



**Институт стран Азии и Африки**

**На правах рукописи**

**СЕМЕНЕНКО  
Иван Иванович**

**ЦЗИ КАН - КИТАЙСКИЙ ПИСАТЕЛЬ Ш В. Н.Э.**

**Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата филологических наук**

**Специальность 10.01.06  
(Литература народов Азии)**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА • 1974**

Работа выполнена на кафедре китайской филологии Института стран Азии и Африки при Московском государственном университете имени Н.В.Демосова.

Научный руководитель - доктор филологических наук,  
профессор **И.Д. Невдубова**

Официальные оппоненты:

доктор филологических наук **О.А. Шмелен**

кандидат филологических наук **В.М. Шмелен**

Диссертация направляется на внешний отзыв в Институт мировой литературы АН СССР.

Автореферат рассмотрен \* \* \* 1974 г.

Защита диссертации состоялась \* \* \* 1974 г.  
на заседании Ученого совета Института стран Азии и Африки  
при МГУ по адресу: Москва, проспект Маркса, 18.

О диссертации можно ознакомиться в библиотеке ИСАА  
при МГУ.

Ученый секретарь Совета ИСАА при МГУ.

Цзи Кан - известный китайский писатель III в. н.э. Он принадлежит смутной поре Трех царств - времени, когда происходит в Китае переход от древности к средним векам. Его жизнь и творчество ярко отражают характерные особенности этого перехода и помогают понять некоторые явления последующего развития китайской средневековой литературы.

Настоящая работа не претендует на исчерпывающий анализ всего творчества писателя. В задачу диссертации входит исследование жизненного пути Цзи Кана, основных идей и образов его поэзии - важной и наименее изученной части литературного наследия этого автора. Так как сведения о жизни писателя хранят источники, написанные с разных точек зрения, то становится неизбежным предварительный анализ источников и возникшей на их основе литературы. Это определяет композицию диссертации.

Работа состоит из трех глав, предисловия и заключения.

В предисловии намечается задача исследования.

Первая глава "Цзи Кан в источниках и литературе" открывается краткой историей текста его сочинений. Самые ранние из известных текстов произведений Цзи Кана - издание Хуан Шэнцзэна (XVI в.) и копия с рукописи У Куаня (XV-XVI вв.). Они лежат в основе текста, составленного в 20-х годах Лу Синем (1881-1936 гг.). Этот текст неоднократно публиковался в составе собрания сочинений Лу Синя и был признан лучшим многими исследователями. В связи с тем, что он не совсем точно воспроизводил рукопись Лу Синя, в 1956 году было выпущено в свет факсимильное издание рукописного оригинала<sup>1</sup>. Это издание и положено в основу диссертации.

Кроме произведений Цзи Кана, важнейшими источниками его изучения являются "Новые речи наших современников" Лю Ицина (У в.) с комментариями Лю Сяобю (У-УІ вв.)<sup>2</sup>, "История царства Вэй" в "Истории трех царств" Чэнь Шоу (Ш в.) с комментариями Пэй Сунчжи (ІУ-У вв.)<sup>3</sup>, "История династии

1 См.: "Сочинения Цзи Кана". Пекин, 1956.

2 См.: "Собрание сочинений философов", т.8, Лю Ицин Новые речи наших современников. Пекин, 1957.

3 См.: "Двадцать четыре династийные истории", т.4, "История трех царств". Пекин, 1958.

Цзинь", составленная Фан Сюаньлином совместно с другими историографами в VII в.<sup>1</sup>.

Чэнь Шоу упоминает о Цзи Кане очень кратко. Более подробную "биографию" поэта в комментариях к "Истории трех царств" составляет Пэй Сунчжи на основании сообщений разных ныне утраченных источников. Отмечая желание Цзи Кана участвовать в одном из восстаний и критику им Чэн Тага и У-вана — царей древности, на чьи поступки как на прецедент ссылались в то время узурпаторы, Пэй Сунчжи говорит о стремлении поэта "помочь миру". Это означает в летописях борьбу со смутой как высший долг службы "законному" монарху. При жизни Цзи Кана "законными" монархами считались императоры династии Вэй (220—265 гг.). Летописец изображает писателя верным подданным этой династии, власть которой "незаконно" захватили главнокомандующие из рода Сыма, основавшие впоследствии свою собственную династию Цзинь (265—419 гг.). Данная точка зрения определяется конфуцианской догмой о верности "законному" монарху.

С иной, но тоже конфуцианской, точки зрения изображают Цзи Кана Фан Сюаньлин и другие составители "Истории династии Цзинь". Они ничего не говорят о критике писателем Чэн Тага и У-вана, его желании участвовать в восстании, стремлении "помочь миру". Составители представляют конфликт Цзи Кана с властями как проявление "необузданности" поэта, т.е. в личном плане, чтобы оправдать Сыма, которых называют "императорами". Это соответствует их установке придать законность династии Цзинь в китайской истории.

По-своему объясняют причину столкновения Цзи Кана с правителем Лю Ицин и Лю Сюбяо. Они отмечают близость поэта к "мужам с горы Цзиань", легендарным Сюй Ю и Чжао Фу, которые отказались от предложения конфуцианского "праведника" — мифического царя Но вступить вместо него на престол, предпочтя службе свободную жизнь на лоне природы. Тем самым авторы "Новых речей наших современников" противопоставляют Цзи Кана современной ему государственной власти вообще. Именно в этом смысле воспринимаются приводимые в книге слова

---

<sup>1</sup> См. Указ.соч., т.5, "История династии Цзинь".

Цзи Кана об отрицании им Чэна Тана и У-вана. Следовательно, в отличие от "Истории династии Цзинь", Лю Ицин и Лю Сюбяо изображают Цзи Кана идейным противником Сыма, против которых он выступает не с конфуцианских, - как у Пэй Сунчжи, - а с даосских позиций.

Таковы три источника и соответственно три точки зрения на Цзи Кана. Некоторые подробности о Цзи Кане содержатся в ряде других источников, однако они не добавляют ничего принципиально нового. В той или иной форме отмеченные выше точки зрения проходят через всю историю изучения Цзи Кана и отражаются в работах XX в.

Началом современного исследования Цзи Кана можно считать лекцию Лу Синя 1927 г. "Обычай и литература при династиях Вэй и Цзинь и их связь с эликсиром бессмертия и вином". Продолжая линию Лю Ицина и Лю Сюбяо, Лу Синь не делает акцента в этой статье на политическом соперничестве между династией Вэй и Сыма и рассматривает конфликт Цзи Кана с правителем в общем плане борьбы вольнодумца с государственной властью того времени. Этот вывод в китайской синологии не получает достаточного развития. Частичное отражение он находит в трудах Линь Гэна, Тань Пимо и некоторых коллективных изданиях<sup>1</sup>. Многие ученые остаются под гипнозом официальных династийных историй. Одни исследователи идут за "Историей династии Цзинь"<sup>2</sup>, другие, и их подавляющее большинство,

---

1 См.: Линь Гэн. Краткая история китайской литературы. Шанхай, 1957, т. I; Тань Пимо. Очерк истории китайской литературы. Пекин, 1958; "История китайской литературы". Пекин, 1959, т. I.

2 См.: Фэн Юань. История китайской философии. Шанхай, 1984, т. 2; Ян Иньшань. Жизнеописания китайских литераторов. Шанхай, 1939, и др.

воспринимают точку зрения "Истории трех царств"<sup>1</sup>. В европейской синологии сообщения о Цзи Кане долгое время находятся под влиянием "Истории династии Цзинь"<sup>2</sup>. Автор первой монографической работы о поэте Р.Х.Ван-Гулик (1941) следует за "Историей трех царств"<sup>3</sup>. Эту версию соединяет с точкой зрения Лю Ицина и Лю Сяою в своей монографии Д.Хольцман (1957)<sup>4</sup>. В работах советских Китаеведов наиболее последовательно проводится линия "Новых речей наших современников" и Ду Синя. Л.Д.Позднеева в статье 1962 г. стремится раскрыть поступки и взгляды Цзи Кана вне узких рамок междоусобной распри<sup>5</sup>. В работе 1970 г. она развивает данную мысль, объясняя конфликт поэта с правителем в плане борьбы даосизма с

- 1 См.: Чэнь Чжэнью. История китайской литературы. Бэйпин, 1932, т.1; Ван Яо. Очерки истории средневековой литературы. Шанхай, 1948, т.2; Ли Чанчжи. Краткий очерк истории китайской литературы. Пекин, 1954, т.2; Хоу Вайфу и др. История китайской мысли. Пекин, 1957, т.3; Тан Чанку. Очерки истории династии Вэй, Цзинь, Юга и Севера. Пекин, 1957; "Сведения о жизни китайских писателей разных эпох". Чанша, 1958; "История китайской литературы". Пекин, 1962, т.1; Чжоу Цзу. История китайской литературы. Сямэнь, 1965 и т.д.
- 2 См., например: H.A.Giles. A History of Chinese Literature. London, 1901; H.Dore, Recherches sur les superstitions en Chine. Shanghai, 1919. III partie, t.XII; G.Margouliès. Evolution de la prose artistique Chinoise. München, 1929; H.Maspero. Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine, t.II, Le Taoïsme. Paris, 1967.
- 3 См.: R.H.Van-Gulik. Hsi K'ang and His Poetical Essay on the Lute. Tokyo, 1941.
- 4 См.: D.Holzman. La vie et la pensée de Hsi K'ang. Leiden, 1957.
- 5 См.: Л.Д.Позднеева. Цзи Кан. О долголетии. "Древний мир". М., 1962.

конфуцианством в средние века<sup>1</sup>. Под этим углом зрения рассматривает некоторые вопросы жизни и творчества Цзи Кана В.В.Зайцев<sup>2</sup>.

Разноречивость литературы свидетельствует не только о сложности, но и недостаточной изученности вопроса. Анализ источников, раскрывающий идейные позиции их авторов, призван, таким образом, помочь отделить в их сообщениях тенденциозные элементы от достоверных сведений.

Вторая глава "Жизнь Цзи Кана" начинается с рассмотрения внутриполитической истории царства Вэй – родины Цзи Кана. Первые императоры этого царства возрождают общегосударственный культ Конфуция и конфуцианскую теологию династии Хань (III в. до н.э. – III в. н.э.), о чем свидетельствуют их указы от 220 и 228 гг. К 240 г. относится начало борьбы за власть между сторонниками императорского дома и главнокомандующими из рода Сыма. С 249 г. фактическими правителями государства становятся Сыма. Все попытки защитников династии Вэй вернуть утраченную власть терпят неудачу. Каждый свой шаг в борьбе за трон и та и другая стороны освящают авторитетом конфуцианского канона, что с учетом отмеченных выше указов ставит под сомнение тезис многих китайских и западноевропейских ученых об упадке власти конфуцианцев как причине расцвета даосизма в III в. н.э.<sup>3</sup> и подтверждает вывод Р.Вильгельма и А.А.Петрова о дальнейшем

1 См.: Д.Д.Позднеева. Китайская литература – литература Востока в средние века. МГУ, 1970, ч. I.

2 В.В.Зайцев. Цзи Кан и религиозная нетерпимость в Китае. "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока". М., 1970; его же. Враги и друзья Цзи Кана. "Вопросы китайской филологии", МГУ, 1974.

3 См.: Люй Чжаньшань. История политической мысли Китая. Пекин, 1955, стр.357-358; Чжу Дунжунь. Очерк истории китайской литературной критики. Шанхай, 1957, стр.22; Лю Дацзе. История развития китайской литературы. Шанхай, 1957, т. I, стр.228-230; I.K.Shryock. The Origin and Development of the State Cult of Confucius. New York, 1966, pp. II3-II4, и др.

укреплении в то время конфуцианства в качестве государственной религии<sup>1</sup>.

Цзи Кан (Цзи Шуе) был очевидцем большинства событий в политической жизни царства Вэй. Он родился в 223 г. О семье поэта известно немного. В "Истории трех царств" говорилось о его предках — "конфуцианских ученых", однако их имена не назывались. Конкретные данные сообщались об отце Цзи Кана, которого звали Цзи Чао. Он "заведовал провiantом армии и руководил цензорами письменного приказа". Если судить по этим должностям, то к моменту рождения поэта его семья можно считать довольно богатой и знатной.

Цзи Кан рано лишился отца и остался на попечении матери и старшего брата. Много позднее, упоминая об этом раннем периоде своей жизни, он подчеркивал, что "не учился у наставников", под которыми понимал начетчиков, обучавших знанию конфуцианских канонов. К двадцатилетнему возрасту поэт, по его собственным словам, "искренно полюбил Даоцзы и Чжуанцзы". В это время шел 243 год, у власти еще находилась династия Вэй, борьба которой с Сыма только начинала разгораться. Отец Цзи Кана занимал высокий пост уже после основания династии Вэй в 220 году, и поэту предстояло пойти по его стопам, поступить на службу этой династии. В условиях, когда знание канонов объявлялось главным показателем пригодности человека к государственной службе, нежелание Цзи Кана изучать их под руководством наставников, т.е. в официальном толковании, и его обращение к даосизму означали лишение им самого себя права наследовать титул и пост отца. В одном из стихотворений поэт писал о том, что с детства "пренебрегая славой отца" и "не носил на спине хвороста"<sup>2</sup>. В данном случае он намекал на конфуцианское положение: "Когда отец собирает хворост, а сын не может его отнести, он называется недостойным"<sup>3</sup>. Таким образом, Цзи Кан с само-

1 R. Wilhelm. Geschichte der Chinesischen Kultur. München, 1928, p. 222; А.А. Петров. Ван Би. М.—Л., 1936, стр. 17.

2 "Сочинения Цзи Кана", стр. 23.

3 Цит. по кн. Л.З. Эйслин "Тао Вань-мин и его стихотворения". М., 1967, стр. 184.



го начала не хотел поступать на государственную службу независимо от того, какой, по конфуцианским понятиям, правитель - законный или незаконный - находился у власти.

Поэт женился приблизительно в 248 г. По дальнейшему родству его жены, Чжан Лотин, с домом Вэй он получил небольшую придворную должность "ланчжуна" и один из низших рангов знатности "чжунсань дайфу". Цзи Кану навязали их как необходимые атрибуты родства с императорской фамилией. Но даже получив их, поэт не "утруждал себя", т.е. не выполнял никаких служебных обязанностей.

Время женитьбы Цзи Кана совпало с завершающим этапом борьбы за власть между династией Вэй и Сыма. Не разделяя узкополитических интересов обеих группировок, поэт стремился не принимать участия в их междоусобной войне. В такой обстановке Цзи Кану - родственнику свергаемой династии - не оставалось другого выхода, как скрываться, часто покидать дом и жить отшельником в горах. Однако поэт уходил в странствия не только из политических соображений. В дороге он собирал целебные травы, минералы, изучал обычаи и языки соседних племен. Все это расширяло кругозор поэта и находило отражение в его произведениях.

У Цзи Кана было немало друзей. Особенно известны имена шести его друзей, с которыми он был объединен в группу "Семеро достойных из бамбуковой рощи". "История трех царств" о них сообщала так: "Цзи Кан дружил с Жуань Цзи из Чэнлю, Шань тао из Хэнзя, Сян Сю из Хэнани, Сянем - племянником Жуань Цзи, Ван Жуном из Ланье и Лю Лином из Пэй. Они прогуливались в бамбуковой роще и их называли "семеро достойных"<sup>1</sup>. Этот источник справедливо ставил впереди имя Цзи Кана как идейного вождя "достойных", с гибелью которого содружество сразу же распалось.

Исходным моментом, объединявшим поэта с другими членами содружества, был протест против конфуцианских обрядов. Слепую веру в свои установления конфуцианцы воспитывали с детства с помощью образования на основе конфуцианских канонов. Придавая критике конфуцианского образования особое значение, Цзи Кан вступал в спор с конфуцианцем Чжан Шуляо по

I "История трех царств", стр.4402 (290).

поводу известных слов Конфуция о радости учения. В своем трактате "О любви к учению от природы" Чжан Шуляо прибегает к целому ряду аналогий, в которых отождествляет радость от приобщения к конфуцианскому учению с радостью от ощущения света, от обладания богатством и знатностью. Цзи Кан в трактате "Спроверган любовь к учению от природы" показывает, что любовь к такому учению - это привычка, возникшая в результате "расчета" - стремления к знатности и богатству. Далее он переходит к критике конфуцианства в целом. Конфуцианские каноны с их главной идеей "принуждения" противостоят природе человека. Вместе с канонами Цзи Кан отрицает и естественность основанного на них государства, апологетов которого зло высмеивает. Вопреки их схоластическим измышлениям писатель видит в конфуцианстве не животворный свет мудрости, а мрак невежества и сухое безжизненное начетничество, приносящее огромный вред человеку. С глубокой убежденностью в своей правоте он призывает людей опомниться и поскорее освободиться от смертоносного дурмана конфуцианской религии.

Отвергая конфуцианство, Цзи Кан выступал против основы основ государственной власти того времени и навлекал на себя ненависть всей правящей верхушки. Чтобы придать блгоднадежность поэту в глазах власти имущих, один из "семи достойных", Шань Тао, выдвинул его на довольно значительный пост. В ответ Цзи Кан написал письмо о разрыве с ним дружбы, используя этот разрыв как предлог для выражения своей оппозиционности Сыма. Высказав презрение к Конфуцию и отвергнув его праведных царей Чэн Тана и У-вана, захвативших престол мечом, Цзи Кан осудил Сыма за притязания на трон. В данном случае позиция Цзи Кана частично совпадала с точкой зрения сторонников династии Вэй. Однако к их призыву восстановить власть "великого дома Вэй" поэт присоединиться не мог, ибо с юности отказывался служить этому дому, считая его правление насильем над природой человека. Этой точки зрения Цзи Кан придерживался до конца жизни. Не случайно, что ни в письме к Шань Тао, ни в своих предсмертных стихотворениях, написанных в то время, когда терять ему уже было нечего, автор ни слова не сказал в защиту свергаемой династии. Вско-

ре после этого события одного из друзей Цзи Кана - Люй Аня тяжело оскорбил брат последнего Люй Сунь, с которым поэт тоже дружил. Цзи Кан решил их помирить. Люй Сунь сообщил об этом Чжун Хуэ - фавориту Сыма, который увидел в деле Люй Аня повод для расправы над Цзи Каном. С ведома и одобрения правителей Люй Сунь ложно обвинил своего брата в "сыновней непочтительности" и добился его ареста. Когда же Цзи Кан выступил в защиту Люй Аня, Чжун Хуэ составил на поэта донос, на основании которого Цзи Кана заключили в тюрьму и в 262 г. вместе с его другом казнили на рыночной площади.

В доносе Цзи Кан и Люй Ань обвиняются в двух основных преступлениях: в неподчинении трону и отрицании конфуцианского учения. Последнее обвинение доказывает первое и является решающим. Цзи Кана и Люй Аня по сути приговаривают к смерти за вольное слово. Обращает на себя внимание то, что юридическим документом, на основании которого их казнят, оказывается донос с главным пунктом обвинения в отрицании конфуцианского учения. Во всем этом прослеживается сходство между конфуцианским судом и католической инквизицией, в которой "само наличие обвинения служит доказательством его обоснованности"<sup>1</sup>.

В источниках приводились конкретные факты протеста против вынесения Цзи Кану смертного приговора. Они сообщали о пресечении властями попытки "многих выдающихся людей" проникнуть в тюрьму к поэту и узнать от него "всю правду". Перед этим событием три тысячи учеников Высшего училища просили назначить Цзи Кана их наставником, но им тоже отказали. Таким образом, вольнодумные сочинения поэта проникали даже в стены Высшего училища - главного оплота конфуцианской образованности того времени. Все это свидетельствовало об огромном влиянии Цзи Кана на современников.

В третьей главе "Поэзия Цзи Кана" анализируется содержание его поэтических сочинений. Наследие поэта состоит из 54 стихотворений и одной оды. Лишь небольшая их

---

1 И.Р.Григулевич-Даврецкий. История инквизиции. М., 1970, стр.253.

часть переведена на европейские языки<sup>1</sup>. В целом поэзия Цзи Кана не была объектом специального исследования. Из монографических трудов следует отметить книгу Р.Х.Ван-Гулика, посвященную крупнейшему поэтическому произведению Цзи Кана - "Оде о лютне". Во всех остальных работах его поэзия рассматривалась лишь попутно и в самом общем плане. В стихотворениях поэта обычно отмечались "дух протеста" против общественной несправедливости и - как результат бессилия перед ней - "пассивная" вера в "путешествие к небожителям", даосское "долголетие"<sup>2</sup>. Последний вывод обусловлен буквально пониманием мифологической символики поэзии Цзи Кана. Этого не избежали и некоторые западноевропейские синологи, отнесшие большинство его стихотворений вместе с трактатами к "религиозным произведениям"<sup>3</sup>.

При анализе поэзии Цзи Кана необходимо принять во внимание то, что сам автор не указывает даты написания ни одного своего произведения. О времени создания некоторых стихотворений можно судить по отраженным в них фактам его биографии. Но таких стихотворений очень немного и все они относятся к концу жизни поэта: "Скорбь о родных" (260 г.), "К Жуань Дзю" (260-261 гг.), "Гнев узника" (262 г.), "Мечта" (262 г.). Дата написания остальных его поэтических произведений остается неизвестной. Исследователь с

I См.: A.Waley. A Hundred and seventy Chinese poems. London, 1923, p.64; Hsu Sung-nien Anthologie de la Littérature Chinoise. Des origines a nos jours. Paris, 1933, p.124; E. von Zach Sinologische Beiträge, II, Batavia, 1935, pp.38,45,80; H.Maspero. Op.cit., II, Le Taoïsme, p.67; R.H.Van-Gulik. Op.cit., pp.51-70; D.Holzman. Op.cit., pp.17,19,20,21; An Anthology of Chinese Verse Han Wei Chin and the Northern and Southern Dynasties, I.D.Frodsham. Ch'eng Hsi. Oxford, 1967, pp.68-71.

2 Ван Яо. Очерки истории средневековой литературы, т. I, стр.62; Тань Цимю. Очерки истории китайской литературы, стр.169, и др.

3 См., например: D.Holzman. Op.cit., p.52.

самого начала вынужден рассматривать поэзию Цзи Кана как единый во времени феномен, отказавшись от мысли выявить с достаточной достоверностью процесс творческого развития автора.

Поэзия Цзи Кана имеет острополемический характер и ясно выраженную социально-политическую направленность, определяемые жизненной позицией автора - мужественного борца за справедливость. Эти черты его творчества особенно ярко проявляются в стихотворении "Вместо песни о Цю Ху", написанном в подражание стихотворению "Цю Ху" правителя Цао Цао (155-220 гг.) - основателя царства Вэй. Причина подражания Цзи Кана Цао Цао раскрывается при сравнении их произведений по содержанию. Свое стихотворение Цао Цао строит на противопоставлении даосской мечты о бессмертии конфуцианскому учению, которое освящает необходимость деления общества на "царя и его слуг". Он утверждает, что обладание конфуцианской добродетелью дает ему право "встать впереди Неба", т.е. захватить власть у "негодного" правителя, не дожидаясь, когда Небо сделает это само путем "народного" восстания. Цао Цао рассуждает полностью в рамках конфуцианской идеи о воле Неба как главном критерии законности верховной власти. Эту идею он использует в условиях ослабления центральной власти и междоусобицы для того, чтобы и в поэзии обосновать законность своих притязаний на трон, которые прикрывает "скорбью о беспорядке в мире".

С опровержением Цао Цао выступает в своем стихотворении Цзи Кан. Противопоставление государя подданному в стихотворении Цао Цао поэт представляет как противоречие между "богатым и знатым", с одной стороны, и "худородным и бедным" - с другой. То, что здесь речь идет о противоречии и противоречии непримиримом, доказывают слова Цзи Кана о враждебном чувстве, которое вызывает к себе "богатый и знатный", особенно сравнение этого чувства с ненавистью дикого зверя к силку и сетям. Острый полемический смысл заключается в строке автора "Путь неба губит надменного". Цзи Кан понимает слово "путь" в русле даосской школы, "путь неба" означает у него "путь природы". Заменяя волю Неба путем природы, поэт отрицает божественность, а значит

и законность притязаний Цао Цао на трон. Он по сути отвергает божественность происхождения самой императорской власти. С этой точки зрения Цао Цао и другие правители "насильники" и автор предрекает им гибель. Социальный пафос стихотворения позволяет полагать, что справедливое возмездие правителю Цзи Кан ожидает со стороны "худородного и бедного", которому отдает всю свою симпатию. В этом точка соприкосновения поэта с идеологией народных восстаний того времени.

Из престола против правителей Цзи Кан отвергает "скорбь о беспорядке в мире" и противопоставляет ей мечту о бессмертии, воспевая "путешествие к небожителям" как высшее воплощение этой мечты. Данная тема — одна из основных в поэзии Цзи Кана — противостоят идеологии правителей того времени потому, что воплощает вполне определенный чуждый им жизненный идеал. Уяснить этот идеал автора помогает его стихотворение, которое так и называется: "Путешествие к небожителям". Стихотворение открывает символический образ горной сосны. Поэт стремится побродить под сенью сосны, но тропинка, по которой направляется автор, кончается обрывом. Тогда он поднимается в небо, до облаков, и впрягает в одно из них шесть драгонов. На этой облачной колеснице поэт отправляется к Сваньпу, в обитель небожителей. В стихотворении происходит расслоение символики на два соответствующих плана. На первом плане для выражения своего идеала Цзи Кан изображает горную сосну, вполне реальную картину природы, подчеркивающую убежденность автора в том, что его идеал — не бесплодная, а вполне достижимая мечта. На втором плане тот же идеал поэт облачает в пышные одежды мифологической фантазии. Причину обращения к мифу сам автор объясняет символически: обрывом горной тропинки, ведущей к сосне. Значение этого символического приема проясняют последние строки стихотворения, в которых жизнь бессмертных изображается как нечто противоположное поведению заурядного человека, ему совершенно недоступное. В этом контексте горная тропа символизирует догматизм в мышлении и жизни заурядных людей. Обрыв тропы означает невозможность для них понять идеал автора. В обращении же поэта

к мифу утверждается даосский идеал человека со свободной, творческой мыслью, живущего независимо от конфуцианских искусственных норм, в соответствии с законами природы. Следовательно, суть "путешествия к небожителям" и мечты о бессмертии в поэзии Цзи Кана заключается не в вере в возможность продления жизни до тысячи и более лет, а в призыве к свободе, независимости как главному условию человеческого познания и жизни на земле.

В поисках идеала Цзи Кан обращался к прошлому. В стихотворениях цикла "Только Яо и Шунь глубокой древности" автор превращал этих конфуцианских "праведников" в даосских мудрецов, а "золотой век" конфуцианцев - в утопию даосов. Изображая Яо и Шуня даосскими мудрецами, Цзи Кан следовал Чжуанцзы, который одним из первых начал применять этот полемический прием<sup>1</sup>. Однако в эпоху Цзи Кана он имел гораздо более острый смысл. В средние века, когда древность какого-либо учения являлась решающим доказательством его истинности, стихи автора, отрицающие за конфуцианством авторитет древности, должны были восприниматься как открытое ниспровержение всей конфуцианской традиции и освящаемых ею устоев государства.

Поэт особо отмечает отказ Яо и Шуня "передать Поднебесную из корысти родным". Отрицание Цзи Каном современной ему государственной власти, его симпатия к простым людям позволяют говорить о том, что, в отличие от правителей того времени, ссылавшихся на эту легенду - отрицание пережитка родовой демократии - как на прецедент, который узаконивает узурпацию ими власти, автор отстаивает в данном случае принцип выборности верховной власти в государстве.

В последних стихотворениях цикла Цзи Кан упоминает тех, кто и в обществе насилья остается верен даосским заветам Яо и Шуня. В них он ценит стремление служить

---

I См.: "Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая". Вст.статья, перевод и комментарии Л.Д.Александровой. М., 1967, стр.157.

правителю, а людям. Таким образом, даже в тяжелых условиях политического гнета идеалом Цзи Кана является честное служение людям. Поэт уходит в частную жизнь не из безразличия к окружающей действительности и стремления сохранить свою жизнь, а потому, что сознает невозможность служить в то смутное время.

Свою частную жизнь Цзи Кан изображает как уход от людей на лоно природы, в которой он находит свободу, недостающую ему в обществе. В понимании Цзи Кана свобода означает независимость, но не от законов природы, а от искусственных ограничений. Она есть знание каждым своей природной меры. Свобода предоставляет возможность естественного наслаждения — "источника жизни" человека. В стихотворении "Общество вина" он описывает это наслаждение, доставляемое красотой природы, охотой, рыбной ловлей, вином, поэзией, музыкой. Таким образом, Цзи Кан стремится построить жизнь человека не только по законам разума и справедливости, но и красоты. Социально-политический и этический идеал автора является и его эстетическим идеалом.

Через все поэтическое творчество Цзи Кана проходит тема дружбы. Ей он посвящает большинство своих произведений: стихотворения "Подражание древнему", "К Жуань Дэжу", поэтические циклы "Братьям Го", "Жизнь человека, как утренняя роса", "Спокойно, спокойно катятся воды", "Старшему брату "сюцаю", вступающему в армию". Для Цзи Кана друг — это прежде всего единомышленник. Единомыслие в понимании автора не имеет ничего общего с догматической приверженностью одному учению. Поэт допускает разницу во взглядах, если она определяется искренним желанием найти истину. Цзи Кан стремится к единодушию с друзьями в главном: в протесте против догматизма за творческую свободу мысли. Дружба для поэта — общение с человеком, близким ему по уму, чувству прекрасного и душевным качествам. Цзи Кан сознает, как трудно найти и легко потерять такого друга. Именно поэтому он так часто в своих стихотворениях прибегает к сравнению друга с аромат-



ной орхидеей. Другой образ - горная сосна - подчеркивает одиночество поэта, которое преследует его всю жизнь. Это объясняет, почему во многих стихотворениях Цзи Кан раскрывает тему дружбы в плане разлуки с другом.

Одно из стихотворений - "Скорбь о родных" - Цзи Кан пишет на смерть матери и старшего брата. Он говорит о чувстве благодарности к умершим. Это естественное чувство не определяется конфуцианским долгом служения предку. В сознании конфуцианца смерть родителей не прекращает его общения с ними, не лишает возможности "платить за добро", так как он лишь продолжает после смерти отца и матери то, что делал при их жизни: служить им по обряду. В этом отношении к утрате близкого есть выход из отчаяния. В стихах Цзи Кана такого выхода нет. Автор сознает всю неправизность происшедшего несчастья. Если отсутствие у поэта веры конфуцианцев в связь умершего с потомком усугубляет страдание автора, то свободное выражение этого страдания в поэзии противоречит другой конфуцианской догме: требованию ограничения чувства рамками приличия. В защите права на выражение в поэзии естественного чувства Цзи Кан выступает последователем даосской школы. Однако само отношение к смерти у поэта несколько иное, чем у древних натурфилософов.

Античное понимание смерти проясняют слова Чжуанцзы, сказанные им в ответ на вопрос о том, почему он вместо того, чтобы плакать, поет над трупом жены, прожившей с ним многие годы. Чжуанцзы мыслит человека как часть природы и считает, что смерть - лишь переход из одного природного состояния в другое, не представляющий для человека ничего плохого. Убеждение в единстве с природой близко и Цзи Кану, говорившему в одном из стихотворений о вселенной как своем доме. Однако, в отличие от Чжуанцзы, у Цзи Кана это убеждение осложняется противопоставлением

---

I См.: "Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая", стр. 223.

человека всей остальной природе. Он пишет, например, о том, что животное "не относится к роду человека, ему с ним не по пути"<sup>1</sup>. Для древнекитайской философии чуждо такое противопоставление человека остальной природе. Мысль о качественном отличии человека от мира других вещей подрывает убежденность античных философов в равной с точки зрения законов природы ценности жизни и смерти, приводит к пониманию того, что смерть как переход человека из высшего природного состояния в низшее является несчастьем. В связи с этим представляет интерес наблюдение Ван Яо, считающего страх перед смертью, как и любое другое чувство, историческим явлением. Китайский литературовед находит лишь слабые отголоски страха перед смертью в "Книге песен" (II-I тыс. до н.э.), в произведениях Цюй Юаня (IV-III вв. до н.э.), Сун Юя (III в. до н.э.) и других античных поэтов. Это чувство усиливается в "Деятнадцати древних стихотворениях" (I-II вв. н.э.) и достигает кульминации в поэзии III-IV вв. н.э., т.е. именно в эпоху Цзи Кана, которую считают началом средних веков в Китае.

Из наблюдения Ван Яо и предыдущих замечаний можно сделать вывод о том, что противопоставление человека остальной природе, обостряющее чувство страха перед смертью, отражает характерную особенность мировоззрения китайца раннего средневековья. Данная особенность помогает глубже понять в "Скорби о родных" безысходное отчаяние - свидетельство непримиримости конфликта человека с природой, законом которой является неизбежность смерти всего живущего. В связи с этим в диссертации делается попытка пересмотреть тезис Дж.Лю об отсутствии в китайской поэзии

---

1. "Сочинения Цзи Кана", стр.96.

2 См.: Ван Яо. Очерки истории средневековой литературы, т.2, стр.6-7.

трагического конфликта<sup>I</sup> на примере таких стихотворений Цзи Кана, как "Гнев узника" и "Мечта", написанных перед казнью.

Особое место в поэзии Цзи Кана занимает "Ода о лютне". Хотя поэт говорит в ней в основном о мелодии и песне, однако связь китайского стиха с мелодией, его нередкая предназначенность не только для чтения вслух, но и для пения, как и общеэстетическая значимость многих высказанных в оде положений делают это произведение важным для понимания взгляда автора не только на музыку, но и на поэзию, художественное творчество вообще. "Оду о лютне" можно рассматривать как итог, который подводит своему художественному творчеству сам поэт. В начале оды Цзи Кан рисует величественную картину гор и вод. Этот пейзаж достаточно условен, что объясняется не столько особенностью восприятия автора, сколько его намерением в гиперболическом описании, характерном для данного жанра, передать свою основную мысль о "божественной красоте самоестественности" (自然神麗). Следует подчеркнуть, что для Цзи Кана прекрасным является не только идея самоестественности, но и само материальное бытие природы, в котором эта идея находит проявление.

Далее поэт говорит о причине создания лютни — стремлении человека выразить в мелодии красоту природы. В этом исходный пункт расхождения Цзи Кана со взглядом на искусство конфуцианцев, признающих лишь произведения, связанные с культом. Все естественное, и телесная красота в том числе, выходящее за рамки ограничений, предписываемых религиозным обрядом, становится в их представлении синонимом разврата. Именно на этом основании конфуцианский собор, состоявшийся в "Зале белого тигра" в I в. н.э., постановляет запретить лютню: "Чтобы положить конец разврату, исправить сердца людей, игру на лютне

---

I James Liu. The Art of Chinese Poetry. London, 1962, pp. 154-155.

запретить!"<sup>1</sup>, Следовательно, Цзи Кан вступает в открытую полемику с официальной властью, создавая оду о запретной лютне, наилучшем, по его мнению, музыкальном инструменте. Высоко оценивая мелодии лютни именно за то, что их запрещают конфуцианцы, — за естественную красоту, не соответствующую с конфуцианской добродетелью, — Цзи Кан вычленяет искусство из конфуцианского культа. Этот тезис он формулирует с особенной ясностью в трактате "В звуке нет ни печали, ни радости", который вообще помогает многое понять в "Оде о лютне". В трактате автор пишет: "Разве необходимо знать о добродетели Шуя, чтобы наслаждаться прекрасным в его мелодии?"<sup>2</sup>.

Цзи Кан определяет условия, позволяющие передать красоту природы в мелодиях лютни. Он особенно подчеркивает необходимость чистоты и покоя сердца музыканта в момент творчества. В данном случае поэт следует древней даосской теории о сердце в покое как зеркале "тмы вещей". Следовательно, покой сердца необходим Цзи Кану для того, чтобы точно, как в зеркале, отобразить красоту природного мира. При этом само произведение искусства рассматривается как подобие бытию природы. Цзи Кан говорит о том, что "мелодия, словно сама естественность" ( 声若自然 ). Искусство для автора есть подражание бытию природы как прекрасному в действительности. Это дальнейшее развитие даосского взгляда на искусство<sup>3</sup>.

---

1 Цит. по кн. "Трактат Цзи Кана "В звуке нет ни печали, ни радости" в переводе и с комментариями Цзи Лянькана". Пекин, 1964, стр.63.

2 "Сочинения Цзи Кана", стр.88.

3 См.: Д.Д.Позднеева. Вступительная статья к кн.: "Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая", стр.28-29.

В факте изображения в мелодии объективного мира Цзи Кан утверждает познавательное значение художественного творчества. Наряду с содержанием он стремится раскрыть и форму произведения искусства. Поэт говорит, что в мелодии важен не только смысл ( 意 ), но и красота ( 文 ). В трактате "В звуке нет ни печали, ни радости" Цзи Кан подчеркивает, что эта красота составляет отличие искусства от науки: "С помощью ума можно разъяснить истину и быть искусным в споре, но нельзя заставить флейту звучать гармонично... флейта звучит гармонично независимо от ума"<sup>1</sup>. Так Цзи Кан вычленяет из древнего синкретизма художественное творчество как область человеческой деятельности, отличную не только от культа, но и науки.

От описания процесса творчества поэт переходит к вопросу о воздействии музыки на человека. Он считает, что настоящая мелодия приводит слушателя в то состояние чистоты и покоя, в котором находится сам музыкант. Так как чистота и покой составляют необходимое условие для "отражения" в творчестве объективного мира, то искусство, производя такое воздействие на человека, делает его сопричастным художественному познанию действительности. В этом Цзи Кан видит большое воспитательное значение искусства.

В заключении формулируются основные выводы исследования.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

1. Три поэта-вольнодумца (II-III вв.). Тезисы докладов пятой научной конференции "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока". Л., 1972. Доклад в сб. "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока". М., 1974, 0,5 п.л.

2. Судьба трех китайских поэтов-вольнодумцев II-III вв. Вестник Московского университета, серия XIV, Востоковедение, № 2, 1973, 0,5 п.л.

---

I "Сочинения Цзи Кана", стр.100.

3. Рецензия на книгу "F. Tokel Genre Theory in China in the 3<sup>rd</sup> - 6<sup>th</sup> Centuries" Вестник Московского университета, серия XIV, Востоковедение, № 2, 1978, №85 п.л.

4. Цзи Кан и некоторые моменты идеологической борьбы в середине II в. н.э. Сб. "Вопросы китайской филологии", МГУ, 1974, 0,5 п.л.

5. Эстетические взгляды Цзи Кана. Доклад на научной конференции "Домоусовские чтения", МГУ, 1978. Сообщение о докладе см.: "Народы Азии и Африки". М., 1978, № 5, стр.229.