют лишь повышает ценность и статус явлений эмпирического характера, для буддистов же, наоборот, он служит основанием для отрицания их существования. Если строго придерживаться исходных положений *махаяны*, то всякое предположение о существовании какой-либо множественности следует признать ошибочным [67, с. 36—37], поэтому «одно — истинно, а два — уже ложно». Эти взгляды с предельной резкостью были выражены в апокрифической сутре «Окончательного пробуждения», которая пользовалась при династии Сун не меньшей популярностью, чем «Шурамгама-сутра». Первая рукопись этой сутры, так же как и «Шурамгама-сутры», была связана с именем Фан Жуна [25, т. 8, с. 7890].

³⁰ Противопоставление «сознания Пути» (*дао синь*) и индивидуального сознания человека (*жэнь синь*) восходит к «Книге документов»: «Сознание человека подвержено опасностям [ошибочного]. Сознание Пути [в человеке] не явно. [Необходимо] быть единым и сосредоточенным на сущности, чтобы иметь возможность прочно держаться середины» [97, с. 61—62]. Неявность «сознания Пути», согласно Чжу Си, объясняется скрытностью небесного принципа (*тянь ли*), а опасности сознания человека коренятся в его желаниях [50, т. 3, с. 1208]. В связи с дуалистической основой философской системы Чжу Си и ориентированностью ее на активное внутреннее усовершенствование человека и социальную практику во взглядах Чжу Си этому противопоставлению принадлежало важное место. В письме к Чэнь Тун-фу Чжу Си так изложил свое понимание этой оппозиции: «С момента рождения человек заключен в отдельность своего тела, и потому в нем не может не быть [индивидуального] человеческого сознания. Но [в то же время он] непременно получает и правильность (*чжэнь*) Земли и Неба, и потому он не может не иметь сознания Пути. В повседневной практике два [эти начала] действуют одновременно» [50, т. 2, с. 568]. Судьба Дао — пути в Поднебесной и судьба самой Поднебесной зависят от того, на стороне какого из этих сознаний окажется перевес. Победа «сознания Пути» зависит от того, в какой мере человеку удастся воплотить Дао в своем сознании, что достигается моральным самоусовершенствованием, направляемым правильным учением, т. е. неоконфуцианством.

³¹ «Искренность» — одно из важнейших философских понятий двух классических конфуцианских текстов — «Великого учения» и «Трактата о середине» («Да сюе» и «Чжун юна»), которые имели первостепенное значение для Чжу Си. В сунское время «искренность» превратилась в исходную философскую категорию у Чжоу Дунь-и [66, с. 80—126], продолжателем которого Чжу Си считал себя. «Предельная искренность» — выпаже-

ние «Чжун юна», текст которого Чжу Си пересказывает здесь своими словами. В «Чжун юне» сказано: «Лишь тот, кто обладает наибольшей искренностью во всей Поднебесной, сможет исчерпать свою природу. Будучи способным исчерпать свою природу, он окажется способным исчерпать природу других людей. Будучи способным исчерпать природу других людей, он окажется способным исчерпать природу вещей. Будучи способным исчерпать природу вещей, он сможет способствовать космическому процессу перемен и созидания. Способствуя же космическому процессу перемен и созидания, он сможет стать равным Небу и Земле» [95, с. 279—280]. Ссылка на текст «Чжун юна» потребовалась Чжу Си лишь для включения познавательной деятельности конфуцианцев непосредственно в механизм мироздания. Характер же его рассуждений существенно отличается от классического текста. Если в «Чжун юне» «искренность» — исходное состояние, некий сверхъестественный дар «совершенному», позволяющий ему постигать все сущее, то у Чжу Си «предельная искренность» производна и трактуется скорее как «искренние помыслы» из рассуждений «Да сюе». «Когда вещи постигнуты, то знания становятся полными, когда знания полны, то помыслы становятся искренними, когда помыслы искренни, то сердце правильно» [95, с. 222—223]. Выражая свое несогласие с пониманием данного места «Чжун юна» Люй (Цзю-цянем?), Чжу Си настаивал на том, что «исчерпание своего сознания» следует понимать рационалистически, в духе «Да сюе»: человек в состоянии исчерпать свое сознание в силу того, что он в состоянии познать свою природу. Это то, о чем в «Да сюе» сказано: «Когда знания полны, то помыслы становятся искренними» [50, т. 2, с. 873]. Подобная реинтерпретация «Чжун юна» понадобилась Чжу Си в его споре с буддистами по следующим соображениям: воздействие буддизма, а через него и философская мода времени требовали ответа на проблему «индивидуальное сознание — абсолют». Приведенный выше текст «Чжун юна» давал большие возможности для спекуляций на данную тему. Чжу Си, как мы видели, сам придавал большое значение состоянию индивидуального сознания, особенно в ранний период, но позже он все время старался ограничить значение этого фактора за счет рационального момента и с этой целью пытался поставить между абсолютом и индивидуальным сознанием дарованную Небом природу и ее познание, которое и должно было определять «искренность помыслов».

³² Это утверждение буддистов было направлено против «святых святых» конфуцианской идеологии — монополи конфуцианцев на теоретическое знание, которая основывалась на предположении о несовместимости духовной и хозяйственной деятельности. Конфуций, уклоняясь от ответов о земледелии и огородничестве, старался подчеркнуть принципиальную разницу между сферой хозяйства и управления [58, с. 142]. Мэн-цзы придал этому положению вид «универсального принципа Поднебесной». В одной из самых пространственных бесед, в дискуссии с неким Чэнь Сяном, учеником Сюй Сина, философа-утописта, следовавшего доктрине мифического императора Шэнь-нуна («Божественного земледельца»), Мэн-цзы обстоятельно остановился на этой проблеме. Сюй Син считал, что каждый, включая князя, должен своим трудом зарабатывать свой хлеб. Его последователи занимались хлебопашеством и вместе с тем старались способствовать установлению гуманного правления. Мэн-цзы объяснил Чэнь Сяну, что учение Сюй Сина нереалистично и может привести лишь к социальному хаосу. Одна из его ошибок состояла в том, что он не хотел признавать общественного разделения труда, в силу которого «те, кто занят умственным трудом, управляют людьми, а те, кто занят физическим, — управляемы ими, управляемые кормят тех, кто управляет, а управляющие получают питание от других» [96, с. 125—126]. Желание же Сюй Сина следовать принципу «сначала сеять, а потом есть» [96, с. 124] и вместе с тем оставаться философом невыполнимо, ибо человек, отягощенный за-

ботами о своем поле, неизбежно духовно также должен превратиться в земледельца [96, с. 128—129]. Буддизм же, особенно такие его школы, как Чистая земля, наоборот, подчеркивал совместимость истинного познания с профессиональной деятельностью, какой бы эта последняя ни была. Он оставлял надежду не только крестьянам, но даже мясникам, профессии наиболее ужасной с буддийской точки зрения [80, с. 33—34].

³³ «Истинный вид» (*ши сян*) — одно из обозначений абсолютной реальности. Поскольку Чжу Си упоминает о нем в связи с «имущественными заботами», то его недовольство, по всей вероятности, направлено здесь против школ *дхьяны* и «Небесной террасы», которые стали ориентироваться на обыденное сознание. Сторонники Тянь-тай объясняли эту ориентацию с помощью утверждения, что «все сущее имеет [свой] истинный вид» (*чжу фа ши сян*), понимая под этим присутствие абсолюта во всех без исключения явлениях и рекомендуя для выявления его процесс размышления, который начинается с самых обычных вещей и охватывает потом весь мир [110, с. 46—47].

³⁴ Поучающие крестьяне, ремесленники и торговцы могли рассматриваться Чжу Си в лучшем случае как нелепость, в худшем — как покушение на конфуцианскую монополию поучать и наставлять всех, начиная от государя и кончая крестьянином.

³⁵ «Увидеть природу и стать буддой» — эта чрезвычайно популярная идея среди последователей школы *чань* вызвала неудовольствие Чжу Си по тем же самым причинам, что и «истинный вид». Она утверждала, что человеку достаточно собственных сил, чтобы стать буддой, в чем Чжу Си усматривал подрыв конфуцианской монополии на обучение, ибо в этом случае людям рекомендовали не просто заменить одних наставников другими, но вообще обходиться собственными силами. Может показаться странным, что в школе *дхьяны* подобные идеи уживались с культом наставников. Тем не менее их эмансипирующее влияние на конфуцианскую общественность было несомненным, что и не нравилось Чжу Си.

Л и т е р а т у р а

1. Алексеев В. М. Китайская классическая проза. М., 1958.
2. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908). Пг., 1916.
3. Алексеев В. М. Трагедия конфуцианской личности в новеллах Ляо Чжая.— «Известия Академии наук СССР». Отд. общ. наук. 1934, с. 437—454.
4. Арья Шура. Гирлянда джатак. Перевод с санскрита А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. М., 1962.
5. Мьяль Л. Э. К буддийской персонологии (Бодхисаттва в Аштасакрике Праздникапарамите).— Семиотика. Труды по знаковым системам. № 5. Тарту, 1971, с. 124—132.
6. Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967.
7. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
8. Топоров В. Н. Мадхьямика и элеаты: несколько параллелей.— Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 51—68.
9. Ши цзин (Книга песен). Пер. А. А. Штукина. М., 1957.
10. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
11. Эйдлин Л. З. Тао Юань-мин и его стихотворения. М., 1967.

12. Бань Гу. Хань шу (История династии Хань).— «Чжунхуашуцзюй», Пекин, 1964.
13. Ван Мао-хун. Чжу-цзы нянь пу (Хронологическая биография учителя Чжу). Сер. «Цуншущичэн». Шанхай, 1937.
14. Дао-чжэнь. Сянь ми юань тун чэн фо синь яо цзи (Собрание важнейших [сведений] о тайных и явных [методах] полного достижения [состояния] сознания, [при котором происходит] превращение в Будду).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. 46.
15. Е Мэн-дэ. Би шу лу хуа (Запись разговоров в прохладном месте). Чанша, 1939.
16. Линь Чжао-энь. Сань цзяо хуэй пянь яо люе (Собрание основных сведений о трех учениях).— Линь цзы сань цзяо чжэнь цзун тун лунь (Подлинная традиция доктрины трех учений Линь-цзы), кс. [Б. м., б. г.]. Цэ 13.
17. Лун шу (Нагарджуна). Да чжи ду лунь (Махапраджняпарамита-шастра).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». XXV, № 1509.
18. Лэн ка аба до ло бао цзин (Ланкаватара-сутра).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XVI, № 670.
19. Лю Фу. Цин со гао и (Высокий смысл [сцепления] синих [иероглифов]?). Шанхай, 1958.
20. Мотидзюки Нобунага. Буккё дай дзитэн (Большой словарь по буддизму).
21. Мю Цюань-сунь. Юань цзы цзай кань суй би (Разрозненные заметки из кельи «Самосущее облако»). Шанхай, 1958.
22. Мяо фа лян хуа цзин (Сутра лотоса чудесного учения).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. IX, № 262.
23. Оуян Сю. Оуян Юн-шу цзи (Собрание сочинений Оуян Юн-шу). Т. 2—3. Шанхай, 1958.
24. Су Ши. Су Дун-по цзи (Собрание сочинений Су Дун-по). Т. I—III. Шанхай, 1958.
25. Сун хуэй яо цзи гао (Черновое собрание важнейших материалов по династии Сун). Т. 1—8. Сост. Сюй Сун. Пекин, 1957.
26. Сун ши (История династии Сун). Т. 1—8. Сер. «Сыбубэйяо». Т. 81—88. Шанхай, 1936.
27. Сынь-цзы цзянь ши (Текст философа Сюнь-цзы с комментариями). Пекин, 1956.
28. Тан Сун вэнь цзюй яо (Избранная проза в жанре «вэнь» династий Тан и Сун). Сост. Гао Бу-ин. Шанхай, 1963.
29. Тан Чжан-жу. Вэй Цзинь Нань Бэй чао ши лунь цунь (Сборник статей по истории династий Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий). Пекин, 1957.
30. Тао Юань-мин цзи (Собрание стихов Тао Юань-мина). Пекин, 1957.
31. У Цзин-цзы. Жу лян вай ши (Неофициальная история конфуцианцев). Пекин, 1954.
32. У чжао (Асанга). Цзин ган по жо лунь (Комментарий на сутру «Ваджрачхедика-праджняпарамита»).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XXV, № 1510.
33. Хань Юй. Хань Чан-ли цзи (Сборник произведений Хань Чан-ли). Пекин, 1958.
34. Хоу Вай-лу (гл. ред.). Чжун го сы сян тун ши (Всеобщая история китайской мысли). Т. 4. Пекин, 1963.
35. Хуан Цзун-си. Мин жу сюе ань (Материалы о доктринах минских конфуцианцев). Сер. «Сыбубэйяо». Т. 172. Шанхай, 1936.
36. Хуан Цзун-си. Цзэн бу Сун Юань сюе ань (Материалы о доктринах конфуцианцев династий Сун и Юань). Т. 1—2. Сер. «Сыбубэйяо». Т. 170—171. Шанхай, 1936.

37. Цзин ган пань жо по ло ми цзин (Сутра «Ваджрачхедика-праджня-парамита»).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. VIII, № 235.
38. Цзин гуан мин цзин (Сутра золотого света).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XVI, № 663.
39. Цзяо Сюнь. Мэн-цзы чжэн и (Установление правильного смысла книги «Мэн-цзы»). Пекин, 1962.
40. Цянь Цянь-и. Цзянь юнь лоу ти ба (Надписи и послесловия из башни «Багряных облаков»). Шанхай, 1958.
41. Цянь Чжун-шу. Сун ши сюань чжу (Сборник сунских стихов с комментариями). Пекин, 1958.
42. Чжан Бо-дуань. У чжэнь пянь сань чжу кань тун ци («У чжэнь пянь» с тремя комментариями и приложением «Цань тун ци»). [Б. м., б. г.].
43. Чжан Бо-дуань. Юй цин цзинь сы цин хуа би вэнь цзи бао нэй лян дань цзюе (Заключенные в короб из яшмы и золота драгоценные письма, [содержащие] рецепт выплавления внутренней пилюли?).— «Да цзан». Т. 114.
44. Чжан Ши-ин. Ху фа лунь (В защиту учения). Кс., предисл. 1818, [Б. м.].
45. Чжи-пань. Фо цзу тун цзи (Всеобщая летопись жизни Будды и буддийских патриархов).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XLIX, № 2035.
46. Чжоу и чжу шу («Чжоуская книга перемен» с комментариями). Сер. «Сыбуэйяо». Т. 11. Шанхай, 1936.
47. Чжоу У. Ли Гун-линь. Шанхай, [б. г.].
48. Чжу Си. Цзинь сы лу (Записи мыслей о близком). Сер. «Цуншущи-чэн». Шанхай, 1936.
49. Чжу Си, Чжан Ши, Линь Юн-чжун. Нань юе чан чоу (Совместно воспевали Южные горы). [Б. м., б. г.], предисл. 1778.
50. Чжу Си. Чжу-цзы да сюань (Полное собрание произведений Чжу Си). Т. 1—4. Сер. «Сыбуэйяо». Т. 162—165. Шанхай, 1936.
51. Чжу Си. Ши цзи чжуань (Комментарии к «Книге песен»). Шанхай, 1958.
52. Чжуан-цзы цзи ши (Текст «Чжуан-цзы» с комментариями). Сост. Го Цин-фань. Т. 1—4. Пекин, 1961.
53. Чжун го чжэ сюе ши цзы ляо сюань цзи. Сун Юань Мин чжу бу (Сборник материалов по истории китайской философии. Раздел «Сун, Юань и Мин»). Пекин, 1962.
54. Чэн И, Чэн Хао. Эр чэн сюань шу (Полное собрание сочинений братьев Чэн). Сер. «Сыбуэйяо». Т. 161.
55. Чэнь Цзяо. Сянь ми юань тун чэн фо синь яо цзи сюй (Предисловие к сборнику «Собрание важнейших сведений о тайных и явных [методах] полного постижения [состояния] сознания, [при котором происходит] превращение в Будду»).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XLVI.
56. Чэнь Юань. Чжун го фо цзяо ши цзи гай хунь (Общие сведения о китайской буддийской исторической литературе). Пекин, 1962.
57. Ши цинь (Васубанду). Цзин ган сянь лунь (Комментарий на сутру «Ваджрачхедика-праджняпарамита»).— «Да цзан», изд. годов «тай сё». Т. XXV, № 1512.
58. Ян Бо-цзюнь. Лунь юй и чжу (Комментарий и перевод «Луньюя»). Пекин, 1958.
59. В гусе J. P. Chu Hsi and his masters. L., 1923.
60. В е а l S. A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. L., 1871.

61. Bowra E. C. Su Tung-po (from an unpublished History of Kwangtung Province).—«The China Review». Vol. 1, 1872.
62. Chang Wing-tsit. Chu Hsi's completion of Neo-confucianism.—«Études Song». Ser. II, civilisation № 1. P., 1973, c. 59—90.
63. Chavannes E. Les inscriptions chinoises de Bodh-Gaya.—RHR. T. 34. P., 1896.
64. Chikusa Masaaki. So Soku to bukkyo.—«Tohogakuho», № 36. Kyoto, 1964, c. 457—480.
65. Chou Hsian-kuang. Indo-chinese relations. A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1955.
66. Chou Yih-ching. La Philosophie morale dans le néo-confucianisme. P., 1954.
67. Conze E. The Mahayana Treatment of the Viparyayas.—OE Jg. 9. Hf. № 1. Wiesbaden, 1962, c. 34—46.
68. Demiéville P. Le concile de Lhasa. P., 1952.
69. Demiéville P., Tr. Entretiens de Lin-tsi. P., 1972.
70. Demiéville P. Les versions chinoises du Milindapanha.—BEFEO. T. XXIV. Hanoi, 1924, c. 1—258.
71. Demiéville P. [rev.]—Yanagida Seizan, Rinzai roku. Tokyo, 1972.—TP. Vol. LIX. L. 1—5. Leiden, 1974.
72. Duyvendak J.-J.-L. Tao Tö King, Le Livre de la voie et de la vertu. P., 1953.
73. Feer L. Le Sutra en 42 articles. P., 1878.
74. Fung Yu-lan. Tr. by D. Bodde. The Philosophy of Chu Hsi.—HJAS. Vol. 7, № 1. Cambridge, Mass., 1942, c. 1—51.
75. Fung Yu-lan. Tr. by D. Bodde. The Rise of Neo-confucianism and its Borrowings from Buddhism and Taoism.—HJAS. Vol. 7, № 2. Cambridge, Mass., 1942, c. 89—125.
76. Le Gall. Le Philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Chang-Hai, 1894.
77. Gernet J. Biographie du Maître Chen-houei.—JA. T. 239, Fasc. 1. P., 1951, c. 29—68.
78. Gernet J. Entretiens du maître de Dhyana Chen-houei du Ho-tso (668—760). Hanoi, 1949.
79. Graf O. Tao und Jen. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus. Wiesbaden, 1970.
80. Hackmann H. Laien-Buddhismus in China. Gotha — Stuttgart, 1924.
- 80a. Hatch G. C. Su Shich.—«Sung Biographies». Ed by H. Franke. T. 3. Wiesbaden, 1976, c. 900—968.
81. Henry B. C. The Eight «Lions» of Canton.—«The China Review». Vol. XII. 1883—1884, № 3, c. 143—153.
82. Hightower J. R. The Fu of T'ao-ch'ien.—HJAS. Vol. 17, № 1—2. Cambridge, Mass., 1954, c. 169—230.
83. Hocking W. E. Chu Hsi theory of knowledge.—HJAS, Vol. 1, № 1. Cambridge, Mass., 1936, c. 109—127.
84. Holzman D. A propos de l'origine de la chaise en Chine.—TP. Vol. LIII. L. 4—5. Leiden, 1967, c. 279—292.
85. Holzman D., [rev.]—Hightower J. R. The Poetry of T'ao Ch'ien. Ox., 1970.—TP. Vol. LVII. L. 1—4, Leiden, 1971, c. 178—182.
86. Holzman D., [rev.]—Schafer E. H. Shore of pearls, Berkeley — London, 1970.—TP. Vol. LVIII. L. 1—5. Leiden, 1972, c. 232—235.
87. Huang Siu-chi. Lu Hsiang-shan, a twelfth century Chinese idealist Philosopher. New Haven, 1944.
88. Hurvitz L. N., Link A. Three Prajñapāramitā prefaces of Tao-an.—«Mélanges de Sinologie offerts à M. P. Demiéville». T. II. P., 1974.

89. Jan Yun-hua. Buddhist Historiography in Sung China.—ZDMG. Bd 114. Wiesbaden, 1964, c. 360—381.
90. Jan Yün-hua. Tsung-mi, his analysis of Ch'an Buddhism.—TP. Vol. LVIII. L. 1—5. Leiden, 1972, c. 1—54.
91. Jordan J. N. Su Tung-p'o in Hainan.—«The China Review». Vol. XII, № 1, 1883—1884, c. 31—41.
92. Kaltenmark M. Religions de la Chine.—«Annuaire 1973—74 EPHECh». T. LXXXII. Section V, c. 59—61.
93. Kunigawa Tsuyoshi. Factional Reaction to Ch'in K'uei's Peace Policy.—Tōhōgakuho, № 45. Kyoto, 1973, c. 8—42.
94. Kurata Junnosuke. Discovery of Shih Hsu's Nien-p'u of Su Tung-p'o.—Tōhōgakuho, № 36. Kyoto, 1964, c. 513—538.
95. Legge J. The Chinese classics. Vol. I. Confucian analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean. Ox., 1861.
96. Legge J. The Chinese Classics. Vol. II. The Works of Mencius. Ox., 1861.
97. Legge J. The Chinese Classics. Vol. III. The Shoo Kung. Hongkong—London, 1865.
98. Li Chi. Chu Hsi the poet.—TP. Vol. LVIII. L. 1—5. Leiden, 1972, c. 55—119.
99. Link A. The Introduction to Dhyana-pāramita by K'ang Seng-hui in the Liu-tu chi-ching.—«Mélanges de Sinologie offerts a M. P. Demieville». T. II. P., 1974, c. 205—229.
100. Misaki Ryōshū. On Wang Yang-ming's Theory of Chih Liang-chih (Extention of the Innate knowledge of the Good) in its Connection with Buddhism.—«Oriental Culture». A Collection of Articles in Honor of Seventieth Anniversary of Dr. Kōjun Fukui. Tokyo, 1969, c. 983—1000.
101. Nakamura Hajime. A Critical Survey of Mahāyana and Esoteric Buddhism chiefly based upon Japanese Studies.—«Acta Asiatica», № 6, Tokyo, 1964, c. 57—88.
102. Nivison D. S. Introduction.—«Confucian in Action». Stanford, California, 1959, c. 3—24.
103. Roberts M. Li Yi and Jen in the Lun Yu: three Philosophical definitions.—JAOS. Vol. 88, № 4.
104. Sargent G. E. Les debats personnels de Tchou Hi en matière de methodologie.—JA. T. 243. Fasc. № 2. P., 1955, c. 213—228.
105. Sargent G. E. Tchou Hi contre le bouddhisme.—«Mélanges publiés par IHECh». T. I. P., 1957, c. 1—156.
106. Shimada Kenji. A Basic Element in Ming thought.—Tōhōgakuho. № 36. Kyoto, 1964, c. 577—590.
107. Schirokauer C. Chu Hsi's Polifical Career. A Study in Ambivalence.—Confucian Personalities. Ed. A Wright and D. Twitchett. Stanford, 1962, c. 162—188.
108. Stein R. A. Un Exemple de Relations entre Taoisme et Religion Populaire.—«Oriental Culture». A Collection of Articles in Honor of Seventieth Anniversary of Dr. Kōjun Fukui. Tokyo, 1969, c. 79—90.
109. Tamaki Kōshirō. The Position of Dogen in the History of Buddhist Thought.—«Acta Asiatica», № 20. Tokyo, 1971, c. 7—24.
110. Tamaki Kōshirō. The Way of Bodhisattvahood as viewed in T'ien-T'ai Teaching.—«Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko», № 30. Tokyo, 1972, c. 35—53.
111. Tomoeda Ryutarō. The Characteristics of Chu Hsi's thoughts.—«Acta Asiatica», № 21. Tokyo, 1971, c. 52—72.
112. Wilhelm H. W. A Note on Ch'en Liang's Tz'u.—«Asiatische Studien». T. XXV. Bern, 1971, c. 76—79.

113. Wu Chi-yu. Le séjour de Kouan-hieou au Houachan et le titre du recueil des ses poèmes: «Si-yo Tsi».—«Mélanges publiés par IHECh», T. II. P., 1960, c. 159—179.
114. Yamamoto Kazuyoshi. Some Remarks on the Poetry of Su Shih.—«Journal of Chinese Literature». Vol. XIII. Kyoto, 1960, c. 76—91.
115. Yang C. K. Religion in Chinese Society. Berkeley—Los Angeles, 1961.
116. Yü D. C. Chu Hsi view of knowledge.—«Proceedings of the Twenty-seventh International Congress of Orientalists». Ann Arbor, Michigan, 1967, c. 477—478.
117. Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959.