



# **ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

**ST.PETERSBURG JOURNAL  
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 9  
volume 9**

**Центр  
«Петербургское Востоковедение»**

**Санкт-Петербург  
1997**

## РЕЦЕНЗИИ

**Кисть и досуг  
«совершенного мужа»  
(«Цзюнь-цзы»)**

(Заметки о книге И. А. Алимова «Вслед за кистью». Ч. 1. СПб., 1996)

С уверенностью можно сказать, что в петербургском востоковедении ни одному жанру дальневосточной литературы, за исключением, может быть, поэзии, не повезло так сильно, как прозаическому повествованию *би цзи* (яп. — *дзуйхицу*, кор. — *пхэсоль*, кит. — *суй би* или *би цзи*, досл., соответственно, — 'вслед за кистью' или 'записи кистью'). В свое время этому виду прозы большое внимание уделили Д. Д. Елисеев, В. Н. Горегляд и О. Л. Фишман<sup>1</sup>. Особо следует выделить О. Л. Фишман, отдавшую много лет жизни изучению и переводу трех цинских новеллистов: Пу Сун-лина (1640—1715), Юань Мэя (1716—1797) и Цзи Юня (1724—1805). Ей же принадлежит и наиболее тщательная проработка связанных с этим жанром литературоведческих проблем. Несколько лет тому назад в эту когорту исследователей влился и И. А. Алимов, ознаменовавший в прошлом году свою работу в этом направлении промежуточным, так сказать, синтезом — выходом книги «Вслед за кистью» (ч. 1).

Как нам представляется, автор книги ставил перед собой две главные за-

дачи: определить место сунских *би цзи* в истории китайской прозы, в связи с чем и написана глава «Досунская сюжетная проза», и сделать достоянием синологов, — как литературоведов, так и историков, — а также просто любителей восточной литературы уникальный материал — довольно объемные выборки из наиболее популярных сунских сборников *би цзи*. Приведенные в книге переводы И. А. Алимова отличаются большой тщательностью и хорошим литературным стилем. Они легко читаются и лишней раз убеждают нас в том, что *би цзи* — весьма специфический жанр литературного повествования — до сих пор не утратил своего читателя. Таким образом, можно считать, что одна из поставленных И. А. Алимовым задач, а именно вторая, выполнена автором на высоком научном и литературном уровне.

Что же касается первой задачи, то здесь ситуация гораздо более сложная. В исследовательской части работы автор натолкнулся — равно как в прошлом и его наставник, О. Л. Фишман, — на ряд объективных трудностей, связанных как со спецификой жанра, так и с несовпадением европейских представлений о литературе с традиционным подходом к ней в культурном ареале Восточной Азии. Эта ситуация заставляет думать о целесообразности выхода за рамки литературного процесса и применения к такому явлению, как сунские сборники *би цзи*, иного, внелитературного, подхода. Наши заметки как раз и представляют попытку сделать несколько пробных шагов в этом направлении. Начнем с самого легкого и с самого несомненного аспекта — *би цзи* как источник уникальной историко-культурной информации.

**Би цзи как исторический источник.** Сама композиция второй части работы И. А. Алимова («Сунские бицзи: сборники и авторы»), представляющей исследование и выборочные переводы, ориентация на сборник как на целое и пристальное внимание к доминирующим темам в сунских *би цзи* — все это говорит о том, что автор отдает должное источниковедческому значению этого жанра. Думаю, что правомерность подобного подхода в особых доказательствах не нуждается. Действительно, ведь

<sup>1</sup> См.: Горегляд В. Н. Дневники и эссе в японской литературе X—XIII вв. М., 1975; *Он же.* Японская литература VIII—XVI вв. СПб., 1997; Елисеев Д. Д. Корейская средневековая литература пхэсоль (некоторые проблемы происхождения и жанра). М., 1968; Фишман О. Л. Цзи Юнь. Заметки из хижины «Великое в малом». М., 1974; *Она же* (пер.). Юань Мэй. Новые записи Ци Се. М., 1977; *Она же.* Три китайских новеллиста XVII—XVIII вв.: Пу Сунлин, Цзи Юнь, Юань Мэй. М., 1980. С некоторыми оговорками к этому же литературному направлению можно отнести и сборник Гань Бао. См.: Гань Бао. Записки о поисках духов / Предисл., пер. и примеч. Л. Н. Меньшикова. СПб., 1994.

всякий дополнительный канал информации, особенно такой, который не предназначался первоначально на роль официального источника с хорошо просеянным и отобраным материалом, представляет собой зачастую уникальную ценность именно как исторический источник, освещающий порой весьма неожиданным светом те стороны общественной жизни, которые, как правило, неосознанно или намеренно оставались без внимания со стороны официальной историографии. Классическим примером в этом отношении может служить труд японского исследователя Тикуса Масааки о земельных владениях «образованных людей» периода Северной Сун (960—1127), основанный на случайных записках, или работа Р. Игена, исследовавшего деловую переписку Су Ши (1037—1101)<sup>1</sup>. Что же касается именно *би цзи*, то, несмотря на видимую бессистемность и тематическую безграничность жанра, данный канал информации можно охарактеризовать достаточно точно. Это — «остаточная» информация, т. е. то, что осталось неупотребленным после тщательного и продуманного отбора материала для официальных историографических сочинений. Не случайно поэтому одни из самых популярных сборников принадлежат кисти самых знаменитых сунских историков Оуян Сю (1007—1072) и Сун Ци (998—1061)<sup>2</sup>. «Это записки тех событий, бывших при дворе, которые не занесли в анналы чиновники, служившие по исторической части», — писал Оуян Сю. «В том числе и я сам», — с полным правом мог бы добавить знаменитый составитель «Новой истории династии Тан». По-китайски этот материал называют *и ши* («оставленные без употребления факты»). Эти факты зачастую приобретают дополнительный интерес именно потому, что они в свое время были «оставлены». Приведем лишь один пример того, что сознательно оставили за бортом два этих знаменитых

историка и что оказалось возможным восстановить именно благодаря *би цзи*.

В свое время автор этих строк потратил много сил, чтобы пересмотреть сложившееся у большинства отечественных синологов представление о средневековом Китае как о стране, где безраздельно господствовала конфуцианская идеология. Нам казалось, что наглядная демонстрация идеологической свободы монархии может основательно поколебать это убеждение. Беда, однако, заключалась в том, что официальная историография, как правило строго конфуцианская по своей идеологической ориентации, тщательно убирала все, что могло навести на мысль о неполноте конфуцианской монополии в идеологической сфере. Для этого годились и замалчивание, и краткость, упускающая суть дела, и упоминания вскользь, не несущие никакой существенной информации. Именно так и поступили актуальные для нас как авторы *би цзи* Оуян Сю и Сун Ци при составлении «Синь Тан шу» («Новой истории династии Тан») по отношению к весьма показательной дискуссии, организованной по случаю для рождения Дэ-цзуна (780—804) при императорском дворе в 796 г.<sup>3</sup>

В «Цзю Тан шу» («Старой истории династии Тан»), составление которой возглавлял Лю Сюй, в биографии одного из участников этого диспута сообщается о том, что он участвовал в дискуссии, которая состоялась в день рождения императора Дэ-цзуна во дворце Линьдэдянь. В ней приняли участие несколько высших чиновников, буддийских монахов и даосских наставников. Всего 12 человек. Обсуждали «три учения»: конфуцианство, буддизм и даосизм. Но ни о предмете, ни о результатах обсуждения там не сказано ни единого слова<sup>4</sup>. В «Новой истории династии Тан» в биографии Сюй Дая, участвовавшего в этом обсуждении, Сун Ци написал следующее: «Император Дэ-цзун в свой день рождения из года в год приглашал для диспута буддистов и даосов во дворец Линьдэдянь. [На этот раз] для участия в обсуждении он пригласил еще Сюй Да-я, Чжао Сюя, Сюй Мэн-жуна

<sup>1</sup> В понятие «деловая переписка» включаются: *шу цзянь*, *чи ду* и *дао би*. Все это — краткие деловые записки в несколько фраз. См.: Egan R. C. Su Shih's «Notes» as a historical and literary source // Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge Mass., 1990. Vol. 50. N 2. P. 561—588.

<sup>2</sup> См.: Алимов И. А. Вслед за кистью. С. 61—73, 100—112.

<sup>3</sup> Там же. С. 100.

<sup>4</sup> Цзю Тан шу (Старая история династии Тан). Сер. «Эршиуши». Т. 5. Шанхай, 1987. Цз. 135. С. 450.

и Вэй Цзюй-моу. Поначалу сторонники трех школ как бы спорили друг с другом. Но в конце концов [сошлись на том, что они] едины в своем обращении к добру. Император был очень рад этому и наградил [всех участников диспута] соответственно их положению»<sup>1</sup>. Из биографии Вэй Цзюй-моу, еще одного из приглашенных во дворец Линьдэдянь, понять что-либо о теме и характере дискуссии также совершенно невозможно. Сун Ци сообщает только, что Вэй Цзюймоу (который успел и послужить, и постричься в монахи, и перейти в даосы, а затем вновь вернуться на службу) произвел на императора отрадное впечатление своим красноречием. «И хотя в трех учениях, — пишет Сун Ци, — он не разбирался, но в ответах на вопросы [проявил] находчивость. Императору было приятно его слушать. [За это Вэй] получил повышение и стал мишуланом»<sup>2</sup>. Что же касается анкалов (*бэнь цзи*) «Новой истории династии Тан», составленных Оуян Сю, то там о данном мероприятии вообще нет ни малейшего упоминания. В четвертом месяце 12-го года под девизом Чжэнь-юань («Правильное начало») отмечена лишь кончина цзедуши Тянь Сюя<sup>3</sup>.

Между тем на дискуссии 796 г. обсуждались весьма злободневные идеологические вопросы — кого считать совершенным мудрецом. В отличие от знаменитых историков, Ван Дан (1050? — 1110?), составитель сборника «Тан юй линь» («Лес высказываний периода Тан»), дает возможность узнать не только тему диспута, но и сообщает результаты этой дискуссии. Согласно Ван Дану, результаты обсуждения подводил буддийский монах Цзянь-сюй, располагавший в то время громадной властью при дворе, что само по себе весьма примечательно. По версии Цзянь-сюя, дискутировавшие пришли к следующим выводам: Лао-цзы является Совершенным мудрецом Поднебесной, Вэнь-ван — Совершенный мудрец всех времен (*гу цзинь*), Шакьямуни — совершенный мудрец Запада, а праздновавший свой день рождения император Дэ-цзун — Совершенный мудрец

Джамбудвипы. Император, естественно, был очень обрадован подобной номинацией<sup>4</sup>.

Изложение диспута 796 г. в сборнике «Тан юй линь» придает осмысленность мероприятию и позволяет сделать его предметом исторического анализа. С идеологической точки зрения в этом обсуждении можно отметить целый ряд весьма существенных моментов. Первый — эталоном статуса для высших сакральных ценностей был выбран не Будда, как это часто бывало, а *шэн*, «совершенный мудрец», причем — в даосском толковании этого термина. По мнению авторов во главе с Хоу Вайлу, составлявших «Чжунго сысян тунши» («Всеобщую историю китайской мысли»), даосское понимание, объединявшее в себе сакральную природу, властные полномочия и интеллектуальное превосходство, лучше всего выражено у Чжуан Чжоу в гл. «Тянь ся». Там сказано: «Совершенным мудрецом называется тот, кто почитает Небо как своего предка, кто рассматривает свою благую силу как основу, кто видит в Дао-пути свои ворота и появление кого ознаменовано в процессе превращений [благими знаменами]»<sup>5</sup>. Неудивительно, что в результате обсуждения первую номинацию получил Лао-цзы, что совершенно недвусмысленно демонстрирует всем желающим приоритет даосизма в официальной идеологии эпохи Тан. Второй момент — конфуцианская традиция, занявшая второе место, представлена была своим «государственным» вариантом, согласно которому главным лицом в ней являлся Вэнь-ван как «основатель государства в западных землях»<sup>6</sup>. При таком понимании традиционных конфуцианских ценностей Конфуций в качестве скромного продолжателя дела Вэнь-вана и Чжоу-гуна вообще лишался места в первом ряду официального идеологического комплекса. Третий момент —

<sup>4</sup> Ван Дан. Тан юй линь цзяо чжэн («Тан юй линь» с корректурой и сопоставлениями). Пекин, 1987. Т. 2. С. 519.

<sup>5</sup> Чжуан-цзы цзи ши («Чжуан-цзы» с собранием комментариев). Пекин, 1961. Т. 4. С. 1066; Хоу Вайлу и др. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской мысли). Пекин, 1962. Т. 1. С. 21.

<sup>6</sup> Хоу Вайлу и др. Чжунго сысян тунши. Т. 1. С. 24.

<sup>1</sup> Синь Тан шу (Новая история династии Тан). Пекин, 1986. Т. 16. Цз. 161. С. 4984.

<sup>2</sup> Там же. Цз. 167. С. 5110.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. Цз. 7. С. 200.

буддизм, несмотря на то, что являлся в то время наиболее распространенной религией во всем китайском обществе, замыкает идеологическую триаду, но отчасти компенсирует это обстоятельство присовокуплением царствующего монарха к своей космологии. Любопытно отметить, что Дэ-цзун, по мнению приглашенных им на день рождения участников диспута, в некотором отношении даже превосходил Шакьямуни: влияние последнего распространялось только на Запад, тогда как Дэ-цзун соотносился со всем обитаемым пространством. Если ко всему этому добавить, что докладчиком окончательных результатов диспута был буддийский монах, то идеологическая ситуация в период правления Дэ-цзуна предстанет во всей своей конкретно-исторической сложности. Более того, полная картина идеологического диспута 796 г. заставляет серьезнее отнестись и к диалогу между Чжао Куанinem (927—976) и известным буддийским наставником Цзань-нином (919—1001), с которого начинаются «Записи вернувшегося к полям» Оуян Сю, и включенного затем Лю Фу и в свой сборник<sup>1</sup>. Как отмечает Чэнь Юань, квалификация Цзань-нином императора Тай-цзуна как живого будды восходит, по всей видимости, к диалогу знаменитого сановника периода «Пяти династий» (907—960) Фэн Дао (881—954) с императором династии Ляо (916—1125) Елюй Дэ-гуаном (926—946), во время которого Фэн Дао сказал: «Если будда нашего времени не может спасти [народ Поднебесной], то его должен спасти император»<sup>2</sup>. В этом контексте диалог приобретает характер серьезного обмена мнениями по весьма актуальному идеологическому вопросу, а сравнение им-

ператора с живым буддой перестает выглядеть тривиальной придворной лестью.

**Би цзи и цзюй ши** («ученый на покое»). Сложившаяся в процессе исторического развития глубинная антитечность «совершенного мужа» привела к тому, что каждая актуальная для истории и истории культуры конфуцианская личность существовала как бы в двух ипостасях: *да чэнь* — досл. «великий сановник», высокопринципиальная личность, на первое место ставившая служение людям в виде государственной службы, но ограничивавшая это служение возможностью практического воплощения своих идеалов; и *цзюй ши* — «ученый на покое», удалившийся от общественных дел на время или навсегда и культивирующий особое состояние своего сознания, *сянь* (досл. «досуг», «праздность»). *Сянь* с историко-культурной точки зрения ближе всего к «высокому досугу» Аристотеля, во время которого великий мыслитель рекомендовал «совершать все необходимое и полезное, а еще более того — прекрасное»<sup>3</sup>. Таким образом, согласно Стагириту, «высокий досуг» преимущественно был связан именно с эстетическим освоением мира.

Китайская концепция «высокого досуга» или эстетизированной праздности с глубокой древности коренилась в даосском подходе к миру. Как вторая ипостась конфуцианской личности она оформилась в эпоху раннего средневековья, и китайское литературоведение даже склонно точно определять момент ее возникновения. Согласно этому мнению, основная заслуга в этом деле принадлежит знаменитому поэту Тао Юаньмину (365—427), в поэзии которого дано гениальное художественное воплощение момента перехода «совершенного мужа» из конкретного социума в абстрактный космос, включающего в себя смену прагматической ориентации сознания на эстетическую. С поразительной точностью приобретение эстетической парадигмой доминирующего положения в сознании изображено в стихотворении «Я поставил свой дом...», где есть такие строки:

<sup>1</sup> Алимов И. А. Вслед за кистью. С. 101—102; Лю Фу. Цин со гао и (Высокие суждения у дворцовых ворот). Шанхай, 1983. С. 119; Оуян Сю. Оуян Юншу цзи (Собрание сочинений Оуян Юншу). Сер. «Госюецзибэнь-цуншу». Шанхай, 1958. Т. 3. Цз. 14. С. 79.

<sup>2</sup> См.: Чэнь Юань. Чжунго фозяо шици гайлунь (Очерк буддийской исторической литературы в Китае). Пекин, 1962. С. 43. Более ранние примеры на сходную тему см.: Мартынов А. С., Поршнева Е. Б. «Учения» и религии в Восточной Азии в период средневековья // НАА, 1986. № 1. С. 84—85.

<sup>3</sup> Давыдов Ю. Н. Искусство как социологический феномен. М., «Наука», 1968. С. 253—255.

Хризантему сорвал под восточной  
оградой в саду, //  
И мой взор в вышине встретил  
склоны Южной горы<sup>1</sup>.

Один из наиболее страстных почитателей Тао Юань-мина, знаменитый поэт и выдающийся представитель сунской эстетической мысли, а также действующее лицо многих сунских *би цзи* — блистательный Су Дун-по (1037—1101) проницательно угадал общекультурную значимость цитированных строк. В описанной Тао Юань-мином ситуации Су Дун-по выделил два момента, сознательный и подсознательный: первый — поэт, гуляя по саду, наклоняется и срывает хризантему; второй — выпрямляясь, он видит то, чего не видел, или видел, но не ощущал этого — Южную гору. Первый момент говорит об образе жизни отшельника, второй — об изменении в его сознании: поэт как бы становится частью нового целого, пейзажа-панорамы, эстетически освоенного космоса, антитезы царству пыли и душевного беспокойства. В этот момент совершается переход из социума в космос, от прагматической ориентации сознания к эстетизированному «высокому досугу». Вот как сказал об этом сам Су Дун-по: «[Тао Юань-мин] устремился к свободе-покою (*сянь*), и пейзаж обрел даль»<sup>2</sup>.

В китайской поэзии можно найти немало прекрасных строк, посвященных состоянию *сянь*, в том числе — и у гениев. Так, Ли Бо (701—762) следующим образом описал этот ключевой для традиционного сознания конфуцианской личности момент: «Меня спросили о моих стремлениях, // Когда я тихо жил в горах Бишань. // Я улыбнулся и ничего не ответил. // Мое сердце было безмятежно свободным (*сянь*). // Цветы персика текли по реке // И уплывали в неизвестность. // Мне остались лишь Земля и Небо. // Меня не было среди людей»<sup>3</sup>. Более прямолинейное и излишне, может быть, с поэтической точки зрения подробное описание «высокого до-

суга» как обретения свободы через полное отстранение от дел встречается в стихах Сыкун Ту (837—908): «В это время птицы любят еще пощебетать, // Но люди уже притихли в своих жилищах. // В ярком свете луны безмятежное облако (*сянь юнь*) вызывает зависть. // Все дела в этом мире не имеют ко мне отношения. // Стыдно мне, что уж осень пришла, // А стихов про нее еще нет»<sup>4</sup>.

И у Ли Бо, и у Сыкун Ту, и у Су Дун-по ключевым словом в описании «высокого досуга» является *сянь*, что на материале приведенных выше примеров можно передать триадой квазисинонимов: «безмятежность», «душевный покой и свобода» плюс «духовный порыв». Колоссальной заслугой Тао Цяня перед историей китайской культуры является соединение нерабочего состояния конфуцианской личности (*сянь*) с поэтическим вдохновением и жизнью отшельника. Это — сплав наивысшей пробы. Однако *сянь*, не выходя за пределы духовной культуры и оставаясь, так сказать, *я сянь* («изысканным времяпрепровождением»), допускала и иные наполнения. Если спускаться с поэтических высот вниз, то следующей ступенью можно назвать широко практикуемые сунской элитой так называемые *ю*, групповые прогулки-блуждания по знаменитым своею красотой местам. Эти прогулки, несомненно, имели даосский корень и являлись подражанием «беспредельным странствиям» или «блужданиям в бесконечном» (*сяо яо ю*), воспетым в первой главе «Чжуан-цзы». Ко времени Тан эти групповые прогулки изысканных компаний обрели, по выражению Ван Вэя (701—761), глубокий смысл и превратились в некий аналог чаньской медитации, духовного просветления, при котором восстанавливалось единство с миром (*у во хэ и* — «вещи и я достигают единства»). Большим любителем таких прогулок был знаменитый литератор и философ танского времени Лю Цзун-юань (773—819), который совместно со своим другом У У-лином любил предаваться подобным раз-

<sup>1</sup> Цит. по: Эйдлин Л. З. Тао Юаньмин и его стихотворения. М., 1967. С. 287.

<sup>2</sup> Чэн Цянь-фань, Шэнь Цзу-фэнь. Гудянь шигэ лунцунь (Сборник исследований древней поэзии). Шанхай, 1954. С. 150.

<sup>3</sup> Ли Бо. Ши сюань (Сборник стихов). Пекин, 1954. С. 120.

<sup>4</sup> Цит. по: Хуа Янь. Лунь Сыкун Ту ды шигэ чуаньцзо (О поэтическом творчестве Сыкун Ту) // Вэньское пинлунь цункань. Б. м., 1988. № 30. С. 210.

влечением, «ища по пути странное и осматривая примечательное»<sup>1</sup>.

Нам представляется, что специально выделяя «поиски странного и осмотр примечательного», китайский литературовед Ян Хуэй-вэнь тонко подметила содержательную сторону этих прогулок и их непосредственную связь с интеллектуально-художественным творчеством конфуцианской личности, в котором внутреннее состояние играло гораздо более важную роль, нежели в Европе. Все, что касалось творчества «образованных людей», не было столь четко ориентировано на «продукт», на результат, а всегда оставалось лишь средством выражения своего внутреннего состояния, что предельно ясно осознано традиционной китайской эстетической мыслью начиная от Лу Цзи (261—301) с его акцентом на *сюань лань* («сокровенном видении») и кончая Ши-тао (1641—1720?), уверенным в том, что «живопись рождается в сердце»<sup>2</sup>. Наиболее подробно этот подход к эстетической деятельности и, прежде всего, к словесному искусству выражен у Сыкун Ту в «Поэме о поэте»<sup>3</sup>, а с предельной краткостью — в одном высказывании юаньского монаха-художника Цзюе-иня, который со всей откровенностью заявил: «В хорошем настроении я рисую орхидеи, в состоянии гнева я рисую бамбук»<sup>4</sup>. Нам остается только добавить к этому, что в состоянии *сянь* склонная к эстетической деятельности конфуцианская личность могла заниматься и написанием *би цзи*.

Если рассматривать ю — «прогулки-блуждания» — как одну из форм выражения состояния *сянь*, во время которого конфуцианская личность проявляла склонность к «поискам странного и осмотру примечательного», то на-

писание *би цзи* можно трактовать как некую форму интеллектуальных путешествий, во время которых «совершенный муж», находящийся на покое, продолжает свои поиски странного и примечательного. Подобное толкование вполне правомерно, поскольку связь творчества в жанре *би цзи* со второй ипостасью конфуцианской личности — *цзюй ши* и с состоянием *сянь* представлена, так сказать, филологически и, более того, декларативно. С этой целью достаточно обратиться к прекрасному историко-культурному источнику, списку сунских сборников, составленному И. А. Алимовым (см. с. 41—58). Даже беглый просмотр этого списка не оставляет никакого сомнения в том, что подавляющее большинство авторов предпочитает фигурировать там в своих неофициальных ипостасях: то ли под видом ушедших на покой (*цзюй ши*) с каким-нибудь выразительным псевдонимом, то ли под именами своих кабинетов, подчеркивающих приватность их неофициального времяпрепровождения. В качестве иллюстрации приведем лишь несколько имен.

#### Кабинеты (чжай):

1. Ми чжай би цзи — «Записи из Тайного кабинета» — Се Цай-бо (XIII в.).
2. Мэн чжай би цзи — «Записи из кабинета Первоначального просвещения» — Чжэн Цзин-ван.
3. Нэн гай чжай мань лу — «Неспешные записи из кабинета Могущего исправлять [свои ошибки]» — У Цзэн (XII в.).
4. Фу чжай сянь цзи — «Праздные записки из кабинета Вернувшегося [к полям]» — Гун Сян.
5. Чэн чжай хуэй чжу лу — «Записки помахивающего мухогодкой из кабинета Искренности» — Ян Вань-ли (XIII в.).

**Псевдонимы авторов *би цзи*, включающие в себя сочетание *цзюй ши* («ученый на покое»):**

1. Дэ цюань цзюй ши — Ученый на покое по прозвищу Достигший полноты, Чжао Дин, автор «Бянь у би лу».
2. Цин суй цзюй ши — Ученый на покое по прозвищу Чистая пустотность, Ван Гэ, автор «Вэнь цзянь цзинь лу».
3. Цин суй цзюй ши — Ученый на покое по прозвищу Чистая пустотность, Ван Гун, автор «Суй шоу ца лу».

<sup>1</sup> Ян Хуэй-вэнь. Лю Цзун-юань хэ У У-лин (Лю Цзун-юань и У У-лин) // Чжунго гудянь вэньсюе луныцунь. Пекин, 1986. № 4. С. 117.

<sup>2</sup> Завадская Е. В. «Беседы о живописи» Ши-тао. М., 1978. С. 60.

<sup>3</sup> Алексеев В. М. Поэма о поэте. Пг., 1916.

<sup>4</sup> Пу Чжэнь-юань. Ичжун дунфан чаосян шэньмэй лилунь (Восточная эстетическая теория о выходящем за пределы образов) // Вэньянцзю. 1992. № 1. С. 22. По мнению автора, о том же свидетельствует и сравнение теории типического с концепцией *и цзин* («сфера замысла») (Там же. С. 12—21).

4. Чжи ю цзюй ши — Ученый на покое по прозвищу Достигший странствий, автор «Гао чжай мань лу».
5. Фу ской цзюй ши — Ученый на покое по прозвищу Бездумная праздность, автор «Хуа мань цзи».

Хотя семантические поля названий кабинетов и прозваний ученых имеют много общего, а иногда даже и пересекаются<sup>1</sup>, но уже эти краткие выборки из пяти авторов позволяют заметить и некоторые отличия. Названия кабинета тяготеют к одной общей теме — теме самостоятельного внутреннего самосовершенствования посредством уединенного постижения доктрины. Об этом говорят нам и «Кабинет Первоначального просвещения», и «Кабинет Могущего исправлять [свои ошибки]», прямо соотносённый с текстом «Лунь юя»<sup>2</sup>, и «Кабинет искренности»<sup>3</sup>. Что же касается прозваний «ушедших на покой», то они значительно смелее и определенно обнаруживают стремление выйти за рамки доктрины «совершенномудрых», духовно перейти из социума в космос и оказаться в лоне даосско-буддийских асоциальных настроений. Сопряжение покоя и легкого отстранения от догматики необходимо для автора *би цзи*<sup>4</sup>. Именно этим и объясняется, почему все, имеющие касательство к данному жанру, столь настойчиво заявляют о своем состоянии «сянь». Вот Ван Дэ-чэнь, автор «Чжу ши» («Истории с мухоголкой»),

говорит о составлении своего сборника: «Дни мои шли в праздности...» (с. 93). Ему вторит Оуян Сю, предлагающий «Гуй тянь лу» в качестве чтения «живущим на покое» (*сянь цзюй чжи лань*)<sup>5</sup>. Об этом же говорит и минский редактор коллекции или энциклопедии «Тай пин гуань цзи» («Обширные записи годов Тай пин»), весьма близкой по своей тематике к сунским сборникам *би цзи*: «Я вернулся к полям, — пишет Тань Кай в своем предисловии, — и у меня было много свободного времени»<sup>6</sup>. Современник Пу Сун-лина Тан Мэн-лай предпослал сборнику рассказов знаменитого новеллиста предисловие, датированное 1682 г., в котором он так описывает появление сборника: «Лю-сянь из рода Пу с юности был погружен в необычное, а в зрелости глубоко его постиг... Весь свой досуг он отдавал тому, что облекал в форму *би цзи* то, что слышал и видел...»<sup>7</sup>.

Выразительная семантика кабинетов и литературных псевдонимов, дополненная прямыми заявлениями о связи своего творчества с периодами «высокого досуга», не может быть истолкована иначе, нежели желанием *вэнь жэнь* вывести свою литературную активность из официальной сферы идеологически признанной словесности или, во всяком случае, подчеркнуть невхождение ее в эту сферу. Как известно, вхождение или невхождение того или иного вида деятельности в ту или иную сферу зависит исключительно от исторических особенностей данного общества. Это распространяется и на литературный труд, применительно к которому, однако, можно проследить и некоторые общие закономерности. Так, например, повествовательная проза, как правило, сталкива-

<sup>1</sup> У Цзэн (? — после 1170), автор «Неспешных записок из кабинета Нэн Гая», в качестве литературного псевдонима имел это же словосочетание. См.: Алимов И. А. Вслед за кистью. С. 49.

<sup>2</sup> Учитель сказал: «Если вы допустили ошибку, то не бойтесь ее исправить». См.: Лунь юй и чжу (Лунь юй с переводом и комментариями). Пекин, 1958. Гл. 1, § 8. С. 6; см. также: Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 141.

<sup>3</sup> О категории «искренности» см.: Мартынов А. С. «Искренность» мудреца, благородного мужа и императора // Из истории традиционной китайской идеологии. М., ГРВЛ, 1974. С. 11–52.

<sup>4</sup> Нам хочется особо отметить эту любопытную черту духовной культуры традиционного Китая. Чтобы почувствовать ее важность и уникальность, достаточно учесть, что уход на покой христианина не увеличивал, а, наоборот, уменьшал дистанцию между ним и его верой. Христианин на покое как бы приобретал гораздо больше времени и возможностей «о душе подумать».

<sup>5</sup> И. А. Алимов перевел соответствующую фразу из предисловия Оуян Сю так: «[Я] записывал все это, дабы просматривать, празднично живя на досуге» (с. 101). Нам представляется, что автор «Гуй тянь лу» думал и о читателях, поэтому мы предпочитаем перевод «восполнить чтение живущих на покое». См.: Оуян Юншу цзи (Собрание трудов Оуян Сю). Сер. «Госюецзибэньцуншу». Шанхай, 1958. Т. 3. Цз. 14. С. 77.

<sup>6</sup> Тай пин гуань цзи (Обширные записи годов Тай пин) / Сост. Ли Фан. Пекин, 1959. Т. 1. Раздел «Предисловия». С. 2.

<sup>7</sup> Фишман О. Л. Три китайских новеллиста XVII–XVIII вв. М., 1980. С. 42.

лась в своей борьбе за общественное признание с большими трудностями. Полезно вспомнить, что в Европе господствующие литературные теории не признавали прозу, за исключением, может быть, романа, вплоть до начала XIX в.<sup>1</sup> Если же вернуться к Китаю, то здесь картину надо признать еще более сложной, поскольку «письменное слово» (*вэнь*) находилось в центре официального идеологического комплекса, занимая приблизительно то самое место, которое в христианской культуре принадлежало откровению, т. е. находилось среди сакральных ценностей первого разряда. Это обстоятельство представляется нам настолько важным, что мы намерены посвятить ему небольшое отступление историко-культурного характера.

Как известно, в основе христианства лежит «слово божье». В отличие от этого конфуцианство было основано на представлении о безмолвствующем Небе. Сакральная информация поступала посредством того, что Конфуций называл *сы вэнь* (досл. «это письменное слово»)<sup>2</sup>, где были синтезированы два главных значения: духовное наследие совершенных мудрецов и передающее его письменное слово, что и определило надолго подход к письменному слову прежде всего как к слову совершенного мудреца, непосредственному воплощению Дао-пути. Поэтому, когда в послеханьский период «письменное слово» начало свое стремительное и бурное развитие и когда как реакция на это развитие возникла литературная мысль, эталоном письменного слова в ней оказалось слово-канон, слово как непосредственное воплощение высших нормативных ценностей. Лю Се (465—520), один из самых крупных теоретиков «письменного слова», хорошо чувствовал эту власть каноничности над творчеством своих собратьев по кисти. «Непреложное Дао, — утверждал Лю Се, — называется канон-цзин. Изложение [и дополнение] канонов называется традицией-чжуань. Каноны и традиции со-

стоят из того, что вышло из слова, а вошло в кисть»<sup>3</sup>.

И еще одну особенность китайского письменного слова хорошо оттенил автор «Вэнь синь дяо лун» («Резной дракон литературной мысли») — непосредственную привязанность письменного слова к современной ему государственности. Поскольку данное обстоятельство, как правило, не пользуется достаточным вниманием, позволим себе привести пространную цитату на сей счет. Вот как характеризует Лю Се состояние «письменной словесности» при правившей в его время династии Ци (479—501): «Когда августейшая династия Ци стала править драгоценной [землей Поднебесной], она привела в движение и собрала воедино все благодатное и светлое. Император Тай-цзу, благодаря своей совершенной мудрости, получил священные письмены, [подтверждавшие его права на трон], император Гао-цзу с помощью мудрости и просвещенности укрепил [начатое] дело... [И во все эти царствования] узоры небес излучали блеск и посылали благодать. Нынче же, когда поднялась целая череда совершенных государей, сияние мысли письменной словесности накрыло [все пределы нашего государства]. Духи горных пиков и вод совершили свое нисхождение, [повсюду] заблестали таланты и стали возникать дарования. Они управляли драконами на небесных перекрестках и восседали на благовещих цилиндрах на протяжении десятков тысяч ли. Тексты канонов и ритуальных установлений превзошли все, что было при династии Чжоу, и посрамили все, что было при династии Хань. Уж не расцвет ли это письменного слова, которое было при императоре Яо?!»<sup>4</sup>

Читающий этот панегирик должен учитывать, что он взят не из официаль-

<sup>1</sup> Смирнов А. А. Борьба за признание прозы в западноевропейской литературной теории XVII—XVIII вв. // Русский и западноевропейский классицизм: Проза. М., 1982. С. 40.

<sup>2</sup> См.: Лунь юй и чжу. Гл. 9, § 5. С. 94.

<sup>3</sup> Лю Се. Вэнь синь дяо лун цзяо чжу (Выверенный текст трактата «Резной дракон литературной мысли» с комментариями). Шанхай, 1964. С. 278.

<sup>4</sup> Там же. С. 285—286. Аналогичные тексты выходили и из-под кисти Сяо Туна, у которого, правда, заключение было чуть-чуть поскромнее: «Такого расцвета письменного слова со времени династий Цзинь и Сун еще не было». — Лян шу (История династии Лян). Сер. «Эрши уши». Т. 3. С. 2038).

ной документации, а из трактата по эстетике, центральная мысль которого сводилась к тому, что письменное слово несет в себе не только каноническое содержание, но и обладает определенными эстетическими потенциями, присутствующими мирозданию в целом. Как можно видеть, даже эта чисто художественная проблематика была не в силах заставить автора оставить в стороне государственно-канонические основы письменного слова. Это же можно сказать и о втором великом теоретике литературы, попытавшемся отделить художественное творчество от канонической литературы. Мы имеем в виду лянского наследника престола Сяо Туна (501—531), который в предисловии к энциклопедии «Вэнь сюань» («Собрание изящной словесности») попытался дать общую теорию жанров для всех видов литературного творчества. Характерно, что после выноса за скобки канонического наследия в центре классификации Сяо Туна главенствующее место заняла совокупность политических текстов, четко распадавшихся на две части: первая — от высшего к низшему, вторая — от низшего к высшему. В первую группу текстов входили: манифест (*чжао*), официальное заявление (*гао*), наставление (*цзяо*) и приказ (*лин*). Во вторую: доклад (*бяо*), предложение (*цзоу*), рапорт (*цзянь*) и памятная записка (*цзи*)<sup>1</sup>.

Совершенно очевидно, что воззрения двух крупнейших теоретиков письменного слова периода «Шести династий» (229—589), сопоставленные с современным подходом к литературному творчеству, убедительно свидетельствуют о том, насколько традиционное китайское понимание *вэнь* отличалось от современного и насколько важную роль играли в нем государственные и догматические канонические факторы. Совершенно ясно, что при подобном понимании у повествования типа «фикшн» просто не было никаких шансов занять подобающее место в общественном сознании. Единственную щель, в которую, кроме истории, могло пробиться про-

заическое повествование, представляла собой мемориальная надпись *мин* (значение по составу иероглифа — «имя на металле»). О ней Сяо Тун, слегка перефразировав своего предшественника Лу Цзи, написал так: «Мемориальная надпись излагает события четко и полно»<sup>2</sup>.

Говоря о Лю Се и Сяо Туна, надо особо отметить, что два этих наиболее глубоких теоретика письменного слова прежде всего были заняты выделением в нем именно эстетического аспекта, того единого, по выражению Сяо Туна, что доставляет радость уху в звучании различных музыкальных инструментов и наслаждение глазу при любовании узорами на различных тканях<sup>3</sup>. Иными словами, поиск эстетического аспекта пошел совершенно в другую сторону, нежели та, которая была актуальна для повествовательной прозы.

В заключение этого раздела нам бы хотелось еще раз отметить важность той грани, которая отделяла официально признаваемую *вэнь* от всего того, что не входило в ее строгие рамки. Примечательно, что сам теоретик изящной словесности, который в раннем детстве усвоил основы канонической литературы и в восьмилетнем возрасте провел при дворе дискуссию по канону «Сяо цзин» («О сыновней почтительности») <sup>4</sup>, свои теоретические занятия относил ко времени досуга. «Когда, освободившись от государственных дел, — писал Сяо Тун, — я получал возможность насладиться досугом (*сянь*), то много свободных дней я потратил на обозрение садов изящного слова и роц [различных] сочинений. И никогда не было такого, чтобы сердце мое не пускалось в странствие (*ю*), а глаз [не заставлял] предаться раздумьям. Время пролетало быстро и не приносило усталости»<sup>5</sup>. Как можно видеть, Сяо Тун проводил свое свободное время в полном соответствии с концепцией «высокого досуга», который постепенно — ко времени Сун, уже вне всяких сомнений — превращался как бы в раз-

<sup>1</sup> Сяо Тун. Вэнь сюань (Собрание изящной словесности). Сер. «Госюецзибэньцуншу». Шанхай, 1959. Т. 1. С. 2; см. также: Hightower J. R. The Wen Hsüan and Genre Theory // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1957. Vol. 20. N 3—4. P. 524—525.

<sup>2</sup> Сяо Тун. Вэнь сюань. С. 2; Hightower J. R. The Wen Hsüan... P. 522.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Лян шу (История династии Лян). Сер. «Эрши уши». Шанхай, 1987. Т. 3. Цз. 8. С. 2038.

<sup>5</sup> Сяо Тун. Вэнь сюань. С. 2.

решение для конфуцианской личности<sup>1</sup> предаваться всяким неканоническим занятиям: делать, думать и писать о том, «о чем не говорил учитель»<sup>2</sup>. Кисть, рабочий инструмент конфуцианской личности, оказавшись в состоянии «праздности», освобождалась от строгих доктринальных ограничений, осознавала свои способности и стремилась отразить окружающий мир во всей его полноте. Как великолепно сказал об этом Ли Бо в одной из своих надписей: «Горы высокие, а реки длинные, // Формы вещей исчисляются тысячами. // Если бы не было у тебя старой кисти, // То и в юности, и в зрелости как бы мог ты их исчерпать?»<sup>3</sup>

### **Би цзи. Основные характеристики.**

После всего сказанного в предыдущем разделе нам представляется, что в качестве первой и наиболее всеобъемлющей характеристики *би цзи* может быть следующая: *би цзи* — литература досуга образованных людей, выведенная из под догматического контроля. Из нее закономерно вытекает и вторая столь же общая характеристика: *би цзи* несет в себе дополняющую функцию, стараясь включить в свой мир все то, что было вынесено за пределы рассмотрения по догматическим соображениям. И, наконец, третья характеристика общего свойства: *би цзи*, отталкиваясь от стесняющей живую мысль и свободное наблюдение строгой нормативности конфуцианской доктрины, предпочитает сферу смещенного миропорядка. Эта смещенность широко варьируется по сте-

пени, но почти всегда неизменно сопутствует записям на досуге. Легкое смещение отражается в *би цзи* как занятая деталь, сильное — как рассказы о сверхъестественном и удивительном. Именно соприкосновение различных миров — люди и духи, люди и звери, живые и мертвые — оказывается неиссякаемым источником странного (*и*), ведущей тематической категории *би цзи*. Как бы отдавая должное этой категории, Лю Фу, составитель сборника «Цин со гао и», первый этюд посвящает Ли Фану (925—996), знаменитому составителю собрания «Тай пин гуан цзи» («Обширные записи годов Тай-пин»), в котором категория *и* занимала доминирующее положение, а второй — традиционной, но не совсем догматически выдержанной теме — воздействию благотворной власти на нечисть («Дун сюнь» — «Императорская инспекция востока»)<sup>4</sup>. Как бы угадывая заглавный характер этой темы, И. А. Алимов также начинает свой выборочный перевод из сборника этюдом «Шань чжэн» («Справедливое управление») (с. 128—130). К сожалению, приходится отметить, что точному переводу этого этюда предпослан явно недостаточный комментарий. Здесь ошутимо требуются пояснения, по крайней мере, по двум темам. Первая — власть и миропорядок, которая достаточно четко сформулирована в предисловии к сборнику, принадлежащему некому Сунь Фу-шу (см. с. 115). Вторая — особое место тигра среди зверей как персонажа пограничного и склонного к оборотничеству<sup>5</sup>. В этом случае рассказ о правлении г-на Чжана в Юньчжоу обрел бы дополнительное измерение.

Проблема «странного» (*и*) как результат соприкосновения с иным миром довольно четко сформулирована в предисловии к сборнику «Цин со гао и». Можно сказать, что именно с этой проблемы и начинается предисловие Сунь Фушу: «Когда же это бывало, чтобы

<sup>1</sup> Любопытно, что необходимость подчеркнуть «досужесть» своего литературного творчества ощущалась не только служилыми конфуцианцами. Так, знаменитый Кэнко-хоси (1283—1352), написавший «Цурэдзурэгуса» («Записки от скуки»), выбрал для своего шедевра такое полисемическое название, которое включало и «праздность», и «напрасность», и «беспричинность». А один из первых профессиональных китайских литераторов Ли Юй (1610—1680) дал одной своей новелле такой заголовок: «Случайно выраженные ленивые (*сянь*) чувства».

<sup>2</sup> Что и было открыто декларировано Юань Мэем, давшем своему сборнику название «О чем не говорил Конфуций». См.: *Фишман О. Л.* (пер.). Юань Мэй. Новые записи Ци Се. С. 41—42.

<sup>3</sup> *Цяо Сян-чжун.* Лунь Ли Бо ды шаньшуйши (О пейзажной поэзии Ли Бо) // *Вэньсюе пинлунь цункань.* Б. м., 1988. С. 156.

<sup>4</sup> Лю Фу. Цин со гао и (Высокие суждения у дворцовых ворот). Шанхай, 1983. С. 7—8.

<sup>5</sup> Вся эта тематика обильно представлена в «Тай пин гуан цзи». Так, о тиграх оборотнях, превращавшихся в буддийских монахов, см.: Т. 5. С. 3492, 3500, 3512; о дао-сах-оборотнях см.: Т. 5. С. 3473, 3495, 3499; о чиновниках-борцах и чиновниках-оборотнях см.: Т. 5. С. 3466.

среди десяти тысяч явлений [всего сущего] не было бы обычного, а также не было бы [там] странного? Обычное среди них — это человек, странное — это бес»<sup>1</sup>. Заслуга отделения первых от вторых принадлежит, разумеется, совершенным мудрецам. Но молча подразумевалось, что последние не сумели возвести на границе непреодолимую преграду, в результате чего соприкосновения все-таки происходят. «Странное» оказалось самым плодотворным направлением в *би цзи* и к цинскому времени заняло в этом жанре доминирующее положение<sup>2</sup>. Особую прелесть в этих коротких рассказах составляло то, что кистью и словом просвещенного и образованного конфуцианца описывалось как раз то, «о чем не говорил учитель»<sup>3</sup> и что не должно было занимать внимание «совершенного мужа». Предаваясь подобным занятиям, *цзюнь-цзы* как бы раздваивался: с одной стороны, он безусловно оставался самим собой, просвещенным и посвященным в мироустройство человеком, но с другой — как бы возвращался назад, к истокам, к фольклору, элиминируя тем самым все труды совершенных мудрецов, создавших конфуцианскую научную традицию. Эта тенденция нашла свое классическое развитие у Пу Сун-лина, который в одном из наиболее типичных своих рассказов заставил жить с лисами не просто «образованного человека», а потомка Конфуция, носящего его фамилию<sup>4</sup>. Это тематическое направление «странного» в *би цзи* стремилось к освоению фольклора и народных рассказов и при всех оговорках — переписывание, собирательство, заимствование — безусловно эволюционировало к цинскому времени, в своеобразную авторскую прозу «образованных людей». Таким образом, дальнейшее развитие *би цзи* превращается уже в предмет исследования литературоведов и выходит за пределы наших интересов. Но это было лишь одно, хотя и самое мощное, тема-

тическое направление странного. Легкое смещение миропорядка открывалось наблюдателю почти во всех сферах общественной жизни. Выборочные переводы И. А. Алимова из различных сунских сборников дают на этот счет разнообразный и убедительный материал. В соответствии с интересующей нас темой конфуцианской личности целесобразно остановиться на нескольких примерах самоосознания носителей конфуцианской традиции.

Первое, на что обращаешь внимание, читая «Цин со гао и», это явная догматизация конфуцианской личности. Второе — полная смена привычной конфуцианской ориентации на легендарную древность преимущественным интересом к современности, непосредственно к тому, что сам «слышишь и видишь», правильно отмеченная И. А. Алимовым (с. 121—122). И третье — определенные сомнения или, во всяком случае, раздумья над весьма непростыми отношениями между конфуцианскими ценностями и объективной реальностью. Позволим себе несколько конкретных примеров на указанные темы.

Примером критики ожесточенного догматизма может служить прекрасная история о взаимоотношениях знаменитого танского конфуцианца Хань Юя с его племянником по имени Сян из сборника «Цин со гао и». Сян был довольно непутевым парнем: «если он видел книгу, то отбрасывал ее, если же ему попадалось вино, то он напивался, напившись же, горланил песни»<sup>5</sup>. Знаменитый дядя пытался наставить его на путь истинный и заставить учиться, чтобы достойно продолжить традицию носителей конфуцианской учености и иметь возможность зарабатывать на пропитание. Во время одного из серьезных и неприятных разговоров Хань Юй осмелился прямо заявить Сяну, что у них нет тех знаменитых со времени Тао Цяня «садов и полей», куда можно вернуться, и что они вынуждены всего добиваться своим тяжелым трудом. На это племянник ответил Хань Юю, что он вовсе не неуч, просто он следует иному учению. Учение это легче всего выражается в стихах. И Сян прочел дяде следующие строки:

<sup>1</sup> Лю Фу. Цин со гао и. Предисл. С. 6.

<sup>2</sup> Фишман О. Л. Три китайских новеллиста... С. 259—290.

<sup>3</sup> Выражение взято из «Лунь юя» (гл. 7, § 21). См.: Лунь юй и чжу. С. 77.

<sup>4</sup> См.: Пу Сунлин. Рассказы Ляо Чжяя о необычайном. М., 1988. С. 312 (рассказ «Целительница Цзяоно»).

<sup>5</sup> Лю Фу. Цин со гао и. С. 85.

В горах Цишань есть пещера  
 для странников, //  
 Это и есть мой дом. //  
 Поздней ночью струится там  
 чудесный нектар, //  
 А холодный рассвет там встает  
 в красной дымке.

Иными словами, племянник четко сказал дяде, что он желает стать даосом. Но дядя, конфуцианец догматического толка, счел все это пустыми словами.

Не поверил Хань Юй в серьезность намерений своего племянника и в достигнутые им некоторые успехи на даосском поприще даже тогда, когда Сян продемонстрировал ему свое умение превращать землю в цветы. Однако, попав в беду из-за своего доклада «О кости Будды», он несколько смягчился в своем догматизме. По пути в ссылку в местности под названием «Лань гуань» («Лазурная застава») Хань Юй встретил своего непутевого племянника, который и объяснил ему, что его манипуляции с цветами и сопровождавшими их стихами<sup>1</sup> являлись предсказанием их грядущей встречи именно в этом месте. Сраженному судьбой Хань Юю ничего не оставалось, как смириться с выбором племянника и признать скрытые в даосизме определенные достоинства. Причем надо отметить, что эта духовная трансформация знаменитого конфуцианца сопровождалась настоящим выговором со стороны племянника, который заявил: «Почему вы, господин, критиковали два [наших] учения? Вы сами в эти учения не верите, ну и хорошо. Но зачем же резко и своевольно нападать на них? ...Разве вы не знали, что два учения — это [всего лишь] обратная сторона нашего конфуцианства?»<sup>2</sup>

Похоже, что большинство конфуцианских *цзюнь-цзы*, переходящих от служения Сыну Неба к проживанию на

покое, совершали одновременно некий духовный дрейф от непримиримого догматизма к плохо замаскированному релятивизму, который примет уже совершенно ясные очертания у Пу Сун-лина. Однако и в сунских *би цзи* можно встретить весьма выразительные примеры на эту тему. Особенно сильно эти тенденции выражены у Лю Фу. Кроме цитированного выше рассказа о Хань Юе и его племяннике, можно привести еще весьма характерный рассказ о странствиях в горах Суншань Оуян Сю совместно с поэтом Мэй Яо-чэнем, во время которых у Оуяна обнаруживается способность читать тайные даосские письма, в связи с чем у Лю Фу естественно возникает вопрос: «Неужели господин Оуян, который при жизни никогда не говорил о делах небожителей, не знал об [этой способности]?»<sup>3</sup> Что касается теоретической дискредитации, то она, пожалуй, в наиболее наглядном виде представлена в новелле «О наставнике Да-яне», в которой буддист изобличает своего друга-конфуцианца в незнании и несоблюдении основных заветов Конфуция (см. об этом ниже, с. 571–573). О тяге к даосизму говорит у Лю Фу и то душевное волнение, которое охватывает «ученых людей» после их случайных столкновений с «гостями предрассветной дымки», когда служилый человек с необыкновенной остротой вдруг постигал высокую степень своей несвободы, свою отделенность от небожителей «кармой пыльного мира»<sup>4</sup>.

Переходя ко второй теме, касающейся перемен в конфуцианском сознании, нам бы хотелось подчеркнуть, что тот мир, в котором пребывал или стремился пребывать верный последователь Конфуция, состоял, главным образом, из отвлеченных норм, фиксированных в письменном слове. Кроме того, если добавить к этому наставления Конфуция, воспитывавшие в его последователях духовную независимость от материального положения и предельную скромность потребностей, то с большей долей вероятности можно предположить, что настоящим миром подлинного конфуцианца должен быть предельно рас-

<sup>1</sup> В стихотворном предсказании были такие строки: «Гряда облаков перегородила хребет Циньлин, где же мой дом? // Снег завалил заставу Ланьгуань, лошадь не идет вперед» (см.: Лю Фу. Цин со гао и. С. 86).

<sup>2</sup> Там же. С. 86. В заключение этой поучительной истории можно добавить, что к сунскому времени племянник Хань Юя уже успел превратиться в даосского небожителя и войти в число «восьми бессмертных» под именем Хань Сян-цзы.

<sup>3</sup> Там же. С. 84.

<sup>4</sup> Там же. С. 82–83.

предмеченный мир, мир текстов<sup>1</sup>. Переход на покой или просто в приватную сферу общения и здесь был сопряжен для конфуцианца с большими изменениями. Он воистину начинал по-новому, по-иному «видеть и слышать». Мир как бы заново обретал утраченную в годы учения предметность. И эта предметность зачаровывала оторвавшегося от своих штудий наблюдателя. Здесь корень того, что японцы назовут позже «моно-но аварэ» («очарование вещей»). Надо отметить, что в подборке переводов И. А. Алимов уделил этой, не доминирующей в *би цзи*, но исключительно важной для анализа духовного мира *цзюнь-цзи* теме достаточное место. Особенно четко она прослеживается у Оуян Сю и Чжу Юя (первая пол. XII в.) в сборнике «Из бесед в Пинчжоу». Не могу не привести здесь совершенно изумительный отрывок о доставке в столицу пионов из Чэньчжоу: «Делают так: после того, как цветок срезан, стебель вставляют в пропитанную медом тростинку, слегка подсушивают на солнце и, когда цветок откроется, кладут в бамбуковый короб. [В столице] достают цветы, часть стебля с тростинкой срезают и втыкают ненадолго в сырую землю, а потом подвешивают на веревочках вниз головками. Цветы выглядят так, будто их только срезали» (с. 194—195). С такой же любовью описаны у Чжу Юя и замечательные кисти из кроличьей шерсти, и редкие камни *цюаньши*, одним из которых любовался сам Су Дун-по (с. 192—193). В любви к «предметности» с Чжу Юем может соперничать, пожалуй, только Оуян Сю, от внимательных глаз которого не ускользал ни удивительный сорт чая под названием *туаньча*, ни цветочные свечи из Дэнчжоу (с. 109—111). В дополнение к приводимым у И. А. Алимова материалам такого рода прилагаем свой перевод замечательного этюда Оуяна об ос-

мотре жадеитового кувшина, где сам автор декларирует совершенно отчетливо, что тема «очарования вещей» находится в прямом родстве с ведущей категорией *би цзи* — *и* («необычайное»), — это придает в какой-то мере цельность большей части приводимого в *би цзи* материала.

Вот наиболее интересный для нас отрывок из этого этюда: «Во взаимодействии обычных предметов [иногда случаются вещи, которые] выходят за пределы законов природы и не постижимы умом человека... Что касается кошек, опьяневших от мяты или погибших в бамбуке (?), то такие истории — общеизвестны. Но вот о том, что камень жадеит может крошить золото (металл?), а человеческий дух превращать мясо носорога в порошок, об этих двух вещах, [думаю], в мире никому пока еще неизвестно. У меня был необыкновенно изящный кувшин очень древней работы. Я получил его от Мэй Шэн-юя<sup>2</sup> и первоначально полагал, что кувшин сделан из яшмы. Во время своего пребывания в Инчжоу я часто показывал его сослуживцам. Однажды среди присутствующих находился начальник кавалерии Дэн Бао-цзи, старый сановник времен правления императора Чжэнь-цзуна<sup>3</sup>. Осмотрев сосуд, он сказал: "Этот кувшин — драгоценный. [Камень, из которого он сделан], называется *фэйцуй* (жадеит). Если бы он находился среди драгоценных вещей в запретном городе, то его следовало бы хранить в императорской сокровищнице. В этой сокровищнице есть одна чаша из жадеита. Поэтому-то я и распознал [материал вашего кувшина]"».

После этого однажды я совершенно случайно, [вытирая кувшин] внутри, потер золотым (?) кольцом о его поверхность и увидел, что золотые пылинки одна за другой падают вниз подобно тому, [как это происходит] при натира-

<sup>1</sup> Примером поэтического выражения конфуцианской аскезы или стойкого духовного «антивещизма» могут служить строки из эпитафии каллиграфа Сунь Го-тина, написанные Чэнь Цзы-анем (661—702): «Питая свой дух, пребывал безмятежным // И не был запачкан о бремя вещей». — *Ци Гун*. Сунь Готин шупу као // Изучение «Трактата о каллиграфии» Сунь Го-тина // Вэнь у. 1964. № 2. С. 19.

<sup>2</sup> Мэй Шэн-юй — литературный псевдоним друга Оуян Сю, известного и плодовитого поэта периода Северной Сун Мэй Яо-чэня (1002—1060), придерживавшегося в поэзии сугубо реалистического направления *се ши* («описание реальности»).

<sup>3</sup> Чжэнь-цзун правил с 998 по 1022 г. Он прославился личным выступлением во главе китайских войск против киданей, которое закончилось заключением знаменитого шаньюаньского мира в 1004 г.

нии туши в тушечнице. Так я впервые узнал о том, что жадеит может крошить металл»<sup>1</sup>.

Если в первой части наших заметок мы обращали внимание на *би цзи* как исторический источник, имея в виду включение в приватные записи ушедших на покой чиновников явлений, фактов или мнений, имеющих общеисторическую значимость, то во второй части мы попытались коснуться более узкой темы — *би цзи* как историко-культурный источник, имея в виду, прежде всего, содержащийся в них материал по второй, так сказать «отдыхающей», ипостаси императорской бюрократии, материал, позволяющий конкретно описать тот «высокий досуг» образованных людей в период расцвета Срединной империи, ту культивируемую интеллектуально-художественной элитой Поднебесной утонченную и эстетизированную «праздность» (*сянь*), актуальная значимость которой не только не убывает, но, наоборот, возрастает по мере того, как современное общество отходит или пытается отходить все дальше и дальше от агрессивного прагматизма и технологической доминанты при решении гуманитарных проблем. Чтобы окончательно распрощаться с инженерным подходом к духовным проблемам, полезно освоить опыт конфуцианских *цзюнь-цзы*, прежде всего — в искусстве общения друг с другом. Один из вариантов этого общения, так сказать — «коллекционный», общение через эстетизированный «вещизм», как раз и демонстрирует приведенный выше этюд Оуян Сю о жадеитовом сосуде. Но доминирующим способом в этом отношении было, разумеется, общение на фоне природы и по поводу природы, переход из социума в космос, о чем мы уже неоднократно упоминали в наших заметках и о чем убедительно свидетельствует вся история китайской пейзажной поэзии. *Би цзи* и в этом отношении могут оказать неопределимую услугу, ибо обладают огромным и недостаточно использованным до сих пор материалом, который с уникальной, так сказать предельно короткой, дистанции позволяет увидеть и реальное место поэзии в жизни образо-

ванных людей, и подлинную, почти бытовую роль любования природой в духовной жизни конфуцианских *цзюнь-цзы*. В подтверждение этой мысли позволим себе последнюю иллюстрацию в жанре *би цзи*, прекрасный этюд из «Тан юй линь» Ван Дана, рисующий удивительно живую картинку из жизни китайской бюрократии<sup>2</sup>.

При династии Тан дружили два сановника по фамилии Лу. Один из них, Лу Цюн, отличался необычайной худобой и старческой дряхлостью. Другой же, Лу Хун-чжэн, наоборот, поражал своей тучностью и могучим телосложением. Первый не любил говорить о делах «во дворце и на рынке», тогда как второй никогда не рассуждал о «горах и водах». Цюн любил понежиться, и когда было много работы, он брал документы с собой и дома начерно быстро составлял тексты. Хун-чжэн, который никогда не просил выходных, напротив, всех посетителей принимал у себя на службе.

Однажды, когда выпал снег, а у Цюна был выходной, Хун-чжэн решил отправиться на службу, а по дороге заглянуть к своему старому другу. В это время Цюн, который только что вернулся с прогулки, во время которой он из камышовой беседки любовался снегом в горах, засуетился и заспешил, желая принять друга как положено. Хун-чжэн объяснил, что зашел ненадолго, по пути в присутствие, на что Цюн негодуяше воскликнул: «Терпеть не могу бегущих к государственным воротам! У меня есть солонина и чайник вина. Отчего бы нам не выпить вместе?» Когда Хун-чжэн стал отказываться, Цюн позвал слугу и сказал: «Лу Шестой собирается уходить. Принеси нам поскорее целебной конопли на юэской посуде. Мы с ним вместе ее отведаем». На это предложение Хун-чжэн также ответил решительным отказом, заявив, что он утром уже позавтракал мясом с чесночной приправой<sup>3</sup>.

Приведенный выше отрывок, безусловно, написан под влиянием анто-

<sup>1</sup> Оуян Сю. Оуян Юншу цзи. Т. 3. Цз. 14. С. 105 — 106.

<sup>2</sup> Из соображений экономии места этюд дается в нашем несколько сокращенном пересказе.

<sup>3</sup> Ван Дан. Тан юй линь (Лес высказываний периода Тан). Пекин, 1987. Т. 2. № 786. С. 546 — 547.

логии «Ши шо синь юй» («В мире ходящие разговоры, пересказанные заново»), составленной Лю И-цином (403—444)<sup>1</sup>, с ее характерным четко определенным фокусом в каждом этюде и отточенным диалогом, напоминающим фехтование. Но, применительно к нашей теме, теме истории самоосознания конфуцианской личности, *би цзи* Ван Дана несет совершенно иную информацию. Ван Дан далек от свойственной «Ши шо синь юй» апологетики «необычайных талантов». Вместо этого он сообщает нам, что зародившееся во времена династии Цзинь (265—420) деление духовной элиты на две части спустилось ко времени Тан до самого низшего слоя бюрократии и стало, так сказать, фактом повседневного быта<sup>2</sup>. О том, что Ван Дан описывает в этом этюде не курьезное явление дружбы несходных характеров, а один из существенных факторов в духовной жизни «образованных людей», свидетельствует вводка общего характера, в которой употреблены два специальных выражения — *чао ши* («во дворце и на рынке») и *шань шуй* («горы и воды»). В древности *чао ши*, по-видимому, назывался чиновник, наблюдавший за работой рынка, но в средние века выражение *чао ши чжи ши* («мужи двора и базарной площади») имело уничижительный оттенок. Это — «фармацевты» Серебряного века или «технари» 60-х годов, т. е. люди глухие к духовной стороне жизни и лишённые эстетического компонента в своем мироощущении. Им противопоставлялись люди подобные Тао Цяню и Су Дун-по, ориентированные на космос и природу, на что и указывает у Ван Дана словосочетание *шань шуй*, общепринятое обозначение пейзажа в поэзии, живописи и эстетической литературе. Иногда эту категорию «образованных людей» называли *цю хэ чжи ши* («мужи холмов и горных долин»). Деление это

сохранило свою актуальность и для династии Сун<sup>3</sup>.

В заключение можно заметить, что *би цзи* о двух Лу в полном соответствии с общим характером этого жанра изображает две эти духовные ориентации в несколько «смещенном виде», в духе описания «удивительного» (*и*). Удивлять здесь, по-видимому, должна трансформация опустившейся вниз интеллектуальной моды. Элитарные некогда признаки низведены Ван Даном на уровень житейской прозы, где деловитость граничит с грубой неотесанностью, а аристократический эстетизм трансформируется в расслабленность и лень. Но самое главное, на наш взгляд, заключается в том, что деление бюрократии на две группы, которое обычно упоминается лишь в специальной литературе о поэзии и живописи, предстает в данном случае как характеристика социального и общеисторического порядка.

Переходя к третьей теме, теме раздумий над конфуцианскими ценностями, нельзя обойти особо отмеченный И. А. Алимовым (с. 121) текст стелы, посвященной Ван Янь-чжану, написанный Оуян Сю и включенный затем в сборник Лю Фу «Цин со гао и». Несколько слов об этом генерале. Ван Янь-чжан был отважным и преданным военачальником недолговечной династии Лян (907—922). Генерал одержал много побед, и враги боялись его как огня, однако трон, в силу каких-то интриг, не ценил его заслуги. Кончилось все тем, что Янь-чжан был оклеветан и отстранен от командования. Но в конце своей жизни, перешагнув через все обиды, верный трону военачальник пришел на помощь гибнущей династии, но, увы! уже было слишком поздно, и он не смог ее спасти.

Ознакомившись с семейным архивом этого генерала, Оуян был поражен тем, насколько несправедливо обошлась с ним официальная историография. Полководческий талант Вана был столь велик, что Оуян считал его полученным свыше, а верность трону столь безупречна, что заслуживала увековечения. Сам герой, по всей вероятности, считал так

<sup>1</sup> И. А. Алимов дает несколько иной перевод названия антологии Лю Ицина — «"Повествования о нынешнем веке" в новых словах» (с. 21).

<sup>2</sup> Об этом см., например, диалог между цзиньским Мин-ди (323—325) и сановником Се Кунем (280—322) — Мартынов А. С. Проблема личности в императорском Китае // Личность в традиционном Китае. М., 1992. С. 91.

<sup>3</sup> См., напр.: Vandier Nicolas N. Art et Sagesse en Chine. Paris, 1963. P. 193—196.

же и со всей прямоотой военного человека говорил: «Барс, умирая, оставляет шкуру, а человек — оставляет славу»<sup>1</sup>. Именно эта тема, тема заслуженной славы, и заставила Оуян Сю серьезно задуматься при посещении им около 1060 г. монастыря «Те цян сы». К тому времени от славы знаменитого военачальника осталось лишь потемневшее и облупившееся от времени изображение человека с копьем на одной из монастырских построек<sup>2</sup>, отчего и сам монастырь получил в народе название «Те цян сы», т. е. «Монастырь железного копья».

Конечно, интерес знаменитого сунского историка был связан не с военным дарованием Ван Янь-чжана. Оно лишь оттеняло этическую безупречность полководца. «Но разве мало было в то время отважных военачальников и разве не потому среди них [в памяти] уцелел лишь один [Ван Янь-чжан], что он был образцом преданности?» — вопрошал Оуян и чувствовал, что жизнь дает иной ответ — «нет, не потому». И тогда сам себе знаменитый историк отвечал: «Разве не от сохранности изображения зависит [сейчас], погрузится ли господин Ван в забвение или нет?!» Тронутый этой ситуацией, Оуян принимает решение реставрировать изображение и написать по этому поводу памятный текст, который кончается такими достаточно скорбными словами: «Когда я совершал поклонение [господину Вану] перед его изображением, мне невыносимо было видеть следы разрушения на его лице, [и тогда я приказал мастеру отреставрировать изображение]. Когда реставрация закончилась, я написал о том, что мне удалось сделать, дав этому человеку возможность сохраниться»<sup>3</sup>. Вот вам и «шкура барса»! Разве этот поворот в посмертной судьбе славного военачальника не относится, правда самым неожиданным образом, к

разряду явлений удивительных, к категории *и*?

Общеизвестно, что китайской культуре в целом не свойственна категория трагического, когда гибель возникает из-за характера самого действующего лица, когда, по выражению А. Ф. Лосева, диалектика жизни поворачивается к человеку своей «патетической (страдальческой) и губительной стороной»<sup>4</sup>. Тем не менее такие произведения встречаются. По мнению китайских литературоведов, наилучшим воплощением трагического в китайской словесности является жизнеописание Сян Юя («Сян Юй бэнь цзи») в «Исторических записках» Сыма Цяня<sup>5</sup>. Надо сказать, что близкие по духу к трагическому попадают и среди повествований в жанре *би цзи*. Особенно среди повествований о наемных мстителях, начало чему также восходит к Сыма Цяню. Примером чего может служить у Лю Фу «История Ван Ши» («Сунь Ли мстит за обиду господина Вана») (с. 130—134). Однако от подлинного трагизма повествования о наемных мстителях отделяет одно небольшое различие: гибель благородного человека не сопровождается в них крушением какой-либо этической ценности. Их пафос, как правило, иной. Это — торжество долга, прекрасным примером чего и является «История Ван Ши». И совсем иное дело рассуждения Оуян Сю о судьбе Ван Янь-чжана. Здесь под сомнение поставлены некоторые конфуцианские ценности и, прежде всего, верность (*чжун*), не говоря уже о славе, случайно зацепившейся за нарисованное копье.

Редкость подлинно трагического тона подтверждается и тем, что составитель «Цин со гао и» не придал большого значения размышлениям знаменитого историка и его сетованиям на то, «как проходит слава мира». Для Лю Фу биография лянского военачальника представляла интерес, прежде всего, как исключительно наглядный пример пагубных последствий клеветы в государственной политике. В соответствии с поэтикой *би цзи*, Лю Фу удивляла в этой истории именно разрушительная

<sup>1</sup> Оуян Сю. Оуян Юншу цзи. Т. 1. Цз. 5. С. 31; Лю Фу. Цин со гао и. С. 99—101.

<sup>2</sup> И. А. Алимов склонен переводить заголовок этого текста «Ван Яньчжан хуасян цзи» как «Записки о расписной статуе Ван Яньчжана», мы же, основываясь на том, что *хуасян* значит либо «портрет», либо «изображение», склонны думать, что речь здесь идет о каком-то настенном изображении.

<sup>3</sup> Оуян Сю. Оуян Юншу цзи. Т. 1. Цз. 15. С. 32.

<sup>4</sup> Лосев А. Ф. Трагическое // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 251—253.

<sup>5</sup> Кэ Цин-мин. Вэньсюемэй цзунлунь (Поэтика литературы). Шэньян, 1988. С. 159—172.

сила клеветы, погубившая в конечном счете все лянское государство. Именно в этом заключался тот резон, по которому памятная надпись о Ван Янь-чжане была включена им в его собрание *би цзи*, и именно поэтому он закончил ее такими словами: «Увы! Вот как легко ложь и клевета могут перевернуть государство людей»<sup>1</sup>.

**Проблемы перевода.** В значительной части рецензируемая книга (хотя наши заметки вряд ли можно назвать «рецензией» в узком смысле слова, это, скорее, отклик) состоит из выборочных переводов, поэтому не сказать о них хотя бы несколько слов значило бы оставить без внимания значительную часть проделанной автором работы. Прежде всего, мы должны сказать, что переводы И. А. Алимова, в целом, точны и надежны, но вдобавок отличаются и хорошим литературным языком. Автор хорошо справляется с теми нелегкими проблемами, которые перед ним ставит специфика жанра, заставляя разбираться и в незнакомых бытовых реалиях, и в локальной географии, и в обстановке, окружавшей «образованных людей», и в скрытых цитатах. Все это приводит к тому, что переводы читаются легко и заставляют относиться с доверием к автору. Тем не менее, как и во всякой переводческой работе, в книге И. А. Алимова можно встретить места, которые приводят к некоторым искажениям оригинала. Возьмем, для примера, сборник Лю Фу, из-за разнообразия включенного туда материала один из самых трудных для перевода. В заключительных строках «Истории Ван Ши» герой повествования, мститель Сунь Ли, идет на казнь и дает своей жене наставления, как проводить его в последний путь. И. А. Алимов переводит: «Вы с сыном проводите меня немного, тогда мои отцовские чувства будут удовлетворены» (с. 134). Тогда как в тексте сказано несколько иное: «Пусть сын проводит меня несколько шагов, чтобы мы тем самым выразили [друг другу весь] смысл взаимоотношений отца и сына»<sup>2</sup>. Просьба Сунь Ли, в которой мы, европейцы, склонны видеть лишь естественный порыв отцовских чувств, преследовала со-

вершенно иную цель: Сунь Ли, образцовый в этическом отношении герой, хотел умереть почитаемым отцом и дать своему ребенку возможность начать свой жизненный путь в качестве почтительного сына.

Особенно в сборнике «Цин со гао и» не повезло новелле о наставнике Да-яне. Да-янь в переводе «Большой глаз», явно выдуманное буддийское имя, имеющее прямое отношение к повествованию, которое несет в себе ясно выраженные антидогматические, антиконфуцианские тенденции. Остановимся на двух сценах из этого повествования: на берегу озера и на рынке. Прежде всего, надо отметить, что сцена на берегу описана так, что каждый конфуцианец должен вспомнить беседу Конфуция со своими учениками относительно их поведения в случае достижения успеха. Обстановка совпадает до мелочей: весна, берег, время гуляний. Во процессе этой беседы Конфуций признался своим ученикам, что в такой обстановке ему больше всего хочется, следуя примеру ученика Цзэн Си, искупаться весенней порою в приятной компании, а после этого, наслаждаясь весенним ветерком, возвращаться домой, напевая стихи (Лунь юй, гл. 11, § 26)<sup>3</sup>.

Ведя беседу со своим конфуцианским приятелем Ши Цзянем, буддийский наставник Да-янь ждал от собеседника ответа в том же духе. Но тот оказался совершенно глух к намекам своего просвещенного друга и начал жаловаться на житейские невзгоды. В беседе возникает сильный диссонанс, дискредитирующий именно конфуцианского начетчика цзиньши Ши Цзяня как «совершенного мужа» конфуцианской духовной традиции. И. А. Алимов так переводит эти жалобы: «Того, что добиваются другие, — блестящей карьеры, — я никак не могу достичь. Давно уже я не в состоянии скопить денег на еду и одежду» (с. 151). Такие вещи, хочешь не хочешь, вызывают сочувствие у читателя. Но на самом деле Ши Цзянь говорит совсем другое: «Я не сумел опередить других, [чтобы получить возможность] есть жирную пищу и носить тон-

<sup>1</sup> Лю Фу. Цин со гао и. С. 101.

<sup>2</sup> Там же. С. 44.

<sup>3</sup> Лунь юй и чжу («Лунь юй» с переводом и комментариями) / Коммент. Ян Бо-цзюнь. Шанхай, 1958. С. 126–127.

кое облачение»<sup>1</sup>. Здесь слышится уже совершенно иная нота: это — слова не бедняка, а неудачливого карьериста, за что Ши Цзянь и получает настоящую отповедь от своего друга. Упоминание о еде и одежде приводит на память Да-яню другое наставление Конфуция, которое И. А. Алимов переводит следующим образом: «Для верности долгу еще недостаточно того, чтобы ученый муж стыдился своей бедности» (с. 152). На самом деле буддийский наставник говорит: «Благородный муж, который стыдится скудности своей одежды и пищи, не достоин даже обсуждения (или упоминания? — А. М.)»<sup>2</sup>. Эта фраза — прямая отсылка к другому высказыванию из «Лунь юя», где сказано: «Стремления благородного мужа сосредоточены на Дао-пути. Те же, которые стыдятся плохой одежды и плохой пищи, не достойны даже обсуждения»<sup>3</sup>. Не повезло и двум предыдущим сентенциям Да-яня, которые также связаны с этикой «совершенного мужа». Автор книги «Вслед за кистью» передает их так: «Бедность — обычное дело для ученого, и смерть — человеческий конец, а пытаюсь выйти за обыденность, вы сами свой конец ускоряете!» (с. 152). В интерпретации И. А. Алимова поучение Да-яня выглядит как предостережение «совершенному мужу»: не следует предпринимать усилий преодолеть бедность, это может укоротить ваш век. Но высказывание Да-яня несет несколько иной смысл — он описывает надлежащую позицию *цзюнь-цзы* и по отношению к бедности, и по отношению к смерти. Наш перевод: «Бедность — обычное состояние благородно-

го мужа, а смерть — [неизбежный] конец [всех] людей. Удел благородного мужа — находясь в своем обычном состоянии, ожидать свой [неизбежный] конец»<sup>4</sup>.

Думается, что в основе всех этих мелких языковых неточностей лежит некоторая недооценка текстовой и смысловой близости *би цзи*, посвященных конфуцианским ученым, с классическими каноническими сочинениями доктрины «совершенных мудрецов». Это же можно сказать и о буддийской проблематике на примере прогулки Ши Цзяня и Да-яня по рынку и беседы их о характере перевоплощений.

Благодаря необычайным способностям Да-яня во время прогулки по рынку *цзиньши* Ши Цзяню открывается наглядная нестойкость положения людей в колесе перерождений. Многим, кого повстречали на рынке герои этой новеллы, еще не удалось окончательно оформить своей человеческий облик. Такие люди сохраняли следы звериного происхождения, которые, правда, можно было видеть, лишь обладая сверхъестественными способностями. Среди подобных существ находился и младенец с телом курицы, которому наставник Да-янь предрек скорую кончину. На вопрос Ши Цзяня о причинах столь странной судьбы младенца буддийский наставник дает такой ответ: «Ныне она (его мать. — А. М.) родила ребенка, но не пройдет и нескольких лет, как она лишится его. Если у существа есть хоть одна добродетель, то и за нее существу воздастся. В учении сказано: "Временный хозяин становится на всеобщий уровень". Это значит, что, временно родясь, за свои добродетели он после смерти снова вернется в прошлое состояние» (с. 153).

Не надо быть большим знатоком буддизма или слишком придирчивым читателем, чтобы почувствовать, что в этом объяснении Да-яня не хватает логики. Ее можно нащупать, по нашему мнению, лишь в том случае, если мы примем во внимание, что все это базарное зрелище и в том числе обреченный ребенок имеют непосредственное отношение к буддийской концепции «людей четырех сортов». Согласно этим пред-

<sup>1</sup> Лю Фу. Цин со гао и. С. 241. Выражение «есть жирную пищу и носить тонкое облачение» представляет собой слегка измененный вариант знаменитого высказывания Конфуция «ездить на жирных лошадях и носить тонкое облачение» (Лунь юй. Гл. 6, § 4). Со временем выражение сжалось до бинома «жирное-тонкое» (*цин фэй* или *фэй цин*). Именно его и использовал Лю Фу при изложении желаний Ши Цзяня. Но к тому времени бином *цин фэй* приобрел отрицательный смысл, обозначая недопустимую роскошь. Именно в этом смысле он и употреблен Бо Цзюй-и в стихотворении «В тонких одеждах на сытых конях». См.: Бо Цзюй-и. Лирика. М., 1965. С. 61–62.

<sup>2</sup> Лю Фу. Цин со гао и. С. 241.

<sup>3</sup> Лунь юй и чжу. Гл. 4, § 9. С. 40.

<sup>4</sup> Лю Фу. Цин со гао и. С. 241.

ставлениям, все люди по отношению к сансаре и нирване могут быть разбиты на четыре группы: «те, кто плывет по течению», «те, кто плывет против течения», «те, кто пребывает [в сансаре] постоянно», и «те, кто обретает спасение». Среди «тех, кто плывет по течению», имеются две разновидности: живые существа, которые не могут обрести человеческого облика и, таким образом, не имеющие даже шансов приблизиться к нирване, и живые существа, которые обретают возможность появиться на свет в человеческом облике, но на очень короткий срок, что объясняется хилостью их «добрых корней». Именно эти существа обречены на кратковременность пребывания в человеческом облике, в связи с чем их и относят к особой категории «возникших на короткое время и возвращающихся затем в небытие»<sup>1</sup>. Поскольку младенец, обладавший к тому же еще и туловищем курицы, относился к классу «возникших на короткое время», наставник Да-янь и предрекает ему скорую кончину именно как человеческому существу. И текст Лю Фу согласуется с этим толкованием. В оригинале сказано: «Ныне она родила ребенка, но не пройдет и нескольких лет, как она его лишится. [Сама эта] женщина не сделала ничего плохого. [Причина в другом, не только люди, но и все другие] живые существа, сделавшие добро, получают воздаяние. В учении на этот счет сказано: "Эту трансформацию определяет краткосрочность". [Таким образом], подобные существа на короткое время рождаются во благе (т. е. в человеческом облике. — А. М.), а после кончины возвращаются в прежнее состояние»<sup>2</sup>. Нам представляется, что весь смысл этого поучения, равно как и передача конфуцианцу сверхъестественного буддийского видения места человека в колесе сансары, сводится лишь к одному: добившиеся перерождений в полном человеческом облике должны всемерно заботиться об укреплении своих «добрых корней».

Принимаясь за эти заметки, мы преследовали, в сущности, одну цель — показать, насколько литература *би цзи*

была тесно связана с характером конфуцианской личности, с ее различными фазами и состояниями. Главной функцией этой личности было государственное управление. Главным рабочим инструментом — кисть (*би*). Возникновение при Сун жанра *би цзи* как заметного и характерного явления в письменной словесности свидетельствует, по нашему мнению, в первую очередь о том, насколько конфуцианскому «совершенному мужу» удалось к этому времени «приватизировать» свой рабочий инструмент и использовать его в своих личных целях, иными словами, ему удалось повысить статус своего частного бытия (*сянь*), пребывания на покое, во время которого он коротал свое время с помощью различных записей, которые отражали его подлинные личные интересы и единственная цель которых заключалась в заполнении досуга и доставлении удовольствия<sup>3</sup>.

А. С. Мартынов

**Heine, Steven. *Dogen and the Koan Tradition: A Tale of two Shobogenzo Texts.* Albany: State University of New York Press, 1994. 329 pp.**

The name of Dogen (1200–1253) does not need an introduction to anyone who has at least a general knowledge about Zen. However, for a long time the Soto Zen tradition, implanted by him in Japan, has been associated with certain stereotypes that provided a distorted image of the great Zen master. The book by Steven Heine is the first attempt to radically reevaluate former conventional approaches to the Soto Zen and the writings of its founder. His goal (though not always successful) was to go beyond the

<sup>1</sup> Дин Фу-бао. Фоцзяо да цыдянь (Большой буддийский словарь). Пекин, 1984. С. 399 (3–4).

<sup>2</sup> Лю Фу. Цин со гао и. С. 242.

<sup>3</sup> См. об этом свидетельство Юань Мэя, который оценивал свое занятие собирания и записывания материала в жанре *би цзи* как счастье и удовольствие. — Ли Мэн-шэн. Юань Мэй «Цзы бу юй» цянътань (Начальные изыскания сб. Юань Мэя «О чем не говорил учитель») // Чжунго гудянь вэньсюэ луньцунь. № 4. Пекин, 1986. С. 256–257.