


Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования

АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
(ФГБОУ ВО «АмГУ»)

Факультет международных отношений
Кафедра китаеведения
Направление подготовки 41.03.01 – Зарубежное регионоведение
Направленность (профиль) образовательной программы Азиатские исследования

ДОПУСТИТЬ К ЗАЩИТЕ


Зам. зав. кафедрой

 М. А. Хаймурзина
« 23 » 06 2023 г.

БАКАЛАВРСКАЯ РАБОТА


на тему: Доктрина и ритуальная практика раннего даосизма: в оценках Урсулы
Цеджич

Исполнитель
студент группы 931-об


23.06.23
подпись, дата


А. А. Хмельова

Руководитель
профессор, д-р ист.наук


23.06.2023
подпись, дата

С. В. Филонов

Нормоконтроль


14.06.2023
подпись, дата

О. А. Чередниченко

Благовещенск 2023

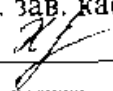
Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования

АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
(ФГБОУ ВО «АмГУ»)

Факультет международных отношений
Кафедра китаеведения

УТВЕРЖДАЮ

Зам. зав. кафедрой

 М. А. Хаймурзина

подпись
«28» 10 2022 г.

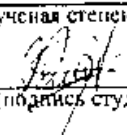
ЗАДАНИЕ

К выпускной квалификационной работе студента Хмельовой А. А.

1. Тема выпускной квалификационной работы: Доктрина и ритуальная практика раннего даосизма: в оценках Урсулы Цеджич
(утверждена приказом от 20.05.2023 № 060-УЧ)
2. Срок сдачи студентом законченной работы 23.06.2023
3. Исходные данные к выпускной квалификационной работе: нет
4. Содержание выпускной квалификационной работы (перечень подлежащих разработке вопросов): научная биография профессора Урсулы Цеджич, ее оценки и подходы к интерпретации даосских концепций; объяснительные модели концепции ши цзе, выдвинутые отечественными и зарубежными исследователями китайской религиозной культуры; анализ ранних даосских ритуалов, их история формирования и основные компоненты
5. Перечень материалов приложения: (наличие чертежей, таблиц, графиков, схем, программных продуктов, иллюстративного материала и т. п.) нет
6. Консультанты по выпускной квалификационной работе (с указанием относящихся к ним разделов) нет
7. Дата выдачи задания 28.10.2022

Руководитель выпускной квалификационной работы: Филонов Сергей Владимирович, профессор, доктор исторических наук
(фамилия, имя, отчество, должность, ученая степень, ученое звание)

Задание принял к исполнению (дата): 28.10.2022


(подпись студента)

РЕФЕРАТ

Бакалаврская работа содержит 64с., 41 источник.

ДАОСИЗМ, КИТАЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА, УРСУЛА ЦЕДЖИЧ, ОБРЕТЕНИЕ БЕССМЕРТИЯ, ДАОССКАЯ КОНЦЕПЦИЯ *ШИ ЦЗЕ*, РАННИЕ ДАОССКИЕ РИТУАЛЫ

В работе исследованы научные подходы и оценки даосской концепции *ши цзе* (shí jiě 尸解), выдвинутые Урсулой Цеджич. Проанализированы объяснительные модели данного термина в интерпретациях отечественных исследователей китайской религиозной культуры. Также, охарактеризована научная биография Урсулы Цеджич. Кроме того, произведен анализ ранних даосских ритуалов.

Объект работы – доктрина и ритуальная практика раннего даосизма.

Предмет – подходы и оценки к объяснению раннесредневековых даосских концепций, выдвинутые профессором Урсулой Цеджич.

Цель – проанализировать объяснительные модели ранних даосских концепций и ритуальных практик, выдвинутые профессором Урсулой Цеджич.

Задачи исследования: реконструировать научную биографию профессора Урсулы Цеджич; охарактеризовать даосскую концепцию *ши цзе*; выделить важнейшие идеи и концепты, предложенные Урсулой Цеджич; провести комплексный анализ объяснительных моделей концепции *ши цзе*; проанализировать важнейшие ранние даосские ритуалы и их основные компоненты.

Работа состоит из трех глав. В первой главе рассмотрена научная биография профессора Урсулы Цеджич. Во второй главе представлена характеристика концепции *ши цзе* в интерпретации Урсулы Цеджич и проанализированы объяснительные модели данного термина, выдвинутые отечественными исследователями. В третьей главе представлен анализ ранних даосских ритуалов, их основные элементы.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
1 Научная биография профессора Урсулы Цеджич	12
1.1 Область профессиональной деятельности Урсулы Цеджич	12
1.2 Научный вклад Урсулы Цеджич в изучение китайской религиозной культуры	14
2 Представления о загробном мире раннего даосизма	18
2.1 Бессмертие в Древнем Китае и разнообразие методов его достижения	18
2.2 Уклонение от смерти в даосской религиозной традиции	31
2.3 Общая характеристика термина <i>ши цзе</i>	33
2.4 Разнообразие форм <i>ши цзе</i> и их характеристика	34
2.5 Научный подход профессора С. В.Филонова к определению термина <i>ши</i> (shì 尸)	37
2.6 Даосская концепция <i>ши цзе</i> в объяснительных моделях профессора Е. А. Торчинова	42
3 Анализ ранних даосских ритуалов	46
3.1 Формирование раннего даосского ритуала	46
3.2 Основные компоненты раннего даосского ритуала	53
Заключение	57
Список использованных источников и литературы	60

ВВЕДЕНИЕ

Даосизм – китайская национальная религия, в основе которой лежит учение об обретении долгой жизни и превращения в сяня-небожителя. Даосизм – это прежде всего и главным образом религиозная традиция, ценности и нормы которой на протяжении многих веков определяли уклад жизни и духовные традиции простых горожан и сельчан Китая¹.

Появление даосизма как организованной религии датируется II в. н.э., когда на юго-западе Китая формируется первое широкомасштабное и жизнеспособное даосское религиозное движение, во главе которого стоял Чжан Лин. Эта община опиралась на идеологию и культовую практику, явно выделявшие ее из стихии народной религиозности².

Даосизм занимает исключительное место в истории китайской цивилизации. Специалисты склоняются к мысли, что именно даосская религия в наибольшей степени отразила этнопсихологические особенности китайского народа, поскольку бытовая жизнь преобладающей части китайского общества – крестьян, ремесленников и торговцев – всецело находилась в сфере ее влияния³.

В то время как некоторые из их древних философов решительно преуменьшали важность загробной жизни, а другие – идею о том, что между жизнью и смертью вообще существует большая разница, существует широкая традиция, которая на протяжении тысячелетий утверждала, что бессмертие и вечная молодость вполне доступны людям в этом конкретном, физическом мире. С течением времени, учение об обретении бессмертия постепенно превратилось в основу религиозной прагматики даосизма⁴.

В основе даосской религиозной традиции лежит учение об обретении долголетия (бессмертия), а также ритуалы и практики, которые, как считалось,

¹ Филонов С. В. Исследование даосизма в Китае: достижения и перспективы // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2012. № 3 (35). С. 83.

² История религий: учеб. пособие для студентов высших учебных заведений / Под ред. О. Н. Бархатовой и Д. В. Буярова. Благовещенск : Изд-во БГПУ., 2011. С. 47.

³ Там же. С. 84.

⁴ Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб. : Азбука-классика., 2004. С. 193.

позволяют обычному человеку превратиться в небожителя-сяня, оградить мир живых от губительного влияния мира мертвых, избавиться от бед и несчастий в этой жизни и обеспечить благополучие себе и своим предкам после перехода в Иной мир⁵.

Сянь в даосизме – это официальный статус, который получают в ходе официальной процедуры от вышестоящих на бюрократической лестнице управления Иным миром. Сянями не становились, сянями назначались – через ряд испытаний, проверок, промежуточных назначений и аудиенций, которые и должен был представлять себе даос, погружившийся в состояние визуальной медитации.

Небесный райский мир в восприятии даоса – это бюрократическая иерархия, построенная и функционирующая по тем же законам, что и земная система государственного управления. Бюрократическая парадигма религиозной доктрины в некотором отношении сближала даосизм с идеологией государственной системы Китая, что в конечном итоге и позволило даосской религии стать объектом покровительства со стороны императорского двора.

В настоящее время интерпретация даосской концепции *ши цзе* (shi jie 尸解) (букв. «освобождение от бренного тела») до сих пор остается дискуссионной проблемой мировой синологии. Профессор Урсула Цеджич внесла огромный вклад в изучение данной проблематики, а ее научные работы, статьи дали большой стимул дальнейшему изучению религиозной культуры Китая эпохи древности и раннего средневековья, а в частности даосской концепции *ши цзе*.

Для компаративного анализа объяснительных моделей Урсулы Цеджич большое значение имеют труды Е. А. Торчинова, связанные с анализом теории и практики даосского учения о бессмертии, и исследования С. В. Филонова, в

⁵ Филонов С. В. Образы inferнального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ») // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2018. № 2. С. 114.

которых представлены алгоритмы интерпретации концепции *ши цзе* и другие проблемы даологии.

Для традиционной китайской культуры и жизни нет ничего более важного, чем смерть. Многие ученые пытаются показать линию, по которой этические и юридические соображения стали играть важную роль в древнем китайском поиске бессмертия. Одними из таких ученых являются Урсула Цеджич, которая заново исследует некоторые из основных ассоциаций, связанных с понятием освобождения трупов, некоторые отечественные исследователи, такие как Сергей Владимирович Филонов и Евгений Алексеевич Торчинов, а также Анна Зайдель, которая рассматривала концепцию *ши цзе* и при изучении письменных документов, обнаруженных в гробницах династии Хань, составила удивительную картину современных взглядов на жизнь после смерти.

Актуальность данного исследования обусловлена ее малоизученностью, недостаточным уровнем изучения религиозных представлений Китая в их исторической перспективе, малым количеством источников, а также огромной значимостью даосизма в повседневной жизни китайского народа. Благодаря научной деятельности зарубежных и отечественных исследователей в научный оборот были введены новые сведения, научные работы, объяснительные модели и концепции, позволяющие нам иметь более целостную характеристику раннесредневековой даосской концепции *ши цзе*, а также полные и четкие представления о Китае в эпоху раннего средневековья. Анализ этих подходов и их практическое использование в исследовательской работе открывает новые перспективы в изучении истории и содержания даосской религиозной традиции.

Объектом работы является доктрина и ритуальная практика раннего даосизма, а **предметом** – подходы и оценки к объяснению раннесредневековых даосских концепций, выдвинутые профессором Урсулой Цеджич.

Цель работы – проанализировать объяснительные модели ранних даосских концепций и ритуальных практик, выдвинутые профессором Урсулой Цеджич.

На основании поставленной цели были определены следующие **задачи**:

- 1) реконструировать научную биографию профессора Урсулы Цеджич;
- 2) определить важнейшие направления научных интересов Урсулы Цеджич и ее вклад в развитие китайской религиозной культуры;
- 3) охарактеризовать даосскую концепцию *ши цзе*;
- 4) выделить важнейшие идеи, концепты и объяснительные модели, которые предложила Урсула Цеджич при объяснении термина *ши цзе*;
- 5) провести комплексный анализ объяснительных моделей отдельных аспектов такого явления, как *ши цзе* в интерпретациях зарубежных и отечественных исследователей;
- б) проанализировать важнейшие ранние даосские ритуалы, их формирование и основные компоненты.

Данная тема исследования не богата источниками и ресурсами на русском языке, что говорит о том, что она является малоизученной на сегодняшний день и представляет большой интерес для исследователя.

В ходе работы над ВКР была рассмотрена научная биография Урсулы Цеджич, в которой были отражены основные положения ее научной и педагогической деятельности, академические заслуги и научные достижения. Важнейшие научные труды Урсулы Цеджич позволяют более широко охарактеризовать основные направления ее научной деятельности и рассмотреть конкретные аспекты, оценки и подходы к изучению той или иной области культуры Китая. К тому же, были использованы материалы персональных страниц Урсулы Цеджич в сети Интернет⁶.

В данной работе были рассмотрены публикации профессора Урсулы Цеджич по истории даосизма, даосским концепциям бессмертия, представлениям о загробном мире в Китае эпохи древности и исторической динамике даосского ритуала.

⁶ Cedzich Ursula-Angelika. Official Homepage [Электронный ресурс] 20.02.2023.URL : <https://independent.academia.edu/angelikacedzich> (дата обращения: 15.04.2023).

Одна из важнейших публикаций Урсулы Цеджич, получившая широкую известность в международном сообществе, посвящена анализу раннего даосского религиозного текста «Ритуал, [исполняемый] в отношении тысячи двухсот небесных чиновников», игравшего принципиальную роль в жизни последователей даосского учения Небесных наставников (*Тяньши*)⁷.

Еще одна научная работа Урсулы Цеджич, изданная в 2001 г. и вызвавшая широкую дискуссию в мировом синологическом сообществе, связана с пионерскими исследованиями представлений о жизни после смерти, бытовавших в добуддийском Китае. В статье представлена комплексная характеристика даосской концепции *ши цзе* в интерпретации профессора Урсулы Цеджич. Автор выделяет важнейшие идеи, концепты и объяснительные модели, связанные с данной концепцией, и анализирует роль, которую она играла в религиозной доктрине раннесредневекового даосизма⁸.

Урсула Цеджич внесла серьезный вклад в изучение данной проблематики, а ее работы послужили важной отправной точкой для конкретизации различных направлений религиозной культуры Китая эпохи древности и раннего средневековья.

Научная работа профессора С. В. Филонова: «Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв.»⁹ описывает ранее малоизученный аспект даологии, синологического источниковедения и текстологии, а также содержит новые материалы по истории китайской цивилизации периода раннего Средневековья. В данной работе, Сергеем Владимировичем впервые предложена комплексная методика анализа ранних памятников из Даосского канона, выделена даосская система представлений о человеке, рассматриваемом в качестве пространства экспликации важнейших сил мирозда-

⁷ Cedzich U. The Organon of the Twelve Hundred Officials and Its Gods // Daoism: Religion, History and Society. 2001. № 1. P. 1–93.

⁸ Cedzich U. Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China // Journal of Chinese Religions. 2001. № 29. P. 1–68.

⁹ Филонов С. В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб. : Петербургское востоковедение, 2011. 656 с.

ния, а также внесены существенные коррективы в понимание истоков, генезиса и эволюции даосских книг III–VI вв.

Труд Е. А. Торчинова «Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания»¹⁰ представляет собой характеристику истории даосской религии от ее формирования еще в древнем Китае до настоящего времени. Евгений Алексеевич Торчинов рассматривает позднюю даосскую идею обретения бессмертия через смерть и воскресение, предлагая переводить выражение *ши цзе* как «освобождение от трупа» (*ши цзе*).

В своей книге «Даосизм. «Дао-Дэ цзин» Е. А. Торчинов комплексно рассматривает даосизм. Евгений Алексеевич повествует о более чем двухтысячелетней истории даосизма в Китае, рассказывает об алхимиках, магах и чудотворцах, характеризует основные памятники религиозно-философской мысли даосизма, а также подробно рассматривает даосское учение с его стремлением к единению с природой и верой в возможность обретения физического бессмертия и духовного совершенства¹¹.

Более того, научная статья профессора С. В. Филонова «Образы inferнального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ»)¹² отражает опыт анализа представлений о загробном мире, характерных для ранней даосской религиозной традиции.

Кроме того, огромную значимость представляет научная статья профессора Анны Зайдель, в которой отражены основные положения раннего даосского ритуала, представлена комплексная характеристика даосских обрядов, а также рассмотрены основные компоненты раннего даосского ритуала¹³.

¹⁰ Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. СПб. : Андриев и сыновья, 1993. 310 с.

¹¹ Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб. : Азбука-классика. 2004. 256 с.

¹² Филонов С. В. Образы inferнального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ»). С. 114.

¹³ Seidel A. Early Taoist Ritual // Cahiers d'Extrême-Asie. 1988. Vol. 4. P. 199.

Работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованных источников и литературы.

Материалы работы прошли апробацию в форме устного доклада на XXX, XXXI и XXXII студенческих научных конференциях Амурского государственного университета «День науки» (15.04.2021, 24.04.2022, 21.04.2023). А также на XXI региональной научно-практической конференции «Молодежь XXI века: шаг в будущее» Благовещенского государственного педагогического университета (20.05.2021) и на XXII региональной научно-практической конференции «Молодежь XXI века: шаг в будущее» Дальневосточного государственного аграрного университета (24.05.2022).

Кроме того, материалы данного исследования были опубликованы в сборнике материалов к XXXI научной конференции Амурского государственного университета (Благовещенск, 2022), а также в сборнике материалов к XXII региональной научной конференции (Дальневосточный государственный университет, Благовещенск, 2022).

1 НАУЧНАЯ БИОГРАФИЯ ПРОФЕССОРА УРСУЛЫ ЦЕДЖИЧ

1.1 Область профессиональной деятельности Урсулы Цеджич

Урсула Цеджич (Ursula-Angelika Cedzhich) – профессор, доктор философских наук, выпускница Вюрцбургского университета – одного из самых старейших университетов в Германии, который она окончила в 1987 году по специальности: «китаеведение, японоведение и история искусств».

Научные интересы Урсулы Цеджич связаны с изучением архаической китайской религии, ее роли в формировании даосизма и картины мира китайской цивилизации эпохи древности и раннего средневековья¹⁴.

Исследования Урсулы Цеджич сосредоточены на средневековых и позднеимперских даосских ритуалах, особенно в отношении божеств, функционирующих там в качестве символов, а также на взаимосвязях между народной, даосской и буддийской ритуальной практикой.

Научная и педагогическая деятельность Урсулы Цеджич весьма разнообразна и многопланова. Так, например, в 2001 году она являлась доцентом кафедры религиоведения университета Де Пола. В 1992 г. была приглашенным лектором исторического факультета Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, где она проводила семинары для выпускников и студентов по проблемам исторического развития даосизма и его вкладом в развитие китайской культуры.

С 1984 по 1987 гг. профессор Цеджич выступала с лекциями по даосским ритуалам и истории даосизма на факультете восточноазиатских исследований Вюрцбургского университета, а также вела семинар для преподавателей и сотрудников университета Де Пола, которые направлялись в Китай в 2002 году: «Религия в ознакомительной поездке по Китаю».

В дополнение к ее деятельности, связанной с изучением китайской религии, даосизма, китайского буддизма, она также с 1987 по 1990 гг. в

¹⁴ Cedzich Ursula-Angelika. Official Homepage. [Электронный ресурс] (дата обращения: 26.04.2023).

качестве приглашенного профессора вела занятия в Национальном университете Симанэ в Японии. Необходимо отметить, что в это же время, Урсула Цеджич продолжала исследования в области даосизма, народной китайской религии и литературы Китая.

Кроме того, Урсула Цеджич является активным участником различных международных научных конференций, связанных непосредственно с ее профессиональной деятельностью. Она, например, являлась одним из самых активных участников дискуссий на международном симпозиуме «Религия и современность в глобальном контексте: перспективы Китая», который проходил в университете Де Пола, а также принимала участие в конференции «Религия и социальная реальность средневекового Китая» в Чикагском университете.

Помимо всего прочего, она регулярно представляет свои доклады и презентации на ежегодном синологическом симпозиуме, который проводит Ассоциация дружбы народов США и Китая в Чикагском университете. В 2005 г. Урсула Цеджич приняла участие в международном форуме, посвященном изданию и изучению дополнения к Даосскому канону (Даоцзану)¹⁵.

Более того, Урсула Цеджич являлась наставником для четырех преподавателей, работающих по контракту на один год, и со-супервайзером в программе мониторинга преподавателей с годичным контрактом в течение 2005–2006 гг.

Вместе с тем, педагогический опыт Урсулы Цеджич связан с подготовкой и постановкой новаторских университетских курсов: «Буддийский религиозный опыт», «Религиозные миры в сравнительной перспективе», «Религия в истории, обществе и культуре Китая», «Традиции китайской народной культуры», «Даосизм: высшая национальная религия Китая», «Культ предков в социальной среде китайских мигрантов в Чикаго».

¹⁵ The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (Daozang tongkao 道藏通考) / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press. 2004. 1637 p.

Помимо всего прочего, Урсула Цеджич являлась академическим советником Студенческой ассоциации Азиатского культурного обмена (осень 2001 – весна 2003). Также, являлась официальным членом диссертационного совета кандидата наук Юлиуса Цая, факультета религиоведения Стэнфордского университета.

Урсула Цеджич занималась организацией лекции Дэвида Р. Лоя (семейного профессора Бесла по этике, религии и обществу, Университет Ксавьера, Цинциннати, Огайо), проводила интервью с Патрисией Чарго о Дао как философской религиозной концепции.

Таким образом, научная и педагогическая деятельность профессора Урсулы Цеджич является активной и разнообразной, что позволяет говорить об этом человеке как о востребованном ученом.

1.2 Научный вклад Урсулы Цеджич в изучение китайской религиозной культуры

Урсула Цеджич вносит большой вклад в изучение духовной парадигмы китайской цивилизации, открывая новые страницы социальной и культурной истории даосизма и китайского буддизма. Особенно активный отклик в международной профессиональной среде получили ее публикации по истории даосизма, даосским концепциям бессмертия, представлениям о загробном мире в Китае эпохи древности и исторической динамике даосского ритуала¹⁶.

В течение многих лет Урсула Цеджич работала над так называемыми обрядами грома, жанром даосского ритуала, который примерно с XII в. приобрел видное место в более широком контексте китайской религии. Хотя главным действующим лицом в этих Громовых Ритуалах является разнообразная армия богов-воинов, отражающая не только даосские, но и конфуцианские, буддийские черты Китая, считается, что божества оживают только благодаря физиологическим и медитативным практикам адептов и жрецов, которые обычно классифицируются как даосские.

¹⁶ Филонов С. В. Образы инфернального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ»). С. 114.

Урсула Цеджич надеется лучше понять религию в Китае, проследив сложные религиозные, ритуальные и культурные взаимосвязи - и особые внутренние методы, дающие жизнь богам-воинам в тех даосских обрядах грома, которые и на сегодняшний день являются частью китайской религии.

Одна из важнейших публикаций Урсулы Цеджич, получившая широкую известность в международном сообществе, посвящена анализу раннего даосского религиозного текста «Ритуал, [исполняемый] в отношении тысячи двухсот небесных чиновников» *Цянь-эр-бай гуань и* (qiangerbaiguanyi 千二百官議)¹⁷, игравшего принципиальную роль в жизни последователей даосского учения Небесных наставников (*Тяньши*).

Данный текст предоставил списки даосских божеств, о помощи которых в борьбе с демоническим злом можно было просить в письменных петициях, ритуально подаваемых в потусторонние судебные органы. Данная традиция содержит важные аспекты к пониманию идеологии и практики ранней даосской религии. Значительная часть материалов, относящихся к этим спискам, действительно была передана, но их очевидные недостатки заставили ученых строить предположения об оригинальном тексте.

Еще одна ее работа, изданная в 2001 г. и вызвавшая широкую дискуссию в мировом научном сообществе, связана с пионерскими исследованиями представлений о жизни после смерти, бытовавших в добуддийском Китае и продолживших свое социальное бытие в последующие исторические периоды¹⁸.

В центре внимания данной работы находится даосская концепция *ши цзе* (shi jie 尸解), которая озадачила исследователей китайской религиозной культуры, поскольку она связывает представления о загробной жизни и идею бессмертия весьма противоречивыми способами. В мировом синологическом сообществе до сих пор данная тема остается дискуссионной. Профессор Урсула Цеджич в данной научной работе предлагает свои идеи и объяснительные

¹⁷ Cedzich U. The Organon of the Twelve Hundred Officials and Its Gods. P. 7.

¹⁸ Cedzich U. Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China. P. 10.

модели данной даосской концепции. А также в научной статье пересмотрены некоторые из основных ассоциаций, связанных с понятием избавления от трупа.

Многочисленные публикации Урсулы Цеджич расширяют, конкретизируют и уточняют новаторские для современной синологии идеи и представления, которые она выдвинула в этих двух научных работах. Огромное значение для мировой синологии имеет и вклад Урсулы Цеджич в создание фундаментального справочно-энциклопедического издания о Даосском каноне, подготовленного под редакцией Кристофера Шиппера и Франциска Вереллена.

Кроме того, Урсула Цеджич писала рецензии на книги, статьи в энциклопедии и другие короткие статьи. К примеру, Урсула Цеджич написала семьдесят коротких статей (без словаря или энциклопедии) для «Даосский канон: исторический спутник Даоцзана Мин», под редакцией К. М. Шиппера и Франциска Вереллена и «Даосская иконография» для энциклопедии религии.

Несмотря на свою занятость, Урсула Цеджич находит время и для общественной работы по популяризации знаний о Китае и истории китайской религии. Например, она выступает ведущим консультантом Филдовского музея китаеведения в Чикаго. В качестве рецензента профессор Цеджич сотрудничает с ведущими научными журналами – «Даосизм: религия, история и общество», «Гарвардский журнал Азиатских исследований» и др.

Урсула Цеджич была одним из основных участников Европейского проекта Даоцзан, результаты которого, аналитический каталог обширного текстового канона даосизма, были опубликованы в 2004 г. издательством университета в книге «The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang» под редакцией Кристофера Шиппера и Франциска Вереллена.

Урсула Цеджич также являлась членом Ассоциации азиатских исследований и Американской академии религии.

За заслуги в изучении китайской культуры, даосизма, китайского буддизма, Урсула Цеджич получила многие награды, звания и гранты. Она получила докторскую степень за проект по китайской народной культуре в Калифорнийском университете в Беркли, была награждена грантом

Европейского научного фонда на исследования в Париже и получила стипендию в Германии.

Таким образом, вклад Урсулы Цеджич в изучение религиозной культуры Китая широко признан мировой научной общественностью, но при этом в мировой синологии почти полностью отсутствуют аналитические работы, обобщающие и конкретизирующие ее подходы и оценки. При этом, ее статьи, книги, научные работы, рецензии дали большой стимул дальнейшему изучению религиозной культуры Китая эпохи древности и раннего средневековья.

2 ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ РАННЕГО ДАОСИЗМА

2.1 Бессмертие в Древнем Китае и разнообразие методов его достижения

Надежда на долголетие в Китае является такой же древней, как и его культура, а желание избежать смерти часто выражается в бронзовых надписях VIII в. до н. э. Некоторое время, между VIII и IV вв. до н. э., предания о крылатых или пернатых волшебных существах, называемых *сянь* (xian 仙), которые, как полагают, вечно живут на горах или островах в море, стали популярными в прибрежных районах Восточного Китая¹⁹.

Однако трудно точно определить, когда, в какой социальной среде и в какой форме возникли эти верования, некоторые упоминания, использованные в самой старой части философского трактата Чжуан-цзы, предполагают, что эти легендарные *сянь* (xian 仙) изначально считались классом существ, совершенно отличных от людей. Но, уже во времена Чжуан-цзы существовала вера в то, что разделение может быть преодолено, и простые смертные могут сами стать *сянь* (xian 仙).

Таким образом, то, что обычный человеческий ум не может понять, вполне может существовать, и ничто, будь то вода, жара или чума, не может повредить жизни истинного человека, владеющего Дао. Текст Чжуан-цзы ссылается на божественных существ, живущих на далекой горе Гуше, которые избегают зерна, питаются ветром и росой и ездят на облаках и драконах. В другом месте Чжуан-цзы упоминает, что Желтый император достиг Дао и «вознесся на небеса», в то время как Царица-мать Запада (Си Ванму) получила его и заняла свое место на Шао-куане. Как известно из литературы и изобразительного искусства, к середине Поздней Хань и Желтый Император, и Си Ванму считались бессмертными.

¹⁹ Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэцзин». С. 23.

В традиционном Китае ментальное и физическое состояния никогда по-настоящему не разделялись. Во всяком случае, отрывки из трактата Чжуан-цзы показывают, что *сянь* (xiān 仙) – это бессмертие, к которому стремились люди в то время. Подавляющее большинство китайских источников, особенно более поздние даосские тексты, предполагают, что бессмертие – это не просто вопрос разума, духа или души человека, выходящего за пределы смертного тела, даже несмотря на то, что практикующие должны были столкнуться с перспективой физической смерти. В той мере, в какой продолжающееся существование индивидуального «я» было тем, к чему стремились искатели бессмертия, это «я» было неразрывно связано с индивидуальным телом. В связи с этим, профессор Цеджич предпочитала традиционным переводам «бессмертный» или «бессмертие» термины «трансцендентный» или «трансцендентность» для китайского термина *сянь* (xiān 仙)²⁰.

Упоминания в трактате Чжуан-цзы подтверждают свидетельство историка Сыма Цяня, согласно которому активное стремление к бессмертию было инициировано правителями восточного государства Ци в течение IV в. до н. э. Они были первыми, кто отправил экспедиции в океан в поисках островов легендарных *сянь* (xiān 仙), и растений, лекарств, которые, как считалось, делали их бессмертными. Сведения Сыма Цяня позволяют проследить истоки поисков бессмертия не просто в народных суевериях, а в императорских дворах позднего периода Сражающихся царств (403–221 гг. до н. э.) в северо-восточных прибрежных регионах, и Ци действительно играла среди этих государств выдающуюся роль.

Несмотря на то, что IV и III вв. до н. э., отмечены многочисленными войнами и политической борьбой, они относятся к числу наиболее творческих периодов Китая. Правление императоров Чжоу практически прекратилось, но конкуренция между бывшими вассалами Чжоу за политическую и культурную гегемонию привела к изменениям и инновациям во всех аспектах социальной,

²⁰ Cedzich U. Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China. P. 38.

экономической и интеллектуальной жизни Китая. Доминирующую роль стали играть законы и основы права, развивалась местная инфраструктура и внедрялись такие методы, как народная регистрация. В мире, где политические события, казалось, явно противоречили традиционной концепции «установленного небесами» универсального царства, соперники за власть все больше стремились оправдать свои устремления ссылками на парадигмы этого священного порядка.

Божий дар, делавший кандидата достойным Небесного Мандата *Тяньмин* (tianming 天命) управлять цивилизованным миром, был основан на множестве факторов, включая политическое предвидение и навыки, эрудицию, моральные качества и правильное ритуальное поведение.

Таким образом, обладатели власти в эпоху Сражающихся царств окружили себя способными правительственными чиновниками, идеологами, интеллектуалами, моральными советниками и широким кругом профессионалов, обладающих специальными знаниями: астрологами, предсказателями, экзорцистами, военными инженерами, экспертами в области религии и ритуалов и др.²¹.

Среди последних, которые ко времени правления династии Хань стали работать под коллективным названием *фанши* (fangshi 方士), то есть «мужи магических методов», врачи и другие специалисты в области здравоохранения занимали особое место²². Нет ничего более выразительного для одобрения правителя Небесами, чем сама жизнь этого правителя: его здоровье и долголетие. Считалось, что полномочия правителя напрямую связаны с его жизненным мандатом и наоборот.

Среди государств того периода, Ци пользовалась огромным авторитетом не только как доминирующая политическая сила, но и как интеллектуальный

²¹ Васильев Л. С. Культы, религии и традиции в Китае. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1970. С. 356.

²² Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». С. 26.

центр и центр различных профессий *фанши* (fangshi 方士), верования и практика которых также внесла свой вклад в формирование даосизма²³.

Влияние *фанши* (fangshi 方士) проявилось в начале IV в., когда новые правители Ци избрали Желтого императора божественным предком своего императорского дома. Это решение породило одного из самых центральных и стойких религиозно-мифологических персонажей Китая. К концу века «вознесение Желтого императора на небеса», уже метафора достижения бессмертия, встречается в Чжуан-цзы как аллегория окончательной реализации Дао (Пути).

Он повторяется как образцовый монарх в учении Хуан-Лао (Huang-lao 黄老) и при династии Хань был твердо установлен как божественный покровитель всей гаммы эзотерических искусств, включая, конечно, бессмертие. Хотя происхождение Желтого Императора далеко не ясно, археологические находки предполагают связь между богом и традициями *фанши* до Хань. Документы, найденные в гробницах династии Хань, изображают божество как могущественного духа, знатоком тайн алхимии, обретшим бессмертие и восшедшим на небеса²⁴.

Люди, которым правители Цинь четвертом веке поручили искать острова бессмертных, почти наверняка были профессионалами *фанши* (fangshi 方士), возможно, врачами, которые начали развивать искусство бессмертия. При первом императоре Цинь и его преемниках династии Хань, особенно при императоре У (140-87 гг. до н. э.), поиск бессмертия усилился. Известно, что оба правителя отправляли масштабные экспедиции на поиски земель бессмертных²⁵. Оба также исполнили *фэн* (feng 封) и *шань* (shan 禪), жертвоприношения Небу и Земле на горе Тайшань (taishan 泰山) в древнем регионе Ци.

²³ Горчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». С. 29.

²⁴ Там же. С. 28.

²⁵ Там же. С. 27.

Судебные чиновники и многие более поздние историографы настаивают на том, что эти жертвы означали благодарность правителей за Небесный Мандат, позволивший им установить Великий Мир в своих империях, хотя записи Сыма Цяня вряд ли оставляют сомнения в том, что их истинное намерение состояло в том, чтобы стать бессмертными. Примечательно, что гора Тайшань, которая соотносится с «Востоком» среди пяти священных гор Китая, проявляет силу дерева, весны и роста и согласно соответствующей космологии, в контексте народной религии считалась столицей потустороннего мира – порог между жизнью и смертью.

Ханьский император У-ди прославился как особенно ревностный сторонник веры в бессмертие и знатоков *фаниши*, которые претворяли их в жизнь. По словам Сыма Цяня, одним из самых важных среди многочисленных придворных имморталистов императора был Ли Шаоцзюнь (李少君), человек, который держал в секрете свой настоящий возраст и место рождения, говоря всем, что ему семьдесят лет.

Ли Шаоцзюнь призвал государя подражать вознесению Желтого Императора на небеса. Когда Ли Шаоцзюнь умер, как сообщает Сыма Цянь, император У-ди отказался поверить в его смерть, но утверждал, что он просто претерпел трансформацию и исчез. После похорон Ли, император, сомневаясь, снова открыл могилу, и, действительно, вместо тела Ли нашли только его одежду и фуражку. Для Гэ Хуна (葛洪) (283-343), великого защитника традиции бессмертия в начале IV в. н. э., эта история была доказательством того, что Ли Шаоцзюнь на самом деле достиг «освобождения от трупа»²⁶.

В I в. н.э. существовала концепция *ши цзе* (shi jie 尸解), которая играла главную роль в убеждениях даосизма о бессмертии. Данный термин обозначает превращение обычного человека в высшее, бессмертное существо или *сянь* (xian 仙).

²⁶ Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин». С. 25.

Ши цзе подразумевает событие смерти, очевидное в останках адепта. Считалось, что адепты *ши цзе* готовили себя к своим преобразованиям с помощью строгих практических режимов, сочетающих наиболее типичные физиологические техники с алхимией и этическим поведением.

Согласно многим описаниям, адепты сбрасывали свои физические формы, видимый труп, как цикада из своей раковины, в то время как сами они блуждали, не ограничиваясь пространством и временем. Иногда труп успешного адепта остается свежим, как если бы он был живым. Другие источники снова подчеркивают полное разложение или утверждают, что жизненная энергия адепта выживает в его разлагающемся трупе до тех пор, пока он в конечном итоге не будет возрожден.

Часто смерть бессмертного объясняется только притворством, а видимый труп – не трупом, а заменой, такой как меч, или посох, или пара сандалий, которые позже могут быть найдены в гробу вместо телесных остатков. Другие примеры снова подчеркивают необходимость фактической смерти вплоть до предположения о самоубийстве²⁷.

Поразительное разнообразие примеров ставит ученых перед трудностями. Термин *ши цзе* предлагает совершенно разные понятия бессмертия: его можно рассматривать как тип физического воскрешения, как полное избегание смерти или, фактически, как состояние, полностью превосходящее обычные человеческие условия. Сложные ассоциации, связанные с этим термином, указывают на то, что сами китайцы боролись с проблемами, что концепция выросла из нескольких корней, а не из одного четко определяемого происхождения, и что были предприняты различные попытки ее объяснения. Общим для всех объяснений является акцент на смерти и трупе, в дополнение к ряду других повторяющихся мотивов, таких как выход цикады из своей раковины, представление о смерти как о притворстве и частые ссылки на суррогатные тела.

²⁷ Торчинов Е. А. Алхимия и ритуал в даосизме (к постановке проблемы) // XVI Научная конференция «Общество и государство в Китае». М. : Евро-Прайс, 2009. С. 97.

Метафора цикады – один из самых ранних и наиболее частых образов, связанных с «избавлением от трупа». Как цикада вылезает из своей скорлупы *чантуй* (*chantui* 蝉蜕), так и бессмертные сбрасывают свои смертные оболочки. Так, по крайней мере, обычно объясняется метафора. Другими словами, не труп освобождается, а дух освобождается от трупа.

Уже к IV в. до н. э. Китай развил идею о двух основных типах жизненных сил внутри человека, которые в западных переводах обычно называются «душами»: *хунь*, источник янских аспектов человеческого существа, включающий дыхание [*ци*] наряду с сознательными функциями [*шэнь*], и *по*, который тесно связан с физиологическими компонентами Инь организма. *Хунь* ответственна за эмоции и ментальные процессы, в том числе сон и транс, во время которых эта душа могла временно покидать тело и действовать автономно. Душа *по* ответственна за физиологические процессы и двигательные функции тела. Душа-*хунь*, как более субтильная, может восходить на небо, трансформируясь в духов-*шэнь*, тогда как душа-*по* возвращается в субстанциально близкую ей землю. В той мере, в какой они контролируют ментальные и биологические функции, и *хунь*, и *по* выходят за пределы чистой материальности тела и проявляют духовные качества²⁸.

Однако оба могут выполнять свои животворные роли только в союзе с физическим организмом. Ни один из них не мог покинуть тело навсегда, не будучи поглощенным большим телом космоса; ни один из них не был единственным носителем личности, к которой они принадлежали. Эта индивидуальная личность существовала только в неразрывном единстве всех составляющих организма. Таким образом, смерть – это не отделение индивидуального, бессмертного духа или души от тела, а распад житнетворных сил *хунь* и *по*. Они возвращаются в свои соответствующие космические обители на небе и на земле,

²⁸ Хунь по [Электронный ресурс] // Синология. Ру. 2009. URL : https://www.synologia.ru/a/Хунь_по (дата обращения: 15.05.2023).

в то время как тело – и вместе с ним личность – которая возникла и поддерживалась их союзом, распадается²⁹.

Независимо от того, как метафора цикады была первоначально истолкована, нет никаких сомнений в том, что концепция избавления от трупа была попыткой решить проблему смерти в ясном понимании того, что жизнь связана с жизнеспособным телом.

Даосские бессмертные никогда не фокусировались на телесных останках адептов в качестве объектов поклонения, и мумификация или другие методы сохранения мертвых тел не оставались в центре даосской практики бессмертия.

Не разложившийся труп как таковой не может рассматриваться как достижение бессмертия. В лучшем случае он может указывать на трансформацию, которая либо произошла вне и отдельно от него, либо все еще продолжалась внутри него, и в этом случае тело на самом деле не было мертвым. Но, обычные трупы, как бы хорошо они не сохранялись после смерти, все еще не обладали существенной характеристикой живого организма. Существуют легенды, свидетельствующие о вере в то, что жизнь может возродиться в том, что казалось простыми трупами.

Несмотря на то, что даосские искатели бессмертия, несомненно, рассматривали телесное сохранение, хотя бы частичное, как позитивное предварительное условие для восстановления жизни полностью в физическом смысле, бессмертие ни в коем случае не рассматривалось как простая техническая проблема физического сохранения.

В своей научной статье, Урсула Цеджич упоминает Анну Зайдель, которая также рассматривала концепцию *ши цзе* и при изучении письменных документов, обнаруженных в гробницах династии Хань, нарисовала удивительную картин современных взглядов на жизнь после смерти. Мир за его пределами

²⁹ Васильев Л. С. Культы, религии и традиции в Китае. С. 46.

представлялся как сложная администрация со штаб-квартирой в пяти священных горах Китая, гора Тайшань на востоке занимала видное положение³⁰.

Огромная бюрократия управлялась Желтым (или Небесным) императором, который контролировал подробные реестры живых и мертвых, которые определяли индивидуальные жизненные мандаты всех людей. Когда в этих регистрах указывалось, что отведенное человеку время истекло, человек был вызван в другой мир и умирал. Имя умершего, соответственно, было перенесено из реестра жизни в реестр умерших.

В случае смерти в семье у живых потомков были составлены письма, часто на глиняных кувшинах, которые хоронили вместе с умершими. Эти письма информировали духов земли о прибытии умершего и просили их во имя потустороннего закона позаботиться о могиле и ее владельце. Так, люди надеялись предотвратить обиды подземных духов, а также негативные последствия смерти, вызванные чувством вины, накопленным умершим в течение их жизни. Ряд документов выражает сомнение со стороны живых в том, что умерший человек, возможно, был вызван в преисподнюю по ошибке до истечения отведенного ему срока жизни и призывает хранителей записей исправить ошибку. Тем не менее, власти другого мира просят сохранять четкое различие между живыми и мертвыми.

Более того, существовали верования, согласно которым, человек, войдя в царство Великой Инь (太陰), сможет пройти процесс плавления своих жизненных сущностей и возродиться. Согласно более поздним даосским источникам, этот процесс очищения происходил в огненной космической области, которая получила ряд названий, таких как Южный дворец (南宮) и др.

Что касается *ши цзе*, то данная концепция была особой формой воскрешения с элементами, которые отличали ее от уже существующей веры в воскрешение в народной религии. Человек, переживающий *ши цзе*, претерпевает трансформацию, которая уподобляется цикаде, выходящей из куколки. Види-

³⁰ Seidel A. Tokens of Immortality in Han Graves // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1982. № 24. P. 87.

мый труп остается позади, как куколка, в то время как «новое» тело покидает испорченные останки, чтобы жить духовно возвышенным существованием.

Однако, уже в I в.н.э. были известны авторы, которые полагали, что специалисты по бессмертию просто притворяются, что обладают вечной жизнью, скрывая свой настоящий возраст и придумывая свое происхождение. Так, например, некоторые утверждали, что в прошлом они жили под другим именем.

Замещающие тела имеют давние и богатые традиции в китайской религии. В самом общем виде они позволяют разреженным или рассеянными существами кристаллизоваться и становиться конкретными. Таким образом, имитаторы духов и более поздние деревянные таблички предков служили телами суррогатными для «бестелесных духов» предков. Вплоть до наших дней медиумы китайской народной религии заменяют материализацию божественных сил. Духи могли бы сами выбирать суррогатные тела, завладевая людьми, животными и растениями, если бы им не предлагали замену таким заменителям; отсюда и обычай дарить демонам болезней человеческие фигуры, сделанные из различных материалов³¹.

Использование заменителей тела при освобождении трупов очевидно имеет такую же давнюю традицию, как и сама практика. Существовало несколько случаев, согласно которым гробы людей, которых считали погребенными и умершими, содержали только меч, пару сандалий, одежду или тексты при повторном открытии. Часто люди чувствовали необходимость заново открывать такие могилы потому, что их владельцев, к удивлению, снова видели живыми³².

Для того чтобы убедить более широкую аудиторию в том, что бессмертие действительно может быть достигнуто, создавались различные легенды. Обувь, одежда, посохи, мечи и тексты ни в коем случае не были проводниками рассеянных жизненных существ адептов после смерти; и они не были просто ин-

³¹ Cedzich U. Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China. P. 22.

³² Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. С. 246.

дикаторами их достижений. Скорее, они сыграли важную роль в создании временной иллюзии своих трупов, чтобы скрыть их уход. В конце концов, бессмертные отличались от предков и призраков: они скрывались, сохранив жизнь и тело, в то время как их родственники хоронили лишь их подобия. Через некоторое время эти заменители вернулись в свои первоначальные формы, как раз вовремя, чтобы, по-видимому, доказать удивленным потомкам, когда вновь открываются могилы, что их владельцы действительно достигли бессмертия.

Также, существовал еще один метод достижения бессмертия. Обычно в погребальных письмах, покойного идентифицировали по имени и адресу, включая дату похорон, чтобы потусторонние администраторы могли позаботиться о новоприбывшем. Та же информация содержится и в письме, описанном в данном случае, но она не относится точно к фактическим мертвым. Умерший отправляется в другой мир под другой личностью, под личиной живого потомка, который таким образом надеется обрести бессмертие.

Имя, ложно прикрепленное к трупу, который на самом деле прибыл, будет вычеркнуто из списков живых, то есть тех, кто все еще ожидал смерти. Данное имя не будет названо во второй раз – при условии, что путаница не будет обнаружена к тому времени, когда бухгалтеры начнут интересоваться дедушкой, чья смерть была запоздалой, но чей труп – насколько им известно – еще не прибыл. К тому времени, однако, человек, заменивший труп дедушки своим собственным, уже сменил имя и принял еще одну личность, которая, по-видимому, вообще не была указана в регистрах преисподней. Божественная бюрократия была перехитрена, и удачливый обманщик мог жить вечно.

На поверхности все соответствует правилам: произошла смерть, есть труп, есть захоронение. Но труп на самом деле используется в качестве замены в смерти, которая только притворяется. Администрация преисподней косвенно обвиняется в ошибке, в то время как живой человек благодаря искусному размыванию личностей, избегает их регистрации и, следовательно, смерти. Притворная смерть, замена тела и смена имени – схема на самом деле сочетает в

себе основные элементы, обычно встречающиеся в связи с идеей бессмертия через избавление от трупа.

Специалисты по бессмертию, гораздо более серьезно, начали исследовать способы, с помощью которых этот метод может быть использован для уклонения от законов жизни и смерти, поддерживаемых бюрократией невидимого мира. Однако не стоит утверждать, что защитники надежды на бессмертие с готовностью признают это³³.

Безусловно, мастера эзотерических искусств, нумерологии часто изображаются в источниках как уклоняющиеся от угнетающих требований, таких как нежелательная работа или даже судебное преследование в социально-политической жизни, с помощью методов, которые очень напоминают стратегии освобождения трупов.

Помимо прочего, существовала техника *Дуньцзя* (dunjia 遁甲), которую использовали те, кто хотели избежать закона, нежелания служить и вообще делать что-либо. Иными словами, данная техника помогала адептам быть невидимыми.

Дуньцзя основана на сочетании пространственно-временных знаков циклов, которые именуются как Десять Небесных Стволов и Двенадцать Земных Ветвей. В схеме *Дуньцзя* два избыточных знака Двенадцати Ветвей помечены как «сироты» *гу* (gu 孤) и относятся к северо-западному углу космоса, который составляет Небесные врата. В противоположном, юго-восточном, углу находится Дверь Земли, которая не имеет прикрепленных к ней знаков Ветвей и поэтому называется «пустотой» *сю* (xu 虛). Доступ к Двери Земли осуществляется через точную середину десятичного цикла, то есть через два Ствола *ву* и *цзи* и их соотношения Ветвей, которые пространственно расположены в центре диаграммы.

³³ Торчинов Е. А. Даосские практики. Путь золота и киновари в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. С. 114.

Согласно Священному Писанию Средней дуньцзя *дуньцзя чжунцзин* (dunjia zhongjing 遁甲中經), указано, что, выйдя из Хранилища Небес *Тяньцзан* (tiansang 天藏) и войдя в Дверь Земли в нужные моменты – времена, управляемые Добродетелью Инь, – адепты могли избежать мирских потрясений, исчезнуть в горах и «среди бела дня погрузиться в землю, куда не проникал свет солнца и луны, и [человек] не был виден ни людям, ни демонам».

Согласно данному методу главной заботой было сокрытие адепта от глаз людей и демонов-охотников, а не властей преисподней. В то же время, однако, инструкции также должны были дать возможность посвященным «перейти через жизнь и смерть» (*ду ши* 度世) и достичь пути бессмертных *сяньдао* (xiandao 仙道). Пройдя через Дверь Земли, адепт встречался лицом к лицу с Нуогао, генералом Великой Инь (太陰), чтобы призвать его защиту. Заклинание не оставляет сомнений в том, что оно было задумано как мольба о безопасном прохождении во владения самой Великой Инь, скрытую область, где, согласно многочисленным источникам, смерть может быть преобразована в новую жизнь³⁴.

Следовательно, Великая Инь фигурирует как космическое место, где тела наиболее совершенных приверженцев очищаются, чтобы снова появиться, в то время как обычные люди подчиняются Земной Канцелярии после смерти.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что отличительной чертой даосизма является представление о возможности достижения человеком бессмертия. Тема бессмертия занимает важное место в ранних даосских трактатах. Уже в Древнем Китае предпринимались неоднократные попытки отыскать всевозможные способы обретения долгой жизни. Рецепты достижения бессмертия собирались на протяжении тысяч лет и уходят в глубокую древность. В литературе можно встретить также свидетельства о долгожителях и небожителях, а тема бессмертия затрагивается в мифах и легендах.

³⁴ Филонов С. В. Концепт «искупления вины» и его категориальный тезаурус в ранних даосских религиозных сочинениях. С. 84.

2.2 Уклонение от смерти в даосской религиозной традиции

Смена имени, переселение, уход в горы или притворная смерть были часто просто средством избежать опасностей и границ социально-политического мира. Тем не менее, есть также четкие указания на то, что наибольшая забота даосов заключалась не в том, как они могли бы избежать обнаружения другими людьми, а скорее в том, как они могли бы избежать обнаружения и наказания невидимыми стражами жизни и смерти.

Другими словами, «бессмертие», полученное обычными адептами посредством избавления от трупов, означало отсутствие свободы. Люди, которые избегали смерти, просто меняя каждые тридцать лет имя и место жительства, так чтобы потусторонняя бюрократия перестала следить за ними, составляли только нижний ранг так называемых «бессмертных, связанных с землей» *лусин чжи сянь* (*luxing zhi xian* 陸行之仙), то есть «бессмертных», которые не могли полностью претендовать на это звание, потому что им все еще приходилось считаться с возможным раскрытием их замыслов – и, в этом случае, со смертью.

Этим низшим адептам все же приходилось работать в течение продолжительных периодов времени, чтобы накопить заслуги, прежде чем они могли надеяться подняться на более высокие ступени бессмертной жизни. Действительно, риски, которым подвергаются лица, которые пытались избежать смерти, скрываясь от Трех Канцелярий, были высоки.

Главная проблема методов бессмертия, основанных на уклонении, заключалась в их сомнительной легитимности. Практикующие, которые прибегали к методам сокрытия и пытались стереть свою личность, могли надеяться избежать ограничений социального мира. Но то, к чему они часто стремились помимо этого, было избеганием смерти, целью, которая, должно быть, вступала в противоречие не только с общим опытом смерти как таковой, но и с основополагающим представлением Небесных наставников о том, что смерть – это закон, установленный космическим институтом Трех Канцелярий³⁵.

³⁵ Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. С. 269.

Также, существовали бухгалтерские книги Фанчжу, которые принадлежали к классу регистров, совершенно отличных от списков обычных живых и мертвых, находящихся в ведении теневой администрации. Считалось, что они хранятся в царствах самих бессмертных и содержат имена законных кандидатов на бессмертие – тех, кто достиг своей цели, не прибегая к мошенничеству. Люди, зарегистрированные в них, были вне досягаемости представителей загробного мира и занимали гораздо более высокое положение, чем обычные смертные. Их жизненные мандаты были пересмотрены на других условиях и управлялись более высокой властью: бюрократией бессмертных, которая была поставлена выше бюрократии мертвых³⁶.

Перспективы человека быть зачисленным в один из различных регистров бессмертия зависели от множества факторов. Первостепенное значение среди них имело понятие заслуги, и считалось, что самая весомая форма заслуги (или недостатка) проистекает из поведения предков. Подобно тому, как считалось, что личные отношения и поведение в значительной степени зависят от влияния предков, индивидуальное поведение в жизни, в свою очередь, отражалось на судьбе как предков, так и потомков.

Учитывая богатство ритуальных, медитативных, физиологических и алхимических техник, пропагандируемых в текстах Шанцина как законные средства достижения бессмертия, удивительно, что окончательное достижение, особенно в самых успешных случаях, увенчалось смертью и разложением³⁷. Тем не менее, предполагалось, что высшие кандидаты должны уверенно вверить себя смерти и войти в царство Великой Инь. Даже несмотря на то, что их плоть гнила, их кровь просачивалась в землю, их пульс останавливался, когда они проходили через Три Канцелярии, их внутренности и кости все еще сохраняли искру жизни; их *хунь*, *по* и другие телесные духи стояли рядом, пока их трупы – через тридцать, двадцать, десять лет или когда угодно – снова не наполнялись кровью,

³⁶ Cedzich U. The Organon of the Twelve Hundred Officials and Its Gods. P. 93.

³⁷ Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. С. 192.

плотью и соками жизни, чтобы возродиться в лучшей форме, чем когда-либо прежде.

Таким образом, в конечном счете, истинные адепты избавили себя от смерти с помощью трупа. Но уже не труп другого человека – не тело дедушки – оплачивал долг жизни практикующего; и смерть не была просто притворной, чтобы обмануть Три Канцелярии. Смерть стала реальностью. Однако это не закончилось распадом личности адепта, потому что жизнь этого человека была законно продлена до бесконечности в реестрах бессмертия. Смерть есть смерть, но это не смерть в обычном смысле. Это было контролируемое проявление высших сил действительно совершенного практикующего, благодаря которому первоначальный долг жизни был снова возвращен Трех Канцеляриям, действительно и в то же время просто символически, потому что эта смерть не была окончательной, и перевод был сделан только временно. Таким образом, притворство смерти стало притворством в совершенно ином масштабе.

2.3 Общая характеристика термина *ши цзе* (shi jie 尸解)

В I в. н.э. в религиозной культуре Китая сформировалась концепция *ши цзе* (shi jie 尸解), которая занимала центральное место в системе представлений о жизни после смерти.

Выражение *ши цзе* обозначает один из способов превращения обычного человека в высшее, бессмертное существо или *сяня* (xian 仙). Способ *ши цзе* подразумевал событие смерти, проявляющееся в экспликации мертвого тела адепта. Считалось, что таким образом даосы готовили себя к преобразованиям для жизни в мире небожителей, сочетая практики долголетия с психосоматическими техниками, алхимией и этико-моральными императивами³⁸.

Термин *ши цзе* является центральным в особой системе представлений об обретении долгой жизни и бессмертия, которая уходит своими истоками в до-даосские религиозные верования. Как указывает Урсула Цеджич, этот способ можно рассматривать как тип физического воскрешения, который позволяет

³⁸ Cedzich U. Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China. P. 13.

полностью преодолеть, как считалось, фундаментальную ограниченность обычного человеческого бытия³⁹.

Существуют степени «освобождения трупа», различающиеся между высшими практикующими, чья успешная трансформация раз и навсегда переводит их в небесные миры, и низшими, которые остаются на этой земле, блуждая по горам или вновь появляясь в разных местах под разными именами. Напротив, часто делается различие между более успешным адептом, который может вернуться домой после своего преображения, и другими, которые могут не осмелиться сделать это.

Таким образом, сами даосы сталкивались с проблемами определения категории *ши цзе* и неоднократно предпринимали попытки его объяснить. Стоит заметить, что общим для всех подобных объяснений является акцентуация на концепте, соединяющем идеи смерти и телесности.

В своей научной статье Урсула Цеджич делает акцент на том, что сохранение трупа и надежда на продолжение существования были тесно связаны по сравнению с любой другой теорией о выходе души из тела.

2.4 Разнообразие форм *ши цзе* (shì jiě 尸解) и их характеристика

Один из самых ранних и наиболее частотный образ этого метода обретения бессмертия – метафора цикады. Как цикада освобождается из своей оболочки-скорлупы *чантуй* (chantui 蝉蜕), так и человек, обретающий статус бессмертного-небожителя, сбрасывает свою смертную оболочку, т.е. свое смертное тело. Другими словами, не тело делается свободным и бессмертным, а душа, духовные основания человека освобождаются от бренного тела и продолжают свое бытие в небесных райских высях.

Независимо от того, как метафора цикады была первоначально истолкована, нет никаких сомнений в том, что концепция избавления от трупа была по-

³⁹ Cedzich U. Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China. P. 18.

пыткой решить проблему смерти в ясном понимании того, что жизнь связана с жизнеспособным телом⁴⁰.

Даосские бессмертные никогда не фокусировались на телесных останках адептов в качестве объектов поклонения, и мумификация или другие методы сохранения мертвых тел не оставались в центре даосской практики бессмертия. Не разложившийся труп как таковой не может рассматриваться как достижение бессмертия; в лучшем случае он может указывать на трансформацию, которая либо произошла вне и отдельно от него, либо все еще продолжалась внутри него, и в этом случае тело на самом деле не было мертвым.

Однако обычные трупы, как бы хорошо они не сохранялись после смерти, все еще не обладали существенной характеристикой живого организма. Существуют легенды, свидетельствующие о вере в то, что жизнь может возродиться в том, что казалось простыми трупами⁴¹.

Кроме того, Урсула Цеджич упоминает некоторые ранние источники, в которых приводятся примеры, в которых освобождение трупа как метод достижения бессмертия основан на притворстве смерти путем создания заменяющего тела. Уже в I в.н.э. были известны авторы, которые полагали, что специалисты по бессмертию всего лишь притворяются, что обладают вечной жизнью, скрывая свой настоящий возраст и придумывая свое происхождение. Здесь *ши цзе* явно стало «избавлением посредством трупа».

Замещающие тела имеют давние и богатые традиции в китайской религии. Существовало несколько случаев, согласно которым в гробах людей, которых считали умершими, содержались только меч, пару сандалий, одежда или тексты при повторном открытии. Бессмертные скрывались, сохранив жизнь и тело, в то время как их родственники хоронили лишь их подобия (замещающие трупы). Через некоторое время они возвращались в свои первоначальные формы, как раз вовремя для того, чтобы доказать потомкам, когда вновь откроются могилы, что их владельцы действительно смогли достичь бессмертия.

⁴⁰ Seidel A. Tokens of Immortality in Han Graves. P. 107.

⁴¹ Cedzich U. The Organon of the Twelve Hundred Officials and Its Gods. P. 49.

Как подчеркивала профессор Урсула Цеджич, для традиционного религиозного сознания концепция *ши цзе* воспринималась особой «теорией и практикой» воскрешения, причем такой формой воскрешения, которая значительно отличалась от соответствующих представлений, бытовавших в народной религиозной традиции.

Даосский inferнальный мир III–IV вв. представлялся административно-бюрократической системой, в ведении которой находились функции контроля, надзора и судебного разбирательства. Эта система управляла Иным миром и главным объектом ее надзора и судебного преследования были души умерших. Для обозначения такой судебной системы загробного мира использовалось выражение – Три канцелярии *сань гуань* (*san guan* 三官)⁴². Они также вели бухгалтерские книги живых и мертвых, которые раньше, во времена Хань, все еще считались прерогативой администрации Желтого Императора.

Доказательством того, что человек был мертв, был, конечно, труп. Считалось, что Три канцелярии занимались разложением трупов. Таким образом, институт можно объяснить как метафору самой смерти, которая представляла все, чего искатели бессмертия надеялись избежать, включая разложение тела и сопутствующую угрозу распада личности.

Подводя итог, следует отметить, что Урсула Цеджич делает акцент на том, что сохранение физического тела и надежда на продолжение существования вместе с ним в качестве бессмертного, все равно воспринималась как более высокая «техническая» ступень в разнообразных методах обретения бессмертия, которые пестовало даосское религиозное учение.

Таким образом, благодаря научной деятельности Урсулы Цеджич в научный оборот были введены новые сведения, объяснительные модели, позволяющие скорректировать и конкретизировать различные аспекты религиозной доктрины даосизма и, в частности, концепцию *ши цзе* (*shi jie* 尸解). Анализ этих подходов и их практическое использование в исследовательской

⁴² Филонов С. В. Некоторые аспекты картины мира раннего даосизма: опыт реконструкции на основе информационного анализа. С. 412.

работе открывает новые перспективы в изучении истории и содержания даосской религиозной традиции.

2.5 Научный подход профессора С.В. Филонова к определению термина *ши* (shì 尸)

Многие работы, посвященные даосизму, указывают на то, что даосская традиция разработала довольно сложные представления о смертоносном начале, которое человек получает вместе с жизнью. Данные «семена смерти» обозначаются понятием «Три червя» *сань чун* (san chong 三蟲). Считается, что Три червя, которых также называют Тремя трупами *сань ши* (san shi 三尸) поселяются в человеке еще до его рождения, постоянно ему вредят и сокращают его жизнь. Они стремятся покинуть тело человека, поэтому добиваются его скорейшей смерти⁴³.

На основании тщательного разбора даосских источников профессор С.В. Филонов предлагает оригинальную интерпретацию данной концепции, как «Хозяин брэнного тела (*ши*)».

Понятие *ши* (shì 尸) в ранних даосских сочинениях, объясняющих представления о «семенах смерти», не соответствует слову «труп»⁴⁴.

По мнению Сергея Владимировича Филонова, перевод *ши* как «труп», закрепившийся А. Масперо и вошедший во все европейские языки, с трудом можно признать удачным. В русском тексте, например, при упоминании слова «труп» сразу возникает вопрос: «О чьем трупе идет речь?» Кроме того, возникает недоумение, почему внутри одного человека пребывают чьи-то сразу три трупа. Первые два вопроса логически приводят и к третьему: «А может быть, это и не труп вовсе?»⁴⁵.

Профессор С. В. Филонов отрицательно относится к переводу в рассматриваемых контекстах понятия *ши* словом «труп». Иероглиф *ши* действительно

⁴³ Филонов С. В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники IV–VI вв. С. 356.

⁴⁴ Там же. С. 357.

⁴⁵ Там же. С. 358.

может так переводиться, однако в рассматриваемых памятниках он реализует, как правило, два других значения.

Во-первых, *ши* сближается с понятием «хозяин», «господин» или даже «чиновник», которое указывает на нечто абстрактное из эмоционально-психической сферы человека, что направляет его поступки и может быть объективировано.

Во-вторых, слово *ши* может использоваться и как синоним для выражения «бренное тело» применительно к живому человеку, т. е. указывать на физическую, материальную, «земную» составляющую человека, находящегося в добром здравии.

Для ранних школ даосизма характерно выделение двух типов смертоносного начала в человеке. Первый тип обозначали через образ червя *чун* (chong 蟲), а второй – посредством образа *ши* (shi 尸), смертоносущего хозяина тела и направителя дурных наклонностей и мыслей человека. Это были близкие по своим качествам и свойствам, но разные по существу объекты или силы «внутреннего ландшафта» человека.

Контексты соответствующих высказываний свидетельствуют, что их авторам было хорошо известно, откуда уходят *ши*. Однако в рассматриваемых памятниках не уточняется откуда и куда изгоняют *ши*. Для того, чтобы разобраться в данном вопросе необходимо обратиться к самым авторитетным исследованиям и сочинениям.

На самом деле, *ши* не выгоняют из собственного тела. Более того, для даосского текста вообще не принципиально, куда уходят эти *ши* и что происходит с ними далее. Главное, чтобы их не осталось в сердце. От *ши* следует освободить не тело вообще, не внутренние органы в целом, а именно сердце. Об этом свидетельствует концепция Желтого дворика.

Указание на сердце весьма примечательно, так как в китайской культуре функции сердца сродни тем, которые европейцы закрепляют за «умом». Последователь даосского учения думает «сердцем» и в «сердце» же создает образы антропологического космоса. Следовательно, выражение «прогнать *ши* из

сердца» указывает на то, что их надо выгнать из своих мыслей и желаний. Именно такое восприятие *ши* уже эксплицитно фиксируют письменные памятники эпохи Тан, в которых данное понятие получает новое звучание⁴⁶.

Если избавиться от Трех червей и Трех *ши*, тогда внутренние органы воссияют и в них поселятся духи-божества, из которых самые главные – три, соответствующие либо трем управляющим центрам человеческого организма (Трем Киноварным полям), либо важнейшим дворцам верхнего Киноварного поля.

Другими словами, в даосском тексте проявляется устойчивая коннотация между понятиями «яд» (*ду*) и «Хозяин бrenного тела» (*ши*). В связи с этим выражение Три ядоноса (*сань ду*) из «Дао цзяо и шу» следует определять, как указание на Трех *ши*.

Сергей Владимирович Филонов уделяет внимание тому, что даосские энциклопедии начала эпохи Тан – и «Дао мэнъ цзин фа сян-чэн цысюй», и, в особенности, «Дао цзяо и шу» – определяют два новых вектора в восприятии концепции смертоносных начал в человеке.

Первый вектор указывает на то, что образы губительного начала в человеке начинают восприниматься прежде всего в морально-этическое аспекте.

Второй связан с упрощенным пониманием данных начал. Оба письменных памятника смешивают образы-символы этих начал – «вей» и *ши* или, по крайней мере, не проводят между ними различий. Нельзя сказать, что все это совершенно отсутствует в даосском тексте периода Шести династий. Ведь даосские сочинения предшествующего Тан периода имплицитно допускали такие интерпретации, а порою даже явно указывали на них⁴⁷.

Профессор С. В. Филонов подчеркивает, что в танскую эпоху за *ши* именно закрепляется морально-этическое значение. Речь идет о закреплении, так как в период Шести династий мы уже находим зарождение этой этической коннотации.

⁴⁶ Филонов С. В. Категория дао в ранней даосской религиозной философии // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке, 2009. № 3 (23). С. 93.

⁴⁷ Филонов С. В. Образы inferнального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ»). С. 116.

Кроме того, в шанцинских книгах понятие *ши* постоянно фигурирует в сложных методах, связанных с концепцией перинатального развития плода, которая еще ждет своего изучения.

Настоящий исток «моральной» концепции *ши* Сергей Владимирович отмечает в учении Линбао. Именно ранние исторические сочинения школы Линбао первой трети V в. начинают постепенно ставить акцент на морально-этическом содержании понятия *ши*.

В книгах эпохи Тан, относящихся к традиции Желтого дворика и использовавшихся в ритуальной практике школы Небесных наставников, этический аспект *ши* выходит на передний план. Тогда же и в тех же даосских движениях происходит постепенное размывание границ между «червями» и *ши*.

Данный процесс, связанный с новым прочтением концепции *ши*, отражает важнейшее сочинение школы Линбао, которое нам известно под названием «Книга красных писем от Пяти Старейших на дщицах из нефрита» *У-лао чи шу юй пянь* (wu lao chi shu yu pian 五老赤書玉篇). Именно в этом сочинении впервые в таком виде сформулирована идея о *ши* как о моральных соглядатаях.

В соответствии с данным источником, термин *ши*, олицетворяющий губительное начало в человеке, приобретает еще и функцию надзора. *Ши*, находясь внутри человека, следят и фиксируют его поведение и все дурные действия. В назначенный же день и час (который строго определен и с которым связан комплекс ритуалов последователей Небесных наставников) они отправляются на небеса, где предстают перед очами высших божеств и докладывают о дурных делах человека⁴⁸.

Данная концепция, сформулированная в сочинениях из Линбаоского книжного собрания, оказалась очень созвучной доктрине Небесных наставников, которые стали использовать ее и в теоретических построениях, и в риту-

⁴⁸ Филонов С. В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники IV–VI вв. С. 361.

альной практике, о чем свидетельствуют сочинения этой школы, появившиеся в конце Шести династий – начале Тан⁴⁹.

Важно отметить, что «Черви» и *ши* приносят человеку только беды, поскольку они стремятся к скорейшей его смерти. Для этого у них есть свои инструменты воздействия. Каждый раз, когда наступает день, отмеченный знаками *гэн-шэнь*, они отправляются на небеса с докладом о проступках, ошибках и преступлениях человека. В высших небесных сферах особые чиновники принимают их и делают выводы – в реестрах жизни, которые хранятся на небесах, из учетной записи человека вычитается то количество лет, которое соответствует тяжести его проступков⁵⁰.

Таким образом, *ши*, как указывает рассматриваемый источник, добиваются сокращения срока жизни человека, в теле которого пребывают. Причем желание скорейшей смерти человека определяется не столько дурными наклонностями этих *ши*, сколько их природой. Они – порождения иньского начала Земли, а потому и стремятся избавиться от оков тела, сдерживающего их, чтобы вновь в землю (или на землю) вернуться.

В теле, помимо *ши*, еще также находятся души *хунь* и *по*, которые ограничивают *ши* и не дают им действовать по собственной воле. Лишь после смерти человека *ши* обретают свободу, превращаются в призраков *гуй* и беспрепятственно гуляют по земле.

Учитывая все выше сказанное, можно сделать вывод, что для всех даосских движений периода Шести династий были характерны представления о губительных началах в организме человека, существенным компонентом которых был образ-символ червя. А доктрины организованных школ даосизма III–VI вв. не придавали какого-либо особого значения категории «Три червя» и, за редким исключением, как будто даже игнорировали эту номинацию, предпочитая говорить о «червях» вообще. Лишь в даосских сочинениях, которые стали появ-

⁴⁹ Филонов С. В. Образы inferнального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ»). С. 116.

⁵⁰ Там же. С. 362.

ляться с эпохи Тан, концепция смертоносных начал человеческого организма начинает широко использовать данное понятие.

Кроме того, профессор С. В. Филонов критикует объяснительные модели концепции *ши цзе*, предложенные зарубежными исследователями и предлагает свою оригинальную интерпретацию данной концепции и ее центральной категории *ши* («Хозяин брэнного тела»).

2.6 Даосская концепция *ши цзе* в объяснительных моделях профессора Е. А. Торчинова

Для традиционной китайской культуры нехарактерна вера в бессмертие души. Реальным признавалась только единая психофизическая целостность живого существа. Сам дух понимался вполне натуралистически: как утонченная материально-энергетическая субстанция – *ци*. После смерти тела она рассеивалась в природе.

К тому же даосизм унаследовал от архаического шаманизма – учение о множественности душ – животных (*но*) и мыслящих (*осунь*). Тело выступало единственной нитью, связывающей их воедино. Смерть тела приводила к разъединению и гибели душ. Поэтому уже в глубокой древности огромное значение придавалось средствам продления физической жизни, а долголетие (*шоу*) стало одной из важнейших ценностей китайской культуры⁵¹.

Понятие «бессмертный» *сянь* (xian 仙) вместе с производным от него (прежде всего *сянь дао* (xiandao 仙道) – путь бессмертных) является базовым для даосской религиозной традиции. Одним из важнейших источников даосизма была вера в бессмертных – *сянь* и в возможность достижения соответствующего состояния адептами⁵².

Учение о «*сянь*» оказалось доктринальным стержнем даосизма, определившим его религиозную прагматику и, даже в какой-то мере, стимулировавшим философскую рефлексию «Дао-дэ цзина» и «Чжуан-цзы». Сам иероглиф

⁵¹ Торчинов Е. А. Даосские практики. Путь золота и киновари в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова. С. 249.

⁵² Там же. С. 250.

«сянь» этимологизируется как обозначающий некое существо, способное к полету. Данный термин контаминировался с независимо возникшим представлением о возможности бесконечного продления жизни и обретения телесного бессмертия. Результатом этой контаминации оказалась даосская концепция «бессмертного» как существа, живущего вечно и наделенного всевозможными сверхъестественными способностями.

Евгений Алексеевич Торчинов указывает на то, что данный дуализм генезиса доктрины бессмертия детерминировал двойственность представления о бессмертных в даосской традиции. С одной стороны, мог подчеркиваться «земной», «посюсторонний» аспект безграничного долголетия, с другой – делаться более спиритуализованный акцент на паранормальных силах «сянь», изменении онтологического статуса бессмертного по сравнению со статусом профанов и, наконец, само бессмертие могло трактоваться как результат подобного изменения, приводящего к радикальной трансформации всего существа адепта в отношении как психических, так и соматических характеристик.

Е. А. Торчинов отмечает, что исторически учение о бессмертии относится к глубокой древности, поскольку «долголетие» традиционно занимало первое место в системе ценностей древнекитайского общества. Впоследствии развитие натуралистической модели философии, отразившее и религиозный аспект традиционной ментальности, сделало невозможным иное представление о бессмертии, кроме как о бессмертии телесном, неограниченном долголетии всего психофизического комплекса человеческого организма.

Представление о «сянь» сформировалось в своих существенных чертах к III в. до н.э. Важным условием существования веры в бессмертных выступает натурализм традиционной китайской мысли. Даосское решение проблемы соотношения тела и духа наиболее четко выразил Гэ Хун, указавший, что они соотносятся как плотина (тело) и вода в запруде (дух): при разрушении плотины вода растекается, или как воск и огонь свечи: когда воск истает, то и свеча перестает гореть. Во всяком случае, гибель тела приводит и к гибели духа.

Другими словами, тело является своего рода единственной нитью, связующей их воедино. Гибель тела приводит к их дисперсии и гибели, хотя души «*по*» могут «по инерции» продолжать существовать некоторое время после смерти тела в виде «призрака», который далее уходит к «желтым ключам» – китайскому аналогу подземного царства мертвых типа «шеола» или «айда», – а по более поздним и нормативным, просто растворяется в пневме (*ци*) земли подобно тому, как души «хунь», превратившиеся в «дух» (*шэнь*), растворяются в небесной пневме⁵³.

Евгений Алексеевич акцентирует на том, что высшая цель даосской религии заключается в преодолении жизни и обретении бессмертия и прежде всего ценится нераздельность духа и тела. Следовательно, тело для даосов выступает условием функционирования духа.

Профессор Е. А. Торчинов рассматривает позднюю даосскую идею обретения бессмертия через смерть и воскресение, и переводит данную концепцию как «освобождение от трупа» (*ши цзе*), которая предполагает сброс не подвергшихся трансформации кожных покровов, подобно тому, как сбрасывают свою кожу змеи и цикады⁵⁴.

Итак, можно сделать вывод о том, что категория «бессмертных, освободившихся от трупа», относится к низшей категории. Она предполагает незавершенность процесса трансформации тела практикующего в бессмертное тело адепта, который заканчивается после его смерти и знаменуется воскресением. Иногда к этому способу прибегали даосы, которые оказались в смертельной опасности.

Необходимо отметить, что простое преодоление жизни квалифицируется значительно ниже бессмертия, связанного с изменением онтологического статуса бессмертного, его «одухотворением» и сакрализацией, что указывает на победу в даосизме восходящего к шаманизму представления о бессмертии как

⁵³ Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания. С. 193.

⁵⁴ Торчинов Е. А. Даосские практики. Путь золота и киновари в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. С. 267.

спиритуализации бытия, а не просто преодолении физического существования. Во многом эта победа этого направления в учении о бессмертии стала возможной под влиянием буддизма.

3 АНАЛИЗ РАННИХ ДАОССКИХ РИТУАЛОВ

3.1 Формирование раннего даосского ритуала

В даосизме большое значение придается совершению разного рода обрядов жизненного уклада, характерны культ предков и магические ритуалы, которые связаны со всеми сферами жизни людей.

Профессор Анна Зайдель отмечает, что за последние несколько лет наблюдается рост числа исследований, конференций и текстовых публикаций, посвященных ритуалу и ритуальным практикам. Обряды и литургия все больше и больше ценятся за свет, который они проливают на историю китайской религиозной культуры. Для некоторых ученых ритуальные традиции представляются даже более значимыми категориями, чем сами религиозные традиции.

Истоками даосского церемониала считаются ритуалы, описанные еще в «Ли цзи» и «Чжоу ли». Однако зафиксированные в них ритуалы продолжают более древнюю традицию, которая заложила общекультурный фундамент и общее понимание того, что должно входить в сам ритуал. В связи с этим сложно назвать их непосредственным источником даосских церемоний⁵⁵.

Один из самых явных примеров заимствования даосизмом ритуалов древности – молебны *цзяо* (jiào 醮). В «Шовэнь цзецзы» даются два значения *цзяо*: обряд признания совершеннолетним *гуань* (guan 冠) и женитьба *цюй* (qu 娶), или же жертвоприношения *цзи* (jì 祭).

Реконструировать какие-либо из обрядов, практиковавшихся ранними даосами является огромным трудом. В те ранние времена, как указывает профессор Урсула Цеджич, акцент делался на организации, морали и общинной практике, а не на их письменном выражении или же кодификации.

Во второй половине II века н.э. даосская литургия сформировалась на северо-западе Китая. К тому времени уже существовала тщательно разработанная

⁵⁵ Цин Ситай. Шилуньдаоцзявэньхуацзайчжунгочуаньтунвэньхуачжун дэ дивэй (О статусе даосской культуры в традиционной китайской культуре). Сычуань: Жэньминь чубаньшэ, 1994. С.7. 卿希泰。试论道家文化在中国传统文化中的地位。

официальная религия, помимо богатого разнообразия официально допускаемых и неофициальных народных культов. Буддизм также постепенно начинал проникать в Китай.

Поскольку мировоззрение даосской религии ничем не отличалось от общепринятых представлений того времени, возникает вопрос о том, что послужило причиной создания новой организованной религии и литургии. Даосы не противоречили официальной идеологии никогда не ставили под сомнение ее ритуальное выражение при дворе или в обществе. Однако традиционные конфуцианские обряды были социально ограничены аристократией и по своему замыслу являлись скорее утверждением существующего космического порядка, а не его воссозданием. Этот космический порядок в конце II века н.э. находился в очень плохом состоянии⁵⁶.

Последние годы правления династии Хань характеризовались политическими потрясениями, войнами и социальными волнениями, на фоне которых выдающиеся религиозные лидеры воодушевляли и подталкивали массы на прямые восстания против правительства. Ведь именно простой народ был наиболее подвержен возросшему влиянию демонов болезней и смерти, а также наименее подготовлен к борьбе с ними. В связи с этим, они прибегали к подневольному умиротворению этих злобных сил путем дорогостоящих и неэффективных жертвоприношений – так казалось даосам, которые стремились обуздать эти вымогательские полчища демонов⁵⁷.

Однако создатели литургии даосских Небесных наставников (*Тяньши*) не предпринимали попыток свергнуть династию. Их собственные религиозные убеждения также не противоречат устоявшимся представлениям китайской элиты о необходимых циклических обновлениях во всеобъемлющей системе космического, морального и политического порядка.

Тем не менее, американский синолог Микель Стрикман называет рождение литургического (религиозного ритуала) даосизма религиозной революцией.

⁵⁶ Seidel A. Early Taoist Ritual. P. 203.

⁵⁷ Seidel A. Tokens of Immortality in Han Graves. P. 95.

Он делает это в связи с противостоянием даосов богам китайской народной религии, ненасытным духам умерших, которые требовали от людей кровавых жертвоприношений, не имея на это надлежащего права⁵⁸.

Стрикман подчеркивал, что даосы заменили эти кровавые подношения «плотоядным богам народной религии» чистыми обещаниями серебра и золота в своих собственных ритуалах передачи, в то время как они приложили все усилия, чтобы раскрыть истинную природу этих нечистых духов, которым люди поклонялись как богам и пытались ограничить даже культ предков.

Тем не менее, осуждение даосами народных обрядов жертвоприношения само по себе еще нельзя назвать религиозной революцией, и это не было исключительно даосской позицией. Даосы в этом отношении почти буквально ссылались на стандартное определение законной и незаконной религиозной практики, лежащее в основе политики государства Хань в отношении народной религии.

Указания на то, что культурная элита Китая рассматривала своих богов как представителей божественной бюрократии, уже встречаются в древних текстах, таких как «Мо-цзы», «Го юй» и «Цзо чжуань». Но истинные истоки этой систематизации духовного мира, возможно, следует проследить до гораздо более ранних времен. Выдающееся положение бюрократических концепций в более поздней политической и религиозной мысли уже было предопределено бюрократическим способом, которым аристократия Шан обращалась со своими предками во время гадательных и жертвенных ритуалов⁵⁹.

Растущая озабоченность позднеханьского общества болезнями и смертью – нормальное следствие разрушения космического порядка - потребовала нового закона (*фа* 法) спасения, нового порядка, объединяющего мстительные души умерших в бюрократически управляемую вселенную во главе с Небесным Императором.

⁵⁸ Strickmann M. History. Anthropology and Chinese Religion // Harvard Journal of Oriental Studies. 1980. Vol.40. P. 43.

⁵⁹ Schipper K. M. The Taoist Body // University of California Press. 1994. P. 213.

Даосская ритуальная практика не сосредоточена вокруг жертвоприношения, а представляет собой административную процедуру в соответствии с новым законом, открытым Старым Владыкой Лао-Чунем Небесному Владыке. В итоге, это являлось эффективным средством борьбы с болезнями и смертью путем повеления и даже использования вредоносных (вызывающих болезни) духов мертвых.

Раскопки гробниц, проведенные за последние несколько десятилетий, показали, в какой степени бюрократические метафоры позже доминировали в китайском религиозном воображении, особенно в связи с миром смерти. В ряде новаторских исследований различных типов погребальных документов, датированных примерно первым веком до н.э. - вторым веком н.э., Анна Зайдель нарисовала удивительную картину верований относительно загробной жизни, которые, должно быть, разделялись широкими слоями ханьского общества.

Даосский ритуал возник в попытке интегрировать обиженных и, следовательно, злобных духов умерших в космическую иерархию. Их временное умиротворение с помощью различного рода жертвоприношений осуждалось как незаконная практика людей, не ведающих ничего в этом⁶⁰.

Даосизм принял бюрократическую иерархию потустороннего мира, уже присутствовавшую в религии в эпоху правления династии Хань, а также установил универсальный закон, позволяющий неискупленным умершим искупить свою вину посредством заслуг (полученных в ритуале) и превратиться в респектабельных (достойных) духов *гуй* (gui 歸), реинтегрированных в космические циклы и даже в слуг низшего эшелона *гуань гуй* (guan gui 官鬼) космической бюрократии. Это различие между «плохими» демонами (в основном теми, чья жажда мести и последующие тяжбы в потустороннем мире вредят живым) и «хорошими» демонами (теми, кто служит Дао) является важным уточнением.

Однако определение раннего даосского ритуала, данное профессором Урсулой Цеджич, является значимым событием в даосских исследованиях. Адми-

⁶⁰ Seidel A. Early Taoist Ritual. P. 210.

нистративная процедура, включающая письменное общение с тремя ведомствами Потустороннего мира *сань гуань вэнь шу* (san guan wen shu 三官文書), выполняемая должностными лицами мужского или женского пола *нань гуань* (nan guan 男官), *нюй гуань* (nu guan 女官) в соответствии с кодексами нормативных правил *кэ(ке 科)* и следование установленным образцам *и* (yi 儀) в первую очередь предназначались для предотвращения болезней и смерти, вызванных умершими предками.

До настоящего времени, большинство исследователей даосизма придерживались мнения о том, что прошения, представленные в ритуале, передаются небесам посредством сожжения, а одним из центральных обрядов даосизма является *цзяо* (jiao 醮), то есть жертвоприношение.

Из светских описаний практик Небесных наставников известно, что прошения отправлялись в канцелярии Загробного мира следующим образом: они помещались в горах, их закапывали в землю, а также погружали в воду. В ритуале IV–V веков представление письменного прошения осуществлялось путем передачи его духовным служителем «виночерпием» *цзи цзю* (ji jiu 祭酒) и, в дополнение к этому, в медитативном путешествии, в котором сам адепт, сопровождаемый этими духами, поднимается в небесные дворцы, чтобы вручить предписание нефритовому трону императора Юй-ди. Сожжение, которое состоялось позже, уже было частью благодарения за помощь, оказанную в ответ на прошение, и рассматривалось, прежде всего, как мера по защите священного писания от порчи или осквернения⁶¹.

В ходе церемонии признания своих преступлений было необходимо осуществлять земные поклоны *коу тоу* (kou tou 叩頭). При этом даос должен был иметь необычный внешний вид *пи фа* (pi fa 披髮) «распущенные волосы», что подчеркивало его горестное состояние и его «ничтожное» положение – ведь он «отправлялся» в Загробный мир, где находились его предки.

⁶¹ Филонов С. В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование // Религиозный мир Китая: Исследования. Материалы. Переводы. М.: РГГУ, 2013. С. 16.

В процессе осуществления данной церемонии, ядро которой составляли упражнения визуальной медитации, даос представлял себе, что он отправляется в странствие по мрачному миру мертвых. Для того, чтобы искупить свои проступки он должен был исполнять ритуал покаяния в течение трех лет, а затем ему надо было внести выкуп владыкам Девяти управ Великого мрака *цзю инь* (jiu yin 九陰).

Кроме того, даос должен был составить письменное покаянное прошение в канцелярию Загробного мира. Данное прошение следовало писать киноварно-красными письменами в пять вертикальных строк на медной пластине.

Когда возникают неотложные обстоятельства, связанные с внезапной болезнью, различного рода несчастьем или бедой, обращаются с ходатайством к небесному божеству-воителю Тянь-чан-цзюню, которому подают петицию с просьбой о том, чтобы он спас от беды или разрешил сложную ситуацию.

Из более поздних текстов известно, что сожжение прошения часто означало перевод и актуализацию предписаний Небесных канцелярий, а отправка на Небеса письменных прошений посредством сожжения обычно считается одной из главных характеристик, отличающих даосизм от других религий.

Следовательно, утверждение о том, что сожжение изначально не было ни необходимым для представления прошений, ни даже частью того же ритуала, является важным разъяснением значения даосского ритуала⁶².

Даосизм никогда не был единым в организационном отношении явлением. Однако во всех даосских движениях III–VI вв. ритуальные взносы были явной чертой религиозной жизни. На основе этого, можно сделать выводы о том, что практика внесения ритуальных взносов в виде строго определенного набора материальных ценностей носила универсальный характер в раннем даосизме. Кроме того, данная процедура была тесно связана с концепцией спасения. Любые ритуалы, в которых даос обращался к вышнему миру и вставал на путь к превращению в сяня-небожителя требовали ритуального «выкупа». Более то-

⁶² Seidel A. Early Taoist Ritual. P. 208.

го, набор предметов из такого рода «выкупа» играл важную роль в экономической истории даосской религии, создавая экономическую основу ее развития.

Данные особенности, характерные для ритуальных взносов присущи и ритуальным подношениям, практиковавшимся в школе Небесных наставников. Одной из важнейших обязанностей священнослужителей этой школы являлась исполнение ритуала «подачи петиций» *шан чжан*(shangzhang 上章) в канцелярии Загробного мира⁶³.

Петициями назывались письменные документы, составленные священнослужителями, которые действовали в интересах членов своих общин. В петициях излагали просьбу члена общины к небесным божествам, их могли составлять по различным поводам, а впоследствии в ходе особой процедуры «передавали» в канцелярии высших правителей мироздания.

Следовательно, для постоянного исполнения ритуалов «подачи петиций» требовались множество канцелярских принадлежностей. К ним относились бумага, тушь разных цветов, кисти, курительные палочки и т.д.

Жертвенные обряды появляются в даосизме конца Шести династий, и, в итоге, жертвоприношение *цзяо* стало очень значимым компонентом даосского ритуала. В самом центре первоначального плана даосизма Небесных наставников было полное и революционное упразднение традиционных отношений с богами через жертвоприношение и замена жертвенного обряда радикально иным средством общения со сверхъестественным: административной процедурой, включающей письменные прошения, посылаемые в канцелярии загробного мира.

Начиная с Наньбэйчао посты *чжай* и жертвоприношения *цзяо* постепенно сближаются и с периода Тан становятся единым целым – молебнами *чжайцзяо*. Тем не менее еще долгое время для первой и второй части молебна строились отдельные алтари, так как *чжай* и *цзяо* все-таки воспринимались как церемо-

⁶³ Филонов С. В. Формирование даосского учения Линбао: Опыт источниковедческого анализа // Религиозный мир Китая – 2003: Исследования. Материалы. Переводы. М. : Муравей, 2003. С. 68.

нии, имеющие принципиально разные цели. И только с конца династии Мин началось окончательное слияние двух ритуалов, и ко времени династии Цин отдельные алтари перестали использоваться.

Молебны чжайцзяо делятся на две большие группы: иньские *иньши* (yinshi 陰事) и янские обряды *янши* (yangshi 陽事), которые также называют соответственно «темными молебнами» *юцзяо* (youjiao 幽醮) и «светлыми молебнами» *цинцзяо* (qingjiao 清醮). Первые можно назвать заупокойными, так как их основные задачи — подношение пищи в жертву голодным духам, а также различные обряды, призванные помочь душе только что умершего человека обрести как можно более комфортную загробную жизнь. Так, например, после появления в даосизме под влиянием буддизма идей об аде стал распространенным ритуал «перехода через мост» *дуцяо* (duqiao 渡橋). Связан он с верой в то, что человеческий мир и загробный разделяет река крови, через которую душе нужно помочь переправиться.

Стоит отметить, что многие теоретические и практические аспекты даосской религиозной традиции III–VI вв. базировались на представлениях о чудесных свойствах письменного слова и на особом восприятии текста. Даосские религиозные тексты имели разные формы и тип. Они могли быть в виде формулы-амулета, рукописной книги, петиции, или даже в виде отдельных письменных знаков, сопровождающих рисунок или украшающих ритуальный предмет. В любом случае, все они обладали особым смыслом и магической силой.

3.2 Основные компоненты раннего даосского ритуала

Анна Зайдель в своей научной работе рассматривает и анализирует основные компоненты раннего даосского ритуала. Одним из главных компонентов является Палата спокойствия *цзин ши* (jing shi 靜室), где совершались обряды. Она представляла собой хижину без окон, имеющую вход с восточной стороны.

Вторым компонентом раннего даосского ритуала является Аудиенция *жу цзин* (ju jing 入靜), повседневная практика, как и процедура любого другого об-

ряда, кажется имитацией ханьского придворного церемониала аудиенции, служащего здесь в качестве ритуального приветствия божеств, к которым обращаются в процессе совершения обряда.

Одним из компонентов аудиенции в традиции Шанцин и позднее была внутренняя визуализация, связанная с ритуалами визуализации «внутренних» божественных чиновников *чу гуань* (*chu guan* 出官) – т.е. с вызовом внутренних божеств из собственного физического тела и последующим наделением их материальной формой. В ходе ритуала внутренние божества из тела адепта отправляются на небеса, где просят небесных покровителей спуститься на землю. Этот ритуал включал призывание духов из собственного тела, что называлось «возжиганием курильницы» (*фа лу*), отправление их на высшие небесные сферы (*чу гуань*), вручение им наказа пригласить небесных божеств, чтобы они спустились на землю (*фу лу*, «возвращение в курильницу») и т.д.⁶⁴.

Необходимо отметить, что здесь можно заметить в эволюции даосского ритуала, тенденцию к интериоризации первоначально конкретных внешних церемоний. «Аудиенция» происходит во внутреннем видении адепта, внутри микрокосмоса его тела. Это также общая тенденция в развитии даосской, как и любой другой религии, непрерывный процесс, который должен был привести, намного позже, к полной интериоризации во внутренней алхимии династии Сун.

Еще одним элементом ранних даосских практик являлись возжигание курильницы (*фа лу*) и возвращение в курильницу (*фу лу*). Несмотря на то, что они не фигурировали в ритуале школы Небесных наставников, однако были добавлены в традиции Южного Шанцина. Автор возвращается к образу поднимающегося дыма в архаических жертвоприношениях (*инь* «жертва» = *янь* «дым») и описывает растущее значение ароматического дыма как очищающего средства в Китае в эпоху Хань и его внедрение в даосский ритуал через алхимическую традицию в III–IV веках, когда эти обряды были добавлены к ритуалу школы

⁶⁴ Филонов С. В. Формирование даосского учения Линбао: Опыт источниковедческого анализа. С. 69.

Небесных наставников. В даосских текстах нет никаких свидетельств о галлюциногенных веществах, а в этом обряде акцент делается на провидческой (воображаемой) активизации экстериоризированных божественных чиновников-депта, участие которых в обряде необходимо для общения с небесной иерархией.

Церемониальное приветствие божеств четырех сторон света является частью аудиенции. Расположение богов на четырех направлениях и последовательность приветствий существенно изменились при переходе от обычаев Тяньши к ритуалу школы Шанцин⁶⁵.

Бюрократические правила регламентировали составление письменного прошения *чжан* (*zhang* 章), в котором божествам излагалась цель ритуала. Как правило, прошения всегда касались чрезвычайных ситуаций с прихожанами, болезней или смерти. Правильная формулировка этих официальных текстов требовала тонкого знания того, к каким божествам и когда следует обращаться⁶⁶.

Прощение передается *цао чжан* (*cao zhang* 操章) божественным чиновникам, которых адепт вызвал из своего тела (*чу гуань*). Они действуют как посланники, чтобы передать прошение по правильному адресу в небесной канцелярии. Дополнительная сложная процедура регламентирует запечатывание прошения *фэн чжан* (*feng zhang* 封章), после того, как оно было передано божественным посланникам.

Затем следует медитация, в процессе которой адепт поднимается в сопровождении своих чиновников к верховному божеству Лао-Цзюнь (老君) для того, чтобы представить свое прошение *цзоу* (*zou* 奏)⁶⁷.

Поэтому не сожжение документа сообщает о нем божествам. Если они впоследствии будут сожжены, то следует утилизировать их достойным образом.

⁶⁵ Strickmann M. History. Anthropology and Chinese Religion. P. 48.

⁶⁶ Seidel A. Tokens of Immortality in Han Graves. P. 86.

⁶⁷ Seidel A. Early Taoist Ritual. P. 209.

Их также могут растереть с такими веществами, как вода и мед, для приема внутрь пациентом, к болезни которого они относятся.

Таким образом, даосские ритуалы имеют сложную историю развития. Их основные компоненты играют ключевую роль в развитии даосского церемониала. Причем ритуал *ли и* (lǐ yì 禮儀) не только воспринимался как правила проведения тех или иных религиозных церемоний, но и охватывал все аспекты жизни, включая в себя также правила обращения между даосами, нормы поведения, одежду и многое другое.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог, следует отметить, что прослеживая эволюцию искусства долгой жизни, можно увидеть, что избавление от трупа и метафора цикады, покидающей свою раковину, не могут быть поняты в терминах простой дихотомии тела и души. На фоне развитой системы китайской коррелятивной космологии, концепция *ши цзе*, вероятно, не могла бы поддерживаться как теория бессмертия, достигаемого освобождением души или духа человека от «смертной оболочки». Концепция жизни, а, следовательно, и вечной жизни, была в Китае на ранней стадии основана на понятии единства тела и духа, и разделение этих компонентов неизбежно означало смерть. Но и *ши цзе* нельзя просто интерпретировать как «избавление трупа» от смерти и гниения.

Несмотря на то, что попытки сохранить мертвые тела от разложения предпринимались в Древнем Китае, такие практики не занимали важного места в более позднем культивировании бессмертия. Тексты, найденные в гробницах IV до н. э., действительно указывают на надежду на то, что смертные приговоры могут быть отменены, если будет доказана ошибка в бухгалтерском учете потусторонней бюрократией.

С другой стороны, некоторые ранние источники представляют примеры, в которых освобождение трупа как метод достижения бессмертия основан на притворстве смерти путем вызова образа трупа или создания заменяющего трупа. Здесь *ши цзе* явно стало «избавлением посредством трупа».

Конечно, средневековые источники, как исторические, так и даосские, часто объясняют симулирование смерти, наряду со всеми характерными деталями, такими как смена имени, тайное переселение и использование замещающих тел, как попытки уклониться от социальных обязательств или преследования со стороны мирских властей. Но такие объяснения недостаточно объясняют ни связь с всеобъемлющей целью бессмертия, ни явно глубоко укоренившиеся этические проблемы, выраженные даосами в отношении методов избавления от трупов. Поскольку попытки кандидатов на бессмертие избежать «мира», напро-

тив, обычно одобряются в даосских источниках. Следовательно, можно предположить, что такие объяснения были лишь предложениями, которые удобно скрывали более фундаментальную проблему с *ши цзе*.

На самом деле, каждая смерть даоса – независимо от того, как ее объясняли – должна была снова вызывать сомнения. И эти сомнения также объясняют, почему идея *ши цзе* как форма манипуляции, основанной на суррогатных телах, в конечном счете никогда не затмевалась.

Всё это указывает на сохранение в конечном итоге нерешенных проблем в основе даосского культивирования жизни, которые, обернулись вокруг одного неразрешимого вопроса о том, в какой степени человеческие усилия по сохранению жизни на самом деле могут претендовать на согласие с законами природы и с этическими требованиями.

Урсула Цеджич, подводя итог в своей научной статье, подчеркивает, что, хотя даосы, возможно, никогда не нашли окончательного ответа на данную проблему, но их поиск решений, как практических, так и теоретических, составляет преемственность действительно богатой традиции. И, проблемы, с которыми они столкнулись в своей борьбе за жизнь, в конце концов, могут быть не совсем чужды вопросам, которые ставят нас под сомнение в научный век геномной технологии и клонирования.

Таким образом, в настоящее время интерпретация даосской концепции *ши цзе* (shí jiě 尸解) (букв. «освобождение от бренного тела») до сих пор остается дискуссионной проблемой мировой синологии. Профессор Урсула Цеджич, научные интересы которой связаны с изучением архаической китайской религией, ее роли в формировании даосизма и картины мира китайской цивилизации эпохи древности и раннего средневековья, внесла серьезный вклад в изучение данной проблематики.

Кроме того, научные труды отечественных исследователей китайской религиозной культуры представляют собой огромную значимость и являются отправной точкой для конкретизации различных направлений религиозной культуры Китая эпохи древности и раннего средневековья. Знакомство и

сравнение переводов термина *ши цзе* в интерпретации отечественных и зарубежных исследователей позволили нам выявить комплексную характеристику данного явления в курсовой работе.

Анализ подходов зарубежных и отечественных исследователей китайской религиозной культуры и их практическое использование в исследовательской работе открывает новые перспективы в изучении истории и содержания даосской религиозной традиции.

Помимо всего прочего, главным в даосизме считается установление равновесия сил инь и ян и достижение гармонии с природой, слияние с ней. Именно ритуалы помогают сосредоточить внимание на этом. Даосские ритуальные практики и учение о бессмертии оказали сильнейшее влияние на различные сферы духовной культуры Китая.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

На английском языке

1. Cedzich Ursula-Angelika. Official Homepage. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://independent.academia.edu/angelikacedzich>. – 26.04.23.
2. The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang (Daozang tongkao 道藏通考) / Ed. by Kristofer Schipper and Franciscus Verellen. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press. – 2004. – 1637 p.

На китайском языке

3. Жэнь Цзюйюй. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае) / гл. ред. Жэнь Цзюйюй. – Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 1990. – 811 с. (Доп. и испр. изд. в 2 тт.: Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 2001). 中國道教史 / 任繼愈主編. – 上海: 人民出版社, 1990. (增訂本上下冊: 北京: 中國社會科學出版社, 2001).
4. Тан Минбан. Даоцзя, даоцзяо юй чжунго вэньхуа (Даосизм и китайская культура) / Тан Минбан. – Пекин, 2016. – 112 с. 唐明邦. 道教与中国文化. – 北京, 2016. – 112 页。
5. Тан Минбан. Ду Жэнь Цзюйюй чжубянь дэ «Чжунго даоцзяо ши» (О книге «История даосизма в Китае», изданной под редакцией Жэнь Цзюйюй) / Тан Минбан // Даоцзя вэньхуа яньцзю (Исследования в области культуры даосизма). Вып. 2 / гл. ред. Чэнь Гуин. Сянган даоцзяо сюэюань чжубань (Выпуск подготовлен Даосским институтом Гонконга). – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1992. – С. 421–426. 唐明邦. 讀任繼愈主編的《中國道教史》 // 道教文化研究. 第2輯 / 陳鼓應主編. 香港道教學院主辦. – 上海: 古籍出版社, 1992. – 頁 421–426.
6. Цин Ситай. Шилунь даоцзя вэньхуа цзай чжунго чуаньтун вэньхуа чжун дэ дивэй (О статусе даосской культуры в традиционной китайской культуре) / Цин Ситай. – Сычуань: Жэньминь чубаньшэ, 1994. – 115 с. 卿希泰. 试论道家文化在中国传统文化中的地位 // 人民出版社. – 西川, 1994. – 115 页。

Литература

На русском языке

7. Васильев, Л. С. Культы, религии и традиции в Китае / Л. С. Васильев. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1970. – 488 с.
8. Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. – М. : Восточная литература, 2006. – Т.1 : Философия. – 728 с.
9. Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. – М. : Восточная литература, 2008. – Т.3 : Литература. Язык и письменность. – 855 с.
10. История Китая: Учебник / Под ред. А. В. Меликсетова. М. : Изд-во МГУ, Изд-во «ОНИКС», 2007. – 752 с.
11. Лобода, Е. Б. Даосизм: история возникновения и развитие / Е. Б. Лобода – М. : Саттва, 1993. – 112 с.
12. Мялль, Л. Э. Шакьямуни / Л. Э. Мялль // Мифы народов мира. – М. : «Советская энциклопедия», 1980. – Т. 1. С. 1095–1096.
13. Рифтин, Б. Л. Вэнь-чан / Б. Л. Рифтин // Мифы народов мира. – М. : «Советская энциклопедия», 1980. – Т. 1. 212с.
14. Рифтин, Б. Л. Чэн-хуан / Б. Л. Рифтин // Мифы народов мира. – М. : «Советская энциклопедия», 1980. – Т. 1. – 1094с.
15. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи): пер. с кит., предисл. Р. В.Вяткина, коммент. Р. В.Вяткина, А. Р.Вяткина. / Сыма Цянь. – М. : ИФ «Вост. лит.» РАН – 1996. – Т.7. – 464 с.
16. Торчинов, Е. А. Алхимия и ритуал в даосизме (к постановке проблемы) // XVI Научная конференция «Общество и государство в Китае». – М. : Евро–Прайс, 2009. – С. 96–101.
17. Торчинов, Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 256 с.
18. Торчинов, Е. А. Даосизм: опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 310 с.

19. Торчинов, Е. А. Даосские практики. Путь золота и киновари в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова / Е. А. Торчинов – СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – 314 с.

20. Торчинов, Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – 480 с.

21. Филонов, С. В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование / С. В. Филонов // Религиозный мир Китая – 2013: Исследования. Материалы. Переводы / Под ред. И. С. Смирнова. – М. : РГГУ, 2013. – С. 11–76.

22. Филонов, С. В. Даосская концепция жизни / С. В. Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2012. – № 1. – С. 86–96.

23. Филонов, С. В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники IV–VI вв. / С. В. Филонов. – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2011. – 656 с.

24. Филонов, С. В. Исследование даосизма в Китае: достижения и перспективы / С. В. Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2012. – № 3 (35). – С. 83–92

25. Филонов, С. В. Категория дао в ранней даосской религиозной философии / С. В. Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3 (23). – С. 91–107.

26. Филонов, С. В. Концепт «искупления вины» и его категориальный тезаурус в ранних даосских религиозных сочинениях / С. В. Филонов // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11. – Благовещенск: Изд. Амурского госуниверситета, 2015. – С. 61–94.

27. Филонов, С. В. Миграционные процессы как фактор институционализации даосизма (на примере взаимодействия доктрины Небесных

наставников и Шанцин) / С. В. Филонов // Религиозный мир Китая – 2003: Исследования. Материалы. Переводы. – М. : Муравей, 2003. – С. 47–63.

28. Филонов, С. В. Некоторые аспекты картины мира раннего даосизма: опыт реконструкции на основе информационного анализа / С. В. Филонов // Пути Поднебесной: Сборник научных трудов. Выпуск VI. В двух частях. Ч. 1. – Минск: Республиканский институт Высшей школы [Республики Беларусь], 2017. – С. 409–418.

29. Филонов, С. В. Образы inferнального мира в ранней даосской религиозной традиции: некоторые проблемы и оценки (по материалам кодекса «Цзю чжэнь мин кэ») / С. В. Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2018. – № 2. – С. 114–125.

30. Филонов, С. В. О концепции Даосского Канона / С. В. Филонов // Образование, язык, культура на рубеже 20–21 веков: Материалы международной научной конференции. Ч.2. Уфа: «Восточный университет». – 1998. – С. 145–146.

31. Филонов, С. В. Ранний даосизм: поиск методологической целостности / С. В. Филонов // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 56–69.

32. Филонов, С. В. Формирование даосского учения Линбао: Опыт источниковедческого анализа / С. В. Филонов // Религиозный мир Китая – 2003: Исследования. Материалы. Переводы. – Москва: Муравей, 2003. – С. 64–92.

33. Хунь по [Электронный ресурс] // Синология. Ру. – 2009. – Режим доступа: https://www.synologia.ru/a/Хунь_по. – 15.05.2023.

На английском языке

34. Cedzich U. Corpse Deliverance, Substitute Bodies, Name Change, and Feigned Death: Aspects of Metamorphosis and Immortality in Early Medieval China / U. Cedzich // Journal of Chinese Religions. – 2001. – № 29. – P. 1–68.

35. Cedzich U. The Organon of the Twelve Hundred Officials and Its Gods / U. Cedzich // Daoism: Religion, History and Society. – 2001. – № 1. – P. 1–93.

36. Needham J. Science and civilization in China / J. Needham. – London: Cambridge University Press, 1976. – 255 p.

37. Schipper K. M. *The Taoist Body* / K. M. Schipper. – California: University of California Press, 1994. – 312 p.
38. Seidel A. *Early Taoist Ritual* / A. Seidel // *Cahiers d'Extrême-Asie*. – Vol. 4. – 1988. – P. 199–204.
39. Seidel A. *Tokens of Immortality in Han Graves* / A. Seidel // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. – 1982. – № 24. – P. 79–122.
40. Strickmann M. *History. Anthropology and Chinese Religion* / M. Strickmann // *Harvard Journal of Oriental Studies*. – 1980. – Vol.40. – 25 p.
41. Strickmann M. *The Mao Shan Revelations* / M. Strickmann // *T'oung Pao, ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et les arts de l'Asie Orientale*. – 1977. – Vol.63. – № 1. P. 1–64.