

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
АМУРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
(ФГБОУ ВО «АмГУ»)

ВВЕДЕНИЕ В ДАОЛОГИЮ

Учебное пособие

道教學入門

道教宮觀文化

Благовещенск 2024

Филонов С. В.

Введение в даологию : учебное пособие для направлений подготовки 43.03.01 – Зарубежное религиоведение , 58.03.01 – Востоковедение и африканистика. / Амур. гос. ун-т , Фак. междунар. отношений ; — Благовещенск : АмГУ, 2024. - 184 с.

В учебном пособии представлен опыт осмысления даосизма как китайской национальной религии с культурологической и герменевтической точек зрения. В пособии раскрыты наиболее существенные вопросы курса «Введение в даологию», читаемого для студентов кафедры китаеведения факультета международных отношений Амурского государственного университета.

Пособие ориентировано на студентов четвертого года обучения, изучающих китайский язык как основной иностранный; оно может быть использовано по программам подготовки 41.03.01 Зарубежное регионоведение, 58.03.01 Востоковедение и африканистика. Пособие также рекомендуется использовать для углубленного изучения проблем даологии в ходе освоения соответствующих магистерских программ и при выполнении НИРС в области истории и культуры даосизма.

Кроме того, данная работа будет полезна студентам и аспирантам, изучающим религиоведение и культурологию, а также всем тем, кто интересуется культурой и религией Китая.

Рецензенты: *Ю.Г.Лемешко, кандидат филологических наук, доцент кафедры китаеведения АмГУ;*
 Р.К.Санабасова, кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики БГПУ

ВВЕДЕНИЕ

Даосизм — одно из ведущих религиозно-философских учений старого Китая, которое в первых веках новой эры оформилось в целостную религиозную систему и играло важную роль в создании, ретрансляции и сохранении того своеобразного феномена, который нам известен как традиционная культура Китая.

Ранние протодаосские направления мысли и практики фиксируются в истории китайской цивилизации в эпоху Чжаньго (V—III вв. до н.э.). В первые века новой эры появляются первые организованные даосские движения, а сам даосизм обретает отчетливые черты национальной религии китайского этноса. В качестве китайской автохтонной религии даосизм на протяжении многих веков плодотворно и эффективно выполнял культууроформирующую и социорегулирующую функции, являясь важным фактором социальной и культурной истории Китая.

Даосизм представляет собой относительно открытую полиморфную и многофункциональную систему. В структурном отношении он включает философскую базу, религиозную доктрину, монастырскую традицию¹, институт священнослужителей, систему культа, пантеон божеств и комплекс авторитетных письменных памятников (Даосский канон, или «Дао цзан»).

Даосскую монастырскую и храмовую традицию можно по праву назвать одной из интереснейших областей даологии². Тем не менее даосский мона-

¹ Понятие «даосская монастырская традиция» мы используем в расширенном значении и подразумеваем под ним не только даосский институт монашества, но и целостный комплекс традиций, связанных с даосскими центрами религиозной деятельности — уединенными обителями, кумирнями и собственно монастырями, в которых, зачастую под государственным патронажем, пестовалась даосская культура.

² Даология (Taoist Studies, 道教學) — раздел синологического религиоведения, изучающий даосизм как китайскую национальную религию по источникам из Даосского канона («Дао цзана»). В настоящее время в международном научном сообществе основной задачей даологии признано введение в научный оборот письменных памятников из Даосского канона и других книжных собраний организованного даосизма (например, сочинений, сохранив-

стырь, как одна из структур китайской культуры вообще и как важнейшая составляющая даосской религии в частности, все еще ждет своего всестороннего исследования.

В настоящей работе, появившейся как результат преподавания курса «Введения в даологию» студентам кафедры китаеведения факультета международных отношений Амурского государственного университета, представлен опыт осмысления даосизма с культурологической и герменевтической точек зрения. Предметом нашего анализа стала даосская монастырская традиция. При таком подходе монастыри, являвшиеся важными культуроформирующими центрами даосизма, превратились в маркеры, указывающими на этапы исторической эволюции даосизма и содержание даосского учения.

Учебное пособие предназначено для студентов АмГУ четвертого года обучения, изучающих китайский язык как основной иностранный и специализирующихся в области изучения Китая по специальности «регионоведение (Китай)» или направлению «регионоведение (востоковедение)». Пособие также рекомендуется использовать для углубленного изучения проблем даологии в ходе освоения магистерских программ и при выполнении НИРС в области истории и культуры даосизма.

шихся среди рукописей из Дуньхуана). Современный уровень научного освоения даосизма, терминологический аппарат даологии и степень изученности источников из «Дао цзана» очень точно отражает фундаментальная работа обобщающего характера под редакцией Ливии Кон (Kohn, Livia, b. 1956) [Daoism Handbook, 2000]. Современному состоянию даологии также посвящен очень квалифицированный аналитический обзор китайско-американского исследователя Кан Сы-ци 康思奇 (Komjathy, Louis, b. 1971) [Komjathy, 2003]. Развитие даологии в последние десятилетия шло столь стремительно, а количество научных работ, появившихся в этот период, столь велико, что мы не имеем возможности даже бегло рассмотреть их здесь, а потому отсылаем всех интересующихся этим вопросом на сайт Д.Миллера (Miller, James, Queen's University, Canada): Daoist Studies Homepage: Resources and Information on Daoism (Taoism), by James Miller. — <http://www.daoiststudies.org/bibliography.php> [Miller, 2007]. Библиография работ по даологии представлена также в специализированных работах Ж.Пасса (Pas, Julian, 1929—2000) и К. Вальфа (Walf, Knut, b. 1936) [Pas, 1988, 1998; Walf, 2003].

РАННЯЯ ИСТОРИЯ ДАОССКИХ МОНАСТЫРЕЙ*

Считается, что возникновение даосских монастырей и даосского института монашества происходит в эпоху Тан (618—907 гг.) [Китайская философия, 1994, с. 98]. Современные данные позволяют скорректировать и уточнить эту датировку. У даосских монастырей есть своя предыстория, корни которой уходят в глубь веков и скрываются в древнейших культах отшельничества и обретения долголетия, распространенных в Китае по меньшей мере со второй половины I тысячелетия до н.э. Начало собственно истории даосских центров коллективной религиозной деятельности, из которых и выросли монастыри, документально датируется II—III вв. н.э., а первые очертания института даосского монашества определяются во второй половине периода Шести династий (IV—VI вв.).

Название. Обычно даосские монастыри и старого, и современного Китая обозначаются понятием *гуань* 觀. Появление уединенных обителей с таким названием относится ко времени правления империи Западная Хань (206 г. до н.э.—8 г. н.э.) и впервые фиксируется у Сыма Цяня (145?—86? гг. до н.э.). В «Исторических записках» (*Ши цзи* 史記) отмечено, что в 109 г. до н.э. император У-ди повелел построить две кумирни в честь небожителей — одну в столичном городе Чанъань, назвав ее Фэйляньгуань 蜚廉桂觀, а другую — Иянь шоугуань 益延壽觀 — на горе Сладкого источника³ [ШЦ, цз. 12, с. 51].

* Текст раздела впервые опубликован в сборнике «Традиционная культура востока Азии». Вып. 2. Благовещенск: Изд. АмГУ, 1999. С. 267—279. В исправленном виде он был переиздан в сборнике «Религиозный мир Китая. Альманах. 2003». М.: Муравей, 2003. С. 105—123.

³ Фэйлянь 蜚廉 — волшебное существо с телом оленя и головой птицы, другой вариант — птица с головой оленя. Считалось, что она может повелевать ветром и дождем. Гора Сладкого источника (*Ганьцюаньшань* 甘泉山) находится в современной провинции Шэньси, другое ее название — Гуоаньшань, или перевал Мошилин.

Это первое достоверное свидетельство появления религиозных центров, имеющих в своем названии родовое понятие *гуань*. В таком контексте слово *гуань* обозначало «высокое место, с которого наблюдают за небожителями и совершают в их честь ритуалы благодарения», что явилось расширением более раннего значения данной морфемы — «дозорная башня на городской стене, с которой наблюдают за приближающимися» [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 390]. Постепенно, с развитием института даосского монашества, понятие *гуань* приобрело специализированное значение и стало как родовое понятие исключительно для обозначения даосских монастырей. Буддийские монастыри, например, обозначались иначе — в их названиях использовалось слово *сы* 寺, тоже имеющее значение «монастырь», но указывающее именно на буддийские обители.

Начало регулярного использования понятия *гуань* для обозначения даосских религиозных центров фиксируется на севере Китая в царстве Чжоу (557—581). Повсеместное же его употребление в значении «даосский монастырь» начинается чуть позже — в эпоху Тан (618—907). С этого же времени крупные даосские монастыри начинают регулярно обозначать и понятием *гун* 宮 (буквально — «дворец», в данном контексте — «большой или центральный монастырь») [Чэнь Го-фу, 1985, с. 268]. Этот понятийный аппарат сохранился до нашего времени. Сегодня в названиях многих даосских монастырей Китая мы встречаем понятия *гуань* или *гун*.

Первая даосская обитель. Даосизм связывает начало своей монастырской традиции со скитом Лоугуань в горах Чжуннаньшань (пров. Шэньси). Предания утверждают, что когда-то на этом месте Инь Си, будучи стражем пограничной заставы, наблюдал за движением светил и занимался духовным самосовершенствованием. Как-то раз Инь Си предугадал появление на заставе великого мудреца по имени Лао-цзы и надлежащим образом подготовился к его прибытию. Лао-цзы, принятый здесь по всем правилам гостеприимства, передал Инь Си свое учение, изложенное в знаменитом трактате «Дао дэ цзин».

Лоугуань в глазах даосов считается колыбелью даосизма и даосской письменной традиции. Отметим эту примечательную деталь — даосские обите-

ли и монастыри с самого начала своей истории были тесно связаны с высоко-
чтимыми книгами о потаенном, которые создавались, хранились либо объясня-
лись в этих местах. Уже самые ранние исторические даосские обители, а затем
и первые даосские монастыри стали не только местами отправления коллектив-
ного религиозного культа, но также выполняли функцию книгохранилищ и
скрипториев. Многие же даосские деятели прославились не только на стезе ду-
ховных исканий, но и как собиратели или комментаторы древних книг, как
знаменитые библиографы или библиофилы.

Разумеется, большая часть древних сказаний о Лоугуане, которые имеют
хождение среди даосов, — всего лишь легенды. Достоверные сведения о даос-
ской обители Лоугуань относятся только к III в., когда здесь действительно
формировался авторитетный центр даосской религиозной культуры [Материа-
лы, 1991, с. 109]. Территория, где находится монастырь Лоугуань, в III—VI вв.
была зоной активных взаимных контактов буддизма и даосизма, что, видимо, и
послужило решающим фактором, который способствовал формированию даос-
ской монашеской общины, заимствовавшей для своей организации элементы
буддийской сангхи. Представители этой общины активно развивали даосскую
религиозную философию и бережно пестовали книжную культуру, составляя,
собирая, приводя в порядок и классифицируя даосские религиозные сочинения.
В XIV в. обитель Лоугуань становится крупнейшим даосским монастырем, ко-
торый продолжает функционировать и сегодня.

Появление первых центров коллективной религиозной деятельности

Первые сведения о формировании даосских центров для проведения об-
щинных ритуалов содержатся в источниках по ранней истории школы Небес-
ных наставников. Эта школа — первое широкомасштабное и жизнеспособное
даосское религиозное движение, появление которого традиция относит ко
II в.н.э. и связывает с деятельностью Чжан Лина 張陵 (34—156 гг.), или, как
стали называть его последователи даосской религии, Чжан Дао-лина 張道陵.
Руководители этого сообщества, начиная с Чжан Дао-лина, называли себя
Небесными наставниками (*тянь ши* 天師), что и дало название всему движе-

нию. Школа Небесных наставников существует и ныне, она является одним из двух важнейших направлений даосизма в современной КНР⁴. Ценные сведения о ранней истории Небесных наставников содержит работа известного даоса и ученого Лу Сю-цзина 陸修靜 (406—477) «Краткое обозрение кодекса даосского учения» (*Дао мэнь кэ люэ* 道門科略) [ЯГ 1119, СТ 1127, ДЦ 761]⁵.

Как гласит традиция, во II в. Чжан Дао-лин, первый Небесный наставник, установил 24 алтаря, на которых совершались моления и другие религиозные ритуалы. Места, где были установлены алтари, получили наименование «управы» (*чжи* 治). К каждой управе приписывались все члены религиозной общины из близлежащих районов. Система управ в школе Небесных наставников была прежде всего организационно-административной структурой, которая делила территорию и население тех районов, которые контролировались (реально или символически — это уже другой вопрос) священнослужителями этого религиозного учения. Считается, что первый Небесный наставник основал 24 управы на территории современной провинции Сычуань и в южной части Шэньси. Чжан Лу (II—III вв.), внук Чжан Дао-лина и третий Небесный наставник, добавил к основным управам еще восемь дополнительных (*пэй чжи* 配治) и восемь управ для странствующих (*ю чжи* 遊治).

Понятие «управа» указывало не только на определенный район в своеобразном «теократическом государстве» Небесных наставников, но также обозна-

⁴ Школа Небесных наставников — религиозное движение, развернувшееся на западе Китая на территории современной провинции Сычуань во II в. н.э., было одной из первых организованных форм даосской религии. Подробнее о школе Небесных наставников см.: [Горчинов, 1993, 2, с. 161—173; Филонов, 2003, 1; Schipper, 1978, p. 374—386; Stein, 1979, p. 53—81; Cedzich, 1987; Seidel, 1988, p. 199—204; Kobayasi Masayoshi, 1992, p. 17—45; Maeda Shigeki, 1995, p. 54—68; Bokenkamp, 1997, p. 29—229; Nickerson, 1997, p. 230—274; Robinet, 1997, p. 53—77; Verellen, 2004; Idem, 2005; Kleeman, 2007, p. 981—986; Daoism Handbook, p. 139—141, 256—308; Чэнь Го-фу, 1985, с. 308—369; Чжан Цзи-юй, 1990; Чжан Цзэ-хун, 2000; Тан И-цзе, 2006].

⁵ Полное название сочинения — «Краткое обозрение кодекса даосского учения от учителя Лу» (*Лу сянь-шэн дао мэнь кэ люэ* 陸先生道門科略). Его составил знаменитый реформатор даосского ритуала и кодификатор даосских книг Лу Сю-цзин (406—477). Текст этого сочинения с фразовой разметкой, безукоризненными текстологическими замечаниями и кратким комментарием см. в: [Чэнь Го-фу, 1985, с. 266—267, 320—322 и далее]. Работа Лу Сю-цзина «Дао мэнь кэ люэ» переведена на английский язык: [Nickerson, 1996, p. 351—359].

чало и религиозный центр этого района — специальное присутственное место главного священнослужителя данной территории, а также главное место отправления общинного религиозного культа: «Дом простого адепта называется *цзин* — “тихая [комната]”, дом Наставника зовется *чжи* — “управа”» [Чэнь Гофу, 1985, с. 267].

Таким образом мы можем заключить, что в школе Небесных наставников понятие «управа» (*чжи* 治) обозначало структуру церковной администрации — и местонахождение священнослужителя высокого ранга, и округ, находящийся в его ведении, и место, где располагалась религиозная администрация этого округа, и главное культовое сооружение округа, в котором совершались важнейшие богослужения в интересах всех членов общины. Хотя ранние источники и сохранили описания таких культовых сооружений, однако сведения о них носят противоречивый характер. О храмовых сооружениях Небесных наставников говорит, например, «Кодекс Великих совершенных» (*Тай чжэнь кэ* 太真科) — даосский свод нормативных правил, который бытовал, по всей видимости, во второй половине периода Шести династий (III—VI вв.). «Кодекс Великих совершенных» в оригинальном виде до нашего времени не дошел, однако в работах энциклопедического и компилятивного характера сохранились многочисленные цитаты из него. Одна из них, которую находим в сочинении «Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы» (*Чи-сун-цзы чжан ли* 赤松子章曆)⁶, гласит:

на тех [даосов], которые подвергнуты наказанию под номером пять, налагается штраф в виде предоставления трех тысяч вязанок хвороста для

⁶ Даосский письменный памятник «Ежедневник с петициями от Чи-сун-цзы» (*Чи-сун-цзы чжан ли*) сохранился до нашего времени в составе Даосского канона [ЯГ 615, ДЦ 335—336]. Объем — 6 цзюаней. Он появился в среде последователей Чжан Дао-лина и включает самые ранние образцы письменных документов школы Небесных наставников. Сочинение содержит образцы ритуальных текстов, которые использовались священнослужителями этого даосского направления при отпращивании религиозного культа. Тем не менее дошедшая до нашего времени редакция этого сочинения была составлена не ранее конца эпохи Тан (VII—X вв.) или даже в период Сун (X—XIII вв.). В научной литературе встречается и другая датировка (III—V вв.), которую после исследований Урсулы-Ангелики Цедич [Cedzich, 1987] следует признать устаревшей. Краткую справку о «Чи-сун-цзы чжан ли» см. в: [ДЦТЯ, с. 443—444].

крыши управы Небесных наставников. На тех, кто подвергается наказанию под номером шесть, налагается штраф в виде предоставления двух тысяч [штук] черепицы для здания управы [ЯГ 615, ДЦ 335—336, цз. 2: 19а; Чэнь Го-фу, с. 335].

Анализируя данный фрагмент, Чэнь Го-фу заключил, что культовые сооружения Небесных наставников, называемые управами, значительно отличались от роскошных и величественных даосских монастырей более позднего времени. Ранние храмы Небесных наставников были просты, а их крыши покрывались соломой или обычной черепицей [Чэнь Го-фу, с. 335].

Другие даосские сочинения, однако, описывают культовые залы в общинах Небесных наставников совсем иным образом. Например, цитата из «Кодекса Великих совершенных», сохранившаяся в даосском сочинении «Извлечения из нормативных правил и уставов, в которых необходимо совершенствоваться» (*Яо сю кэ и цзе люй чао* 要修科儀戒律鈔)⁷, дает совсем другое представление о храмовых постройках Небесных наставников:

Из «Кодекса Великих совершенных». О том, как строить управы Небесных наставников.

Основание [управ] должно быть размером в 81 шаг и строго подчиняться закону двойной девятки. Только тогда там будет пребывать дыхание-ци восходящего ян. Центр управы называют залом Почитания пустоты (*чун сюй тан* 崇虛堂). Главный зал возводится на площадке, ограниченной семью колоннами с шестью пролетами, расстояние между [крайними из них] должны быть 12 чжанов⁸. Над двумя центральными пролетами возводят еще один ярус, он называется террасой Почитания Сокровенного (*чун сюань тай* 崇玄臺). В центре этой террасы располагают большую курильницу высотой в пять чи⁹, в которой все время должны

⁷ «Извлечения из нормативных правил и уставов, в которых необходимо совершенствоваться» (*Яо сю кэ и цзе люй чао* 要修科儀戒律鈔) — ценнейший письменный памятник даосской культуры. Сохранился до нашего времени в составе Даосского канона [ЯГ 463, ДЦ 204—207]. Объем — 16 цзюаней. Представляет собой собрание нормативных правил и предписаний, извлеченных из даосских уставных книг III—VII вв. Составитель — даос из монастыря Юйцингуань 玉清觀 (монастырь Нефритовой чистоты) Чжу Фа-мань 朱法滿 (ум. в 720 г.). Краткую справку об этом сочинении см. в: [ДЦТЯ, с. 344—345].

⁸ Чжан 丈 — китайская мера длины, в настоящее время равняется около 3,33 м.

⁹ Чи 尺 — китайская мера длины, в настоящее время равняется около 0,33 м.

куриться благовония. [Из главного зала] открывается три двери — на восток, запад и юг, сбоку от дверей должны быть сделаны оконца. [К этому залу] ведут две дороги.

Ритуал встречи Небесного наставника и его потомков отправляется на площадке под карнизом южных дверей. Великие [виночерпия], возглавляющие восемь высших управ¹⁰, последователи, живущие в чистоте и непритязательности в горах (*шань цзюй цин ку* 山居清苦), а также мужи Дао, спасающие мир [от дурного] (*цзи ши дао-ши* 濟世道士), могут подниматься в этот зал для исполнения ритуала. Все остальные священнослужители, а также виночерпия (*цзи цзю* 祭酒) из внешних и внутренних [управ] любых рангов исполняют ритуал, находясь внизу, на некотором расстоянии [от зала]. В пяти чжанах к северу от зала Почитания пустоты возводят зал Почитания небожителей (*чун сянь тан* 崇仙堂). Он ограничен семью пролетами, [общее] расстояние между которыми должно быть 14 чжанов, и семью колоннами. На восточной стороне должна быть комната Янских небожителей (*ян сянь фан* 陽仙房), а с западной — комната Иньских небожителей (*инь сянь фан* 陰仙房). На расстоянии 12 [чжанов] к югу от зала Почитания пустоты возводят Сторожевую башню (*мэнь ши* 門室). Она должна примыкать к Южным воротам и иметь три колонны и пять пролетов. У восточных ворот Сторожевой башни, в южной части [Управы], строят приюты для виночерпиев ранга *сюань-вэй*¹¹. В западной комнате Сторожевой башни находится приют для виночерпиев, занимающих руководящие должности. Все другие небольшие приюты на территории управы здесь описывать не будем. Каждая из 24 управ [Небесных наставников] возводится так же [ЯСК, цз. 10, 1a: 7—1b:9]¹².

¹⁰ Виночерпия (*цзи цзю*) — название священнослужителей в школе Небесных наставников. Виночерпия руководили религиозной и повседневной жизнью управ.

¹¹ В школе Небесных наставников виночерпия делились на ранги и занимали различные должности. *Сюань-вэй*, по данным Ф.Вереллена, — это шестнадцатый ранг виночерпиев [Verellen, 2005].

¹² ЯСК, цз. 10, 1a: 7—1b:9: 太真科日。立天師治。地方八十一步。法九九之數。唯升陽之氣。治正中央。名崇虛堂。一區七架六間十二丈開。起堂屋上。當中央二間。上作一層崇玄臺。當臺中央。安大香爐 (в оригинале иероглиф *лу* записан с ключом «металл». — С.Ф.) 高五尺。恆煩香。開東西南三戶。戶邊安窗。兩頭馬道。廈南戶下飛格上。朝禮天師子孫。上八大治。山居清苦。濟世道士。可登臺朝禮。其餘職大小中外祭酒。並在大堂下遙朝禮。崇玄臺北五丈。起崇仙堂。七間十四丈七架。東為陽仙房。西為陰仙房。玄臺之南。去臺十二。又近南門。起五間三架門室。門室東門。南部宣威祭酒舍。門屋西間。典司察氣祭酒舍。其餘小舍。不能具書。二十四治。各各如此。 Важность данного фрагмента в свое время отмечал Чэнь Го-фу, полностью приводя его текст в своем исследовании [Чэнь Го-фу, с. 334—335], и Ф.Вереллен, подготовивший его перевод на английский язык [Verellen, 2005].

Если верить процитированному фрагменту, культовые сооружения Небесных наставников, называемые управами, представляли собой большие и сложные архитектурные комплексы, предназначенные для проведения общинных ритуалов и отправления торжественных религиозных культов. Тем не менее вопрос о характере самых ранних храмов в школе Небесных наставников до сих пор остается дискуссионным. Несомненно, однако, что ранняя история этой школы знала такие культовые сооружения. Они были неотъемлемой частью религиозных институтов Небесных наставников и служили не только местом отправления общинных ритуалов, но и присутственным местом священнослужителей. В последующей истории даосизма эти функции перейдут к даосским монастырям.

Даосские обители III—VI вв. В смутные годы, известные в истории Китая как период Шести династий (III—VI вв.), процесс формирования религиозных институтов даосизма проходил очень активно. Важной частью истории даосизма этого периода стала организация даосских центров религиозной деятельности, на базе которых позже стали формироваться и даосские монастыри. Большинство крупнейших даосских деятелей этого времени создавали обители, служившие им местом постижения истины, хранилищами книг и лабораториями. Например, знаменитый алхимик и ученый III—IV вв. Гэ Хун организовал такой скит на горе Лофушань, что в современной провинции Гуандун, недалеко от города Гуанчжоу. Там Гэ Хун хранил свою библиотеку, занимаясь постижением Дао-Пути и изготовлением чудодейственных снадобий.

Большинство ранних даосских обителей создавалось на традиционно почитаемых в Китае горах, куда издавна уходили отшельники и где с глубокой древности селились маги и чудотворцы. Об этом находим сведения, например, в жизнеописаниях Лу Сю-цзина, сохранившихся в даосских энциклопедических сводах «Юнь цзи ци цянь» 雲笈七籤 («[Книги] по семи разделам из [небесного]

Предложенная здесь разметка текста несколько отличается от разметки Чэнь Го-фу, а перевод — от варианта Ф.Вереллена.

ларца в облаках») [ЮЦЦЦ, цз. 5]¹³, «Сань дун чжу нан» 三洞珠囊 («[Книги] в жемчужных обертках из Трех пещер») [СДЧН, цз. 1, 2, 8]¹⁴, «Сюань пинь лу» 玄品錄 («Опись [познавших] сокровенное, по категориям») [СПЛ, цз. 3]¹⁵. Из этих источников узнаем, что в V в. уже существовали многочисленные даосские обители в горах Хэншань, Сюнсян, Цзюцзюн (совр. пров. Хунань), Лофушань (Гуандун), Уся (на стыке Хубэй и Сычуань), Эмэйшань (Сычуань). Жившие там даосы постигали Дао-Путь, занимались составлением религиозных сочинений и сбором древних книг, исполнением религиозных ритуалов и духовным самосовершенствованием. Вокруг некоторых из них, — например, на горах Маошань, Тяньтай, Гэцзаошань, Лунхушань, Лушань — формировались влиятельные даосские школы, вырабатывавшие свои методы приобщения к Дао и являвшиеся центрами даосской культуры с богатыми книгохранилищами.

¹³ Работа «Юнь цзи ци цянь» («[Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках») [ЯГ 1026, СТ 1032, ДЦ 677—702] является обширнейшим даосским энциклопедическим сводом. Он был подготовлен в начале XI в. комиссией ученых под руководством Чжан Цзюнь-фана 張君房 — видного государственного деятеля, имевшего высшее ученое звание *цзинь-ши* 進士. Энциклопедия сохранилась до нашего времени, включает 122 цзюани и отражает содержание Даосского канона эпохи Сун «Да Сун тянь гун бао цзан» 大宋天宮寶藏. Краткую справку о «Юнь цзи ци цянь» см. в: [ДЦТЯ, с. 770—776; Чэнь Го-фу, с. 241]. Комплексный анализ этой энциклопедии представлен в работе Дж.Лагерувэя [Lagerwey, 1982]. Первое в мировой науке исследование «Юнь цзи ци цянь» принадлежит нашему соотечественнику В.П.Васильеву [Васильев, 1887].

¹⁴ Даосская энциклопедия VII в. «[Книги] в жемчужных обертках из Трех пещер» (*Сань дун чжу нан*) сохранилась до нашего времени в составе Даосского канона [ЯГ 1131, СТ 1139, ДЦ 780—782]. Ее объем — 10 цзюаней. Составитель — даос танской эпохи Ван Сюань-хэ 王懸河, чья активная деятельность пришлась на вторую половину VII в. Фрагменты, рассказывающие о жизни и деятельности Лу Сю-цзина, Ван Сюань-хэ дает как цитаты из ныне утерянного сочинения «Жизнеописания [последователей] даосского учения» (*Дао сюэ чжуань* 道學傳), подготовленного даосом из царства Чжэнь (557—589) по имен Ма Шу 馬樞. Краткую справку о «Сань дун чжу нан» см. в: [ДЦТЯ, с. 892—895; Чэнь Го-фу, с. 240]. Реконструкцию «Дао сюэ чжуань» см. в: [Чэнь Го-фу, с. 454—504]. Ван Сюань-хэ является составителем еще одного энциклопедического свода, сохранившегося до нашего времени в составе «Дао цзана», — «Шан цин дао лэй ши сян» 上清道類事相.

¹⁵ «Сюань пинь лу» («Опись [познавших] сокровенное, по категориям») является письменным памятником даосской агиографии, построенным по форме *лэй-шу* 類書 (энциклопедии) и сохранившимся до нашего времени в составе Даосского канона [ЯГ 780, СТ 781, ДЦ 558—559]. Объем — пять цзюаней, составитель — Чжан Тянь-юй 張天雨 (1283—1350), знаменитый даос своего времени, принадлежавший к школе Маошань и также известный под именами Чжан Тянь-лян 張天兩 и Чжан Бо-юй 張伯雨. Краткую справку о «Сюань пинь лу» см. в: [ДЦТЯ, с. 561—562; Чэнь Го-фу, с. 242—243].

Из жизнеописания Лу Сю-цзин также известно, что он основал обители в горах Юньмэньшань и Ланли (пров. Хунань), в горах Лушань (пров. Цзянси) и Тяньин (в пригороде совр. Нанкина). Его не менее знаменитый преемник — ученый даос Тао Хун-цзин (456—536) — удалился в горы Маошань (пров. Цзянсу), где у него было две резиденции, служившие для него и кабинетом ученого с богатым книжным собранием, и экспериментальной лабораторией для приготовления чудодейственного эликсира, и даже небольшим металлургическим производством для изготовления волшебных мечей. Известно, что с 492 г. Тао Хун-цзин уединялся в обители Хуаянгуань в горах Маошань, а с 515 г. — в обители Чжуйнгуань, расположенной в тех же местах. В горах Маошань Тао Хун-цзин собирал и редактировал даосские книги, изучал корни и травы, изготавливал лекарства, делал мечи и постигал даосские методы высшего духовного самосовершенствования [Strickmann, 1979, p. 140—143].

Между уединенными даосскими обителями III—IV вв. и первыми даосскими монастырями, которые стали появляться в V—VI вв. под значительным влиянием буддизма, существует большая разница. Тем не менее именно эти уединенные обители, игравшие роль центров даосской культуры, позже стали базой, на которой формировались первые даосские монастыри. Главные функции этих центров — прежде всего культуроформирующая и транслирующая — позже перешли к даосским монастырям. Все это дает основание называть такие уединенные даосские обители ранним прообразом или предтечей даосских монастырей.

Развитие даосских религиозных центров в III—VI вв. шло разными путями на севере и юге страны. Именно на севере Китая даосские обители очень рано стали превращаться в места отправления коллективного религиозного культа, вокруг которых формировалась монашеская община. Это было связано с распространением в этих районах Китая школы Небесных наставников, ориентированной на общинную религиозную практику. В северных даосских обителях стали формироваться первые сообщества посвященных в религиозное учение, члены которых регулярно отправляли коллективные ритуалы, вели общин-

ный образ жизни и следовали строгому уставу (нормативной системе правил) в религиозной и повседневной жизни. Появление первого прообраза института даосского монашества, еще аморфного, но уже довольно четко выделяемого из среды верующих и мирян, фиксируется на севере Китая по меньшей мере с первой половины V в.

Эта тенденция особенно заметна в деятельности известного реформатора даосизма — северовэйского Коу Цянь-чжи (365—448)¹⁶. Источники свидетельствуют, что при Коу Цянь-чжи начинают создаваться религиозные центры, в которых последователи даосизма вели уединенную общинную жизнь, весьма сходную с монашеской, посвящая себя коллективной богослужебной деятельности. Вслед за японским исследователем даосизма Ямада Тосиаки мы оцениваем такие религиозные центры как самый ранний опыт создания даосских монастырей [Yamada Toshiaki, 1995, p. 72]. Эти центры были очагами, в которых формировался исторический институт даосского монашества.

Династийная «История Вэй» (*Вэй шу* 魏書) следующим образом описывает эти ранние прообразы даосских монастырей.

[После окончания подвижничества в горах Суншань¹⁷ Коу Цянь-чжи вместе со своими учениками] выстроил кумирню [для совершения ритуала] Небесному наставнику и возвел алтарь в пять ярусов, где [даосы] стали исполнять предписания, [изложенные в] новом сочинении, полученном [Коу Цянь-чжи]. Коу Цянь-чжи предоставил кушанья и одежду ста двадцати даосам (*дао-ши* 道士). Все они строго и смиренно совершали моления о счастье, шесть раз в день отправляли ритуал, а раз в месяц устраивали очистительные торжества, на которые сходилась несколько тысяч человек [ВШ, цз. 114, с. 946].

Похоже, что упомянутые в процитированном фрагменте 120 даосов, составившие религиозную общину Коу Цянь-чжи, следовавшие предписанным

¹⁶ Государство Северное Вэй существовало с 386 г. по 534 г. Коу Цянь-чжи посвящена обширная запись в «Истории Вэй» [ВШ, цз. 114, с. 945—946; Материалы, 1991, с. 137—143]. О жизни и деятельности Коу Цянь-чжи см.: [Торчинов, 1993, 2, с. 207—209; Mather, 1979; Yamada Toshiaki, 1995; Гэ Чжао-гуан, 1987, с. 144—145; Чжун Го-фа, 2005, с. 435—524].

¹⁷ Горы Суншань, в которых проходило подвижничество Коу Цянь-чжи, находятся на территории совр. пров. Хэнань.

нормам и выполнявшие ежедневные ритуалы на возведенном алтаре, и есть самый ранний опыт формирования института монашества в даосизме. Поскольку эта запись датируется 424 г., можно заключить, что в первой половине V в. даосизм уже имел собственные закрытые религиозные общины, в которых жили даосы, посвятившие себя строгому соблюдению религиозных норм и исполнению коллективных ритуалов.

Коу Цянь-чжи также принадлежит заслуга в создании первого свода нормативных правил, регулирующих жизнь даосов в замкнутых религиозных общинах и определяющих порядок проведения коллективных ритуалов. Основываясь на откровении, полученном в горах Суншань в 415 г., Коу Цянь-чжи составил «Заповеди-предписания нового кодекса, пропетые на мотив *Юнь-чжун*» (*Юнь-чжун инь-сун синь кэ чжи цзе* 雲中音誦新科之誡). Значительная часть этого сочинения вошла в сохранившуюся до нашего времени «Книгу-основу заповедей-предписаний, продекламированных Лао-цзюнем» (*Лао-цзюнь инь сун цзе цзин* 老君音誦誡經) [ЯГ 784, СТ 785, ДЦ 562]¹⁸. Данное сочинение отражает устойчивую тенденцию к формированию нормативной ритуальной практики, отправляемой членами замкнутых даосских религиозных общин. В этом письменном памятнике мы находим первое систематическое описание даосских богослужебных церемоний, очистительных ритуалов и различных правил для подвижников, оставивших мирскую жизнь.

На юге Китая уединенные обители в III—V вв. развивались главным образом как культурные центры и места исполнения индивидуальных религиозных ритуалов. Их главная социальная функция состояла в сохранении духовной традиции. В этих уединенных обителях собирали и бережно хранили даосские книги. Ученые даосы, жившие в этих обителях, не только систематизировали, но и изучали книжное наследие, кодифицируя содержание даосских сочинений и вырабатывая нормативные правила индивидуального самосовершенствования. Похоже, что именно такими были даосские обители, организованные на

¹⁸ О «Книге-основе заповедей-предписаний, продекламированных Лао-цзюнем» подробнее см.: [ДЦТЯ, с. 565; Ян Лянь-шэн, 1992].

юге Китая первыми поколениями последователей учения Трех августейших (*Сань хуан* 三皇) или Высшей чистоты (*Шан цин* 上清). Даосские обители на юге страны очень долго были центрами исключительно индивидуального самосовершенствования, они не знали общины и общинных ритуалов.

Такая ситуация объясняется довольно просто — религиозная доктрина южных школ даосизма основывалась на концепции индивидуального спасения и пестовала исключительно индивидуальные методы самосовершенствования психотехнического характера. По этой причине мы погрешим против истины, если будем приписывать, например, школе Шанцин первенство в создании даосских монастырей. Это первенство (причем лишь с оговоркой, что речь идет о юге Китая) по праву принадлежит школе Духовной драгоценности (*Лин бао* 靈寶), появление которой датируется рубежом IV—V вв., а начало распространения книг Линбаоского канона фиксируется лишь в первой трети V в.

Школа Линбао, с одной стороны, была преемницей учения Небесных наставников в том смысле, что использовала общинные ритуалы, в целом повторяющих коллективные церемонии последователей Чжан Дао-лина, но только более рафинированные, досконально разработанные и скрупулезно кодифицированные. Некоторые из этих ритуалов, впервые в системном виде зафиксированные в ранних сочинениях школы Линбао в V в., были столь совершенны по своей структуре и столь глубоки по внутреннему содержанию, что продолжают использоваться в даосизме и сегодня¹⁹. С другой стороны, школа Линбао была первым широкомасштабным даосским опытом открытого заимствования элементов и даже институтов буддизма. Похоже, что в ходе взаимодействия с буддизмом школа Линбао восприняла не только терминологию и концептуальный аппарат Махаяны, но и систему организации буддийской монашеской общины.

¹⁹ Один из ранних линбаоских ритуалов, который продолжает играть важную роль в религиозной жизни современного даосского сообщества, подробно описал и проанализировал К.Скиппер: [Schipper, 1975].

Широкое распространение ритуалов школы Линбао среди последователей других даосских направлений привело к тому, что с VI в. по всему Китаю появляются не просто уединенные обители даосов, жаждущих приобщиться к Сокровенному или попасть в вышнее царство, но и большие даосские монастыри, грандиозные по своему величию и красоте. Как указывают китайские специалисты, в это время в горах Лушань (пров. Цзянси) был основан даосский храм Чжаочжэньгуань, или монастырь Призывания совершенных. В горах Хэншань, которые традиционно почитались в Китае как священный Южный пик (*нань юэ* 南嶽), был выстроен храм Цзючжэньгуань, или монастырь Девяти совершенных. На горе Тунбайшань (пров. Хэнань, у истоков р. Хуайхэ) был воздвигнут храм Цзиньтингуань, или монастырь Золотого дворика. В горах Маошань (пров. Цзянсу) появился храм Цюйлиньгуань, или монастырь Роши с изогнутыми деревьями. На горе Тайпиншань (пров. Шаньси) был организован храм Жицзяньгуань, или монастырь Солнечных покоев [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 391].

Таким образом можно заключить, что первоначально даосские обители лишь функционально были в чем-то сравнимы с монастырями, однако храмовые комплексы, появившиеся во второй половине периода Шести династий, — это уже, несомненно, реальные и действующие даосские монастыри.

Источники по истории даосских монастырей. Тезис о существовании даосских монастырей во второй половине периода Шести династий подтверждают и ранние письменные памятники даосской религиозной традиции. В них мы находим достаточно разработанную систему правил для даосского монашества. К этим источникам относится сочинение энциклопедического характера «Образ и суть категорий даосских [обителей, по традиции] Высшей чистоты» (*Шан цин дао лэй ши сянь* 上清道類事相) [ЯГ 1124, СТ 1132, ДЦ 765], составленное даосом Ван Сюань-хэ 王懸河 в VII в.²⁰, а также энциклопедия неизвестного автора «Основы кодекса и заповедей-предписаний [для] почитающих Дао-Путь Трех пещер» (*Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши* 三洞奉道科戒營始) [ЯГ 1117,

²⁰ О «Шан цин дао лэй ши сянь» краткую справку см. в: [ДЦТЯ, с. 881—882].

СТ 1125, ДЦ 760—761], составленная в конце периода Шести династий или в самом начале эпохи Тан²¹.

С источниковедческой точки зрения особый интерес представляет второй письменный памятник. В этом сочинении мы находим предписания по нормативной структуре даосского монастыря, по названиям и назначению монастырских палат с подробными указаниями, как их следует обустроить [ФДКЦ, цз. 1: 12b—19b], изображения каких божеств должны быть в этих палатах, включая их размеры, иерархию, порядок расположения и способы исполнения пластики малых форм [ФДКЦ, цз. 2: 1a—5b]. В этом же источнике мы находим описание структуры монастырского книгохранилища и правила работы скриптория [ФДКЦ, цз. 2: 5b—7a; цз. 3: 3b—4b], систему монашеских регалий и предметов культа [ФДКЦ, цз. 3: 1a—6a], подробные сведения об иерархии даосского монашества с описанием формальных признаков, дающих право на получение того или иного звания (что определялось в первую очередь набором получаемых от Наставника религиозных текстов) [ФДКЦ, цз. 4: 4b—8a], а также сведения о нормативном одеянии того или иного даосского чина с приложением соответствующих рисунков [ФДКЦ, цз. 3: 6a—8a; цз. 5: 4a—8b]. В этом же сочинении приводятся правила по обустройству быта и жилищ монахов [ФДКЦ, цз. 3: 8b—10a], а также по организации общинных ритуалов [ФДКЦ, цз. 4: 1a—4b].

Даосский свод «Фэн дао кэ цзе ин-ши» также подчеркивает огромное значение письменного текста в жизни даосской религиозной общины. Набор религиозных книг, которые получал посвящаемый в высшие даосские методы приобщения в вышнему, являлся формальным критерием, который определял его чин в иерархии священнослужителей, его одеяние и его статус в религиозной общине. Скрупулезное перечисление в этой энциклопедии правил переписывания и хранения книг указывает на то, что важнейшая функция даосских монастырей заключалась в сохранении, кодификации и передаче традиции, за-

²¹ О сочинении «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» см. в: [Kohn, 2004, 1; Ofuchi Ninji, 1979, p. 257; ДЦТЯ, с. 872—874;].

фиксированной в книгах. Стоит добавить, что именно в этом даосском сочинении мы находим наиболее ранние нормативны описи ранних книжных собраний школы Шанцин и Линбао (Шанцинский и Линбаоский каноны) [ФДКЦ, цз. 4: 8a—10a; цз. 5: 1a—2b]²². Этот письменный памятник еще раз подчеркивает неразрывную связь монастырской и письменной традиций в даосизме и указывает, что они воспринимались самосознанием даосской культуры как две релевантные, находящиеся в постоянном взаимодействии составляющие единого контекста.

«Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» — это самое раннее из известных науке даосских сочинений, полностью посвященное изложению правил и предписаний по созданию и функционированию даосских монастырей и института даосского монашества. Появившись на рубеже VI—VII вв., этот письменный памятник не мог не отразить реальной ситуации в даосизме того периода, т.е. факт существования даосского монашества, причем с уже определенным образом сложившейся традицией, которая формируется лишь в ходе длительной эволюции.

Данное сочинение, — впрочем, как и весь институт даосского монашества, отражает сильнейшее влияние буддизма, но это вопрос уже другого порядка, он требует отдельного пространного исследования, что лежит за рамками темы нашего разговора. Кратко лишь отметим, что даосизм как китайская национальная религия сформировался в ходе активного взаимодействия китайских автохтонных традиций с буддизмом и учел разнообразные атрибуты, идеи и представления, характерные для буддийского учения. Заимствуя эти пришлые

²² Шанцин и Линбао — два ведущих даосских движения китайского юга. Появление школы Шанцин датируется второй половиной IV в. Первые упоминания об исторической даосской школе Линбао относятся к рубежу IV—V вв., а ее оформление происходит в первой трети V в. О школе Шанцин имеются многочисленные исследования, в том числе и на русском языке: [Филонов, 1999, 2; Idem, 2000; Idem, 2003, 1; Idem, 2004; Idem, 2006, 2; Idem, 2008, 1; Idem, 2008, 2; Strickmann, 1977; Idem, 1979; Idem, 1981; Robinet, 1984; Eadem, 1993; Eadem, 1997, p. 114—148; Bokenkamp, 1997, p. 275—372; Miller, 2008; Daoism Handbook, p. 196—224; Цин Си-тай, 1996, с. 337—377]. О школе Линбао см.: [Филонов, 2003, 4; Idem, 2003, 5; Kaltenmark, 1960; Bokenkamp, 1997, p. 373—438; Robinet, 1997, p. 149—183; Daoism Handbook, p. 225—255; Taoist Experience..., p. 43—48; Цин Си-тай, 1996, с. 377—397].

традиции, даосизм, однако, использовал их лишь в той мере, в какой они соответствовали антиэнтропийным тенденциям китайской культуры. Другими словами, даосизм, как и отдельные его институты, оставаясь по своему духу и существу китайской религией, воспользовался иностранным, привнесенным из иной культурной среды «антуражем» для отделки и придания системности своему естеству. Данное замечание в высшей степени относится к даосской монастырской традиции и институту даосского монашества²³.

Кроме того, сведения о предыстории даосских монастырей, в том числе и восходящие к эпохе Хань (206 до н.э.—220 н.э.), имеются в сочинении сунского Ян Чжи-юаня 楊智遠 «Записи о даосском монастыре Мэйсяньгуань» (*Мэй сянь гуань цзи* 梅山觀記) [ЯГ 600, ДЦ 331]²⁴.

Даосские монастыри периода Тан — Сун. С началом эпохи Тан отношение к даосизму со стороны властей становится в целом более благоприятным. Первый танский император неоднократно посещал даосские храмы и даже собственноручно совершал обряды благодарения Лао-цзы. Известно, например, что в 624 г. он побывал в горах Чжуннаньшань, где в храме Лоугуань совершил жертвоприношение Лао-цзы²⁵. Тем не менее вне императорского внимания не оставались ни буддизм, ни конфуцианство. Правящий двор стремился использовать все три учения в целях упрочения государственности, а потому рассматривал их прежде всего с точки зрения полезности и нужности для укрепления страны²⁶. Этим, по-видимому, объясняется и императорский указ от девятого года эры У-дэ (626 г.), который был призван упорядочить религиозную дея-

²³ Тезис о том, что буддизм оказал существенное и, в известном смысле, определяющее воздействие на формирование современных форм института даосского монашества, наглядно демонстрирует сравнение духовной и хозяйственной иерархий даосских и буддийских монастырей. О последних см.: [Позднеев, 1887; Барадийн, 1992]. О сложных проблемах взаимодействия буддийской и даосской традиций см.: [Торчинов, 1993, 1, с. 356—370; Торчинов, 1994, 1, с. 188—267].

²⁴ Краткую справку о сочинении «Мэй сянь гуань цзи» см. в: [ДЦТЯ, с. 431—432].

²⁵ См.: «Старая история Тан» (*Цзю Тан шу* 舊唐書), цз. 1. Перевод выполнен по тексту: [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 391—392].

²⁶ Практицизм мышления, в том числе и в подходах к проблемам религии, всегда был характерен для китайской культуры, об этом подробнее см.: [Мартынов, 1987, с. 20—23].

тельность как буддистов, так и даосов, а также ослабить возрастающее влияние обеих религий. Вердикт гласил:

Повелеваю надлежащим сановникам отобрать по всей Поднебесной лучших буддийских и даосских монахов и монахинь [вместе с] самыми достойными их последователями и учениками, а затем всех их перевести на жительство в крупные [буддийские] монастыри и даосские обители, обеспечить их питанием и одеждой и сделать так, чтобы они ни в чем не знали нужды. Всех же заурядных, вульгарных, грубых и развратных монахов и монахинь повелеваю изгнать из лона учения и силой вернуть на поселение в деревни. В столице оставить только три [буддийских] монастыря и два даосских храма, а в каждой области сохранить по одному даосскому и буддийскому храму и монастырю. Всем остальным [монастырям] повелеваю прекратить всякую деятельность²⁷.

Вскоре, однако, ситуация стала меняться. В первый лунный месяц 666 г. император Гао-цзун (650—683)²⁸ собственноручно совершил на горе Тайшань ритуал благодарения одному из высших даосских божеств — Великому повелителю безбрежного неба (*Хао тянь да-ди* 昊天大帝). В честь этого события даже был объявлен новый девиз правления — *Цянь-фэн* 乾封 (666—668). Тогда же Гао-цзун повелел возвести на территории нынешней провинции Шаньдун три больших даосских обители — монастырь Пурпурных облаков (Цзыюньгуань), монастырь Небожителей-журавлей (Сяньхэгуань) и монастырь Долголетия (Ваньсуйгуань). В 683 г. он издал указ, санкционирующий создание трех монастырей в области Шанчжоу, двух монастырей в области Чжунчжоу и одного — в Сячжоу. При танском Чжун-цзуне (705—710) был основан даосский монастырь Чжунсингуань. При Жуй-цзуне в 711 г. были открыты монастырь Золотых небожителей (Цзиньсяньгуань) и монастырь Нефритовых совершенных (Юйчжэньгуань). Тогда же появилась и большая даосская обитель, называвшаяся кумирней Сокровенного и Изначального августейшего повелителя (Сюаньюань хуандимяо). Она была предназначена специально для ритуалов в честь

²⁷ Указ фиксирует как «Старая история Тан», так и «Новая история Тан» (*Синь Тан шу* 新唐書); перевод выполнен по тексту в: [Материалы, 1991, с. 154, 156].

²⁸ Здесь и далее даты рядом с именем императора указывают период его нахождения на троне.

Лао-цзы. В 26-й год *Кай-юань* танского Сюань-цзуна (738 г.) вышел высочайший указ о переименовании всех даосских обителей в монастыри Кайюаньгуань (монастыри [эры] *Кай-юань* или, при буквальном прочтении, монастыри, Открывающие Изначальное) либо Сюаньюаньгуань (монастыри Сокровенного и Изначального). Тем не менее уже в эру *Тянь-бао* (742—756) два крупнейших даосских монастыря получили другие названия. Даосский монастырь в Западной столице, называвшийся кумирней Сокровенного и Изначального (Сюаньюаньямя), был переименован во дворец Великой чистоты (Тайцингун). Монастырь с тем же названием в Восточной столице был переименован во дворец Великого мельчайшего (Тайвэйгун).

При Сюань-цзуне появляются и другие даосские храмовые комплексы, — например, монастырь Совершенных формул-амулетов и нефритовых снадобий (Чжэньфу юйчжигуань), монастырь Восхождения к небожителям (Шэнсяньгуань) и другие. Тогда же по всей стране создаются кумирни Августейшего повелителя Сокровенного и Изначального (Сюаньюань хуандимья) в честь почитаемого танскими императорами Лао-цзы.

Во второй половине эпохи Тан создание даосских монастырей шло еще более быстрыми темпами. Приказ обрядов и церемоний, например, зафиксировал, что в этот период по всему Китаю насчитывалось 1687 даосских монастырей [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 391]. Данные того же порядка приводит и синхронный даосский источник — сочинение «Записи по династиям о [высочайшей] благосклонности к даосскому [учению]» (*Ли-дай чун дао цзи* 歷代崇道記) [ЯГ 593, ДЦ 329]. В этом письменном памятнике указано, что к середине танской эпохи насчитывалось более 1900 даосских монастырей, а посвященное монашество (*ду дао-ши* 度道士) составляло более 15 тыс. человек [ДЦТЯ, с. 427]. Все это позволяет заключить, что в эпоху Тан даосские монастыри создавались во всех районах необъятной китайской империи.

В эпоху Сун (960—1279) сохранялась тенденция к увеличению числа даосских монастырей. При императоре Чжэнь-цзуне (998—1022), например,

был выстроен грандиозный парково-храмовый ансамбль, который стал называться дворцом Славного предвестия нефритовой чистоты (Юйцин чжаоингун).

На рубеже XII—XIII вв. в истории даосских монастырей начинается новый этап. Он связан с формированием и постепенным распространением по всему Китаю даосского учения Всеобъемлющей истины (Цюаньчжэнь). Школа Цюаньчжэнь, используя опыт предшествующих даосских движений и буддийской школы Чань (Дзэн), создала стройную и строгую систему монашеской жизни, ориентированную на аскетизм и духовное подвижничество²⁹. Школа Цюаньчжэнь сформировала современный облик даосского монашества, а также выработала основные нормы религиозной и повседневной жизни, используемые членами современных даосских монашеских общин. Сейчас школа Цюаньчжэнь является доминирующим направлением даосизма в КНР, в рамках которого в основном и развивается институт даосского монашества.

²⁹ Одним из важных источников по истории «нового» даосского монашества, появление которого связано со школой Всеобъемлющей истины, является сочинение из Даосского канона «Сведения о стелах [из даосских] дворцов и монастырей» (*Гун гуань бэй чжи* 宮觀碑誌) [ЯГ 970, СТ 972, ДЦ 610], в котором воспроизводятся тексты со стел даосских монастырей X—XIV вв. Краткую справку о сочинении см. в: [ДЦТЯ, с. 727].

ПОЯВЛЕНИЕ ДАОССКИХ МОНАСТЫРЕЙ: ТРАДИЦИОННАЯ ОЦЕНКА

Источник. Представления о предыстории даосских монастырей зафиксированы в сочинении «Основы кодекса и заповедей-предписаний [для] почитающих Дао-Путь Трех пещер» (*Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши* 三洞奉道科戒營始). Четвертый раздел этого письменного памятника называется «Об организации даосских монастырей» (*Чжи гуань пинь* 置觀品). В нем излагаются правила создания и обустройства даосских обителей [ФДКЦ, цз. 1: 12b—20a]. Начальный фрагмент этого раздела рассказывает об мифологической предыстории даосских монастырей, претендуя на своеобразный «историзм» в изложении этого вопроса:

Ведь в пределах вышних Трех чистых сфер (*сань цин* 三清) и на десяти континентах (*ши чжоу* 十洲), и на великих Пяти пиках (*у юэ* 五嶽), и на “славных горах” (*мин шань* 名山), и в небесах, открывающихся в пещерах (*дун тянь* 洞天), и даже в совершенной пустоте небес — везде стоят обители, что совершенномудрые когда-то возвели. Одни [из них] эфир сгущали и создавали [из него] высокие палаты и хоромы, другие собирали облака и строили [из них] и башни, и дворцы. А третьи домом делали себе врата, что прямо к звездам, к Солнцу и Луне вели прямой дорогой. Еще среди них такие были, которые селились прямо в дымке облаков иль в пурпуре сияющем Небес.

Одни из них [себе обитель] создавали, творя метаморфозы, и их обители естественным путем, как бы само собой, вдруг появлялись. Другие силу чуда призывали и возводили их. Одни их строили в течение многих долгих калып, а кто-то — за одно мгновение только! Вот среди них такие есть — Пэнлай, Фанчжан, Юаньцзя, Инчжоу. Есть и другие — Пинпу, Ланфэн, Куньлунь и Сюаньпу. Или двенадцать Нефритовых светлиц, иль три тысячи Чертогов золотых. И сосчитать их все никак нельзя — ведь тысячи, десятки тысяч их! И все они — следы деяний тех, кого достопочтенными Небес иль Высочайшими [владыками] зовут. Чиновники небесной канцелярии трех рангов — и совершенномудрые, и совершенные, и даже просто *сяни*. Все правят там, о чем в даосских книгах

подробно так разъяснено, что мы не будем здесь об этом говорить [ФДКЦ, цз. 1: 12b—13a]³⁰.

Было бы опрометчиво утверждать, что процитированный фрагмент отражает историю становления даосских монастырей. Он содержит многочисленные указания не на исторические события и факты, а на мифы, легенды и предания. Тем не менее в этом и заключена его важность и ценность для исследователя даосизма — данный источник показывает, каким образом самосознание даосской культуры оценивало историю своей монастырской традиции. Анализ этой оценки, в свою очередь, позволяет выделить некоторые аспекты генезиса и эволюции религиозной доктрины даосизма.

Текст рассматриваемого фрагмента указывает, что в даосском самосознании монастырская традиция была неразрывно связана:

во-первых, с представлениями мифологического характера, уходящими в архаику древней мифологии, напрямую с даосизмом не связанную;

во-вторых, с традициями отшельничества и обретения долголетия, известными истории китайской цивилизации задолго до возникновения даосской организованной религии³¹;

в-третьих, с собственно даосской религиозной доктриной.

Такой вывод вытекает из анализа категориального аппарата, зафиксированного в данном фрагменте.

Предварительный анализ. Категориальный аппарат процитированного фрагмента можно разделить на три группы, каждая из которых отличается от других своими генетическими истоками. Первую группу составляют понятия, возникшие еще до появления даосской религии и уходящие своими истоками в древнюю мифопоэтическую традицию, воспринятую и адаптированную даосским религиозным учением. В эту группу входят названия гор-островов Пэн-

³⁰ Значение данного фрагмента из «Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши» отмечает и китайский исследователь Ху Жуй в одной из последних работ по истории даосских монастырей [Ху Жуй, 2008, с. 20—21].

³¹ Китайские традиции обретения долголетия, сформировавшие ядро религиозной доктрины даосизма, обстоятельно анализировал Е.А. Торчинов: [Торчинов, 1993, 4; Idem, 1994, 2; Idem, 2001].

лай, Фанчжан, Юаньцзяо и Инчжоу, а также гора Куньлунь, пики Ланфэн и Сяньпу. Хотя истоки всех этих понятий — в древних легендах и мифах, однако по ареалу своего первоначального бытования они довольно значительно различаются. Некоторые из этих названий были распространены, похоже, на северо-востоке Китая (прибрежные районы царств Ци и Янь)³², другие более характерны для южнокитайской мифопоэтической традиции и соотносимы с территорией южного царства Чу и культурными традициями народов, проживавших в южных регионах Китая.

Во вторую группу мы включаем те понятия, которые специфичны для даосской религиозной доктрины и получили широкое распространение именно как ее категориальный аппарат. К этой группе относятся выражения «Три чистые сферы», «счастливые земли», «славные горы», «двенадцать Нефритовых светлиц», «три тысячи Золотых чертогов». Понятийный аппарат этой группы также неоднороден, но эта неоднородность иного рода — прежде всего она связана не с территорией, а с социальными группами, в которых данные категории имели хождение. Выражение «Три чистые сферы» (*сань цин* 三清) указывает, например, на те пласты даосской культуры, которые были связаны со сложными концепциями даосского религиозного учения и соотносились с методами высшего самосовершенствования, имеющими психотехнический характер и предназначенными для образованной элиты даосского движения. Другие понятия из этой группы, — например, «счастливые земли» (*фу ди* 福地) или «славные горы» (*мин шань* 名山) — указывают на более «приземленный» уровень даосской практики и религиозной доктрины, известный широкому кругу последователей даосской религии.

Наконец, выражение «Пять пиков» (*у юэ* 五嶽) указывает на группу объектов, издавна почитаемых китайской религиозной традицией и органично вошедших в систему государственного культа Китая и доктрину государственной власти, которая является самостоятельным учением и не сводится ни к даосиз-

³² Речь идет о чудесных горах-островах Пэнлай, Фанчжан, Юаньцзяо и Инчжоу.

му, ни к конфуцианству, ни к буддизму³³. Иначе говоря, представления о Пяти пиках и их культ формируются вне парадигмы даосской религиозной традиции, которая восприняла их относительно поздно.

Связь с мифологическими представлениями. Пэнлай, Фанчжан (Фанху), Юаньцзяо и Инчжоу — чудесные горы-острова, на которых, согласно легендам, живут *сяни*-небожители. Описание этих чудесных мест находим в пятой главе трактата «Ле-цзы»³⁴:

К востоку от Бохая, в скольких миллиардах *ли* — неведомо, есть огромная пропасть, пучина, поистине бездонная. У нее не было дна, и называлась она Гуйсюй. В нее стекали все воды — со всех восьми сторон света, девяти пустынь и Небесной реки, а она [т.е. пучина] все не увеличивалась и не уменьшалась. Там есть пять Гор. Первая называлась Колесница Преемства (*Да-юй*), вторая — Круглая Вершина (*Юань-цзяо*), третья — Квадратная Чаша (*Фан-ху*), четвертая — Обитель Красавиц (*Ин-чжоу*), пятая — Приют Презревших Блага (*Пэн-лай*). Окружность каждой горы сверху донизу — тридцать тысяч *ли*, плато на вершине — девять тысяч *ли*, расстояние между горами — семьдесят тысяч *ли*, а [ведь горы] считались соседями. Там все башни и террасы — из золота и нефрита, все птицы и звери — из белого шелка, деревья из жемчуга и белых кораллов растут кущами, у цветов и плодов чудесный аромат и вкус. Кто их отведал — не старился, не умирал. Жили там все бессмертные, мудрые. Сколько их там за день и за ночь друг к другу летало, нельзя и сосчитать³⁵.

Древние представления о горах-островах вошли в даосское учение о бессмертии и *сянях*-небожителях и стали восприниматься среди простых последователей даосской религии как своеобразный рай. Наиболее известной горой-островом стал Пэнлай. Исторические источники неоднократно указывали, что императоры, обуреваемые неумным желанием приобщиться к бессмертию,

³³ О доктрине императорской власти в Китае обстоятельно писал А.С.Мартынов [Мартынов, 1972; Idem, 1978; Idem, 1989].

³⁴ «Ле-цзы» 列子 — «поддельный» текст ханьской эпохи, тем не менее в нем зафиксированы традиции отшельничества и обретения долгой жизни, имеющие глубокие корни в китайской культуре.

³⁵ Перевод Л.Д.Позднеевой: [Позднеева, 1967, с. 85, 344]. Тот же фрагмент имеется и в переводе В.В.Малявина: [Малявин, 1, 1995, с. 337—338].

снаряжали экспедиции на поиск «земли обетованной». Поисками островов и чудодейственных снадобий на них предавались, например, циские Вэй-ван (378—343 до н.э.) и Сюань-ван (342—279 до н.э.), яньский Чжао-ван (311—279 до н.э.), первый китайский император Цинь-ши хуан-ди (246—221—210 до н.э.) и ханьский У-ди (140—87 до н.э.) [ШЦ, цз. 28, с. 77; цз. 12, с. 48—49; Торчинов, 1993, 4, с. 164—165].

Классическим примером таких исканий, маркирующим существование достаточно сложившегося круга представлений об островах *сяней*-небожителей, являются записи Сыма Цяня, посвященные первому китайскому императору Цинь-ши хуан-ди:

В двадцать восьмой год [правления Цинь-ши хуан-ди]... Сюй-ши из царства Ци (т.е. Сюй Фу. — *С.Ф.*) подал доклад на высочайшее имя, в котором говорил о трех чудесных горах в Восточном море. Эти горы носят название — Пэнлай, Фанчжан, Инчжоу. Они являются обителью *сяней*-небожителей. Сюй-ши испросил позволения совершить надлежащий обряд и отправиться на их поиски вместе с непорочными юношами и девушками. По этой причине император повелел Сюй-ши отобрать несколько тысяч юношей и девушек и отправиться в море на поиски *сяней*-небожителей³⁶.

В даосской традиции горы-острова стали включать в список десяти чудесных континентов (*ши чжоу* 十洲), на которых живут *сяни*-небожители и где можно найти волшебные снадобья, дарующие долгую жизнь [Торчинов, 1993, 2, с. 122]. Представления о десяти континентах органично вошли в топонимику даосского религиозного учения, очень быстро получившую широкое распространение в народе. Даосские представления такого рода стали связываться с именем знаменитого мага (*фан-ши* 方士) ханьского времени Дун-фаншо, которому приписывают сочинение «Записки о десяти континентах внутри

³⁶ См.: [ШЦ, цз. 6]. Перевод выполнен по тексту «Ши цзи» в: [Материалы, 1991, с. 12—13].

морей» (*Хай-нэй ши чжоу цзи* 海内十洲記) [Торчинов, 1994, 1, с. 215—216; Ли Ян-чжэн, 1989, с. 233—234]³⁷.

Многие вдохновенные строки китайских поэтов были навеяны раздумьями об этих райских уголках, где пребывают *сяни*:

И ясному солнцу
И светлой луне
В мире
Покоя нет.
И люди
Не могут жить в тишине,
А жить им —
Немного лет.
Гора Пэнлай
Среди вод морских
Высится,
Говорят.
Там в рощах
Нефритовых и золотых
Плоды,
Как огонь, горят.
Съешь один —
И не будешь седым,
А молодым
Навек.
Хотел бы уйти я
В небесный дым,
Измученный
Человек³⁸.

³⁷ Сочинение «Записки о десяти континентах внутри морей» (*Хай-нэй ши чжоу цзи* 海内十洲記) сохранилось в разных изданиях: [ДЦЦХ, т. 2; ЮЦЦЦ, цз. 26; ЯГ 598, ДЦ 330]. Имеется и его перевод на английский язык: [Smith, 1990]. Современные исследования свидетельствуют, что этот письменный памятник появился, вероятнее всего, в IV—VI вв. н.э. [Komjathy, 2003, p. 43; ДЦТЯ, с. 430]. Как представляется автору этих строк, дошедшая до нашего времени редакция этого сочинения испытала значительное влияние учения Шанцин.

Представления о горе Куньлунь, находящейся на далеком Западе, фиксирует «Книга гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經):

В пределах морей, на северо-востоке, находится гора Куньлунь. Это земная столица Предков. Гора Куньлунь занимает в окружности восемьсот ли, в высоту [она вздымается] на десять тысяч *жэней*. На ее вершине растет хлебное дерево, высотой в пятьсот *сюней*, шириной в пять обхватов. [На горе] той девять колодцев, огороженных нефритом, и девять ворот, их охраняет животное Открывающее свет (Кайминшоу. — С.Ф.). Здесь живет множество богов. По восьми краям [высятся] отвесные скалы, [их] окружает река Красная... [Священный] южный источник Куньлуны имеет в глубину триста *жэней*. Животное Открывающее свет похоже на огромного тигра с девятью головами, у каждой из которых человеческое лицо; [оно] стоит на вершине Куньлуны, обернувшись к востоку...³⁹.

С периодом институционализации даосизма и формированием вторичной даосской мифологии гора Куньлунь, как и Пэнлай, стала восприниматься местом обитания высших даосских божеств. Постепенно даосские представления о Куньлуне стали основой многочисленных «народных» интерпретаций, характерных для позднего китайского религиозного синкретизма, что зафиксировал, например, знаменитый роман У Чэн-эня «Путешествие на Запад» (*Си ю цзи* 西遊記) [У Чэн-энь, т. 1, с. 92—107 и далее].

Ланфэн (Ланфын), Сяньпу (Сюаньпу) — вершины в горной цепи Куньлуны; также являются местами, из которых можно свободно попасть на Небо и где живут божества и *сяни*-небожители⁴⁰. Представления об этих вершинах закрепились в южнокитайской мифопоэтической традиции, дошедшей до нас в литературной обработке великого китайского поэта Цюй Юаня (IV—III вв. до н.э.)⁴¹:

Цанью покинув при восходе солнца,

³⁸ Перевод А.Гитовича: [Поэзия эпохи Тан, 1987, с. 123—124].

³⁹ Перевод Э.М.Яншиной: [Литература Востока, 1984, с. 190].

⁴⁰ О чудесных местах, связанных с даосским учением о *сянях*-небожителях, см.: [ХНЦ, цз. 4, с. 75—106; Юань Кэ, 1985, с. 139, 196, 326, 235], а также исследование проф. Е.А.Торчинова [Торчинов, 1994, 1, с. 213—237].

⁴¹ Фрагмент из поэмы Цюй Юаня «Ли сао» дается в переводе Анны Ахматовой по: [Федоренко, 1986, с. 145—146].

Я в час вечерний прилетел в Сяньпу.
Я погостить хотел в краю священном,
Но солнце уходило на покой.
Бег солнца я велел Си-хэ замедлить.
И не спешить в пещеру — на ночлег.
Путь предо мной просторный и далекий.
Взлечу и вновь спущусь к своей судьбе.
В Сяньчи я напоил коня-дракона,
К стволу Фусана вожжи привязал.
И, солнце веткою прикрыв волшебной,
Отправился средь облаков бродить...
Я утром реку Белую миную
И на Ланфыне привяжу коня...

Связь с религиозной доктриной даосизма. Следующая группа терминов связана с различными аспектами религиозной доктрины даосизма. В эту группу входят понятия «Три чистые сферы», «Счастливые земли», «Славные горы» и некоторые другие. Выражение «Три чистые сферы» указывает на те пласты даосской культуры, которые были ориентированы на высшие слои адептов и, соответственно, были связаны с методами самосовершенствования, известными лишь немногим посвященным в высшие таинства Дао-Пути. Другие понятия из этого ряда соотносятся с более «приземленными» уровнями даосской практики, известными широкому кругу последователей.

Понятие «Три чистые сферы» в своем внешнем, эксплицитном значении относится к области даосской религиозной космографии и указывает на тридцать шесть небесных сфер. Классическая даосская космографическая модель появилась в конце периода Шести династий в результате синтеза китайских религиозных представлений о строении мира и буддийских космологических концепций. Важная роль в оформлении даосской космологии принадлежит учению Линбао, в религиозной доктрине которого космографическая и космогоническая составляющие занимали значительное место. В свою очередь, многие концепции, первоначально появившиеся в ранних линбаоских сочинениях, сформировались под заметным влиянием буддизма. Космологические и космогонические сюжеты, выйдя из линбаоских сочинений, уже были отмечены яв-

ными лексическими маркерами буддийского воздействия. Очень быстро они были модифицированы и адаптированы к особенностям даосской религиозной доктрины и ее локальным вариантам. Стараниями ученых даосов уже в конце периода Шести династий они были систематизированы и кодифицированы, в результате чего очень скоро обрели статус нормативной даосской космографической модели, ставшей общедоосским достоянием и вошедшей в сочинения различных школ даосизма. Закрепление в даосизме этой модели происходит уже в начале эпохи Тан, о чем свидетельствуют даосские энциклопедические своды того времени.

В даосской космографии обитаемое мироздание, центром которого является Земля, представляет собой многослойную или многоярусную конструкцию, включающую тридцать шесть небесных сфер, или, как говорят даосские сочинения, тридцать шесть небес (*сань-ши-лю тянь* 三十六天). Следует обратить внимание на то, что хотя эти сферы называли «небесными», они служат отнюдь не только для выделения различных уровней на небесах. Самосознание даосской культуры охватывало этими сферам не только собственно небесный свод, но также и землю, и даже подземный мир. Иначе говоря, в даосской культуре «небесные сферы» указывали не на стратификацию Небес, а на стратификацию всего мироздания, в центре которого (в данной модели) находилась Земля, поверхность которой считалась миром людей, а ее подземные области мыслились миром, где живут души умерших, и также включались в число «небесных сфер».

Все небесные сферы были выстроены в иерархию. В их иерархической структуре прежде всего выделяется большая трехчастная группа сфер, называемые Тремя мирам (*сань цзе* 三界)⁴². Три мира включают

мир желаний (*юй цзе* 慾界, *kamadhatu*);

мир формы (*сэ цзе* 色界, *rupadhatu*);

⁴² Три мира (*сань цзе* 三界) — иероглифическая запись термина буддийской космографии *trailoka*, который указывает на три части многоярусного мироздания: мир желаний (*kamadhatu*), мир формы (*rupadhatu*) и мир, лишенный формы (*arupaloka*, *arupadhatu*).

мир, лишенный формы (*у сэ цзе* 無色界, *akupaloka*, *akupadhatu*).

Выше Трех миров находятся четыре неба Брахмы (*сы фань тянь* 四梵天), также называемые Небесами землепашцев (*чжун жэнь тянь*, 種人天 *чжун-минь тянь*, *brahmadeva*). Еще выше располагаются Три чистые сферы (*сань цин цзин* 三清境). Три чистые сферы — это высшие небеса мироздания, они включают:

сферу Великой чистоты (*тай цин* 太清), где живут *сяни*-небожители;

сферу Высшей чистоты (*шан цин* 上清), она является местом пребывания небожителей более высокого ранга — Совершенных людей (*чжэнь-жэнь* 真人); заметим, что эта группа небожителей становится очень важной составной частью даосской персоналогии в школе Шанцин;

сферу Нефритовой чистоты (*юй цин* 玉清), на которой находятся небожители высшего ранга — совершенномудрые (*шэн-жэнь* 聖人); в выделении этой категории даосских небожителей явно заметно влияние конфуцианской этики⁴³.

И, наконец, самое высшая небесная сфера называется Небом Великих Ло (*да ло тянь* 大羅天)⁴⁴, где правят Небесные достопочтенные Трех эпох (*сань ши тянь-цзунь* 三世天尊)⁴⁵.

⁴³ Объяснение этой космографической модели имеется во многих даосских сочинениях. С кратким описанием 36 небес даосской космографии любознательный читатель может познакомиться по энциклопедическому своду начала XI в. «Юнь цзи ци цянь» [ЮЦЦЦ, цз. 21], там же имеется и объяснение этой модели [ЮЦЦЦ, цз. 3]. Одно из самых ранних системных описаний данной модели представлено в сочинении из Даосского канона «Порядок преемствования книг-основ и методов даосского учения» (*Дао мэнь цзин фа сян-чэн цы-суй* 道門經法相承次序) [ЦФСЧ, цз. 1: 1а: 2—4а: 1], которое было создано в начале танской эпохи (на такую датировку указывает сам текст источника: [ЦФСЧ, цз. 4: 9b]), но заимствовало космографические представления из ранних сочинений даосской школы Линбао, бытовавших уже в первой трети V в.

⁴⁴ Небо Великих Ло — название этой небесной сферы происходит от пришедшего в Китай с буддизмом понятия архат (*arhat*, *arhan*, по-китайски — *лохань* 羅漢, *алохань* 阿羅漢). В буддизме так называли тех, кто постиг просветление, достиг высшего совершенства и подошел к состоянию нирваны. В учении Махаяны архаты считаются высшим типом личности.

⁴⁵ Три эпохи (*сань ши* 三世) — буддийский термин, указывает на три отрезка времени: прошлое, настоящее и будущее. Небесные достопочтенные, или почтенные Небом (*тянь-цзунь* 天尊).

Ранние даосские источники следующим образом описывают эту космографическую систему:

«Три чистые сферы — это:
сфера Нефритовой чистоты;
сфера Высшей чистоты;
сфера Великой чистоты.

Три чистые сферы называют также Тремя небесами: небом Цин-вэй 清微 (Чистейше-мельчайшее), небом Юй-юй 禹餘 (Оставшееся от Юя) и небом Да-чи 大赤 (Великое красное)⁴⁶.

⁴⁶ Три Неба: Цин-вэй 清微天, Юй-юй 禹餘天 и Да-чи 大赤天. Интерпретация данных понятий представляется затруднительной. В известных нам даосских сочинениях объяснение понятия «Три неба» ограничивается, во-первых, указанием на их релевантность понятию «Три чистые сферы» и, во-вторых, на их связь с владыками трех запредельных областей хранения потаенного даосского знания — правителями так называемых Трех пещер (*сань дун*), а именно — с владыкой Небесной драгоценности, владыкой Духовной драгоценности и владыкой Чудесной драгоценности. Никакой иной принципиально новой информации, объясняющей названия этих небес нам найти не удалось. Можно лишь предположить, что этимология этих понятий связана с архаикой древнекитайского (?) мифа. Например, сфера Высшей чистоты обозначается понятием Юй-юй, что буквально можно прочесть как «оставшееся от Юя». Выражение Юй-юй явно связано с древнейшими легендарными представлениями о потопе и его усмирителе — Великом Юе, который вошел в легендарную историю и как культурный герой, обустроивший землю Китая после великой катастрофы. С другой стороны, это небо Юй-юй связано с даосской школой Шанцин, которой был хорошо известен культ Великого Юя, а целый ряд практических методов самосовершенствования, популярных среди последователей шанцинского учения, возводится к этому легендарному персонажу, например, известное даосское упражнение под названием «шаги Юя» (*юй бу* 禹步), имеющее огромное количество вариантов.

Другой вероятный генетический источник этого понятийного ряда — шаманская культура китайского юга. На это указывает, например, использование методов, возводимых даосами к Великому Юю, также и шаманами. В еще большей степени на корреляцию этого понятийного ряда с представлениями, бытовавшими в культуре южного шаманизма, указывает трехуровневая архитектура даосских чистых сфер. Трехуровневое строение мира является одной из типологических характеристик шаманизма и его космографических представлений.

Наконец, можно указать и на гипотетическую связь этих понятий с древнекитайской астрономией и астрологией. Наиболее очевидно на такую связь указывает понятие Цин-вэй, явно соотносимое с определенным сектором реального небосвода не только в даосских сочинениях IV—VI вв., но и в китайской государственной астрономии.

Похоже, что в данном случае мы имеем дело с понятиями, которые очень рано вошли в даосскую религию, но были не созданы самими даосами, а заимствованы ими из каких-то очень авторитетных и древних культурных традиций. Причем, как представляется, заимствованы из настолько древних традиций, что исконные значения этих понятий были не вполне ясны даже составителям ранних даосских религиозных сочинений.

Владыка небесной драгоценности (*Тянь бао цзюнь* 天寶君) управляет в пределах сферы Нефритовой чистоты, на небе Цин-вэй, его дыханием-*ци* является Изначальная темнота.

Владыка духовной драгоценности (*Лин бао цзюнь* 靈寶君) управляет в пределах сферы Высшей чистоты, на небе Юй-юй, его дыханием-*ци* является Первозданная желтизна.

Владыка Чудесной драгоценности (*Шэнь бао цзюнь* 神寶君) управляет в пределах сферы Великой чистоты, на небе Да-чи, его дыханием-*ци* является Глубочайшее белое.

...Ниже нефритового града Сюаньду имеется тридцать шесть небесных сводов. Двадцать восемь из них находятся в пределах Трех миров, а еще восемь небосводов лежат вне пределов Трех миров. Три мира — это мир желаний, мир формы и мир, лишенный формы. Если следовать снизу [вверх], то [первые] шесть небес составляют мир желаний, следующие восемнадцать небес образуют мир формы, а оставшиеся четыре неба — мир, лишенный формы. Таким образом Три мира включают двадцать восемь небес. Заповедные места Трех миров строги и совершенны своим обликом.

Поднявшись выше мира желаний, люди обретают долголетие. [Вместо циновок] они расстилают золотые покрывала, из белого нефрита делают вход [в свои чертоги], жемчугов и яшмы, сокровищ и дорогих вещей у них — в изобилии. Они преисполнены естественностью и свободой. И все же, несмотря на постоянную радость и достаток, в которых пребывают [обитатели этого мира], они не избавлены от закона перерождений⁴⁷.

Следующие четыре небесные сферы, находящиеся выше Трех миров, называются Небесами землепашцев (*чжун жэнь тянь* 種人天), еще их называют Небесами учеников совершенномудрых (*шэн ди-цзы тянь* 聖弟子天) или четырьмя небесами Брахмы (*сы фань тянь* 四梵天). Жители этих небесных сфер прервали закон вечных перерождений. Условия, благоприятствующие появлению трех бед⁴⁸, не могут их достичь.

Если следовать далее, тогда достигнешь Трех [чистых] сфер. На каждой из Трех чистых сферах находятся по три дворца — левый, правый и центральный. В каждом дворце живут *сяни*-небожители следующих ти-

⁴⁷ Закон перерождений (*шэн сы* 生死) — иероглифическая запись буддийского термина *samsara*, «круг перерождений».

⁴⁸ Три бедствия (*сань цзай* 三災) — понятие, пришедшее в даосизм из буддизма, указывает на голод, мор и войны либо на гибель неба, земли и всего сущего.

тулатур: *сяни*-правители, *сяни*-князья, *сяни*-министры, *сяни*-чиновники и *сяни*-вельможи. Кроме того, там же находится один Высочайший (*Тай-шан* 太上) и один Старый владыка — Небесный наставник (*Лао-цзюнь тянь-ши* 老君天師)⁴⁹. В пределах сферы Великой чистоты пребывают [обычные небожители] — *сяни* девяти [рангов]. В пределах сферы Высшей чистоты пребывают Совершенные девяти [рангов]. В пределах сферы Нефритовой чистоты пребывают совершенномудрые девяти [рангов]. Девять [рангов небожителей на каждой из] Трех [чистых сфер] дают в общей сложности двадцать семь рангов [небесных чиновников]...

Наивысшая небесная сфера называется Небом Великих Ло (*да ло тянь* 大羅天). Там над Нефритовой столицей — темным градом Сюаньду, в золотых дворцах и в роще чудесных деревьев *цяньшу* [на горе] Семи драгоценностей чертогов Пурпурно-мельчайшего (*цзы вэй* 紫微) — чудесные единороги *цилини*⁵⁰ и наставники претерпевают метаморфозы. Небесные

⁴⁹ «Кроме того, там же находится один Высочайший и один Старый владыка — Небесный наставник» (*бе ю и тай-шан и лао-цзюнь тянь ши* 別有一太上一老君天師). — Многие работы по даосизму утверждают, что Высочайший Старый владыка (*Тай-шан лао-цзюнь* 太上老君) — это другое имя Лао-цзы. Такое утверждение без каких-либо уточнений — типичная ошибка. Номинации типа Тай-шан (Высочайший) и Лао-цзюнь (Старый владыка) закрепляются за Лао-цзы отнюдь не сразу, и в ранних текстах организованного даосизма однозначного указания на полулегендарного автора «Дао дэ цзина» они не содержат, о чем я уже говорил ранее [Филонов, 2009, 1]. Данный фрагмент также показывает, что в даосских сочинениях до эпохи Тан включительно выражения Высочайший (*Тай-шан*) и Старый владыка (*Лао-цзюнь*) регулярно используются в обобщающем значении — как родовые понятия, лишь указывающие на принадлежность к группе высших божеств и имеющие значение титула в даосской божественной иерархии, который могли носить многие даосские божества. Обратим внимание, что в данном фрагменте эти понятия используются в перечислении и, таким образом, указывают на две разные группы божеств — в первую входят божества с титулом «Высочайшие», а во вторую — с титулом «Старый владыка». Кроме того, в рассматриваемой фразе эти номинации содержат количественные уточнения (один Высочайший и один Старый владыка), которые подчеркивают, что перед нами — не имена собственные, а всего лишь общие понятия, обозначающие титулы или ранги знатности, присущие не одному (например, Лао-цзы), а многим даосским божествам. Все это свидетельствует, что никакой явной или скрытой аллюзии на Лао-цзы данный фрагмент не содержит. Более того, вместе со вторым титулом (Старый владыка) используется уточнение-приложение — Небесный наставник (*Тянь ши* 天師), которое коррелирует отнюдь не с Лао-цзы, а с другой известной даосской личностью — Чжан Дао-лином, основателем школы Небесных наставников. Понятие Небесный наставник с именем Лао-цзы в даосских сочинениях до эпохи Тан вообще не фиксируется. Например, в даосском энциклопедии второй половины VI в. «У-шан би яо» мы нашли 26 случаев использования понятия *тянь ши*, но во всех случаях оно отсылает либо к Чжан Дао-лину, либо к его преемникам, и даже косвенно не указывает на Лао-цзы.

⁵⁰ Цилинь 麒麟 — сказочное существо, обычно изображается в виде однорогого оленя, покрытого чешуей, он ступает так осторожно, что не повредит ни единой травинки; он

достопочтенные Трех эпох (*сань ши тянь-цзунь* 三世天尊) управляют на этой небесной сфере. Трое достопочтенных объединяют под своим владычеством все тридцать шесть небесных сфер — двадцать восемь небес Трех миров, четыре неба Брахмы, Три чистые сферы и наивысочайшее Небо Великих Ло. Поэтому в Книге сказано: “Выше Трех миров — безбрежно-туманные [небеса]. На Небе Великих Ло отсутствует источник формы, только гряды облаков вздымаются, величественные и прекрасные. Там лишь те, кто принадлежит к кальпе Изначального”. Небесные достопочтенные Трех эпох (*сань дай тянь-цзунь* 三代天尊) — это [владыка] прошлого, Изначальный Небесный достопочтенный (*Юань-ши тянь-цзунь* 元始天尊); [владыка] настоящего — Небесный достопочтенный Высочайший Нефритовый августейший (*Тай-шан юй-хуан тянь-цзунь* 太上玉皇天尊); [владыка] будущего — Небесный достопочтенный Золотых чертогов [дворца] Нефритового рассвета (*Цзинь цюэ юй чэнь тянь-цзунь* 金闕玉晨天尊). Что до Высочайшего, то он является учеником Изначального Небесного достопочтенного. После того, как прошла половина кальпы под названием *Шан-хуан*, Изначальный Небесный достопочтенный уступил престол трем поколениям [Небесных достопочтенных] [ЦФСЧ, цз. 1: 1a: 9—3b: 9]⁵¹.

считается предвестником счастливых событий и знаменует появление совершенномудрого государя.

⁵¹ ЦФСЧ, цз. 1: 1a: 9—3b: 9: 其三清境者。玉清上清太清是也。亦名三天。其三天者。清微天禹餘天大赤天是也。天寶君治在玉清境。即清微天也。其氣青始。靈寶君治在上清境。即禹餘天也。其氣白元。神寶君治在太清境。即大赤天也。其氣黃玄 < > 自玄都玉京已下。合有三十六天。二十八天是三界內。八天是三界外。其三界者。慾界色界無色界。從下六天爲慾界。次十八天爲色界。次四天爲無色界。三界合二十八天。其三界勝境。身相端嚴。從慾界天已上。人壽命長遠。皆以黃金爲地。白玉爲堦。珠玉珍寶。自然而有。雖復雅樂。竝不免生死。其次三界上四天。名爲種人天。亦名聖弟子天。亦名四梵天。此人斷生死。三災之所不能及。其次即至三境。境別左右中三宮。宮別有仙王仙公仙卿仙伯仙大夫。別有一太上一老君天師。太清境有九仙。上清境有九真。玉清境有九聖。三九二十七位也 < > 最上一天名曰大羅天。在玄都玉京山上。紫微金闕。七寶鸞樹。麒麟師子。化生其中。三世天尊。治在 其內。慾界二十八天。其次四天。次三境。最上大羅。合三十六天。總是天尊所統。故經云。三界之上渺渺。大羅上無色根。雲層峩峩。唯有元始浩劫之家。三代天尊者。過去元始天尊。現在太上玉皇天尊。未來金闕玉晨天尊。然太上即是元始天尊弟子。從上皇半劫已來。元始天尊禪位三代。 Тот же текст, с незначительными лексическими вариантами, вошел и в даосский энциклопедический свод начала XI в. «Юнь цзи ци цянь» [ЮЦЦЦ, цз. 3: 4b: 3—7b: 2].

Понятие «Три чистые сферы» имеет принципиальное значение и для даосской нормативной космогонической модели⁵². В космогоническом значении оно указывает на три уровня, или этапа экспликации (саморазвертывания) единого мирового первоначала — Дао. В таких контекстах Три чистые сферы обозначают три начальных периода в истории мироздания, которое стало саморазвертываться после того, как в «большом коме» первоначального хаоса — так даосы представляли первоначальную Вселенную — выделились два противоположных начала, *инь* и *ян*. В свою очередь, эти три этапа, обозначаемые как Три чистые сферы, предшествовали появлению феноменального мира — современного мира «тьмы вещей».

Весьма существенную роль концепция Трех чистых сфер играла и продолжает играть в даосской ритуальной практике медитативного характера. Этот ритуал в своих первоначальных формах был основан на сложной технике визуализации, доступной лишь даосам самых высоких уровней посвящения. При его выполнении даос словно поворачивал эволюцию мира вспять и мысленно возвращался к начальным этапам космогенеза, представляя их себе и созерцая своим внутренним взором первичные и истинные объекты мироздания времен его «хаотичного единства».

Понятие «Счастливые земли» (*фу ди* 福地) первоначально появляется во вторичной даосской мифологии, где обозначает географические объекты, управляемые небожителями и обладающие особой благодатной силой. Даосская традиция, продолжающая свое хождение и сегодня, выделяет семьдесят две «счастливые земли». Подробное описание таких мест, привязывающее их как к реальной географии Китая, так и к даосской потаенной топографии (криптогеографии), можно найти во многих сочинениях из Даосского канона. Систематическое описание этих земель представлено, например, в работе двенадцатого патриарха школы Шанцин, знаменитого даоса танского времени Сыма

⁵² С этой космографической моделью неразрывно связана и даосская «нормативная» космогония. Она представлена в тех же источниках: [ЦФСЧ, цз. 1; ЮЦЦЦ, цз. 3]. Комплексный анализ даосской космогонии и космографии, отраженной в этом тексте, см. в: [Филонов, 1999, 1].

Чэн-чжэня 司馬承禎 (647—735) «Схема областей и дворцов на небе и на земле» (*Тянь ди гун фу ту* 天地宮府圖) [ЮЦЦЦ, цз. 27]⁵³ или в сочинении даосского деятеля конца эпохи Тан Ду Гуан-тина 杜光庭 (850—933) «Записи о небесах, открывающихся в пещерах, о счастливых землях, о пиках, водоемах и славных горах» (*Дун тянь фу ди юэ цзэ мин шань цзи* 洞天福地嶽瀆名山記) [ЯГ 599, ДЦ 331]⁵⁴.

«Славными горами» (*мин шань* 名山) даосы называют те места, в которых, как считалось, также с особой силой чувствуется благодатное и жизнеутверждающее влияние вышних Небес. К ним относятся горные объекты реальной географии Китая — конкретные горные цепи, уголки и вершины горных кряжей и даже большие участки известных гор Китая. Эти места соотносятся, как правило, с издавна почитаемыми китайской традицией горами, которые уже с древности являлись излюбленным местом отшельничества. Позже именно в этих местах стали формироваться первые религиозные общины последователей даосизма. Следует обратить внимание на то, что многие из «славных гор» уже в древности, задолго до появления даосской организованной религии, были местом поклонения, где отправлялись различные культы, в том числе и государственные.

Китайская традиция считала, что в горах в изобилии присутствует животворящее дыхание-*ци* и человек там значительно ближе к Небу, считавшемуся носителем особой сакральной силы. Такие представления обусловили особое значение гор для китайской натурфилософии, геомантии, древних традиций отшельничества и обретения долгой жизни. Даосская религия, активное формирование которой приходится на первые века новой эры, заимствовала эти традиционные для китайской культуры представления, систематизировав их и дополнив. И уже на рубеже III—IV вв. фиксируются перечни «славных гор», по-

⁵³ О Сыма Чэн-чжэне есть монография Ливии Кон: Kohn, L. *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's Zuowanglun*. St. Augustin/Nettetal: Steyler Verlag, 1987. Эта книга уже стала библиографической редкостью, поэтому познакомиться с творчеством Сыма Чэн-чжэня проще по: [Taoist Experience..., p. 19—24, 235—241].

⁵⁴ О Ду Гуан-тине и его письменном наследии см.: [Ло Чжэнмин, 2005].

читаемых в даосизме, о чем свидетельствует трактат Гэ Хуна «Баопу-цзы» [БПЦ, цз. 4, с. 85; Торчинов, 1994, 1, с. 217].

В даосской вторичной мифологии понятие «небеса, открывающиеся в пещерах» (*дун тянь* 洞天) обозначает особые пещеры, частью реальные, частью фантастические, находящиеся, как правило, на «славных горах». Даосская традиция приписывает этим пещерам особые свойства, отчего за ними и закрепилось обозначение *дун тянь*. Как указывал Е.А. Торчинов, «в даосской традиции считается, что данные пещеры являются проходами в своеобразные “параллельные пространства”, населенные *сянями*-небожителями, где время течет иначе, чем в профаническом мире». Если, например, в такие пещеры попадал обычный человек, он, пройдя через них, оказывался в особых долинах, внешне похожих на обычные земные пейзажи, но находящихся в особом пространственно-временном континууме. Вернувшись же обратно после проведенного там дня, человек вдруг обнаруживал, что на земле прошло уже несколько десятков, а то и сотен лет [Торчинов, 1993, 2, с. 123].

Представления о пещерах *дун тянь* являются специфическим аспектом религиозной доктрины даосизма. Они возникли в даосском религиозном движении и впервые были зафиксированы в ранних сочинениях из Шанцинского книжного собрания, относящихся к III—VI вв. Именно школе Шанцин принадлежит заслуга в формировании и концептуализации представлений о особых потаенных проходах в горах, ведущих в вышние райские выси. Эти горные проходы, напрямую соединяющие бренную землю с вышним миром небожителей, Такие представления, впервые зафиксированные в сочинениях нарративного характера из раннего Шанцинского книжного собрания, очень рано вышли за рамки шанцинской религиозной доктрины и уже к эпохе Тан они становятся достоянием общEDAосской культурной традиции. С эпохи Тан представления о чудесных пещерах *дун тянь*, открывающих доступ в вышние миры небожителей, получают распространение и в светской литературе, что свидетельствует об их популярности и бытовании в различных пластах китайской культуры.

Даосская традиция выделяет десять больших и тридцать шесть малых пещер *дун тянь*, локализуя их в конкретных географических точках Китая, однако никогда точно не указывая, где же именно в этих горах находится данная пещера. Знание точного местоположения таких «пещер» всегда считалось прерогативой лишь избранных и самых достойных даосов. Первоначально в шанцинском даосизме появился список из десяти пещер *дун тянь*⁵⁵. Позже они стали называться «большими» и к ним был добавлен еще список из 36 малых пещер *дун тянь*.

Нефритовые светлицы и золотые чертоги (*юй лоу*, *цзинь цюэ*) — это, согласно даосским представлениям, дворцы, в которых живут *сяни*-небожители. Понятие «двенадцать нефритовых светлиц» связывается с уже упомянутым выше Дун-фан-шо и приписываемой ему работой «Записи о десяти континентах внутри морей». В соответствующем фрагменте сочинения дается описание поселения *сяней*-небожителей на Куньлуне, представляющего собой золотой город, на крепостной стене которого высятся пять золотых башенок и двенадцать нефритовых светлиц. Понятие «золотые чертоги» (*цзинь цюэ* 金闕) указывает, как правило, на палаты императора или обитель небожителей. Самосознание даосской культуры также связывает закрепление выражения «золотые чертоги» для обозначения даосских обителей с именем Дун-фан-шо и приписываемым ему сочинением «Книга об удивительном и чудесном» (*Шэнь и цзин*).

Связь с государственным культом. Пять пиков (*у юэ*), упоминаемые в цитированном выше фрагменте из «Фэн дао кэ цзе ин-ши», — это издавна почитаемые в Китае горы, маркирующие пять пространственных направлений. Культ Пяти пиков пришел в даосизм из общекитайской традиции. Эти реальные горы уже в глубокой древности стали восприниматься как особенно почитае-

⁵⁵ Такой список сохранился до нашего времени в даосской энциклопедии VI в. «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 4:14а: 9—14b: 5], где он назван просто как «небеса, открывающиеся в пещерах», без уточнения «большие» это или «малые» пещеры *дун тянь*. Данный фрагмент в «У-шан би яо» обозначен как цитата из сочинения «Дао цзи цзин» 道迹經 («Книга-основа о стезе Дао»), которое принадлежало к корпусу раннего Шанцинского книжного собрания (IV—V вв.), но до нашего времени в целостном виде не сохранилось. Подробнее о пещерах *дун тянь* см.: [Verellen, 1995].

мые места, хотя истоки такого рода представлений до сих пор остаются неясными. Первые упоминания о Пяти пиках встречаем в таких древних памятниках китайской культуры, как «Чжоу ли» (глава «Чунь гуань»; IV в. до н.э.) и «Эр я» (глава «Ши шань»; III—II вв. до н.э.). Эти горы очень рано были включены в систему общекитайского государственного культа. Известно, что уже Конфуций почтительно отзывался о горе Тайшань, а зафиксированное в трактате «Лунь юй» упоминание этой горы продолжает свое хождение и в современном китайском языке. Исторические источники оставили сведения о том, что первый император Китая Цинь-ши хуан-ди совершал на горе Тайшань ритуал жертвоприношения [ШЦ, цз. 28; Материалы, 1991, с. 14]. С установлением ханьского дома перечень этих пяти священных гор стабилизируется и обычно включает Суншань (пров. Хэнань) — срединный пик; Тайшань (Шаньдун) — восточный пик; Хуашань (Шэньси) — западный пик; Хэншань (Хунань) — южный пик; Хэншань (Шаньси) — северный пик.

В даосизме Пять пиков считаются местами, где живут божества и небожители, а также собираются светлые (небесные) и темные (подземные) души умерших. Последнее обстоятельство обусловило многочисленные рекомендации, которые выработал даосизм для тех, кто собирается пойти в горы. В этих местах надо быть очень внимательным и постоянно опасаться какого-либо подвоха со стороны потусторонних сил.

В годы Кай-юань (713—741) танский Сюань-цзун, находясь под влиянием знаменитого даоса того времени Сыма Чэн-чжэня (647—735), официально признал, что Пять пиков находятся на попечении даосов и на каждом из них повелел построить даосские храмы (Чжэньцзюньцы, кумирню Совершенного владыки), в которых стали отправлять даосские ритуалы [ЦТШ, цз. 192; Материалы, 1991, с. 174]. В 731 г. на каждом из Пяти пиков были установлены кумирни в честь Высочайшего Старого владыки (*Тай-шан лао-цзюнь*) [ЦТШ, цз. 8; Материалы, 1991, с. 176].

С понятием Пять пиков коррелирует и такой своеобразный атрибут даосской традиции как формулы-амулеты (*фу*). Формулы-амулеты *фу* — особого

рода заклинательные тексты, обычно записанные очень сложными знаками, которые, скорее, напоминают древние узоры или триграммы «Книги Перемен» (*И цзин*), нежели письма, и остаются непонятными или нечитаемыми для не посвященных. Формулы-амулеты использовались практически — как заклинания и обереги, защищающие и помогающие изгонять нечисть. Такая роль *фу* определялась их магической функцией — в даосском восприятии они являлись средством соединения высшего (небесного) и профанического (земного) и, соответственно, рассматривались в качестве орудия, которое в умелых руках открывало иную, высшую реальность, даруя сверхъестественные возможности для решения проблем в земной жизни. Первые описания даосских формул-амулетов встречаем в текстах, созданных еще в первые века новой эры. Например, в «Книге-основе Великого благоденствия» (*Тай пин цзин*) [ТПЦ, 1960, с. 473—509]. Работа Гэ Хуна «Баопу-цзы» также включает обширный перечень и описание *фу*, полученных от Бао Цзина (Бао Сюаня), который был не только наставником Гэ Хуна, но и отцом его жены [БПЦ, 1985, с. 309—314]. Истоки формул-амулетов лежат в очень древней культовой практике, но именно даосская религия способствовала широкому распространению данной традиции, пестуя ее в течение многих веков.

Исследование истоков даосских формул-амулетов *фу* в свое время проделала Анна Зайдель. Она показала, что *фу* первоначально появились в утковых книгах (*чань вэй*) и считались даром Неба, полученным первыми легендарными правителями Китая. Первоначально они служили символом «полученного [от Неба] мандата» (*шоу мин*). После появления концепции, согласно которой Лао-цзы являлся в мир людей как учитель первых государей Поднебесной, даосы пришли к идеи «полученного [от Лао-цзы] реестра» (*шоу лу*). А.Зайдель полагала, что «с помощью чудодейственных свойств талисманов и реестров, которые были дарованы божествами — небесными чиновниками, даосы становились обладателями такой же власти над демонами, какая была у Желтого императора Хуан-ди в далеком прошлом, [и могли пользоваться ею] в любое время по своему усмотрению. Кроме того, они также получили возможность поклоняться

обожественному Дао в подражание жертвоприношениям Небу..., исполнение которого было исключительной прерогативой Сына неба» (цит. по: [Maeda Shigeki, 1995, p. 62—63]).

На истоки чудодейственных качеств формул-амулетов указывает и традиционное отношение китайцев к силе письменного слова, которое, к примеру, отражено в легенде о Цан Цзе. Говорят, что когда Цан Цзе изобрел письменность, все демоны издали страшный стон. Видимо, когда письменные знаки превратились в простой инструмент канцелярской работы, что произошло с появлением первых централизованных империй — Цинь и Хань, они были заменены «заклинательными талисманами» (*чжюу фу*), также записанными особыми письменами, напоминающими древние китайские иероглифы [Maeda Shigeki, 1995, p. 63].

Позже формулы-амулеты стали неотъемлемым атрибутом даосов, отправлявшихся в странствие по Священным пикам. Считалось, что эти необычные знаки отпугивают души умерших, которые также любят собираться на Пяти пиках. Уже в период Шести династий из формул-амулетов стали формировать сложные тексты, имевшие для даосов особое значение. Один из наиболее популярных текстов такого рода — «Схема истинного облика Пяти пиков» (*У юэ чжэнь син ту*). Текст этого сочинения вместе с включенными в него особыми рисунками стал считаться оберегом, помогающим отгонять злых духов и приносящим счастье. Когда даосы уходили в горы, они обязательно должны были иметь при себе такие рисунки, на что указывал уже Гэ Хун [БПЦ, цз. 17, с. 299—314]. Каждый из Пяти пиков был представлен на отдельной схеме, пять схем в сумме составляли одну главную схему. Каждая из схем имела много разновидностей и форм [Даосизм, 1990, с. 134—136]. Кроме того, по аналогии стали составлять «истинные» схемы и других важнейших мест даосской топографии — почитаемых даосами гор, вышних мест даосского «рая» и даже областей, где, как считалось, находится Подземное адское судилище.

Некоторые выводы

Даже беглое рассмотрение терминологии процитированного фрагмента позволяет сделать вывод о гетерогенности источников, из которых выросла даосская монастырская традиция. Она вобрала в себя различные по содержанию и разновременные по хронологии появления культурные пласты⁵⁶. Даосское самосознание связывает истоки своих монастырей, во-первых, с мифопоэтической традицией, имевшей южное происхождение (царство Чу), во-вторых, с представлениями о горах-островах бессмертных, характерных для приморских регионов, в-третьих, с характерным для центрального региона китайской цивилизации (средний бассейн Хуанхэ) культом священных гор и, в-четвертых, с различными аспектами религиозной доктрины даосизма. При этом религиозная доктрина даосизма явно испытала на себе влияние буддийского учения, а потому мы с уверенностью можем назвать и пятый источник, который был использован даосскими подвижниками для организационного и институционального оформления системы своих монастырей. Этот источник — буддизм.

⁵⁶ В этой связи вспомним исследования проф. М.Е.Кравцовой, которая отмечает, что вся культура Древнего Китая выросла из нескольких, очень не похожих друг на друга корней [Кравцова, 1992, 1, с. 56—66].

СТРАЖ ЗАСТАВЫ ИНЬ СИ И ДАОССКИЙ МОНАСТЫРЬ ЛОУГУАНЬ*

Даосская обитель Лоугуань в горах Чжуннаньшань, что на территории современной провинции Шэньси, почитается традицией как самый первый даосский монастырь⁵⁷. Представления об истории этой обители донесло до нас сочинение «Записи о совершенных и *сянях* минувшего со стел у Террасы в горах Чжуннаньшань, [с которой Лао-цзы] объяснял Книгу» (*Чжуннаньшань шо цзин тай ли-дай чжэнь сянь бэй цзи* 終南山說經臺歷代真仙碑記) [ЯГ 955, СТ 956, ДЦ 605]. Эта работа появилась на рубеже XIII—XIV вв., ее составителем был даос Чжу Сян-сянь 朱象先 (годы активной деятельности: 1297—1307), один из поздних патриархов традиции Маошань, выросшей из даосской школы Шанцин. Впечатление от паломничества в горы Чжуннаньшань, которое он совершил в 1279 г., и подвигло его на создание этой работы [ДЦТЯ, с. 717]. Хотя это сочинение было составлено относительно поздно, однако оно основывается на письменных памятниках, созданных намного раньше, например, на работе северочжоуского⁵⁸ Вэй Цзе 韋節 и на знаменитом письменном памятнике танской эпохи «Жизнеописания [первоучителей из] почтенного Лоугуаня» (*Лу Лоугуань чжуань* 古樓觀傳)⁵⁹, принадлежащем кисти ученого-книжника Инь Вэнь-цао 尹文操⁶⁰.

* Текст раздела впервые опубликован в журнале «Религиоведение». 2003. № 2. С. 50-60.

⁵⁷ Подробнее об истории и архитектурных особенностях даосского монастыря Лоугуань см. в: [Заповедные места, с. 109—111].

⁵⁸ Северное Чжоу — государство на севере Китая, существовало с 559 г. по 581 г.

⁵⁹ «Жизнеописания [первоучителей из] почтенного Лоугуаня» (*Лу Лоугуань чжуань* 古樓觀傳) — это сочинение более известно по краткому названию «Жизнеописания [из] Лоугуаня» (*Лоугуань чжуань* 樓觀傳).

⁶⁰ Инь Вэнь-цао, ум. в 688 г., — составитель описи даосского книгохранилища из монастыря Хаотяньгуань в Чаньани «Перечень книг-основ из Нефритового утка» (*Юй вэй цзин му* 玉緯經目; в научной литературе закрепился перевод «Перечень нефритового утка и основы»), в которой учитывалось 7300 цзюаней даосских сочинений. Инь Вэнь-цао также подготовил для танского Гао-цзуна (650—683) агиографическое сочинение о Лао-цзы — «Записи о Сокровенно-изначальном совершенномудром августейшем владыке» (*Сюань юань хуан ди шэн цзи* 玄元皇帝聖紀) [Флуг, 1930, с. 241; Меньшиков, 1988, с. 201; Schipper, 1978, p. 360].

Работа Чжу Сян-сяня включает биографии 34 даосских подвижников, деятельность которых связана с монастырем Лоугуань, а также многочисленные легенды и сказания, относящиеся к ханьскому (206 до н.э.—220 н.э.) и даже доханьскому периоду⁶¹.

Легенды, собранные Чжу Сян-сянем, гласят, что первую обитель на этом месте основал Инь Си, которого также называют мудрецом Инь или Стражем заставы⁶². Мудрец Инь — это легендарный страж пограничной заставы Ханьгу, через которую Лао-цзы покидал Поднебесную, отправляясь на запад⁶³. Согласно преданию, когда-то на этом месте Инь Си сложил из хвороста шалаш, откуда ежедневно следил за движением небесных светил и знаменами, предрекая великие и малые события. Как утверждают легенды, название обители — Лоугуань, или Башня для наблюдения за приближающимися, — было пожаловано скиту чжоуским князем Кан-ваном (по традиции: 781—771 гг. до н.э.), якобы посетившим эти места.

В одну из ночей, читаем мы в этих легендах, Инь Си узрел чудесное предвестие — пурпурную дымку на востоке и звезду счастья на западе — и по-

⁶¹ Чжу Сян-сянь составил еще одну комплексную работу, посвященную даосской обители Лоугуань, — «Собрание [эпитафий из дворца] “Осыпающих радостью пурпурных облаков” даосского монастыря почтенный Лоугуань» (*Гу Лоугуань цзы юнь янь цин цзи 古樓觀紫雲衍慶集*) [ЯГ 956, СТ 957, ДЦ 605]. В эту работу Чжу Сян-сянь включил как свои собственные заметки, так и тексты stel, составленные известными деятелями китайской культуры VII—XIV веков. Краткую справку о данном сочинении см. в: [ДЦТЯ, с. 717—718].

⁶² Мудрец Инь, или Стража заставы — имя этого подвижника интерпретируется неоднозначно, однако данное обстоятельство не играет для нас существенной роли, поскольку в даосской религиозной традиции он более известен по своему титулу — *Вэнь-ши сян-шэн 文始先生*, что с некоторой долей условности можно передать как Наставник-от-которого-пошла-Книга. Этот титул, жалованный Инь Си много позже, когда его стали воспринимать в качестве авторитетного даосского небожителя, намекает на предание, согласно которому Лао-цзы, отправляясь на Запад, именно ему впервые передал трактат «Дао дэ цзин» (*вэнь* — письмена, литература, текст; *ши* — начало, исток). В официальной историографии и в ранней даосской агиографии этот авторитетный даосский персонаж упоминается под именами Инь Си, Гуань Инь-цзы или Гуань Инь.

⁶³ Исследователи до сих пор спорят, где должна была находиться эта легендарная пограничная застава. Некоторые специалисты локализуют ее на западе современной провинции Хэнань, к северо-востоку от города Линбао. Другие специалисты указывают, что в данном контексте речь идет о другом пограничном пункте — либо южных заставах Угуань или Лу-гуань [Исторические записки, 1996, с. 310], либо заставе Саньгуань, что на западе Шэньси, недалеко от города Баоцзи [Неофициальное жизнеописание, 1992, с. 92—93].

нял, что на заставе должен появиться великий мудрец. Мудрым странником, проезжавшим через заставу Ханьгу, оказался Лао-цзы. Именно через этот пограничный пункт Лао-цзы отправлялся в многотрудное путешествие по неизведанным землям «варваров», и именно здесь он передал через Инь Си свое учение, изложенное в знаменитом «Пятитысячесловнике», или «Дао дэ цзине». Эта легендарная традиция зафиксирована в «Исторических записках» великого китайского историографа Сыма Цяня (145?—86? гг. до н.э.):

Лао-цзы совершенствовался в Дао и дэ, его учение призывало жить в уединении и не стремиться к славе. Он долгое время жил в [царстве] Чжоу, но увидев, что Чжоу приходит в упадок, решил удалиться. Когда он достиг заставы [Ханьгу], ее начальник Инь Си сказал: «Вы собираетесь удалиться от мира. Будьте так снисходительны, напишите для меня книгу!» Тогда Лао-цзы написал книгу в двух частях. [В ней] он в пяти с небольшим тысячах иероглифов изложил смысл Дао и дэ, а затем удалился. И никто не знает о его дальнейшей судьбе⁶⁴.

Чуть позже появилось сочинение «Жизнеописания всех сяней-небожителеей» (*Ле-сянь чжуань* 列仙傳), приписываемое кисти знаменитого ханьского библиографа и писателя Лю Сяна (77?—6 гг. до н.э.). В этой работе тот же сюжет представлен уже в более разработанным виде:

Начальник заставы Инь Си был чжоуским⁶⁵ чиновником. Он хорошо разбирался во «внутренних» учениях (*нэй сюэ* 內學) и регулярно питался [солнечной] эссенцией [и лунной] росой⁶⁶. Он скрывал [свои] добродетели и совершенствовался в странствиях, поэтому современники ничего не знали [о нем]. [Когда] Лао-цзы отправлялся на запад, Инь Си загодя ощутил его животворящее дыхание (*ци* 氣) и понял, что совершенный человек скоро должен пройти через [заставу]. Распознав [в нем] мудреца, он закрыл перед ним проход и сумел встретиться с Лао-цзы. Лао-цзы, в свою

⁶⁴ Перевод выполнен по тексту «Ши цзи» [ШЦ, цз. 63, с. 180] с учетом варианта Р.В. Вяткина [Исторические записки, 1996, с. 38].

⁶⁵ В китайской историографии традиционно считается, что период Чжоу продолжался с XII (или XI в.) по III вв. до н.э.

⁶⁶ Добавления в квадратных скобках сделаны по расширенному варианту того же сюжета, представленному в сочинении «Жизнеописания божеств и небожителеей» (*Шэнь сянь чжуань* 神仙傳), — агиографической работе, созданной ориентировочно в IV в. и приписываемой Гэ Хуну [ШСЧ, цз. 1, с. 3а].

очередь, также понял, что перед ним человек редких дарований, а потому написал для него книгу, которую и передал Инь Си. [Затем] Инь Си вместе с Лао-цзы отправился через зыбучие пески в странствие на запад. [Там] он, просвещая варваров (*хуа ху* 化胡), одержал победы и обрел громкую славу. О дальнейшей судьбе Инь Си никто ничего не знает. Инь Си тоже написал книгу, она содержит девять глав и называется «Гуань Инь-цзы»⁶⁷ [ЛСЧ, цз. 1, с. 2b].

В глазах даосов это место считается колыбелью даосизма и даосской письменной традиции. Еще раз обратим на это внимание — обитель и книга уже на заре истории даосизма были соединены незримыми нитями в единый социокультурный контекст, который терял свой высший смысл как при отсутствии первого (обитель), так и второго (книга) элемента.

С течением времени биография Инь Си, как и жизнеописание его наставника Лао-цзы, обрастает все более фантастическими подробностями. В сочинении «Жизнеописания божеств и небожителей» (*Шэнь сянь чжуань* 神仙傳), созданном в период Шести династий (III—VI вв.) и традиционно приписываемом знаменитому даосу Гэ Хуну (284?— 364?), находим еще более фантастический пассаж об Инь Си:

Когда Лао-цзы собрался покинуть [Китай], на западе он должен был пересечь пограничную заставу [Ханьгу], чтобы попасть на Куньлунь⁶⁸. Начальник заставы Инь Си, гадая по движениям ветра и животворящего

⁶⁷ Книга «Гуань Инь-цзы» действительно была известна Лю Сяну, поскольку ее фиксирует библиографический трактат «Описание классических [книг и прочей] литературы» (*И вэнь чжи* 藝文志) из «Истории [Ранней] Хань» (*Хань шу* 漢書) [ХШИВ, с. 39]. Этот трактат основывается на аннотированном каталоге Лю Сяна и Лю Синя «Семь обозрений» (*Ци люэ* 七略).

⁶⁸ С периодом институционализации даосизма и формированием вторичной даосской мифологии гора Куньлунь, известная еще по ранним письменным памятникам китайской культуры, стала восприниматься местом обитания высших даосских божеств. В частности, считалось, что пребывает Матушка — правительница Запада (Си-ван-му), покровительница даосских небожителей, и что на этой горе, соединяющей земной мир с вышними райскими чертогами, произрастают сады с плодами, дарующими бессмертие. Постепенно даосские представления о Куньлуне стали основой многочисленных «народных» интерпретаций, характерных для позднего религиозного синкретизма, что зафиксировал, например, знаменитый роман У Чэн-эня «Путешествие на Запад» (*Си ю цзи* 西游記).

дыхания земли⁶⁹, загодя узнал, что через [его заставу] будет проезжать божественный человек, поэтому он заранее подмел дорогу [к заставе] на сорок верст. Когда он увидел Лао-цзы, то сразу же понял, кто это. [До этого] Лао-цзы никому в Поднебесной не передавал [свое учение], но здесь он понял, что Инь Си самой судьбой предначертано обрести Дао, а потому и сделал остановку на заставе.

У Лао-цзы был человек на посылках по имени Сюй-цзя. Он еще совсем молодым нанялся в служки к Лао-цзы и по уговору должен был получать по сто монет за каждый день службы. [За все время, пока Цзя находился в услужении], Лао-цзы задолжал ему 7 200 000 монет. Когда Сюй-цзя узнал, что Лао-цзы отправляется в странствие, собираясь покинуть [Китай], он поспешил вернуть свой долг. Когда это не удалось, Сюй-цзя нанял человека составить жалобу, чтобы пойти с ней к Стражу заставы.

Сюй-цзя рассказал этому человеку о [деньгах, которые задолжал ему] Лао-цзы, и попросил составить от его имени жалобу [на Лао-цзы]. Этот человек даже не подозревал о том, что Сюй-цзя находится при Лао-цзы уже более двухсот лет. Подсчитав, как много должен получить Сюй-цзя, он тут же предложил ему в жены свою дочь. Когда Цзя увидел, что девушка недурна собою, то очень обрадовался, но все равно передал жалобу Стражу заставы Инь Си. Страж заставы, получив прошение о судебном разбирательстве, встревожился необычайно и тут же пригласил для официального разговора Лао-цзы.

На аудиенции Лао-цзы так сказал Сюй-цзя:

⁶⁹ Животворящее дыхание земли — так мы передаем китайское понятие *ци* 氣, насколько многозначное, настолько и неопределенное. Придерживаясь этимологии этого слова (испарения, идущие от земли), мы сочли возможным в данном контексте, опираясь на аналогию с «пузырями земли», закрепившуюся в русскоязычной переводной литературе, передать *ци* как «дыхание земли». Отметим также, что категория *ци* указывает не только на материальное, но также на духовное и даже на энергетическое начала. В традиционной китайской медицине им обозначают одно из биологических начал жизни. В отечественной синологической литературе эту категорию переводят как «пневма», «животворящий эфир», «воздух». Ни один из этих вариантов, впрочем, как и предлагаемый автором этих строк, не передает всех содержательных особенностей этого слова. В даосской религии понятие *ци* становится важнейшим для объяснения ритуалов психотехнического ритуала. В ходе медитации даосский подвижник должен был визуализировать (зримо представить) *ци* (некую облачную дымку, наделенную животворящей силой и магическими свойствами) — определенного цвета, исходящую от определенного божества и перемещающуюся в определенном направлении (чаще всего внутрь самого человека). В таких контекстах, явно указывающих, что эта субстанция выходит из органов дыхания антропоморфного божества, мы предлагаем передавать ее выражением «дыхание-*ци*».

— Ведь ты уже давно должен был умереть. Давным-давно, когда я взял тебя в услужение, [у меня] была невысокая должность и бедный дом. Слуг у меня сроду не было, а потому я дал тебе амулет чистой жизни Великого сокровенного. Лишь благодаря ему ты до сих пор жив. Почему же ты жалуешься на меня? Ведь я же сказал тебе, что отправляюсь в страну Аньсиго (Парфия. — С.Ф.), где непременно вернул бы тебе золотом весь долг сполна. Отчего ты не захотел [чуть] потерпеть?

[Сказав это], Лао-цзы велел Сюй-цзя поклониться, открыв пошире рот. И тут же из него вывалился на землю чудесный амулет Великого сокровенного. Письмена и рисунки киноварного цвета на нем были как новые, а вот Сюй-цзя в тот же миг превратился в груды высохших костей. Инь Си понимал, что Лао-цзы может творить чудеса и способен вновь вернуть Сюй-цзя к жизни, а потому начал бить челом [перед Лао-цзы] и просить его сохранить жизнь этому неблагодарному слуге. Инь Си умолял Лао-цзы позволить ему самому вернуть Сюй-цзя долг. Лао-цзы, [сжалившись], вновь вложил в рот Сюй-цзя амулет Великого сокровенного, и служка встал, словно заново родившись.

Передав Сюй-цзя два миллиона монет, Инь Си тут же повелел его прогнать [с заставы]. После этого Инь Си совершил [перед Лао-цзы] ритуал, которым приветствуют Учителя, и Лао-цзы передал ему искусство обретения долгой жизни. Затем Инь Си испросил наставлений в должном поведении, и Лао-цзы в пяти тысячах слов разъяснил это учение. Инь Си, вернувшись к себе, записал все, [сказанное мудрецом], а сочинение назвал «Книгой-основой о Дао и дэ», или «Дао дэ цзином». Следуя Дао-Пути, изложенному Лао-цзы, Инь Си также стал небожителем [ШСЧ, цз. 1, с. 3а]⁷⁰.

Иначе говоря, три одновременных источника показывают нам процесс формирования красивой легенды и свидетельствуют, что представления об Инь Си и его уединенной обители Лоугуань, построенной у пограничной заставы Ханьгу, — это всего лишь легенда, формирование которой началось в последних веках до новой эры, но бурно проходило уже в первые века нашей эры одновременно с мифологизацией как Лао-цзы, так и полулегендарного Стража заставы Инь Си.

⁷⁰ Большой фрагмент из «Жизнеописания Лао-цзы» на русском языке также имеется в прекрасном переводе И.С.Лисевича [Пурпурная яшма, 1980, с. 87—92].

Тем не менее и сегодня любой служитель даосского монастыря Лоугуань, раскинувшего свои палаты в тиши гор Чжуннаньшань, покажет вам кипарис, к которому Лао-цзы якобы привязывал своего черного буйвола, делая последнюю остановку перед дальней дорогой в западные земли, и символическую могилу Лао-цзы (*Лао-цзы му* 老子墓), и то место, где он излагал содержание своей знаменитой книги, позже названной «Дао дэ цзин» [Заповедные места, с. 110—111]. Примечательно, что даосские монахи, которые любезно проводят вас к этим местам и будут с тихим трепетом и рассказывать об удивительных и чудесных событиях, — даже они на ваш прямой вопрос с благочестивой и светлой улыбкой ответят, что все это лишь легенда. Нынешний Лоугуань — это воссоздание не истории, а легенды, которая для Китая имеет значение не меньшее, чем сама история. Утверждая, что Лао-цзы и Инь Си являются фигурами полуполюгендарными и что они, видимо, никак не связаны с «Дао дэ цзином», все же стоит сделать одно уточнение. Такого рода утверждения если и имеют какое-то значение, то только для нас — сторонних наблюдателей, читателей и исследователей китайской литературной традиции. Для истории китайской духовной цивилизации куда более важное значение имеет другая реальность, заключающаяся в том, что имя Лао-цзы, связанное с «Дао дэ цзином» и с Инь Си, оставило весьма заметный след в истории китайской культуры.

Иначе говоря, был или не был Лао-цзы реальной исторической личностью, и являлся ли он автором «Дао дэ цзина», и встречался ли он на пограничной заставе с Инь Си, — все эти вопросы, если смотреть на них с точки зрения китайской традиции, являются абстракцией, которая имеет отношение к некоей объективной истине лишь в той мере, в какой ее поиски не заслоняют того очевидного факта, что именно Лао-цзы заставил сиять многие страницы истории китайской культуры. Для китайской духовной цивилизации связь Лао-цзы с «Дао дэ цзином» и Инь Си является безусловной и реальной постольку, поскольку осязаемы и зримы плоды, оставленные его благодарными почитателями и последователями. С нашей точки зрения, в функциональном отношении вопрос о существовании Лао-цзы и о его связи с «Дао дэ цзином» и Инь Си не

может быть решен отрицательно, иначе мы приходим в явное противоречие с фактами истории китайской цивилизации.

Выяснив, что указание на появление Лоугуаня еще в чжоускую эпоху является не более чем легендой, все же стоит признать, что эта даосская обитель действительно имеет глубокую историю. Первые достоверные сведения о ней относятся к III в. Из сочинения «Лоугуань чжуань» следует, что в первый год эры *Сянь-кан* вэйского Юань-ди (264 г.) обитель Лоугуань уже существовала⁷¹.

Правда, некоторые даосские источники сообщают, что кумирня на этом месте появилась по повелению самого Цинь-ши хуан-ди в 219 г. до н.э. [Материалы, 1991, с. 109]. В работе «Записи о совершенномудром Хаотичного начала» (*Хунь юань шэн цзи* 混元聖紀) записано, что Цинь-ши хуан-ди, будущий первый император Китая, в 219 г. совершил ритуал жертвоприношения Небу на горе Тайшань, а затем отправился в горы Чжуннаньшань, где совершил ритуал поклонения Лао-цзы. Впрочем, данные сведения требуют дополнительного изучения⁷². Легенды также рассказывают, что кумирня в честь Лао-цзы была построена на этом месте при ханьский У-ди (140—87 до н.э.).

В смутные годы, когда на севере страны существовало государство Северное Вэй (Бэй Вэй 北魏, 386—534 гг.), обитель Лоугуань становится важным даосским центром Северо-Западного Китая. В годы политического хаоса и социального кризиса, столь характерных для этого периода, в Лоугуане находили приют многие даосские деятели, создавшие неповторимую атмосферу духовных исканий и высокого подвижничества. Здесь же шло формирование особого

⁷¹ См. «Лоугуань чжуань», фрагменты из которого приводятся в: [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 403].

⁷² Работа «Записи о совершенномудром Хаотичного начала» (*Хунь юань шэн цзи* 混元聖紀) сохранилась до нашего времени в составе Даосского канона [ЯГ 769, СТ 770, ДЦ 551—553]. Ее автор — Се Шоу-хао (1134—1212) 謝守灝, время составления — около 1191 года. В данном сочинении излагается мифологизированная биография Лао-цзы, его божественные явления в мир людей и его великие деяния. О тексте, авторе и времени создания данной работы см.: [ДЦТЯ, с. 554, 1248; Ozaki Masaharu, 1995, p. 41]. Поскольку сочинение было создано достаточно поздно, аутентичность приводимых в нем сведений и цитируемых источников вызывает серьезные сомнения.

направления в даосском религиозной движении, получившего название по месту своего зарождения — школы Лоугуань (*Лоугуань пай*).

В ранней истории школы Лоугуань выделяются два факта, оставившие заметный след в истории китайской культуры. Один из них связан с созданием большого книжного свода даосских сочинений, другой — с концептуализацией и распространением доктрины *хуа ху* («обращения» или «просвещения варваров»), на протяжении многих столетий оказывавшей свое воздействие на интеллектуальную элиту китайского общества.

Формирование в стенах монастыря Лоугуань большого собрания даосских книг связано с деятельностью известного ученого Ван Яня. В годы царствования северочжоуского императора У-ди под девизом *Цзин-дэ* (572—578) вышел высочайший указ, согласно которому Ван Яню было поручено привести в порядок даосские сочинения. Результатом его работы стал каталог даосской библиотеки, называвшийся «Перечень книг-основ в жемчужных обертках [из] Трех пещер» (*Сань дун чжу нан цзин му* 三洞朱囊經目) [Чэнь Го-фу, 1985, с. 110]⁷³.

Что касается концепции *хуа ху* 化胡, окончательное оформление которой связано с монастырем Лоугуань, то о ней стоит сказать подробнее. Согласно этой концепции Лао-цзы, покинув Китай, ушел на запад и попал в Индию, где

⁷³ К.К.Флуг [Флуг, 1930, с. 242] в свое время по недоразумению указал, что каталог Ван Яня был составлен в X в., и даже точнее — в период существования государства Хоу Чжоу (951—960). Эти ошибочные данные, не перепроверив, стали повторять и некоторые другие исследователи (например: [Сокровищница Дао, 1986, с. 165]). Появление этой ошибки у К.К.Флуга, крупнейшего знатока китайской книжной культуры, вполне объяснимо. Текст стелы 1275 г., с которым работал исследователь, действительно зафиксировал, что книжный перечень Ван Яня составлен в эпоху Хоу Чжоу («...*Хоу Чжоу фа-ши Ван Янь “Чжу нан цзин му” цзан цзин ба-цян сань-ши цзюань*») [Флуг, 1930, с. 240]. Тем не менее другие документы при указании времени составления работы Ван Яня указывают, помимо названия царства (Хоу Чжоу), также имя императора (У-ди) и эру правления (*Цзянь-дэ*) [Чэнь Го-фу, 1985, с. 110—111]. Эта информация позволяет однозначно привязать каталог Ван Яня к периоду, ныне известному в китайской историографии как Северное Чжоу (557—581), и даже уточнить, что работа Ван Яня была составлена в период правления северочжоуского императора У-ди под девизом *Цзянь-дэ* (572—578). Такую датировку подтверждает биография Ван Яня, зафиксированная в даосской энциклопедии «Юнь цзи ци цян» [ЮЦЦЦ, цз. 85] и агиографическом сборнике «Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь» [ЯГ 296, ДЦ 139—148, цз. 30], а также авторитетный китайский справочник: [Словарь фамилий, с. 94]

стал просвещать и обращать в свою веру чужеземцев. Для этого он преобразился в Будду или, по другой версии, в его учителя (а в Будду превратился его верный ученик Инь Си). Эта концепция утверждала два важных тезиса, — во-первых, что именно Лао-цзы является основоположником буддизма, и, во-вторых, что буддизм и даосизм имеют единые истоки. Особенности концепции «обращения варваров» одним из первых раскрыл блестящий французский синолог П.Пелльо, а ее убедительный анализ представлен в работах крупнейшего отечественного исследователя китайской культуры А.С.Мартынова [Мартынов, 1987]. Как считают японские ученые, концепция *хуа ху* зародилась в недрах буддизма, пытавшегося адаптироваться к китайской культуре, но очень быстро нашла своих приверженцев и в даосском религиозном сообществе, прежде всего на севере Китая, где буддизм Махаяны стал распространяться ранее всего [Офути Ниндзи, 1991, с. 469—484; Ozaki Masaharu, 1995, p. 44].

Понятие *хуа ху* мы уже встречали во фрагменте из «Ле-сянь чжуань». В процитированном выше пассаже из этого сочинения «просвещением варваров» занимался непосредственно Страж заставы Инь Си. В китайской культуре, однако, сохранились и другие ранние письменные памятники, указывающие на такие представления и, в отличие от «Ле-сянь чжуань», не вызывающие сомнений в своей аутентичности. Одно из самых ранних и достоверных свидетельств бытования таких представлений, знаменующих вступление китайской религиозной идеологии в период продуктивного синкретизма, встречается в позднеханьских легендах, зафиксированных в «Истории Поздней Хань» (*Хоу Хань шу* 後漢書), в главе «Жизнеописание Сян Кая» (*Сян Кай чжуань* 襄楷傳). В этом источнике читаем: «Лао-цзы пришел [в земли] варваров и стал Буддой» (*Лао-цзы жу и-ди вэй Фу-ту* 老子入夷狄為浮屠) [XXIII, цз. 60, часть 2, с. 512; Материалы, 1991, с. 62—63].

В «Описании [истории] Троецарствия» (*Сань го чжи* 三國志, *Вэй шу* 魏書, цз. 30), в разделе, посвященной «западным варварам» (*Си жун чжуань* 西戎傳), эта же идея изложена более пространно: «Ведь когда Лао-цзы ушел на запад через заставу Ханьгу, он прошел по западным землям и пришел в Индию,

где стал просвещать варваров и сделал им Будду. Будда — это одно из имен его ученика, всего же у него 29 других имен» (цит. по: [Ozaki Masaharu, 1995, p. 44]).

Дальнейшее развитие эти идеи получили в работе Ван Фу (III—IV вв.) «Книга-основа [о том, как] Лао-цзы просвещал варваров» (*Лао-цзы хуа ху цзин* 老子化胡經). Книга Ван Фу в оригинальном виде не сохранилась до нашего времени, но известна по многочисленным цитатам в других сочинениях. Появление этой работы традиция как раз и связывает с монастырем Лоугуань, как и оформление другого письменного памятника, идейное содержание которого также лежит в парадигме концепции «обращения варваров», — «Книги-основы о восхождении на Запад» (*Си шэн цзин* 西昇經). Эти сочинения пользовались популярностью и высоким авторитетом среди членов религиозного сообщества Лоугуаня.

Появление концепции «просвещения варваров» исследователи относят, как правило, к эпохе Поздняя (Восточная) Хань (25—220 н.э.). На эти же идеи, однако, намекают фрагменты об Инь Си, которые мы находим в работах, традиционно приписываемых Лю Сяну, — «Семь обзрений» (*Ци люэ* 七略) и «Жизнеописание всех сяней-небожителей» (*Ле-сянь чжуань* 列仙傳). Оба эти сочинения соотносятся с эпохой Ранняя (Западная) Хань (206 до н.э.—8 н.э.). Трактат «Ци люэ» был составлен Лю Сяном совместно с Лю Синем и вошел в «Историю [Ранней] Хань» (*Хань шу* 漢書), в библиографический раздел этой династийной истории, называемый «И вэнь чжи» 藝文志 («Описание классических книг и [прочей] литературы»). В комментарии на сочинение «Гуань Инь-цзы», зафиксированное в «И вэнь чжи», отмечено, что после того, как Лао-цзы появился на пограничной заставе, Инь Си оставил службу и удалился вместе с ним [ХШИВ, с. 26]. Об этом же говорит и процитированный выше фрагмент из «Ле-сянь чжуань». Примечательно, что в нем уже появляется и выражение *хуа ху* — структурообразующее для такого рода представлений. С точки зрения поздних ханьских источников, в этом нет ничего необычного, поскольку начиная «Хоу Хань шу» стало общепринятым считать Инь Си одним из сподвижников

Лао-цзы на стезе просвещения и обращения варваров. Перед нами, однако же, не поздниханьские, а ранниханьские (как считает традиция) источники. Таким образом, «И вэнь чжи» из «Истории [Ранней] Хань» и «Ле-сянь чжуань» очевидно отражают начало процесса формирования концепции *хуа ху* и указывают на то, что она начала складываться уже в ранниханьскую эпоху⁷⁴.

Упоминание же этой концепции в двух сочинениях, традиционно приписываемых одному автору, дает веские основания полагать, что эти письменные памятники действительно были созданы одним человеком, и им был, надо думать, именно Лю Сян⁷⁵.

⁷⁴ Появление концепции *хуа ху* связано с проникновением буддизма в Китай и его активным взаимодействием с автохтонной китайской культурой. Специалисты считают, что концепция «обращения варваров» появилась в среде первых китайских буддистов, пытавшихся адаптировать пришлое для Китая религиозное учение к местным историческим и культурным традициям. Указывая на вероятность появления этой концепции в период Ранняя Хань, мы сталкиваемся с рядом затруднений. Дело в том, что авторитетные источники обычно относят проникновение буддизма в Китай лишь к первому веку новой эры, иначе говоря — к эпохе Поздняя Хань. Например, Моу-цзы в трактате «Ли хо лунь» связывает появление в Китае буддизма с чудесным сном ханьского императора Мин-ди (58—75) и последовавшей за этим отправкой посольства в страну Даюэчжи (в верховьях Амударьи), откуда в Лоян была доставлена первая буддийская сутра — «Сы-ши-эр чжан цзин» («Сутра в сорока двух главах») [ЛХЛ, с. 10, 428]. Если согласиться с возможностью появления концепции *хуа ху* еще до времени правления Мин-ди, то необходимо признать, что либо изначальное ядро этой концепции никак не связано с буддизмом, либо буддизм начинает проникать в Китай еще до I в.н.э. Заметим, что сведения о более раннем проникновении буддизма представлены в письменных памятниках китайской культуры довольно широко. Шраманы Фа-линь, например, возводит появление буддизма в Китае ко времени правления Цинь-ши хуан-ди (246—208 до н.э.), а Дао-сюань — вообще к чжоускому Му-вану (X в. до н.э.). В трактате о буддизме и даосизме из «Истории Вэй» (*Вэй шу*) появление в Китае буддизма соотносится с периодом правления ранниханьского императора У-ди (140—87 до н.э.), когда в государство Дася (что на территории современного Афганистана) было направлено посольство, члены которого впервые узнали о существовании в соседней стране Тяньчжу (Индия) учения Фу-ту (Будды) [ВШ, цз. 114]. С именем У-ди связан и другой примечательный факт из (легендарной?) истории китайского буддизма — в результате разгрома сюнну в Лоян были доставлены многочисленные трофеи, среди которых оказалась и статуя золотого человека (Будды?), затем установленная во дворце Сладкого источника (Ганьцюаньгун) [История религий, 1991, с. 354]. Отнюдь не настаивая на безоговорочной достоверности таких сведений, мы лишь подчеркиваем, что для устранения противоречий, возникающих в случае допущения тезиса о появлении концепции *хуа ху* в I в. до н.э., имеются определенные сведения источникового происхождения.

⁷⁵ Речь идет о трактате «Ци люэ», полностью вошедшем в «И вэнь чжи» из «Истории [Ранней] Хань», и о сочинении «Ле-сянь чжуань». Обе работы соотносятся с деятельностью Лю Сяна. Некоторые специалисты выражают сомнение в аутентичности дошедшего до нас варианта «Ле-сянь чжуань» и критически относятся к авторству Лю Сяна. В данном случае мы утверждаем, что Лю Сян мог быть автором этого сочинения, а оно само вполне могло по-

Окончательное же оформление концепции «обращения варваров» (*хуа ху*) приходится на период Северных и Южных династий и географически связано с горами Чжуннаньшань. В обители Лоугуань, расположенной в этих горах, работали даосские ученые-книжники, запечатлевшие эту концепцию в законченном виде в ряде письменных памятников и в комментариях к ним.

В период Суй (581—618) и в эпоху Тан монастырь неоднократно перестраивался и расширялся. Танские императоры с почтением относились к легендарному основателю даосизма и не скрывали своего покровительственного отношения ни к Лао-цзы, ни к даосскому учению. При танском Гао-цзу (618—626) монастырю были дарованы большие земельные угодья, а на его территории был выстроен дворец Предтечи совершенномудрых (Цзуншэнгун 宗聖宮), в котором совершались ритуалы в честь Лао-цзы. Около 620 г. обитель получила статус «даосского монастыря» (*гуань 觀*) и стала называться Цзуншэнгуань 宗聖觀. Еще через пять лет здесь была воздвигнута стела, текст которой назывался «Записи о даосском монастыре Предтечи совершенномудрых великой [империи] Тан» (*Да тан цзун шэн гуань цзи 大唐宗聖觀記*), что закрепило традицию использования родовых понятий *гун* и *гуань* в названиях даосских монастырей.

В эпоху Сун (960—1279) Лоугуань называли Шуньтянь сингогуань — монастырь, Способствующий расцвету государства и следующий Небу. В смутную эру Тянь-син (1232—1234) царствования последнего цзиньского императора Ай-ди монастырь был полностью уничтожен. После воцарения в Китае монгольских правителей (1279—1368), из государственной казны несколько раз выделяли средства на его восстановление. В результате Лоугуань вновь обрел свой вид, известный по танским источникам. С XIV в. Лоугуань становится крупнейшим открытым монастырем даосской школы Всеобъемлющей истины, или Цюаньчжэнь, и в таком виде существует по сей день. Начиная с XVII в.

явиться в эпоху Ранняя Хань. Аутентичность же «И вэнь чжи» из «Хань шу» еще никто, насколько мы знаем, сомнению не подвергал.

земные неурядицы дошли и до этой даосской обители. Лоугуань стал приходить в запустение, и начало XX в. он встретил всеми забытый и покинутый.

За последние полвека, особенно в период после так называемой «культурной революции», на территории монастыря были проведены масштабные реставрационные работы, в ходе которых Лоугуань приблизился к своему традиционному облику. К настоящему времени восстановлен храмовый ансамбль Шоцзинтай и ведутся работы по реставрации дворца Предтечи совершенномудрых. В современном монастыре Лоугуань действует монашеская община и проводятся регулярные богослужения.

В древнем Лоугуане центром монастырского комплекса был дворец Предтечи совершенномудрых. Как гласит предание, его воздвигли в годы царствования первого танского императора Гао-цзу (Ли Юаня) (618—626) примерно в километре от той части Лоугуаня, которая называется Шоцзинтай, или «терраса, с которой Лао-цзы объяснял Книгу». В то время архитектурный комплекс монастыря включал следующие элементы:

палату Вэнь-ши (*вэнь ши дянь* 文始殿);

палату Трех чистых (*сань цин дянь* 三清殿);

врата в Сокровенное (*сюань мэнь* 玄門殿);

терем Осыпающих радостью пурпурных облаков (*цзы юнь янь цин лоу* 紫雲衍慶樓);

терем Доброго света (*цзин ян лоу* 景陽樓);

палату Совершенных чиновников (*чжэнь гуань тан* 真官堂);

палату Очищения сердца (*чжай синь тан* 齋心堂).

Всего в то время архитектурный комплекс монастыря включал более 15 палат, а постоянно живущих в нем монахов насчитывалось более двухсот.

С течением времени архитектурный ансамбль Лоугуаня приобрел трехчастную композицию и стал включать Восточный, Западный и Центральный дворики. Постепенно их стали называть Тремя террасами (*сань тай*). «Террасы» представляли собой композиционно связанные друг с другом, но все же организационно независимые дворцово-храмовые комплексы. Такая композиция

сформировалась на рубеже XIII—XIV вв., в пору очередного подъема даосской школы Лоугуань и небывалой активности монахов этой обители. Восточный комплекс получил наименование террасы Изначального Небесного достопочтенного (*Юань-ши тянь-цзунь тай* 元始天尊臺), нынче на этом месте сохранилось озеро Янтяньчи. Западный дворик стал называться террасой Небесного достопочтенного Духовной драгоценности (*Лин бао тянь-цзунь тай* 靈寶天尊臺), сейчас здесь находится западная часть современного Лоугуаня. Центральную часть монастыря называли террасой Небесного достопочтенного Дао и дэ (*Дао дэ тянь-цзунь тай* 道德天尊臺), она включала ту часть монастыря, которую традиционно называли Шоцзинтай.

При строительстве новых монастырских палат и эта композиция была нарушена. Восточная и Центральная «террасы» соединились и образовали единый комплекс, который называли Восточным двориком. Остальная часть Лоугуаня, прежде всего комплекс строений террасы Небесного достопочтенного Духовной драгоценности, превратилась в продолжение основного храмового ансамбля и стала называться Западным двориком.

К началу XVII в. Лоугуань представлял собой величественный и сложный в архитектурном плане ансамбль, состоящий из нескольких относительно независимых частей. Передний дворик включал палату Вэнь-ши, палату Трех чистых, а также терем Наблюдения за дыханием-ци (*ван ци лоу* 望氣樓), справа от которого находился терем Доброго света (*цзин ян лоу* 景陽樓) и колодец для изготовления чудодейственных пилюль (*дань цзин* 丹井), а слева — палата Драгоценных печатей (*бао чжан тан* 寶章堂). Задний дворик назывался дворцом Предтечи совершенномудрых, за ним располагался третий комплекс монастыря — Шоцзинтай, или «терраса, с которой Лао-цзы объяснял Книгу».

Постепенно храмовые палаты разрушались, на их месте строились новые либо воссоздавались прежние, иногда храмовые постройки переносились на другое место либо, пришедшие в ветхость, постепенно исчезали с лица земли. Так или иначе, но беспощадное течение времени постоянно меняло облик древнего Лоугуаня. На рубеже XVIII—XIX вв. из палат той части монастыря, кото-

рая называлась дворцом Предтечи совершенномудрых, почти ничего не сохранилось. С этим же связано и постепенное перемещение центра монастыря из дворца Предтечи совершенномудрых к комплексу Шоцзинтай, который ранее был лишь задним двориком архитектурного ансамбля Лоугуаня. В результате с XIX в. название Лоугуань указывало исключительно на палаты, сгруппированные в комплексе Шоцзинтай.

Несмотря на все эти изменения, на территории современного Лоугуаня мы найдем немало мест, связанных с его долгой историей. Это и символическая могила Лао-цзы (*Лао-цзы му*), и то место, где Лао-цзы объяснял Инь Си «Книгу-основу о Дао и дэ» (*Дао дэ цзин*), и печь для изготовления чудодейственных снадобий, и грот гостя пещеры Люя (*Люй Дун-бинь дун*), и даже кипарис, к которому Лао-цзы некогда, как гласит традиция, привязывал своего черного буйвола, отправляясь на запад.

Высокий холм, называемый могилой Лао-цзы, находится в северо-восточной части западного дворика современного Лоугуаня. Он представляет собой овальный четырехметровый курган площадью около 20 квадратных метров, у которого высится мемориальная стела. В одной из самых высоких точек западного дворика находится грот Лао-цзы (*Лао-цзы дун*), в котором, по одним поверьям, Лао-цзы спрятал свою чудодейственную пилюлю, дарующую долголетие (вспомним историю с его служкой Суй-цзя), по другим, — находится каменный саркофаг, хранящий земной прах мудреца.

Терраса, с которой Лао-цзы объяснял Книгу, или Шоцзинтай, — это центр современного Лоугуаня. Данная часть монастыря располагается на высоте почти 500 метров над уровнем моря и окружена отвесными утесами, пышной зеленью и серпантинном бегущего ручья. Считается, что именно здесь Лао-цзы передал стражу заставы Инь Си свой знаменитый трактат «Дао дэ цзин». Комплекс Шоцзинтай в настоящее время представляет собой ансамбль, включающий четыре главные постройки:

кумирню Лао-цзы (*Лао-цзы цы* 老子祠);

палату Матушки Северного Ковша (*доу лао дянь* 斗姥殿);

палату Цзюкудянь 救苦殿, что буквально можно перевести как «палата, где помогают тем, кто в горе»;

палату Лин-гуаня (*Лин-гуань дянь* 靈官殿).

Кроме того, здесь же находятся несколько вспомогательных построек, в том числе и обязательные для любого даосского монастыря колокольный и барабанный терема, а также врата Шаньмэнь (букв. — Горные врата). Когда ясным днем смотришь с этого места на юг, тогда на одном из отдаленных утесов можно заметить печь. Легенда гласит, что в этой печи Лао-цзы, творя алхимические метаморфозы, выплавил магическую пилюлю, дарующую долгую жизнь.

В этой части древнего Лоугуаня сохранилось и озеро, в котором обзревают Небо — Янтяньчи. Считается, что в прозрачных водах Янтяньчи Лао-цзы некогда охлаждал и закаливал собственноручно выкованный чудесный меч, уничтожающий злых духов. Рядом с озером можно заметить традиционное для китайской культуры строение для отдыха — беседку Созерцания совершенных (*ци чжэнь тин*). В этой беседке, как расскажут знающие даосы, Лао-цзы занимался самосовершенствованием и постижением первоосновы своего сердца. В западной же части этого монастырского комплекса, как считается, Лао-цзы вместе с Инь Си вел разговор со своим неблагодарным учеником и служкой Сюй-цзя.

Примерно в километре от комплекса Шоцзинтай находился древний дворец Предтечи совершенномудрых, или Цзуншэнгун. Именно здесь среди пышных вечнозеленых деревьев высится тот самый кипарис, который, по преданию, Лао-цзы использовал как коновязь. Рядом с этим деревом благодарные потомки возвели каменную статую буйвола.

На территории Лоугуаня сохранилось немало каменных стел, на которых запечатлена в слове история монастыря. Самые известные из них — стела с текстом, озаглавленном «Описание истории восстановления дворца Предтечи совершенномудрых [в годы] великой [империи] Юань» (*Да юань чун цзянь цзин шэн гун цзи*), «Стела о совершенном человеке Ине» (*Инь чжэнь-жэнь бэй*),

«Стела в честь восстановления палаты Вэнь-ши» (*Чунь цзянь Вэнь-ши дянь бэй*) и др. Здесь же можно встретить поистине уникальные памятники китайской культуры — надписи, вырезанные по каллиграфическим работам посетивших эти места великих литераторов и художников минувшего — Оуян Сю, Су Линчжи, Су Ши, Чжао Мэн-фу, Ли Бо, Бо Цзюй-и, Су Чжэ и др.

ТРИ РОДОВЫЕ ОБИТЕЛИ ШКОЛЫ ЦЮАНЬЧЖЭНЬ

Три главных монастыря школы Цюаньчжэнь даосы называют Тремя великими родовыми обителями (*сань да цзу тин*). Они связаны с именами трех патриархов школы Цюаньчжэнь — полупоупендарным подвижником Люй Дун-бинем и историческими деятелями — Ван Чун-яном и Цю Чу-цзи.

Люй Дун-бинь. Люй Дун-бинь — популярный персонаж народной религиозной традиции. Он входит в группу знаменитых восьми бессмертных (*ба сянь* 八仙), сказания о которых были широко распространены в среде китайского народа на протяжении столетий. С другой стороны, имя Люй Дун-биня вписано и в историю школы Цюаньчжэнь. Последователи этого учения считают его одним из своих первоучителей, приписывая ему авторство некоторых авторитетных сочинений из Даосского канона. При этом вопрос об историчности самого Люй Дун-биня до сих пор остается дискуссионным, а его отношение к реальной школе Цюаньчжэнь — весьма проблематичным. По этим причинам и мы будем называть его не историческим, а полупоупендарным патриархом школы Цюаньчжэнь.

Важнейшим местом поклонения Люй Дун-биню является монастырь Юнлэгун, или дворец Вечной радости. Изначально он находился в селе Юнлэ уезда Жунчэн провинции Шаньси. Согласно преданию в этом месте когда-то родился Люй Дун-бинь. Специалисты считают, что прототипом этого популярного даосского персонажа был подвижник Люй Янь. Люй Дун-бинь — это прозвище Люй Яня, оно связано с его пристрастием к уединенному образу жизни в горах и буквально означает «гость пещеры Люй». В даосизме его уважительно называют Люй-цзу, или «предок Люй». Есть у него и религиозный титул — Чунь-ян чжэнь-жэнь, или совершенный человек Чистого света. Многие приверженцы Дао-Пути также называют его Всепомогающим владыкой-

повелителем (*Фу-ю ди-цзюнь*) или Хуэй Дао-жэнем — Мужем, возвращающим к Дао.

Когда Люй Дун-бинь стал небожителем, его ученики, как гласят легенды, построили на месте его рождения кумирню, которую называли Люйгунцы (кумирня князя Люя). Юаньский император Ши-цзу в 1262 г. своим вердиктом переименовал ее во дворец Бессмертия [совершенного человека] Чистого света (Дачуньян ваньшоугун). Еще позже даосский монастырь, организованный на этом месте, получил название Юнлэгун, которое сохранилось до нашего времени.

На рубеже XII—XIII вв. в Китае получают широкое хождение религиозные представления, сформированные на основе соединения трех учений — конфуцианства, даосизма и буддизма. Такие представления в китайской культуре традиционно соотносили с очень популярной в эпоху Сун концепцией *сань цзяо хэ и* — «три учения сливаются в одно», которая подчеркивала необходимость синтеза различных религиозных и философских традиций. В этот же период появляются различные даосские школы, созданные в парадигме этой концепции. Они получают признание не только среди простых верующих, но и в среде высокообразованных последователей даосизма — знатоков магии и алхимии, руководителей религиозных общин и видных представителей даосского религиозного сообщества. Более того, именно ученые даосы и духовные лидеры даосизма особенно активно разрабатывали и пропагандировали синкретические концепции. Люй Дун-бинь считается патриархом одного из таких синкретических направлений в даосизме.

Жизнеописания Люй Дун-биня обычно основываются на сведениях внеисточникового происхождения, что еще раз подтверждает полуполегендарный характер данной личности. По одной из версий к тайнам даосизма Люй-цзу был приобщен в годы правления последнего танского императора Ай-ди (904—907). Легенды гласят, что в 904 г. в горах Хуашань (пров. Шэньси) Чжунли Цюань (другое его имя — Юнь-фан сянь-шэн, или господин Облачной обители, также один из почитаемых в народной традиции восьми бессмертных) передал ему

рецепт чудодейственных снадобий и искусство владения волшебным мечом. О том, как господин Облачной обители испытывал Люй Дун-биня, существует немало легенд⁷⁶. Одна из них гласит, что Цжунли Цюань проверял глубину постижения Люй Дун-бинем десяти заповедей:

- 1) не стремись к легкой и праздной жизни, не предавайся мирским порокам;
- 2) не впадай в заблуждение сиюминутной выгоды, откажись от желаний;
- 3) всем сердцем стремись распространять учение и никогда не держи в сердце своем гнева;
- 4) пусть всегда твой дух будет непоколебим;
- 5) не наполняй сердце свое страстями;
- 6) не говори плохого о других, но следи за собой;
- 7) не принимай близко к сердцу несчастья и беды, случившиеся с тобой, но не смей помочь тем, кто попал в беду;
- 8) не разглагольствуй впустую, но зри истину;
- 9) жизнь и смерть встречай покойно и достойно;
- 10) какой бы демон ни преследовал тебя, будь непоколебим в своей вере.

Все испытания Люй Дун-бинь выдержал успешно, и господин Облачной обители признал его достойным учеником, передал ему потаенное учение о Дао-Пути и со спокойной душой за свое дело вознесся на небо. Тогда же Люй Дун-бинь поклялся, что пока в Поднебесной не искоренит все страдания и беды, он не будет возноситься в небесные чертоги.

Начиная с XI в. Люй Дун-бинь занимает почетное место в пантеоне даосских божеств и небожителей. Традиция утверждает, что именно он передал Ван Чун-яну — историческому основателю школы Цюаньчжэнь — сокровенное учение о Дао-Пути. Последнее обстоятельство и объясняет, почему Люй Дун-бинь считается одним из трех главных патриархов этой школы.

⁷⁶ О значении традиции Чжунли Цюаня и Люй Дун-биня в учении Цюаньчжэнь и о легендах, рассказывающих о встрече этих подвижников, см. в: [Цюаньчжэнь..., с. 1—51; Чжан Гуан-бао, 2001, с. 83—193].

Нередко в некоторых легендах, созданных под влиянием буддизма, Люй Дун-бинь изображается как перерожденец Майтрейи — будды будущего. Непременный атрибут Люй Дун-бинь — меч, который он держит за спиной. Считается, что его меч карает жадность, необузданные желания и злобу, а потому называется «совершенным мечом» (*чжэнь цзянь* 真劍). Некоторые даосы считают, что Люй Дун-бинь прошел через 108 перерождений. Это намного больше, чем, например, у бодхисаттвы Гуаньинь, которая пережила 33 перерождения. Такие представления носят явный отпечаток буддизма, указывая на его значительную роль при оформлении школы Цюаньчжэнь, а также свидетельствуют о глубоком уважении, которое питают к Люй Дун-биню простые верующие⁷⁷.

Монастырь Юнлэгун славен не только тем, что связан с именем Люй Дун-биня, но и своей уникальной коллекцией настенных росписей. Только в в палате Трех чистых (*сань цин дянь* 三清殿) этого монастыря на стенах и колоннах изображено почти триста божеств даосского пантеона.

В 1959 г., в связи с ирригационными работами в месте расположения монастыря Юнлэгун, он был перенесен в село Лунцюаньцунь, которое находится близ уездного города Жуйчэн, и воссоздан там в своем оригинальном виде. Теперь рядом с ним располагается еще и даосская кумирня Пяти драконов, или Улунмяо.

Ван Чун-ян. Реальным основателем исторической школы Всеобъемлющей истины был знаменитый даосский деятель Ван Чун-ян (1112—1170). Его подлинное имя — Чжун-фу, второе имя — Юнь-цин. В смутные годы правления императора-отступника Ли Юя, провозгласившего династию Великая Ци со столицей в Даминфу (годы *Фу-чан*), будущий даосский патриарх участвует в экзаменах на высшую ученую степень, но не проходит конкурсный отбор. В эру *Тянь-цзюнь* (1138—1140) цзиньского Си-цзуна он вновь сдает государ-

⁷⁷ Подробнее о формировании культа Люй Дун-биня и исторически достоверном в его биографии см. исследования Ма Сяо-хуна [Ма Сяо-хун, 1986; Даосизм и традиционная культура, 1992, с. 240—246].

ственные экзамены, на этот раз успешно, и получает звание военного цзюйжэня⁷⁸. После этого Ван получает новое имя — Дэ-вэй (Добродетельное величие) и новое второе имя (*цзы*) — Ши-сюн (Гегемон мира). После приобщения к даосизму он еще раз получает новые имена — Мудрый (Чжэ) и Постигший просветление (Чжи-мин), а также многозначительное прозвище (*хао*) — отрок Двойного ян (Чун-ян-цзы). Сам же Ван Чун-ян, как гласит традиция, в зрелые годы предпочитал называть себя Ван Хай-фэн, или Ван-сумасшедший.

Ван Чун-ян родился в 1115 г. в обеспеченной семье, проживавшей в городе Сяньян на территории совр. пров. Шэньси. В 46 лет, как рассказывал сам Ван Чун-ян, обратил взор к даосизму. Легенды гласят, что в 1158 г. в городке Ганьхэчжэнь будущий патриарх повстречал Люй Дун-биня в перевоплощенном образе, от которого получил вышние тайны Дао-Пути. Устремив все помыслы в сторону даосского учения, Ван Чун-ян бросает жену, оставляет детей и уходит в странствие по горам Чжуннаньшань, что в современной провинции Шэньси, к югу от города Сиань. Рассказывают, что в 1161 г. вблизи селения Наньшицунь Ван Чун-ян построил себе пещеру в виде склепа, назвав свое жилище «могилой живого мертвеца». Именно здесь, как считает традиция, Ван Чун-ян написал свое знаменитое сочинение «Иерархия духа, составленная Ваном-сумасшедшим» (*Ван Шань-фэн лин вэй*).

Через два года Ван Чун-ян оставляет эту обитель, но уже в 1163 г. вновь пускается в странствия. Позже он напишет, что именно тогда встретил отшельника Лю Хай-чаня, другого знаменитого подвижника северного даосизма⁷⁹. Затем Ван Чун-ян отправляется в горы Куньюй, находящиеся в восточной части

⁷⁸ Военный *цзюйжэнь* — ученая степень военного, успешно сдавшего государственные экзамены на высшую ученую степень (*цзюйжэнь*).

⁷⁹ Лю Хай-чань — знаменитый даос периода Пяти династий (907—960), один из пяти северных патриархов (*бэй у цзу* 北五祖) школы Цюаньчжэнь. Родом из г. Яньшань, что в районе современного Пекина, имел ученую степень *цзиньши*. Другое имя — Юань Сюаньин. Жил в уединении в горах Хуашань (пров. Шэньси, уезд Хуаянсянь) и Чжуннаньшань (пров. Шэньси, к югу от города Сиань). При юаньском императоре Ши-цзу (1260—1294) ему был пожалован титул совершенного владыки, прозревшего и просветленного, распространяющего Дао-Путь. О Лю Хай-чане подробнее см.: [Торчинов, 1999, 2, с. 174—175; Алексеев, 1966; Чжан Гуан-бао, 2001, с. 194-215].

провинции Шаньдун, на юго-западе от уезда Мупин (другое их название — Нинхайчжоу). Здесь уже был скит, основанный даосскими подвижниками и супругами Ма Юем (1123—1183) и Сунь Бу-эр (1119—1182). Ван Чун-ян поселился с ними и стал передавать им свое учение. В знак своего восхищения Ван Чун-яном, супруги дали своему скиту новое название — зал Всеобъемлющей истины (*цюань чжэнь тан* 全真堂). Так стала складываться даосская школа Цюаньчжэнь.

Затем Ван Чун-ян стал распространять свое учение в горах Вэньдэн, Фушань, Лайчжоу (на террит. совр. пров. Шаньдун). Хотя Ван Чун-ян занимался даосской алхимией и был большим знатоком даосских оккультных искусств, однако главным делом своей жизни считал реформирование системы даосского подвижничества, определение порядка ухода из семьи, правил жизни в общине и в отшельничестве. Недаром один из важнейших принципов его учения звучал так — «покинуть семью и возвращать совершенное» (*чу цзя сю чжэнь* 出家修真). Формирование современной системы даосского монашеского ритуала и правил жизни в монастырях во многом обязано реформаторской деятельности Ван Чун-яна.

Ван Чун-ян был активным сторонником объединения трех учений традиционного Китая — конфуцианства, даосизма и буддизма. Он, например, настаивал на необходимости обязательного чтения как «Дао дэ цзина», так и буддийской Праджняпарамитасутры и конфуцианской «Книги о сыновней почтительности» (*Сяо цзин* 孝經). В 1168—1169 гг. Ван Чун-ян создает даосские общества, которые становятся центрами по распространению учения Цюаньчжэнь: «Общество семи драгоценностей Трех учений» (*Сань цзяо ци бао хуэй*), «Общество золотого лотоса Трех учений» (*Сань цзяо цзинь лян хуэй*), «Общество трех сияний Трех учений» (*Сань цзяо сань гуан хуэй*), «Общество нефритового цветения Трех учений» (*Сань цзяо юй хуа хуэй*), «Общество равенства Трех учений» (*Сань цзяо пин-дэн хуэй*).

После долгих странствий Ван Чун-ян в 1169 г. возвращается в городок Ганьхэчжэнь, откуда вскоре отправляется в Далян (в провинции Хэнань,

совр. Кайфэн), где и умирает в 1170 г. Созданное им учение Всеобъемлющей истины живет до сих пор, оставаясь одним из наиболее влиятельных направлений организованного даосизма в современной КНР.

Учение Ван Чун-яна пользовалось признанием не только среди последователей даосизма, но и в среде сильных мира сего. При юаньском императоре Ши-цзу в 1269 г. Ван Чун-яну был пожалован посмертный титул — совершенный владыка Двойного ян, раскрывший цветок Всеобъемлющей истины (*Чун-ян цюань чжэнь кай хуа чжэнь-цзюнь*). При юаньском У-цзуне в 1310 г. по высочайшему повелению Ван Чун-ян получает еще более громкий титул, нарекший его «помощником небесного государя»⁸⁰.

Среди множества его последователей и учеников наиболее известны семь, которых позже стали называть Семью северными совершенными (*бэй ци чжэнь* 北七真). Это — семь патриархов северной ветви учения Цюаньчжэнь: Ма Юй (другое имя — Ма Дань-ян), Тань Чу-дуань, Лю Чу-сюань, Цю Чу-цзи, Ван Чу-и, Хао Да-тун, Сунь Бу-эр⁸¹. Ван Чун-ян распространял свои идеи на севере этнического Китая, а потому учение Цюаньчжэнь воспринималось как северная даосская школа.

Центральным местом почитания Ван Чун-яна в современной КНР является монастырь Чунянгун («дворец [совершенного] Двойного ян), расположенный в селе Цзуань уезда Хусянь пров. Шэньси. Согласно традиции здесь когда-то было захоронено земное тело Ван Чун-яна (. Позже Ван Чу-и (1142—1217), один из учеников Ван Чун-яна, построил на этом месте обитель Линсюйгуань (монастырь Духовной пустоты). Современное название этого монастыря — дворец [совершенного] Двойного ян — появляется в 1265 г. по повелению юаньского императора Ши-цзу. Эта обитель пользуется огромным авторитетом

⁸⁰ О жизни и сочинениях Ван Чун-яна подробнее см. в: [Торчинов, 1993, 2, с. 251—255; Ван Чун-ян; Го У, 2001; Тан Дайцзянь, 2000].

⁸¹ О патриархах северной ветви школы Цюаньчжэнь см.: [Ма Юй; Тань Чу-дуань]. В последние годы на русском языке появляются интересные работы И.В.Белой о Сунь Бу-эр [Белая, 2009].

среди верующих и мирян, которые почтительно называют ее дворцом Бессмертия [совершенного] Двойного ян (Чунъян ваньшоугун).

Цю Чу-цзи. Одним из самых ярких и прославленных учеников Ван Чуняна был Цю Чу-цзи (1148—1227). В даосской традиции его уважительно называют Цю-цзу (патриарх Цю). Цю Чу-цзи — реальная историческая фигура, он внес значительный вклад в развитие учения Цюаньчжэнь и в распространение даосской монашеской традиции. Цю Чу-цзи был прямым учеником Ван Чуняна. Он считается третьим патриархом учения Цюаньчжэнь и основателем школы Лунмэнь. Школа Лунмэнь — одна из наиболее влиятельных субтрадиций в учении Цюаньчжэнь. Члены религиозного сообщества Лунмэнь наиболее последовательно развивали и продолжают развивать даосский институт монашества. С именем Цю Чу-цзи связан монастырь Байюньгуань в Пекине, ныне являющийся центром организованного даосизма в КНР. Одна из его храмовых построек, воздвигнутая специально в честь Цю Чу-цзи, называется палатой патриарха Цю (*Цю-цзу дянь* 邱祖殿). Первая кумирня в память Цю Чу-цзи появилась здесь еще в первой четверти XIII в.

Цю Чу-цзи в миру звался Тун-ми 通密 (Проникающий в тайны), но среди верующих более известен по своему даосскому прозвищу — совершенный человек Вечной весны (*Чан-чунь чжэнь-жэнь*) или просто Чан-чунь, что буквально и значит «вечная весна». Ученики и последователи называли его еще более почтительно — мудрец Вечной весны, или Чанчунь-цзы 長春子. Он носил фамилию Цю и религиозное имя Чу-цзи, поэтому в источниках обычно упоминается под именем Цю Чу-цзи 邱處機.

Цю Чу-цзи родился в 1148 г. Он был родом из северных районов Китая, его предки на протяжении многих веков жили на территории современной провинции Шаньдун, недалеко от города Мупина. В 19-летнем возрасте он покинул отчий дом и удалился в горы постигать Дао-Путь. Рассказывают, что во время странствий он повстречал Ван Чуняна и стал его учеником. Именно Ван Чунян нарек его именем Чу-цзи 處機 и передал ему свое учение. После этого Цю Чу-цзи построил свой собственный скит в ущелье у реки Паньси (совр.

Шэньси, уезд Баоцзисянь), где жил в уединении шесть лет, постигая высшие истины. Традиция утверждает, что именно здесь Цю Чу-цзи обрел Дао-Путь. Легенды рассказывают, что когда Цю Чу-цзи покидал свое уединенное жилище, он всегда надевал соломенную накидку, сплетенную собственными руками, а потому за ним закрепилось еще одно прозвище — господин в соломенном плаще (*Соу-и сянь-шэн*).

Покинув скит у реки Паньси, Цю Чу-цзи еще около семи лет предавался самосовершенствованию в горах Лунмэнь, где у него появилось много учеников. Обитель в этих горах дала название особому монашескому направлению в учении Цюаньчжэнь, созданному Цю Чу-цзи, — школе Лунмэнь. Зимой 1219 г., когда слава о Цю Чу-цзи уже гремела по всему северному Китаю, он получил высочайшее повеление прибыть в западную ставку Чингис-хана. Весной следующего года в сопровождении ближайших 18 учеников Цю Чу-цзи отправился в путь. Позже Ли Чжи-чан 李志常 (1193—1256), один из его учеников, описал это странствие в сочинении «Путешествие совершенного человека Вечной весны на Запад» (*Чан-чунь чжэнь-жэнь си ю цзи* 长春真人西游记)⁸².

Преодолев огромное расстояние и многочисленные трудности, Цю Чу-цзи добрался до императорской резиденции, перемещенной к тому времени в далекие области Восточного Туркестана, в район современного Самарканда. Тогда же Цю Чу-цзи был принят всемогущим Чингис-ханом (ок. 1155-1227). Предания донесли до нас смелые суждения Чан-чуня, не боявшегося говорить правду в лицо одного из самых сильных правителей мира. Рассказывают, что когда Чингис-хан спросил даосского мудреца о бессмертии и путях его обретения, Цю Чу-цзи ответил: «Есть путь хранения жизни, но снадобий для обретения долгой жизни нет» (*ю вэй шэн чжи дао, эр у чан шэн чжи яо*). Когда же император спросил его о методах управления страной, мудрец сказал: «Желающий править Поднебесной должен прекратить смертоубийства и обратиться

⁸² Перевод этого сочинения на русский язык в свое время был сделан П. И. Кафаровым [Палладий, 1866]. Современное комментированное издание текста «Путешествия совершенного человека Вечной весны на Запад» см. в: [Ли Чжи-чан].

свой взор к народу, именно в этом — главное в совершенствовании Поднебесной. Желаящий пестовать тело должен очистить сердце и укротить желания, именно в этом — главное в совершенствовании тела». Эти слова Цю Чу-цзи стали известны во всем Китае, снискав ему громкую славу. Чингис-хан высоко оценил суждения Цю Чу-цзи и даровал ему титул *шэнь-сяня* 神仙 — божественного небожителя. Он также преподнес Цю Чу-цзи золотую печать, назначил его главой всех даосов Китая и повелел впредь именоваться великим и главным Наставником.

Через три года, в 1224 г., Цю Чу-цзи возвратился в Яньцзин (совр. Пекин), где стал настоятелем даосского монастыря Тяньчангуань, на месте которого и находится нынешний Байюньгуань. За годы жизни в этом монастыре Цю Чу-цзи удостоился всенародного уважения за человеколюбие, искренность и преданность даосскому учению. В народной молве за ним закрепилось прозвище «живой божественный небожитель» (*хо шэнь-сянь* 活神仙). Некоторое время Цю Чу-цзи считался формальным руководителем всех даосско-буддийских общин Китая и вместе со своими последователями был освобожден от податей и налогов.

В девятый день седьмого лунного месяца 1227 г. совершенный Вечной весны обрел, как говорят даосы, крылья (*юй хуа* 羽化, букв. «обрел оперенье»), т.е. покинул бренный мир, оставив после себя громкую славу и живую традицию, бережно передаваемую и по сей день. Урна с его прахом и ныне хранится в Байюньгуане, в палате патриарха Цю. Над ней возвышается курильница, в которой благодарные потомки возжигают благоуханный фимиам в честь Цю Чу-цзи. Алтарь в этой палате и сегодня считается главным местом религиозных церемоний последователей учения Лунмэнь⁸³.

Значение школы Цюаньчжэнь для истории даосского монашества. С наступлением XII в. в истории даосизма начинается новый этап, связанный с

⁸³ В последние годы в Китае появилось много специализированных монографий о жизни и деятельности Цю Чу-цзи, см., например: [Чжан Сяо-сун, 2005; Чжао Вэй-дун, 2004; Чжао И, 1999]. С работами Цю Чу-цзи можно познакомиться по их современному изданию: [Цю Чу-цзи].

формированием современного облика этой религиозной традиции. На рубеже XII—XIII вв. появляются новые даосские школы, основанные на универсальной концепции спасения, на приоритете института монашества и в первую очередь ориентированные на реализацию идеи милосердия. Эти новые даосские движения имели иную социальную базу, нежели ранние школы даосизма. Целевую аудиторию их проповедей составляли не только образованные интеллектуалы, как это было, например, в школе Шанцин, и не только представители сельских общин, что было характерно, например, для движения Небесных наставников, но широкие слои городского населения. Вот почему этот период в истории даосизма вошел в научную литературу под названием «даосской реформации»⁸⁴.

В это время появляются разнообразные даосские школы, например, учение Великого единого (*Тай и цзяо* 太一教), учение Совершенного и великого Дао (*Чжэнь да дао цзяо* 真大道教) и многие другие. Тем не менее формирование даосских монастырей и даосского института монашества современного типа связано прежде всего со школой Цюаньчжэнь, основы которой были заложены на рубеже XII—XIII вв. [Кубо Норитада, 1977, с. 295—307; Чэнь Юнь, 1941]. Учению Цюаньчжэнь удалось выжить в бурные времена гибели династий и гонений на даосизм и сохранить свои традиции до нашего времени. Сейчас эта школа является важнейшим даосским направлением в КНР, которое признают и поддерживают официальные власти. Подавляющее большинство ныне действующих даосских монастырей континентального Китая относятся к этой школе. Сегодня руководители школы Цюаньчжэнь предпринимают активные шаги, санкционированные и поддерживаемые государством, по консолидации и организационному подчинению всех, сохранившихся в современном Китае, даосских движений. На это указывают, например, документы Всекитайской

⁸⁴ О новых даосских школах и учении Цюаньчжэнь подробно писал Евгений Алексеевич Торчинов [Торчинов, 1993, 2, с. 244—263; Idem, 1998, 1, с. 361—384], материалы которого использованы при подготовке данного раздела. Новейшие исследования истории учения Всеобъемлющей истины принадлежат китайским авторам: [Komjathy, 2007; Чжан Гуан-бао, 1993; Idem, 1995; Idem, 2008; Чэнь Хун-мин, 2007; Ван Чжи-чжун, 2000; Чжэн Су-чунь, 1987].

ассоциации последователей даосизма, ядром которой является школа Цюаньчжэнь, принятые на пятом съезде этой организации в марте 1992 г. [Ли Янчжэн, 1993, с. 313—322].

Школа Цюаньчжэнь с момента своего зарождения тяготела к синтезу конфуцианства и даосизма, народных синкретических религий Китая и пришедшего буддизма. Правда, этот синтез, как отмечал Е.А.Торчинов, проходил лишь на доктринально-культовом уровне, а в реальной жизни даосской общины представлял собой не столько творческую интеграцию представлений и практик различного толка, сколько простое смешение и не вполне органическое соединение разнородных элементов [Торчинов, 1998, 1, с. 364—365].

Тем не менее тенденции к синтезу и синкретизму становятся характерной чертой школы Цюаньчжэнь, ярко проявляющейся и в облике современных даосских монастырей данного направления. Автор этих строк имел случай убедиться в культовом синкретизме школы Цюаньчжэнь в монастыре Байюньгуань в Пекине. В палате в честь покровителя просвещения Вэнь-чана рядом с изображением этого божества стояли скульптуры двух его «помощников» — Конфуция (Кун-цзы 孔子, 551—479 до н.э.) и корифея неоконфуцианства Чжу Си 朱熹 (1130—1200).

О тенденции к синкретизму говорит и характер изображения главного божества палаты Благоприятствующих звезд в Байюньгуане. Центральная вотивная фигура в этом зале повторяет пластику малых форм, характерную для буддийского искусства вообще и для изображения сторукого Авалокитешвары в частности. При этом содержательный образ божества явно соотносится, с одной стороны, с Матушкой-правительницей Запада (*Си-ван-му*), мифы и сказания о которой уходят в архаику древнекитайского мифа, а с другой стороны — с женскими божествами звезд Северного Ковша, представления о которых играли важную роль в религиозной доктрине школы Шанцин во второй половине IV в. Впрочем, это неудивительно, поскольку указывает на общий вектор развития китайской культуры, ориентированный на синтез и синкретизм. Например, образ буддийского божества Авалокитешвары в ходе соприкосновения с

китайской культурой претерпел трансформации, в результате чего мужское божество Авалокитешвара вошло в китайскую культуру как женское божество Гуаньинь. Эту богиню почитают не только в буддизме или народных синкретических религиях Китая, но и в даосизме. Последнее обстоятельство еще раз подтверждает вотивная фигура четырехголовой и восьмирукой матушки Северного Ковша из палаты Благоприятствующих звезд в Байюньгуане. В изображении этой даосской богини явно просматриваются атрибуты Авалокитешвары — Гуаньинь.

Интерес к буддизму, проявлявшийся в среде даосских ученых и интеллектуалов задолго до рассматриваемого периода, сыграл существенную роль в становлении институциональных форм даосизма. Под значительным влиянием буддизма протекал процесс формирования даосских монастырей. Многие элементы даосской монастырской традиции — хозяйственная и духовная иерархии, структура и принципы организации религиозной общины, устав монашеской жизни, названия монашеских чинов и реалий монастырского быта — были заимствованы из буддизма [Гэ Чжао-гуан, 1987, с. 160]. В XII—XIII вв., с появлением новых даосских школ, происходит изменение системы ценностных ориентиров даосизма, выразившееся в акцентуации внимания на идее универсального спасения, на этических аспектах религиозной доктрины, на общинных формах жизни и расширении своей социальной базы.

С этого времени даосский институт монашества обретает свой законченный вид — идеологию, структуру и содержание, которые сохраняются и продолжают свое бытование и сегодня. В это время даосская религиозная община структурируется по примеру буддийской, используя в качестве образца прежде всего организацию «открытых» (*цун линь*) монастырей школы Чань⁸⁵. Именно в школе Всеобъемлющей истины появляется даосский институт монашества в том виде, в каком он в целом функционирует и сегодня. Именно религиозная доктрина Цюаньчжэнь окончательно санкционировала институт монашества. В

⁸⁵ Об организации открытых буддийских монастырей школы Чань подробнее см.: [Нань Хуай-цзинь, 1991, с. 113—134].

лоне широкого движения Цюаньчжэнь появляются субтрадиции и локальные даосские школы, которые стали требовать от всех своих священнослужителей (*дао-ши*) обязательного принятия монашеского обета и подчинения правилам монастырской дисциплины [Торчинов, 1998, 1, с. 364]. По существу, в школе Цюаньчжэнь завершилось формирование даосского института монашества, представители которого стали получать сан по прохождении строго установленной процедуры. Этот сложный ритуал, закрепленный стараниями патриархов Цюаньчжэнь, в целом сохранился до сегодняшнего дня⁸⁶, прерываясь лишь на некоторое время из-за событий сложной политической истории Китая XX в.

Объектом внимания в школе Цюаньчжэнь становится не только монашеская община, но и широкие слои мирян. Расширение социальной базы привело к переосмыслению религиозного учения, в котором главной идеей становится универсальная концепция спасения. Реализация этой идеи и стала главным направлением деятельности даосского монашества.

Ориентация школы Цюаньчжэнь на широкие слои мирян привела к качественному изменению школы ценностей в структуре даосского религиозного учения. Этика и нравственное воспитание заняли исключительное место в религиозной доктрине даосизма. Отметим, что этика была характерна для даосизма и более ранних периодов. Уже начиная со школы Линбао, чьи ранние исторические тексты относятся в первой четверти V в., этические нормы активно входят в религиозную доктрину даосизма и начинают играть в ней существенную роль. Тем не менее этика в ранний период истории даосизма, во-первых, выполняет важную, но все же вспомогательную функцию, используясь как необходимое дополнение к методам сложного индивидуального самосовершенствования. Во-вторых, в ранних школах даосизма нравственные нормы были ориентированы на небольшие социальные группы и распространялись лишь на избранных. Лишь с появлением школы Цюаньчжэнь этика становится крае-

⁸⁶ Последнее и наиболее полное на сегодняшний день описание ритуала посвящения в школе Цюаньчжэнь принадлежит Вэнь Цзянь и Л.Горобцу: [Вэнь Цзянь, 2002, с. 31—42]. История развития этой даосской традиции представлена в исследовании Ливии Кон: [Kohn, 2003].

угольным камнем концепции спасения. Сама эта концепция приобретает в Цюаньчжэнь универсальный, всеобщий характер — выполнение должных нравственных норм объявляется основой спасения всех и каждого, начиная от членов замкнутых даосских общин и заканчивая всеми членами социума, ради блага которых монахи и должны нести свое подвижничество. В учении Всеобъемлющей истины этическая проблематика и аксиология переместились в самый центр даосской теории и практики, а нормы нравственного характера стали предназначаться не для узкого круга избранных, а для каждого монаха, для каждого верующего и любого мирянина [Торчинов, 1998, 1, с. 368—369].

ПЕКИНСКИЙ БАЙЮНЬГУАНЬ — МОНАСТЫРЬ БЕЛОГО ОБЛАКА

Байюньгуань, или монастырь Белого облака является главным монастырем школы Цюаньчжэнь. История Байюньгуаня насчитывает более двенадцати веков, а символика, храмовые постройки и культовые предметы вместе с преданиями об этом монастыре дают представление о развитии даосской традиции всего последнего тысячелетия.

С организационной точки зрения монастырь Байюньгуань имеет двойственную природу. С одной стороны, он является открытым монастырем школы Цюаньчжэнь, с другой же, — служит наследственной обителью субтрадиции Лунмэнь, которая входит в школу Всеобъемлющей истины.

Даосское предание относит начало истории Байюньгуаня к эпохе Тан. Танские правители высоко почитали Лао-цзы и объявили его своим предком. Император Сюань-цзун в 10-й год *Кай-юань* (722 г.) издал предписание, обязывающее открыть в обеих столицах империи, а также в каждом округе кумирни для поклонения Лао-цзы. По высочайшему повелению их стали называть кумирнями Сокровенного и Изначального, или Сюаньюаньмяо, а сам Лао-цзы удостоился титула *Сюань-юань хуан-ди*, или Сокровенный и Изначальный августейший владыка. По этому же указу в округе Ючжоу (ныне на его территории находится Пекин) был построен храм в честь Лао-цзы, получивший особое наименование — Тяньчангуань. Тогда же ему был пожалован и императорский подарок — изваяние Лао-цзы. Как считают даосы, Байюньгуань находится как раз в том районе, где когда-то стоял храм Тяньчангуань, руины которого и сегодня можно увидеть в западной части современного монастыря. Тем не менее основные сохранившиеся постройки Байюньгуаня относятся к периодам Мин (1368—1644) и Цин (1644—1911).

В середине XII в. в результате нашествия северных кочевников пострадал и монастырь Тяньчангуань, однако уже в седьмой год *Да-дин* (1167 г.) цзинь-

ского императора Ши-цзуна (1161—1189) вышел высочайших указ о восстановлении монастыря. После проведения реставрационных работ, в ходе которых он был значительно расширен, в 1174 г. произошло его торжественное открытие. Из исторических источников известно, что церемония открытия продолжалась трое суток, на ней присутствовал сам император вместе с наследником престола. Тогда же на должность настоятеля монастыря был приглашен известный даосский деятель Янь Дэ-юань, который инициировал значительные нововведения в организации жизни монашеского сообщества. Считается, что именно с этого времени ведет свое начало современная система принятия монашеского обета в даосских открытых монастырях.

В том же 1174 г. обитель была переименована в Великий открытый монастырь Тяньчангуань. В 1186 г. настоятелем монастыря становится известный даос Сунь Дэ-мин, организовавший подготовку в стенах монастыря нового систематического собрания даосских книг, получившего название «Драгоценное хранилище [книг из] Сюаньду великой [империи] Цзинь» (*Да цзинь сюань-ду бао цзан*). Это книжное собрание было составлено в 1190 г. и включало 6455 цзюаней сочинений.

Чуть позже специально для матушки императора Чжан-цзуна (1190—1208) в южной части монастыря была построена палата Счастливой мудрости, или Жуйшэндянь. Она предназначалась для совершения ритуала благодарения покровителя вдовствующей императрицы. Ныне это палата Благоприятствующих звезд (*юань чжэнь дянь*) в честь божеств шестидесятеричного календарного цикла.

В 1203 г. монастырь был вновь переименован и получил название Тайцзигун, или дворец Великого начала. Основные храмовые постройки были распределены по трем отдельным комплексам, которые стали называться центральным, восточным и западным двориками. Центральный дворик включал трехарочные ворота Нефритовой пустоты (*юй суй сань мэнь*), алтарь Августейшего пустоты (*суй-хуан цзяо тан*), палату Нефритовой пустоты (*юй суй*

дянь), терем Достижения просветления (*тун мин гэ*), палату Праздничных церемоний (*янь цин дянь*) и некоторые другие постройки.

Восточный дворик включал колокольный терем, терем Великого просветления, палату Пяти пиков, палату Очищения духа и палату Ниспослания счастливой мудрости. Основными храмовыми постройками Западного дворика были — терем Фэй-сюаня, терем Чистоты и сияния, палата Четырех заводов и палата Рождения истины.

В 1224 г. в монастыре поселился знаменитый даос Цю Чу-цзи (1148—1227), только что вернувшийся из далекого путешествия в западную ставку Чингис-хана. Став настоятелем монастыря, он вместе со своими учениками организовал его восстановление. Работы продолжались три года, и по их завершении монастырь воссиял в новом блеске и величии. Здесь Цю Чу-цзи развивал учение Ван Чун-яна и превратил монастырь в центр деятельности даосской субтрадиции Лунмэнь — наиболее влиятельного монашеского направления в учении Цюаньчжэнь. В 1227 г. юаньский монарх Тай-цзу (1206—1227) дарует обители новое название — Чанчуньгуань, или монастырь Вечной весны. Новое название напоминало о подвигах и добродетелях его настоятеля — Цю Чу-цзи, которому был жалован титул совершенного человека Вечной весны, или *Чанчунь чжэнь-жэнь*. Годы, когда монастырь находился под началом Цю Чанчуня, считаются наиболее яркими в истории Байюньгуаня.

В 1227 г. Цю Чанчунь умирает и его прах размещают в одной из палат монастыря, которая сейчас называется палатой патриарха Цю (*Цю-цзу дянь*). В то время эта палата называлась Баогуантан 葆光堂 (зал Сокрытого света) и являлась частью Восточного дворика монастыря. В ходе последующей реконструкции она постепенно превратилась в композиционный центр монастырского архитектурного ансамбля, заняв почетное место среди главных храмовых палат Центрального дворика Байюньгуаня.

Из-за войн и беспорядков конца периода Юань (1279—1368) монастырь вновь оказался разрушенным. Чэн-цзу (1403—1424), третий правитель новой империи Мин (1368—1644), повелел восстановить монастырь, но так, чтобы

зал, где покоился прах Цю Чан-чуня, оказался в центре монастыря. После выполнения императорского указа композиция монастыря приобретает современную структуру. После реконструкции эта даосская обитель получает свое современное название — монастырь Белого облака, или Байюньгуань. Официальное переименование произошло в восьмой год *Чжэн-тун* императора Ин-цзуна (1443 г.). После выхода императорского указа монастырь получил традиционный документ, официально удостоверяющий его новое название, — специальную доску с надписью «Байюньгуань».

Через год в истории Байюньгуаня произошло еще одно знаменательное событие. По императорскому указу в монастырь было направлено новое даосское книжное собрание — «Даосский канон [эры] *Чжэн-тун*» (*Чжэн-тун даоцзан*). Об этом событии сообщает каменная стела, которая по сей день стоит в Байюньгуане.

При цинском Шэн-цзу (Кан-си, 1662—1722) настоятелем монастыря стал знаменитый даос Ван Чан-юэ, пользовавшийся благорасположением августейших особ. При нем монастырь был вновь перестроен, в результате чего храмовый архитектурный ансамбль приобрел свои нынешние размеры. Благодаря высокому авторитету Ван Чан-юэ и его активной организационной деятельности Байюньгуань становится центром для всех тех даосов Китая, которые считали важнейшими аспектами религиозного подвижничества монашескую жизнь, коллективные моления о всеобщем спасении и этическое самосовершенствование.

В 1957 г. в Байюньгуане открылась первая конференция даосских деятелей Китая, на которой была создана Всекитайская ассоциация последователей даосизма (кратко — ВАПД). С этого времени в Байюньгуане располагается штаб-квартира ВАПД и проводятся мероприятия общекитайского значения. В годы так называемой «культурной революции» Байюньгуань довольно значительно пострадал, а Всекитайская ассоциация последователей даосизма была вынуждена приостановить свою работу вплоть до 1979 г. После провозглашения в Китае политики реформа, Байюньгуань вновь был восстановлен и вновь

становится организационным и культовым центром даосизма в Китайской Народной Республике⁸⁷.

Сейчас архитектурный ансамбль Байюньгуаня делится на три части:

— Средний дворик, который включает шесть основных храмовых построек, а также колокольный и барабанный терема;

— Западный дворик, где располагаются пять главных палат;

— Восточный дворик, на территории которого находится палата Южного полюса (*нань цзи дянь*), терем госпожи Северного полюса (*доу лао зэ*), пагода Логунта и некоторые другие культовые сооружения.

Композиционно ансамбль Байюньгуаня также включает площадку перед входом, называемую Передним двориком, а также Задний дворик. Задний дворик обычно называется Цветочным садом, хотя у него есть и другие названия. Этот небольшой, но очень красивый уголок монастыря, повторяющий естественный природный ландшафт, даосы с любовью называют Садом, где собираются облака (*цзи юнь юань*), или маленьким Пэнлаем. Он сформирован в традиционном стиле китайского паркового искусства, для которого характерны искусственные горы, водоем, естественная планировка, беседки и декоративные камни. Здесь же находится и специальный алтарь, на котором происходит самая главная церемония школы Цюаньчжэнь — ритуал принятия монашеского обета.

Перед входом в монастырь располагается особая каменная стена — отражающий экран (*инь би*). Считается, что он не пропускает в даосскую обитель злых духов. В китайской культуре закрепилось представление, что злые духи могут летать только по прямой линии. Стена *инь би*, возводимая параллельно входным воротам, не позволяла в них войти, не сделав двух поворотов. Она стала одним из характерных элементов любой усадьбы, любого светского или религиозного архитектурного ансамбля Китая эпохи Цин (1633—1911). На от-

⁸⁷ Подробнее об истории Байюньгуаня см. последние работы по этой теме, подготовленные китайскими специалистами: [Байюньгуань, 2003; Тун Сюнь, 2008].

ражающем экране, возведенном перед входом в Байюньгуань юаньским каллиграфом Чжао Мэн-фу написаны слова «Вечный Чанчунь».

За отражающим экраном находится входная арка *пай лоу* — также очень характерный элемент архитектуры традиционных китайских дворцовых и храмовых комплексов. Такую входную арку еще называют вратами Линсин. Линсин — это название одной из звезд (видимо, альфа или гамма Девы), культ которой известен в Китае с глубокой древности. Этой звезде совершали торжественные ритуалы жертвоприношения, а божества, которые были с ней связаны, ассоциировались как с земледельческим культом, так и с культом образованности, выпестованном конфуцианским учением. Неудивительно, что и в храмах Конфуция с эпохи Сун также устанавливали такие арки. Обязательным элементом светских дворцовых ансамблей ворота Линсин становятся, по видимому, с эпохи Хань. С этого времени они стали возводиться во внешней стене загородных императорских резиденций для совершения ритуала благодарения божествам, включенным в государственный культ. В даосизме ворота Линсин связаны с гаданиями по звездам, которые особенно торжественно совершались в даосских храмах каждую ночь полнолуния и новолуния.

В Байюньгуане ворота Линсин были возведены в 1443 г. и отличаются особым изяществом. Они выполнены в виде богато украшенной входной арки с пятью проходами и семью уровнями (этажами). На южной стороне арки имеется надпись: «Заповедные границы пещер, в которых открываются Небеса» (*дун тянь шэн цзин*). Понятие *дун тянь* в этом выражении указывает на чудесные места — особые пещеры в горах, через которые можно попасть в мир небожителей. На северной стороне арки находится надпись — «прекрасный яшмовый сад». Это выражение, как считают даосы, восходит к Ле-цзы, который указывал, что небожители пребывают в яшмовых покоях.

За аркой Линсин находятся врата Шаньмэнь. Дословно это название переводится как «горные врата». Первоначально даосские обители располагались, как правило, в горах, что и послужило одной из причин для распространения такого названия. Ныне Шаньмэнь — внутренние ворота монастыря, отделяю-

щие его святые пределы от суетного профанического мира. Такие ворота являются неотъемлемым элементом не только собственно даосской (религиозной) храмовой архитектуры, но также характерны для китайских традиционных дворцово-парковых комплексов светского характера периода последних династий и даже для буддийских монастырей.

Обычно ворота Шаньмэнь являются трехарочными, что, похоже, связано с фундаментальной идеей традиционной китайской культуры — представлением о Трех дарах (*сань цай*), или Трех началах (*сань юань*), под которыми понимаются Небо, Земля и Человек — неразрывное триединство равновеликих элементов, образующих единое тело мира. Такие представления ярко и образно отразили древние комментарии к «Книге Перемен» (*И цзин*) — памятнику, являющемуся основополагающему для всей всех носителей китайской культуры вне зависимости от их религиозных, философских или эстетических пристрастий. В даосизме идея о единстве трех начал приобрела свои варианты. Хорошо известная и в даосской медитации, и в даосском ритуале, и в даосской библиографии идея «Трех чистых сфер» (*сань цин цзин*) во многом обязана, как представляется автору этих строк, основополагающей общекитайской концепции Трех начал.

На воротах Шаньмэнь и сегодня можно прочесть надпись: «Высочайше повелеваю отстроить монастырь Байюньгуань». Она соотносится с указом минского Чэн-цзу, повелевшего восстановить разрушенный Байюньгуань. Ворота Шаньмэнь украшены резьбой на сюжеты даосской мифологии, а также традиционным орнаментом, характерными для китайской пластики малых форм.

Первая храмовая постройка, открывающая длинный ряд монастырских строений центрального двора, — это палата Лин-гуаня (*Лин-гуань дянь*), возведенная в честь даосского бога-охранителя. Согласно даосским представлениям Лин-гуань отвечает за поддержание надлежащего порядка на земле и в небесах и выполняет функцию начальника своеобразной службы безопасности даосского мира. У этого бога есть и свой исторический прототип, что вообще характерно для китайской народной синкретической мифологии, за счет кото-

рой обогащался и даосский пантеон божеств. Прототипом Лин-гуаня служит некто Ван Шань, живший в XII в. и прославившийся как знаток даосских заклинаний. Под руководством своего наставника — знаменитого даосского деятеля из Сычуани Са Шоу-цзяня — Ван Шань стал непревзойденным мастером по борьбе с нечистью и вместе со своим учителем был удостоен благосклонности со стороны императора Хуэй-цзуна (1101—1125). Как гласят даосские сказания, Нефритовый августейший, или Нефритовый император (главное божество в «народном» даосизме) даровал Ван Шаню титул главного прежденебесного воеводы (*сянь тянь чжу цзян*) и прозвище Лин-гуань, или «божественный чиновник» (вариант перевода: «чиновник — небесный дух»). В 1403 г. минский Чэн-цзу официально утвердил культ Лин-гуаня и даровал ему титул Совершенного владыки, обильного своими милостями (*Лун энь чжэнь-цзюнь*).

Изображения этого божества часто встречается в даосских храмах и кумирнях. Считается, что он следит за соблюдением людьми и небожителями законов небесного императора, контролирует болезни и мор, но главное — следит за соблюдением порядка в стане нечистых сил, голодных и злых духов, бесов и оборотней. Палата в честь Лин-гуаня традиционно располагается сразу после входа в даосский монастырь. Считается, что грозный вид Лин-гуаня остановит злые силы и не допустят их проникновение в чистую даосскую обитель. По этой же причине Лин-гуаня называют еще и «охранителем небесных врат».

В палате Лин-гуаня в Байюньгуане находится скульптурное изображение этого божества. Лин-гуань стоит, опираясь на колесо. Этот атрибут указывает, что грозный Лин-гуань выехал со строгой инспекцией по своим владениям. В одной руке он держит золотую плеть, в другой — табличку с формулами-амулетами (*фу*). С помощью этих атрибутов Лин-гуань, как считают даосы, укрощает и подчиняет злых духов и все души умерших. Лин-гуань изображен в генеральских доспехах и с красным лицом — это еще раз подчеркивает его воинственный дух, бесстрашие и силу, а также указывает на его защитительную и охранительную функцию.

Лин-гуань, как считают даосы, является не просто небесным генералом, он — самый главный воевода, которому подчиняется все небесное воинство. В палате Лин-гуаня по обе стороны от него изображены его помощники, также небесные генералы, могущественные, свирепые, помогающие Лин-гуаню укрощать любую нечисть. Среди них мы увидим Ма Шэна, Чжао Гун-мина, Вэнь Цюна и Юэ Фэя — даосских божеств, которые имеют реальных прототипов в истории китайской цивилизации. Эти имена мы встретим не только в даосских легендах и мифах, но и на страницах светских исторических сочинений. Другое дело, что в даосизме рассказы о них постепенно обросли преданиями и превратили некогда смелых и мужественных воинов в небесных генералов. Всего в подчинении Лин-гуаню находится 26 небесных воевод.

Перед палатой Лин-гуаня высятся две стелы на каменных черепахах. Первая из них была установлена в 1924 г. в честь Чэнь Мин-линя 陳明霖 — 21-го настоятеля Байюньгуаня. Он прославил свое имя тем, что в трудное для страны время сумел собрать средства для ремонта монастыря. Вторая стела была установлена примерно в то же время, на ней высечены имена китайцев, собравших пожертвования для реставрации Байюньгуаня.

За палатой Лин-гуаня, строго симметрично по отношению к центральной аллее, возвышаются две постройки, выполненные в традиционном китайском стиле — колокольная и барабанная башни. Барабан и колокол — неперенные атрибуты даосских монастырей. Удары в барабан и колокол размеряют жизнь в монастыре и сопровождают многие религиозные церемонии.

Далее располагается палата Нефритового августейшего (*Юй-хуан дянь* 玉皇殿), которая была построена во второй половине XVII в. и первоначально носила название палаты Юйли чанчуньдянь.

Даосизм, равно как и китайская народная традиция, сохранили многочисленные истории о Нефритовом августейшем. Одна из них гласит, что давным-давно в царстве Сокровенной радости (*мяо лэ*) жил князь по имени Чистая добродетель, или Цзин-дэ, жену которого звали Драгоценная луна, или Бао-юэ. У супружеской четы долго не было детей, и вот как-то раз княгиня увидела во сне

Высочайшего Старого владыку (*Тай-шан лао-цзюнь*). Он спускался с небес на колеснице, запряженной драконом, в руках держал младенца. Княгиня, завидев его, испросила милости получить младенца, а когда проснулась — почувствовала под сердцем ребенка. В положенное время у счастливой пары родился мальчик — это и был будущий Нефритовый августейший. Повзрослев, юноша заменил на троне отца, но дела правления недолго увлекали его. В поисках истины он оставил престол и удалился в горы, где стал в уединении возвращать данную природой сущность, постигая истинный Дао-Путь. Овладев сокровенным и постигнув таинственное, он стал Нефритовым августейшим, повелевающим Небом и Землей, Солнцем и Луной, планетами и звездами.

Культ Нефритового августейшего был так широко распространен в Китае, что земные правители закрепили его официально, неоднократно даруя ему все более пышные титулы. Сунский Чжэнь-цзун, например, называет его Высочайшим Нефритовый августейший, открывающим небо, управляющим заклинаниями, властвующим над календарем, объемлющим совершенное и воплощающим Дао-Путь. Особого расцвета культ Нефритового августейшего переживает в конце правления империи Северная Сун (960—1127). Об этом, свидетельствует, например, указ Вэй-цзуна от 1116 г. Этим указом император повелел строить кумирни в честь Нефритового августейшего по всей стране, а также даровал ему еще один пышный титул.

Современные даосы также почитают Нефритового августейшего и совершают в его честь различные ритуалы. Даосы особенно торжественно отмечают две даты, связанные с именем Нефритового августейшего. Первая из них — ночь с 24 на 25 число последнего лунного месяца года. Считается, что в этот день Нефритовый августейший выезжает из своих небесных чертогов с инспекционной поездкой, воздавая каждому по делам его. В даосских храмах проходит торжественная церемония, которая так и называется — встреча колесницы Нефритового августейшего. Вторая дата — девятое число первого лунного месяца. Считается, что это день рождения Нефритового августейшего.

В этот день в монастыре проходит одна из самых торжественных ритуальных церемоний.

В современном Байюньгуане палата Нефритового августейшего служит местом почитания и некоторых исторических деятелей даосизма. В этом, как думается, проявляется прагматизм даосского учения, его трезвый взгляд на мир и на свою собственную историю. В палате Нефритового августейшего находятся изображения патриархов учения Цюаньчжэнь, которым также воздаются самые высокие почести.

Следуя далее по центральной аллее, мы попадаем в зал Почтенных наставников (*лао люй тан* 老律堂). Эта храмовая постройка была воздвигнута в середине XV в. при минском Дай-цзуне и первоначально носила название залы Семи наставников (*ци люй тан* 七律堂).

Зал Почтенных наставников является главным местом совершения отправления религиозного культа последователями школы Лунмэнь. Байюньгуань является родовой обителью школы Лунмэнь, созданной совершенным Вечной весны — Чан-чунем. Считается, что на этом месте Цю Чу-цзи принимал обеты и передавал своим ученикам посвящение в монахи. Зал получил свое название в честь семи подвижников, стоявших у истоков учения Цюаньчжэнь и являвшихся прямыми учениками Ван Чун-яна. В эту группу входят следующие даосские деятели — Цю Чу-цзи, Ма Юй, Хао Дао-тун, Сунь Бу-эр, Тань Чудуань, Лю Чу-сюань и Ван Чу-и. Все они внесли существенный вклад в развитие северной ветви школы Цюаньчжэнь, а потому получили собирательное имя «Семь звезд Северного Ковша» (*бэй доу ци син* 北斗七星). Монгольские императоры, завоевавшие Китай во второй половине XIII в., стали даровать им пышные титулы — в 1269 г., например, высочайшим повелением предписывалось называть их совершенными людьми (*чжэнь-жэнь* 真人), а в 1310 г. им были дарованы звания совершенных владык (*чжэнь-цзюнь* 真君).

В центре зала Почтенных наставников находится изображение Цю Чанчуня — основателя субтрадиции Лунмэнь, действующей в Байюньгуане и сегодня. Слева от Цю Чанчуня изображены Хао Да-тун, Ван Чу-и и знаменитая по-

движница Сунь Бу-эр. Справа мы увидим Тань Чу-дуаня, Лю Чу-сюаня и Ма Юя. Про каждого из них традиция сохранила немало легенд и поучительных историй.

Ма Юй, например, вышел из знатного рода, он отдал изучению конфуцианского учения почти 31 год своей жизни, но в результате, после долгих раздумий, бросил его и перешел в даосизма. Сначала Ма Юй стал учеником Ван Чуняна, у которого постиг методы очищения и успокоения сердца. Как гласит предание, Ма Юй в совершенстве овладел тайнами человеческого тела и был искусным врачом, умело использовавшим технику иглоукалывания и прижигания. Позже Ма Юй основал собственную субтрадицию в рамках школы Цюаньчжэнь — школу Юйшань. В XIII в. император Ши-цзу (Хубилай, 1260—1294) даровал ему имя — «Киноварный свет, объемлющий пустоту и ставший совершенным».

Перед залом Почтенных наставников находится фигура мула, выполненная из меди⁸⁸. Образцом для этого изображения послужил мул, на котором ездил великий император Кан-си (Шэн-цзу, 1662—1722), совершая инспекционную поездку по югу Китая. Считается, что мул помог императору в установлении порядка на юге страны, поэтому Кан-си повелел выковать его изображение, символизирующее спокойствие и умиротворение. Через много лет после этих событий у пекинцев сложилось поверье, в соответствии с которым этому медному мулу стали приписывать способность отгонять болезни и беды. Считается, что в случае недомоганий надо лишь дотронуться до соответствующей части фигуры животного, и тогда болезнь пройдет: если болит голова — надо потереть голову мула, если живот — тогда следует погладить его живот⁸⁹.

⁸⁸ Ранее эта реликвия находилась в другом даосском монастыре Пекина — в кумирне Восточного пика, или Дунъюэмяо. Она хранилась в палате покровителя просвещения Вэньчана.

⁸⁹ По наблюдениям автора этих строк, в конце восьмидесятых годов в пекинском Байюньгуане перед медным мулом имелась табличка со строгим запрещением прикасаться к фигуре, что, однако, нередко игнорировалось. В настоящее время текст этой предупреждающей надписи изменен — теперь трогать мула не возбраняется, зато запрещается садиться на него. Пекинцы и гости столицы, посещающие Байюньгуань, считают своим долгом прикоснуться к этому медному мулу. В данном факте, думается, можно видеть отголосок старого

За залом Почтенных наставников находится палата патриарха Цю (*Цю-цзу дянь* 邱祖殿), построенная в честь Цю Чу-цзи (1148—1227). Цю Чу-цзи был прямым продолжателем традиции Ван Чун-яна и одним из самых известных северных патриархов Цаюньчжэнь. В рамках учения Всеобъемлющей истины Цю Чу-цзи создал субтрадицию Лунмэнь (Врата дракона), которая наиболее ревностно отстаивала и продолжает отстаивать ценности монашеской жизни в даосизме. Даосы почтительно называют этого видного даосского деятеля совершенным человеком Вечной весны (*Чан-чунь чжэнь-жэнь* 長春真人) или просто Чан-чунем.

Появление в Байюньгуане храмовой постройки в честь Цю Чу-цзи относится к первой четверти XIII в. Память о Чан-чуне, бережно хранимая в Байюньгуане, связана как с высоким подвижничеством патриарха Цю, так и с тем, что некогда он был настоятелем этого даосского монастыря. В центре палаты находится скульптурное изображение Цю Чу-цзи. Здесь же можно увидеть и панорамное панно, рассказывающие о знаменитом странствии Чан-чуня и его учеников через горные кряжи, снежные пустыни и зыбучие пески в ставку Чингис-хана, в то время находившуюся в далеком Западном крае.

В палате патриарха Цю находится и урна с его прахом, над которой возвышается величественная курильница, источающая благоуханный аромат в честь совершенного человека Вечной весны. С этой храмовой палатой связывают и нынешнее название монастыря. Как гласит предание, когда минский император Чэн-цзу (1403—1424) посетил монастырь и с трепетом взирал на урну с прахом Цю Чу-цзи, из нее неожиданно появилось белое облако, наполнившее благоуханием не только даосскую обитель, но и весь город. Увидев такое знамение, император повелел переименовать монастырь, до того называвшийся Чанчуньгуань (монастырь Вечной весны), в Байюньгуань (монастырь Белого облака). Здесь же хранится еще одна даосская реликвия — медная патра (чаша

поверья, получившего широкое хождение в конце правления империи Цин (1644—1911). Подробнее о преданиях и поверьях, связанных с пекинским монастырем Байюньгуань, см.: [Чжан Цзы-чэнь, 1984].

для подаяния). Говорят, что эту чашу подарил даосам сам император Цянь-лун (Гао-цзун, 1736—1795).

Далее по центральной аллее монастыря располагается палата Четырех императоров (*сы юй дянь* 四御殿). Храмовая палата с таким названием появилась в Байюньгуане в первой половине XV в. Эта палата предназначена для поклонения владыкам основных пространственных направлений — Севера, Юга, Востока, Запада и Центра. Современные даосы склонны относить эту группу небожителей к категории высших божеств⁹⁰. Историческое развитие даосизма, однако, свидетельствует, что представления о Четырех императорах как высших божествах мироздания вошли в даосскую религиозную доктрину относительно поздно. При их оформлении особое значение имели древние пространственно-космографические концепции китайской культуры и, очень похоже, их последующее соединение с индийскими космологическими классификациями (Чатурмахараджа, *сы да тянь-ван* 四大天王), пришедшими в Китай вместе с буддизмом.

В этой палате находятся изображения пяти небесных владык, соответствующих пяти пространственным направлениям, традиционно выделяемых китайской культурой. Скульптура главного из них, соотносимого с Центром и считающегося повелителем Четырех императоров, стоит в центре палаты. Его имя — Великий повелитель и нефритовый августейший Золотых чертогов безбрежного неба (*Хао тянь цзинь цюэ юй-хуан да-ди* 昊天金闕玉皇上帝). Это — своеобразная интерпретация образа Нефритового августейшего, сформулированная «высокой» даосской доктриной в период ее активных взаимных контактов с буддизмом. В эпоху Сун появляется большое количество сочинений, связанных с этим божеством⁹¹. В даосских письменных памятниках, созданных в

⁹⁰ Такое заключение можно сделать из работ Ли Ян-чжэна — одного из авторитетнейших китайских специалистов в области даологии, активного деятеля даосского движения КНР, долгое время выполнявшего обязанности проректора Даосского института и руководителя Научно-исследовательской лаборатории ВАПД [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 249—251].

⁹¹ См., например, «Книгу-основу собраний [записей] об основных путях добродетели Высочайшего нефритового августейшего» (*Гао-шан юй хуан бэнь син цзи цзин* 高上玉皇本行集經) [ЯГ 11, ДЦ 23—24]. В этом сочинении Нефритовый августейший назван Высшим по-

эпоху Сун и позже, он упоминается под различными именами, в том числе и как Царя Прозрения (*Цзюэ-ван 覺王*)⁹². Последний титул является одним из обозначений Будды Шакьямуни. Народный пласт даосизма, как отмечает Ли Ян-чжэн, нередко воспринимает Нефритового августейшего именно в буддийских терминах⁹³. Поздние даосские сочинения называют его и владыкой Трех миров (*сань цзе 三界*), десяти сторон света (*ши фан 十方*)⁹⁴, четырех видов рождения (*сы шэн 四生*)⁹⁵ и шести путей перерождения (*лю дао 六道*)⁹⁶. Все это подчеркивает относительно позднее формирование культа данного божества в даосизме и его тесную связь с буддийскими представлениями.

Слева и справа от Нефритового августейшего — Великого повелителя безбрежного неба находятся изображения Четырех императоров: Великого повелителя Северного предела и центральной области звездного неба Цзы-вэй (*Чжун-тянь цзы-вэй бэй цзи да-ди 中天紫微北極大帝*); Великого повелителя и небесного августейшего высших чертогов [северной части звездного неба] Гоучэнь (*Гоучэнь шан гун тянь хуан да-ди 勾陳上宮天皇大帝*); Великого духа Земли — Матушки Хоу-ту, следующей законам, унаследованным от Неба (*Чэн тянь сяо фа Хоу-ту ди ци 承天效法后土地祇*); Великого повелителя Южного предела, [дарующего] долголетие (*Нань цзи чан шэн да-ди 南極長生大帝*).

велителем безбрежного неба (*Хао тянь шан ди 昊天上帝*) [ДЦТЯ, с. 14]), которая стала широко использоваться со времени правления сунского Хуэй-цзуна (1101—1125) [Материалы, 1991, с. 250, 253]. По мнению китайских специалистов, тот же текст представлен и в другом сочинении из «Дао цзана» [ЯГ 10, ДЦ 23], созданном (по крайней мере, в некоторых частях) несколько раньше, но имеющим такое же название [ДЦТЯ, с. 12—13].

⁹² См.: [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 250].

⁹³ См.: [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 249—250].

⁹⁴ Десять стран света (*ши фан 十方*; *dasa-disah*) — термин, известный как в китайской (даосской), так и индийской (буддийской) традициях, обозначает все основные и второстепенные стороны света.

⁹⁵ Четыре вида рождения (*сы шэн*) — буддийский термин, указывает на четыре способа появления на свет живых существ — внутриутробно, из яйца, из влаги, появление из ничего.

⁹⁶ Шесть путей перерождения (*лю дао*) — термин буддизма, указывающий на шесть состояний, к которым приходят в ходе перерождения живые существа — обитатель подземного судилища (для закоренелых грешников); голодный дух-скиталец, не имеющий пристанища; животное; человек; небесный житель и демон-асура.

Уже из названий этих божеств видно, что они тесно связаны не только с пространственными направлениями, но и с астральной символикой. Доминион первого из них — не только один из центральных участков звездного неба, именуемый Пурпурно-мельчайшим, или Цзы-вэй, но еще и Полярная звезда — весьма почитаемый объект даосского культа, связанный с многочисленными обрядами и ритуалами⁹⁷. В позднем даосизме повелитель Цзы-вэй воспринимался помощником Нефритового августейшего и управителем движения Неба и Земли. В его же компетенции находилось и управление движением Солнца, Луны, всех звезд и четырех времен года.

Великий повелитель северной части звездного неба Гоу-чэнь является властелином Водяной звезды, т.е. Меркурия⁹⁸. Он следит за порядком на Южном и Северном полюсах, а также за должным взаиморазвитием Трех даров (*сань цай*) — Неба, Земли и Человека. Кроме того, повелитель Гоу-чэнь считается божеством войн и оружия.

Одна из примечательных храмовых построек Западного двора Байюньгуаня — палата Первозданной владычицы (*юань-цзюнь дэнь* 元君殿). Она была построена в 1756 г. и ранее называлась Залой, дарующей сыновей и внуков (*цзы сунь тан* 子孫堂). Эта храмовая постройка посвящена даосским женским божествам — охранителям детей и женщин, а потому в народе зовется просто палатой Матушек (*нян-нян дэнь* 娘娘殿).

Истоки многих женских божеств в даосизме уходят в народную религиозную традицию, первоначально имевшую характер локального (местного) культа. Во многих случаях даосизм лишь инкорпорировал этот культ, приведя его в соответствие со своей религиозной доктриной и практикой. Эта адаптация нередко проходила на фоне буддо-даосского взаимодействия, в результате чего образы небесных заступниц в позднем даосизме обрели черты, характерные для иконографии буддизма.

⁹⁷ Цзы-вэй — второй из трех участков центральной области звездного неба, в даосской космографии воспринимается местом, где живут высокочтимые божества.

⁹⁸ См.: [ЮЦЦЦ, цз. 24; Ли Ян-чжэн, 1989, с. 250].

Женские божества в даосизме обычно зовутся «матушками» (*нян-нян* 娘娘). Даосизм включил в свой пантеон большое количество женских божеств, но их всех, как считает Исии Масако⁹⁹, можно условно разделить на три большие:

первая группа концентрируется вокруг Си-ван-му — Матушки-правительницы Запада (*Ван-му нян-нян Си-ван-му* 王母娘娘西王母);

вторую группу образуют божества во главе с матушкой горы Тайшань — Первозданной владычицей Лазоревой зари (*Тай-шань нян-нян би-ся юань-цзюнь* 泰山娘娘碧霞元君);

третья группа включает женские божества с именем (или титулом) Тянь-фэй, она формируется вокруг небесной государыни Тянь-фэй, покровительствующей морякам (*Тянь-хоу нян-нян тянь-фэй* 天后娘娘天妃).

Палата Первозданной владычицы в Байюньгуане отражает культ второй группы женских божеств. В центре палаты находится изображение Первозданной владычицы Лазоревой зари (*Би-ся юань-цзюнь* 碧霞元君). Слева от нее изображены Матушка-чадоподательница (*Сун-цзы нян-нян* 送子娘娘) и Матушка, облегчающая роды (*Цуй-шэн нян-нян* 催生娘娘), справа — Матушка, просветляющая взор (*Янь-гуан нян-нян* 眼光娘娘)¹⁰⁰, и Матушка, исцеляющая оспу (*Тянь-хуа нян-нян* 天花娘娘).

Время появления в даосизме женских божеств точно определить невозможно, однако несомненно, что корни таких верований уходят в древнейшие пласты истории китайской духовной цивилизации. Многие женские богини пришли в даосизм из народной религии. Кроме того, определенное влияние на формирование даосского женского пантеона оказал буддизм и, особенно, сложившиеся в простонародном варианте китайского буддизма представления о богини милосердия Гуаньинь.

Даосская религия уже на заре своей истории была готова к восприятию культа женских божеств. Известно, что в первых организованных даосских

⁹⁹ См.: [Даосизм, 1991, с. 130].

¹⁰⁰ *Янь-гуан нян-нян* 眼光娘娘 — охраняет младенца от глазных болезней; изображается, как правило, с огромным глазом в руках.

школах высоко почитали женщин. Классические примеры тому — первая наставница даосского движения Шанцин Вэй Хуа-цунь¹⁰¹ или мать Чжан Лу — одного из первых руководителей школы Небесных наставников. В первом систематическом описании даосских божеств, принадлежащем кисти знаменитого ученого даоса Тао Хун-цзина и называвшемся «Схема чинов и должностей Совершенных и Одухотворенных» (*Чжэнь лин вэй е ту* 真靈位業圖), представлено большое число небожительниц [ЧЛВЕТ, с. 5а—7b]¹⁰². Частью они имеют реальные исторические прототипы, а частью — вышли из сонма популярных в даосской культуре, но безымянных «нефритовых дев» (*юй нюй* 玉女), которые, как считалось, извечно пребывают на вышних небесах и лишь изредка спускаются на землю, дабы передать достойным высшее учение о Дао-Пути¹⁰³.

Другой немаловажный фактор, оказавший влияние на появление в даосизме женских божеств, — это древнекитайская мифология. Например, даосский культ Си-ван-му вырос из древнекитайского мифа, не имеющего прямого отношения к даосской религии. В ходе становления и развития китайского общества миф о Си-ван-му претерпевал значительные изменения¹⁰⁴. В «Книге гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經)¹⁰⁵ Си-ван-му изображается с хвостом барса и клыками тигра, она ведает эпидемиями и наказаниями, живет в пещере, имея в услужении трех синих птиц, сочетает в себе как губительные, так и целительные функции, а потому выглядит довольно устрашающе, что, видимо, послу-

¹⁰¹ О Вэй Хуа-цунь 魏華存 (ок.) подробнее см.: [Филонов, 1999, 2; Robson, 2002].

¹⁰² Работа Тао Хун-цзина «Чжэнь лин вэй е ту» дошла до нашего времени в редакции даосского комментатора IX в. Люйцю Фан-юаня. По содержанию она частично перекликается с фрагментами даосской энциклопедии VI в. «У-шан би яо» [УШБЯ, цз. 83—84].

¹⁰³ Одна из функций нефритовых дев заключалась в осуществлении контроля за даосскими книгами, которые, как считалось, были переданы на землю из небесных книгохранилищ. Кроме того, нефритовые девы «следили» за должным поведением земных хранителей таких книг.

¹⁰⁴ См. энциклопедическую справку Б.Л.Рифтина [Рифтин, 1990, с. 487—488] либо подробный анализ, который представлен в монографической работе этого крупнейшего специалиста в области китайской народной религиозной традиции [Рифтин, 1979].

¹⁰⁵ «Шань хай цзин» в переводе Э.М.Яншиной называется «Каталогом гор и морей» [Яншина, 1977].

жило поводом считать ее божеством, насылающим болезни и стихийные бедствия:

В четырехстах ли к юго-западу (от горы Высокая защита) находится гора Куньлунь. Именно там — земная (нижняя) столица Предка... Еще в трехстах пятидесяти ли к западу находится Нефритовая гора. Это место, где живет Бабка [Хозяйка] Запада (Си-ван-му). Бабка запада похожа на человека, но с хвостом барса, клыками, как у тигра, любит свистеть; на вшкоченных волосах надеты украшения. Она управляет небесными эпидемиями и пятью наказаниями. [Там] водится животное, похожее на собаку, но пятнистое, подобно леопарду. У него рога, как у быка... К югу от Западного моря у самых Зыбучих песков, за Красной рекой, перед Черной рекой вздымается огромная гора, Холм Куньлунь. Здесь живут духи с человеческими лицами, туловищем тигра, полосатые, а хвосты у всех белые... За (рекой) высится Огненная гора. Бросишь в нее вещь, [она] тут же сгорит. [Там] в пещере живет человек в пышном женском уборе с зубами тигра, хвостом леопарда. Зовется Бабка [Хозяйка] Запада. На этой горе растут все растения, водятся все звери... (пер. Э.М.Яншиной)¹⁰⁶.

Постепенно образ Матушки-правительницы Запада менялся и с течением времени она начинает восприниматься прекрасной феей-небожительницей, вершащей суд в небесных чертогах¹⁰⁷. Живет Си-ван-му на высокой горе (обычно это либо Куньлунь, либо Гуйшань, Черепашья гора), соединяющей землю и высшие сферы небожителей, иногда спускаясь на землю. Сохранились многочисленные сказания о встречах Си-ван-му с жителями земного мира. Например, хорошо известно повествование о путешествии чжоуского правителя Му-вана на охоту в западные земли, где он добрался до обители Си-ван-му¹⁰⁸. На берегу чудесного озера Яочи (Яшмового пруда) правительница Запада

¹⁰⁶ Перевод Э.М.Яншиной приведен по тексту: [Яншина, 1977, с. 43—44, 120—121] с сохранением пунктуации переводчика. Текст оригинала («Шань хай цзин», цз. 2, 16) см. в: [ШХЦ, с. 50, 407].

¹⁰⁷ См., например, классический китайский роман XVI в. «Си ю цзи»: [У Чэн-энь, т. 1, с. 92—107].

¹⁰⁸ Данный сюжет известен по тексту «Жизнеописание Сына Неба Му» (*Му Тян-цзы чжуань*), датируемом традиционной китайской филологией IV в. до н.э., но оцениваемый некоторыми исследователями как подделка ханьской эпохи. Подробнее о сочинении и проблемах его датировки см.: [Яншина, 1984, с. 80; Кравцова, 1992, 2, с. 354—384; Кравцова, 1994, с. 183—188].

удостоила его высочайшей аудиенции. Му-ван так весело проводил время в гостях у Си-ван-му, что совсем забыл о земных делах и судьбе своей страны. По другим легендам Си-ван-му когда-то посещала знаменитого ханьского императора У-ди (140—87 до н.э.)¹⁰⁹:

В канун свидания У-ди поселился в Зале подношения цветов. Точно в полдень с Запада прилетела синяя птица и опустилась на землю прямо перед залой. Государь попросил у Дун-фан-шо разъяснений. Дун-фан-шо ответил:

— Вот-вот спустится с небес Си-ван-му и явит вам свой божественный лик. Государю следует подмести и окропить дворец, дабы пристойно встретить ее.

У-ди развесил пологи и велел курить редкие благовония *доумо* ... В тот день, когда водяные часы отметили седьмое деление и на небе не было ни облачка, в вышине вдруг раздался грохот, словно то был гром. Небеса озарились фиолетовым сиянием. В тот же миг явилась владычица Запада. Яшмовые девы влекли ее колесницу. На голове Си-ван-му красовался убор — семицветный шэн, на ногах — туфли, расшитые темно-красными рубинами узором в виде феникса. Вокруг нее будто облако струились хлопья синего тумана. Поддерживали Си-ван-му две синие птицы, напоминающие воронов. Когда Си-ван-му сошла с колесницы, государь У-ди с поклоном вышел ей навстречу. Он пригласил Си-ван-му присесть и испросил у нее снадобье бессмертия. В ответ на его просьбу царица молвила:

— Мое снадобье со священной горы Хайшань приготовлено из пурпурных медов, собранных с сердцевины соцветий, из ярко-алых медвяных сот с Облачной горы Юньшань. Оно замешано на влаге благовещих пятицветных облаков, в него добавлены плоды ветра и семена туч, темные росы и пурпурные снега. Золотая эссенция из небесного сада орхидей и пурпурные яблоки с круглого холма составляют его основу. Вы, государь, не можете остудить своих чувств, ненасытны в удовольствиях. Мое снадобье не пойдет Вам впрок.

¹⁰⁹ Этот сюжет зафиксирован в сочинениях, приписываемых Бань Гу (32—92), — «Старинные истории о ханьском У-ди» и «Неофициальное жизнеописание ханьского У-ди», с которыми можно познакомиться в русскоязычных переводах [Бамбуковые страницы, 1994, с. 307—347; Пурпурная яшма, 1980, с. 44—84].

Затем Си-ван-му достала семь персиков, два скушала сама, а пять отдала У-ди. Государь отведал плодов, но косточки не выбросил. Си-ван-му спросила:

— На что они Вам?

— Ваши персики красивы, хочу посадить, - ответил У-ди.

Она рассмеялась:

— Мои персики плодоносят раз в три тысячи лет и не растут в здешней земле.

До пятой стражи пробыла у государя Си-ван-му... (пер. И.С.Лисевича)¹¹⁰.

В даосской религии культ Си-ван-му фиксируется по меньшей мере со второй половины IV в. В позднем даосском пантеоне, формирование которого проходило под мощным влиянием народной традиции, Си-ван-му воспринимается правительницей Запада и Матушкой металла (*Цзинь-му* 金母), Владычицей великой сокровенной Черепашьей горы девяти духов *лин* (*Цзю лин да мяо гуй шань* 九靈大妙龜山). Согласно поздним легендам Си-ван-му является супругой Батюшки-правителя Востока, или Дун-ван-гуна, вместе с которым она взрастила небо и землю, а также создала все живое. Считается, что все девушки, которые желают приобщиться к Дао-Пути, попадают в ее небесную вотчину. В ее владении находится сад, где растут персики бессмертия, и Си-ван-му периодически собирает у себя всех небожителей на торжественный пир, где вкушают эти чудесные плоды.

Первозданная владычица Лазоревой зари, или *Би-ся юань-цзюнь*, воспринимается в даосской мифологии как богиня-чадоподательница, защитница детей и помощница женщин. Ее культ приобрел особенно широкое распространение на горе Тайшань, которая согласно преданиям является ее земной вотчиной¹¹¹. Кумирня в честь Первозданной владычицы Лазоревой зари на горе Тайшань является самым посещаемым местом Восточного пика. В народной традиции эту богиню также называют Небесной бабушкой (*Тянь най-най* 天奶奶) и

¹¹⁰ См.: [Бамбуковые страницы, 1994, с. 322—323]. Имена собственные (Дун-фан-шо и Си-ван-му) записаны в редакции автора этих строк.

¹¹¹ Культ *Би-ся юань-цзюнь* как богини горы Тайшань прослеживается, как отмечал Б.Л.Рифтин, с III в. [Рифтин, 1990, с. 96].

приходят в ее храм с просьбами о даровании детей и защите их от болезней. Нередко к ней обращаются и сами дети, прося уберечь от несчастий своих родителей. Обычно в храмах Первозданная владычица изображается со своими помощницами — Матушками: чадоподательницей (*Сун-цзы нян-нян*), облегчающей роды (*Цуй-шэн нян-нян*), просветляющей взор (*Янь-гуан нян-нян*) и исцеляющей оспу (*Тянь хуа нян-нян*). В подчинении Первозданной владычицы Лазоревой зари находятся и другие богини (чаще всего их насчитывается шесть), которые покровительствуют различным периодам детства — от зачатия и до взросления.

По одной из даосских легенд Первозданная владычица является дочерью третьего сына владыки горы Тайшань¹¹². В некоторых даосских сочинениях ее называют дочерью духа горы Тайшань — Великого повелителя Восточного пика (*Дун юэ да-ди* 東嶽大帝).

Сохранилось предание, которое гласит, что сунский император Чжэнь-цзун (998—1022) в 1008 г. во время визита на Тайшань пожаловал одной из фей этой горы титул Первозданная владычица Лазоревой зари. Тогда же на горе Тайшань была выстроена кумирня в ее честь, которая постепенно превратилась в большой и величественный даосский монастырь. С течением времени кумирни в честь Первозданной владычицы Лазоревой зари появляются во всех уголках Китая, а ее культ получает широкое распространение, особенно среди женского населения Китая. О популярности ее культа свидетельствует и палата Первозданной владычицы в пекинском Байюньгуане.

¹¹² Владыка горы Тайшань — это Великий повелитель Восточного пика (*Дун юэ да-ди* 東嶽大帝), управитель душ умерших, один из правителей подземного судилища, расположенного под горой Тайшань. Культ Восточного пика и его повелителя был широко распространен по всему Китаю. В Пекине, например, сохранился даосский монастырь, называемый кумирней Восточного пика, или Дунъюэмяо. Легенды гласят, что у Великого повелителя Восточного пика было пять сыновей, третьего из которых звали Бинлинхоу 炳靈侯 (Светозарный маркиз), его дочь — это и есть Первозданная владычица Лазоревой зари. Подробнее об этом см. исследование Исии Масако [Даосизм, 1991, с. 139—141]. Другие версии, отраженные в даосизме и народной традиции, см. у Б.Л.Рифтина и китайских специалистов: [Рифтин, 1990, с. 96—97; Словарь по религии, 1985, с. 1103].

Монастырь на горе Тайшань, специально посвященный даосским женским божествам, называется дворцом [владычицы] Лазоревой зари (Бисягун)¹¹³. Здесь совершают ритуалы поклонения не только госпоже Лазоревой зари, но и ее многочисленным помощницам — небесным матушкам. Например, в центральной палате этого монастыря госпожа Лазоревой зари окружена даосскими матушками — Просветляющей взор (*Янь-гуан нян-нян* 眼光娘娘) и Дарующей детей и внуков (*Цзы-сунь нян-нян* 子孫娘娘). Особенно много посетителей в храмах Первозданной владычицы Лазоревой зари в 28-й день третьего лунного месяца, когда отмечают день ее рождения.

Культ Матушки — Небесной владычицы Тянь-фэй (*Тянь-хоу Тянь-фэй* 天后妃) пришел в даосизм из народных верований. Почитание Небесной владычицы Тянь-фэй стал складываться на юге Китая на рубеже X—XI вв. Считается, что девушка, которая позже была обожествлена под этим именем, жила на территории современной провинции Фуцзянь. Она родилась в 960 г., а покинула земную жизнь в 987 г. После своей смерти она являлась морякам, терпящим бедствие. С конца правления северосунских императоров (960—1127) ее начинают почитать как богиню-охранительницу моряков. В период Юань (1279—1368), когда Китаем правили монголы, высочайшим вердиктом императора Ши-цзу от 1281 г. ей был пожалован титул прославленной Тянь-фэй, охранительницы государства (*Ху го мин-чжу Тянь-фэй* 護國明著天妃)¹¹⁴. Обычно матушка Тянь-фэй изображается восседающей на волнах либо на троне, а ее помощники зорко смотрят и вслушиваются, чтобы немедленно сообщить своей госпоже о всех, с кем в море приключилось несчастье. Культ охранительницы моряков Тянь-фэй популярен не только в прибрежных районах материкового Китая, но и на Тайване, и во Вьетнаме¹¹⁵.

¹¹³ Подробнее о даосском храме в честь Первозданной владычицы Лазоревой зари на горе Тайшань см.: [Заповедные места, с. 77—79].

¹¹⁴ См.: [Даосизм, 1991, с. 131]. Тянь-фэй — официальный титул, использовался в женских покоях государя; так называли первую (главную) наложницу императора.

¹¹⁵ См. энциклопедическую справку Б.Л.Рифтина [Рифтин, 1990, с. 544].

В даосском пантеоне есть и другие женские божества, «специализацией» которых является защита детства и материнства. К ним относятся матушки-чадоподательницы — *Сун-цзы нян-нян* и *Сун-шэн нян-нян*; матушки-кормилицы, наполняющие грудь матери молоком, — *Жу-му нян-нян*; матушки, дарующие счастье и долголетие, — *Фу-шоу нян-нян*; матушки, дарующие материальный достаток, — *Цай-шэнь нян-нян*; матушки, защищающие младенцев от болезней, например, исцеляющие оспу, — *Бань-доу нян-нян*. Не будет преувеличением сказать, что функции даосских матушек охватывают буквально все сколько-нибудь значимые стороны жизни любой женщины, вот почему эти божества пользуются особым уважением в первую очередь среди женщин.

За палатой Первозданной владычицы находится палата Вэнь-чана (*Вэнь-чан дянь* 文昌殿). Она посвящена покровителю образования и литературы Вэнь-чану. Вэнь-чан отвечает за своевременное вознаграждение достойных людей высокими чинами и хорошим жалованьем. Культ этого божества первоначально формировался как локальная (местная) традиция одного из районов Сычуани и распространился по всему Китаю относительно поздно — только в эпоху Сун. Первоначально культ Вэнь-чана был характерен не столько для даосской, сколько для конфуцианской традиции. В старом Китае культ Вэнь-чана был особенно распространен среди образованных слоев общества. Считалось, что Вэнь-чан ведал служебной карьерой, чинами, жалованьем и учеными степенями, что было связано с гуманитарным образованием и системой конкурсных экзаменов на занятие государственных должностей (*кэ-цзюй* 科舉), успешное прохождение которой напрямую определяло общественное положение человека и его материальное благосостояние в старом Китае¹¹⁶. Все это было уделом книжников-конфуцианцев. Неудивительно, что культ Вэнь-чана приобрел широкие масштабы именно в конфуцианстве. Изображение Вэнь-чана в платье

¹¹⁶ О системе *кэ-цзюй* и роли образования в традиционном китайском обществе см., например: [Воскресенский, 1974, с. 325—361; Малявин, 1995, 2, с. 52—61].

именитого чиновника с символом власти — скипетром — стало неотъемлемой частью конфуцианских храмов¹¹⁷.

Тем не менее, как думается, было бы упрощением считать Вэнь-чана божеством-охранителем образованных представителей китайского общества. Стремление к высокому социальному статусу, который обеспечивали знания конфуцианских книг и литературной традиции, было столь органично вплетено в ценностные ориентиры китайского социума, что Вэнь-чан не в меньшей степени приобрел популярность и в среде простых китайцев.

Даосы, включившие Вэнь-чана в свой пантеон, называют этого бога по-разному, чаще всего — просто Вэнь-чаном или владыкой Цзы-туном. Когда же требуется выразить особое почтение, тогда его именуют Великим императором, охраняющим добродетель и простирающим человеколюбие (*Бао-дэ хун-жэнь да-ди*) либо Небесным достопочтенным, обновляющим жизнь и продлевающим судьбу (*Гэн-шэн юн-мин тянь-цзунь*). Под каждым из этих имен даосские адепты, как и конфуцианцы, видели охранителя всех сопричастных с таинством иероглифов, покровителя увлеченных высокой словесностью, владыку, распространяющего знания, повелителя, дарующего высокие чины и жалованье, незримого помощника всех тех, кто встал на многотрудную стезю изучения книжной культуры.

Образ покровителя просвещения Вэнь-чана соединил в себе традиционные китайские представления о божестве, которое заботится о расцвете словесности и просвещения, с прагматическими желаниями обрести высокий чин и социальный статус, а также с астральной символикой и локальным культом некоего Чжан Я-цзы из уезда Цзы-тун в провинции Сычуань¹¹⁸. В даосизме Вэнь-чан обычно воспринимается как астральное божество, имеющее реальное земное воплощение — цзытунского Чжан Я-цзы. Об этом Чжане известно, что он жил в области Шу¹¹⁹ в период правления империи Цзинь (265—420), что герои-

¹¹⁷ См. энциклопедическую справку Б.Л.Рифтина [Рифтин, 1990, с. 136].

¹¹⁸ Уездный город Цзытун располагался к северу от города Чэнду, в районе современного Мянъяна.

¹¹⁹ Шу — старое название провинции Сычуань.

чески погиб на войне и был удостоен почитания благодарными земляками в специально выстроенной в его честь кумирне. Начиная с X в. культ Вэнь-чана получает широкое распространение — сначала в Сычуани, а затем и за ее пределами, соединяясь с представлениями как конфуцианского, так и даосского толка.

Культ Вэнь-чана тесно соединен с астральными представлениями, характерными для китайской цивилизации. Уже Сыма Цянь в «Исторических записках» указывал, что Вэнь-чан — это созвездие, шесть звезд которого нависают над ручкой Ковша¹²⁰. В похожем значении понятие *вэнь-чан* встречается и в оде «Дальнее странствие» (*Юань ю*) — древнем произведении из собрания «Чуские строфы» (*Чу цы*)¹²¹. Известный китайский ученый и литератор сунского времени Хун Син-цзу (1090—1155)¹²² в комментарии на «Чуские строфы» писал:

Как гласит трактат “Небесные узоры” (*Тянь вэнь чжи*¹²³) из “Истории Цзинь”, шесть звезд созвездия Вэнь-чан находятся перед рукояткой Северного Ковша. Первая [из них] носит название Главнокомандующий (*шан цзян*), вторая — Помощник командующего (*цы цзян*), третья — [покровитель, жалующий] благородный вид (*гуй сянь*), четвертая — Управитель жалованьем и чинами (*сы лу*), пятая — Управитель судеб (*сы мин*), шестая — Начальник судебного приказа (*сы коу*)¹²⁴.

Одно из даосских преданий, опирающееся на эту древнюю общекитайскую традицию, гласит, что *Вэнь-чан* — это созвездие из шести звезд, расположенное в районе Большой Медведицы. Одна из звезд является небесным доми-

¹²⁰ См.: [ШЦ, цз. 27, с. 69].

¹²¹ Чуские строфы (*Чу цы*) — собрание разноплановых поэтических произведений, связанных с именем зачинателя индивидуальной поэзии в Китае Цюй Юаня (около 340—278 гг. до н.э.) и выделяемых в отдельный жанр на основе географического критерия — все эти произведения создавались на юге Китая в царстве Чу. О «Чуских строфах» и некоторых параллелях между включенными в это собрание произведениями и «Дао дэ цзином» см. исследование Е.А.Серебрякова [Серебряков, 1969]. Новейшие исследования этого литературного памятника см. у М.Е.Кравцовой [Кравцова, 1994, с. 312—352].

¹²² Биография Хун Син-цзу имеется в «Истории Сун» (*Сун ши*) [Сун ши, цз. 433].

¹²³ Небесные узоры (*Тянь вэнь чжи*) — стандартное название астрономического раздела китайских государственных династийных историй.

¹²⁴ Перевод фрагмента выполнен по тексту: [Юань Кэ, 1985, с. 99]. Практически то же объяснение встречаем и у Сыма Цяня, с той лишь разницей, что в «Исторических записках» пятая звезда созвездия *Вэнь-чан* именуется *сы-чжун* [ШЦ, цз. 27, с. 69].

нионом покровителя просвещения Чжана из Цзы-туна. Эта небесная управа была жалована Цзы-туну самим Нефритовым августейшим. Считалось, что на этой звезде находится величественный дворец, называющийся управой Процветания просвещения (*вэнь чан фу* 文昌府). В одном из залов дворца восседает цзытунский Вэнь-чан. Название его родины — Цзытун — очень рано стало использоваться по закону метонимии, как обозначение не места, а самого Вэнь-чана. Даосы, как и конфуцианцы, считают, что когда на небе ярко светит звезда Вэнь-чан, это предвещает процветание просвещения.

В третий год *Янь-ю* (1316 г.) императора Жэнь-цзуна высочайшим повелением Ван-чану был дарован титул Владыки-повелителя, помогающего Изначальному¹²⁵, распространяющего сияние словесности, управляющего жалованьем и чинами, широко простирающего человеколюбие (*Фу юань кай-хуа вэнь-чан сы-лу хун жэнь ди-цзюнь* 輔元開化文昌司錄宏仁帝君)¹²⁶.

Соединение астрального культа с локальными (местными) преданиями о подвижнике из Цзы-туна и обусловило, похоже, двойное имя этого божества. В даосизме его именуют либо по названию небесной обители — Владыкой-повелителем Вэнь-чаном (*Вэнь-чан ди-цзюнь* 文昌帝君) либо по имени его «земного воплощения», или, точнее говоря, его исторического прототипа — Владыкой-повелителем Цзы-туном (*Цзы-тун ди-цзюнь* 梓潼帝君).

Позднесредневековая даосская традиция создала многочисленные сказания о явлениях Вэнь-чана в мир людей. Одно из таких повествований гласит, что еще в IX в. до н.э. он чудесным образом появился на свет под именем Чжан Шань-сюня. Его мать, долго молившая о сыне, увидела во сне жемчужину, проглотила ее и зачала. Когда ребенок вырос, он прославился тем, что нашел чудесную статую Изначального Небесного достопочтенного и установил ее на

¹²⁵ Изначальный (*юань* 元) — в данном случае слово *юань* является сокращенным обозначением, как думается, даосского божества по имени Изначальный Небесный достопочтенный (*Юань-ши тянь-цзунь* 元始天尊). Связь между Вэнь-чаном и Изначальным Небесным достопочтенным фиксируют сочинения из Даосского канона, посвященные покровителю просвещения, например: [ЯГ 28, ДЦ 27; ЯГ 29, ДЦ 27].

¹²⁶ См.: [ДЦТЯ, с. 26].

специально выстроенном алтаре. Примечательная деталь этого предания — жемчужину, благодаря которой бедная женщина забеременела, даровали тронутые ее искренностью божества с созвездия Чжан. Позже, как гласит легенда, Вэнь-чан спускался на землю то как искусный врачеватель, то как отшельник у озера Дунтинху¹²⁷, то как мудрый советник правителя царства Шу.

Совершенно удивительная история связана с появлением Вэнь-чана в мире людей в конце правления Цинь-ши хуан-ди (221—206 до н.э.). Тогда он явился в суетный мир под именем Чжаоского князя — Исполнителя желаний (Чжао-ван Жу-и) и жил в горах на территории царства Шу. Затем он вселился в наложницу ханьского императора Гао-цзу по имени Ци-цзи и, когда родился, получил имя Жу-и — Исполняющий желания. Вскоре, однако, он и его мать были погублены ненавидевшей их императрицей Люй. После смерти дух Вэнь-чана долго бродил по пустыне и, обуреваемый желанием отомстить императрице Люй, в конце концов оказался в Сычуане, где встретил и свою мать, а также императрицу и ее подручных, переживших перерождение. Как-то раз его мать, сделав надрез на руке, окропила кровью камень, и тогда дух Вэнь-чана вселился в эту кровь и превратился в золотую змейку. Мать стала относиться к этой змейке как к своего ребенка, она кормила ее, заботилась о ней и даже воспитывала. Через год у змейки вырос рог и ножки, и маленькая золотая змейка превратилась в большого и страшного дракона. Дракон, мстя ненавистной императрице Люй, съел всех ее подлых сподвижников. Местные жители, видя такой оборот дела, решили остановить бесчинства дракона, для чего посадили в темницу его приемную мать и отца. Дракон, вознегодовав, вызвал ливень и устроил потоп, чем спас своих родителей, но вот две тысячи жителей этой местности утонули, а из всех погибших лишь восемьдесят были злодеями, все же остальные погубленные души оказались безвинными. Небесный владыка, разгневанный гибелью множества ни в чем не повинных людей, покарал дракона, велел ему быть повелителем высыхающего озера. Когда последняя капля воды испа-

¹²⁷ Озеро Дунтинху — излюбленное место отшельничества даосов и буддистов; находится на северо-востоке современной провинции Хунань.

рилась, дракон, оказавшись на суше, стал терпеть невероятные муки, которые усиливали черви, поселившиеся под каждой из 84 000 его чешуек.

Истории такого рода о Вэнь-чане — частью поучительные, частью просто фантастические — бытовали в китайском обществе во множестве¹²⁸. Они, во-первых, свидетельствуют о синкретическом характере представлений о Вэнь-чане. Во-вторых, они заставляют усомниться в том, что культ Вэнь-чана был распространен лишь среди образованной части китайского общества. Видимо, этот бог быстро и прочно вошел в сферу простонародной культуры, из которой, впрочем, он некогда и вышел, и стал неотъемлемым элементом духовной жизни простых жителей Китая.

О синкретическом характере образа Вэнь-чана свидетельствует и атрибуты его алтаря в пекинском Байюньгуане. Слева и справа от Вэнь-чана находятся скульптурные изображения двух его «помощников», которых никак нельзя назвать даосскими — Кун-цзы и Чжу Си. Первый из них — величайший китайский мыслитель и педагог, «учитель десяти тысяч поколений», создатель уникальной этико-политической системы, определившей многие параметры китайской духовной цивилизации, аксиологические приоритеты и стереотипы поведения китайцев — Конфуций (551—479 до н.э.). Второй — Чжу Си (1130—1200), великий китайский мыслитель, литератор и педагог, продолживший дело Конфуция, вдохнувший в конфуцианство новую жизнь, придав ему системность и наполнив его логической безупречностью и «высокой» метафизической проблематикой¹²⁹.

Палата Вэнь-чана в Байюньгуане косвенно указывает и на то, что культ этого божества формировался вне рамок даосской традиции и был ею инкорпорирован довольно поздно. Отдельная палата в честь Вэнь-чана появилась в

¹²⁸ Приведенную выше историю мы взяли из: [Попов, 1907, с. 14—17].

¹²⁹ Конфуцианство в интерпретации Чжу Си обычно называют неоконфуцианством, или чжусианством, настолько далеко оно отходит от того, что излагают первые конфуцианские сочинения — «Лунь юй» («Беседы и суждения») и «Мэн-цзы».

Байюньгуане относительно недавно¹³⁰. Как рассказывали сами даосы, в помещении, где ныне находится палата Вэнь-чана, ранее располагалась палата Пяти патриархов¹³¹ (*у цзу дянь 五祖殿*) в честь основателя учения Цюаньчжэнь Ван Чун-яна и его ближайших учеников. Вследствие того, что изображения почитаемых наставников частично разрушились и обрели неподобающий вид¹³², в этом помещении был установлен алтарь покровителя просвещения¹³³.

Недалеко от зала, в которой поклоняются Покровителю просвещения Вэнь-чану, находится палата Истинно-воинствующего (*Чжэнь-у дянь 真武殿*). В ее центре находится алтарь Великого Истинно-воинствующего владыки (*Чжэнь-у да-ди 真武大帝*). Слева и справа от него расположены скульптурные изображения Чжан Дао-лина и Вэнь-чана.

Истинно-воинствующий связан с астральными представлениями, уходящими своими истоками в глубокую древность. Чжэнь-у считается божеством Большой Медведицы и (или) Полярной звезды. В даосских сказаниях он олицетворяет праведную силу, бесстрашие, бескомпромиссную борьбу с нечистью. смелость и мощь. Его же считают покровителем воинских искусств. Согласно даосским представлениям Чжэнь-у управляет семью главными созвездиями се-

¹³⁰ Об этом свидетельствует план пекинского Байюньгуаня, представленный в статье Ёсиока Ёситоё — известного японского ученого, неоднократно бывавшего в монастыре Белого облака в сороковые годы XX в. [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 250—251]. Даже на плане, изданном в 1983 г., наименование зала, где ныне находится палата Вэнь-чана, никак не обозначено [Байюньгуань, 1983, с. 1].

¹³¹ Пять патриархов (*у цзу*) чаще упоминаются под именем Пять северных патриархов (история учения Цюаньчжэнь знает и Пять южных патриархов). Выражение указывает на крупнейших даосских деятелей (частично — полулегендарных, но, надо думать, имеющих реальных прототипов в историческом даосском движении), подвижничество которых на севере Китая на рубеже Тан—Сун и привело, как считается, к появлению школы Цюаньчжэнь. В группу патриархов северной ветви этой школы включают ее основателя Ван Чун-яна, а также четырех его полулегендарных предшественников — Ван Сюань-фу, Чжунли Цюаня, Люй Яня и Лю Цао. Все они к началу XIV в. имели официально пожалованные титулы *ди-цзюнь*.

¹³² С середины шестидесятых годов Китай был ввергнут в период хаоса, известный как «великая пролетарская культурная революция». Исходя из этого, позволим предположить, что именно в смутные годы «культурной революции» изображения высокочтимых даосских подвижников оказались в столь плачевном состоянии, что их уже невозможно было являть взору добропорядочных верующих и любопытствующих мирян.

¹³³ См.: [Байюньгуань, 1987, с. 13].

верной части неба, отчего его нередко именуют Владыкой севера. Ему подчиняются все драконы и тигры, также в его ведении находятся такие грозные стихии как гром, молнии, ветер и дождь. Кроме того, Истинно-воинствующий воспринимается как заклинатель злых сил и Великое божество воинских песен (*у цюй да шэнь* 武曲大神).

Первоначально это божество носило имя Сюань-у, или Сокровенно-воинствующий. Его изображали в виде черепахи, сплетенной со змеей. Этот образ столь архаичный, что не поддается однозначной интерпретации. Определенно утверждать можно лишь то, что уже в самых ранних мифах это божество связывалось с Севером и всеми теми атрибутами, стихиями и качествами, которые самосознание китайской культуры приписывало этой стороне света. Хорошо известны древнекитайские представления о божествах четырех стран света и центра, согласно которым Востоком управляет зеленый дракон (*цин лун*)¹³⁴, Западом — белый тигр (*бай ху*), Югом — красная птица (*чжу цюэ*), Севером — черепахо-змея Сюань-у. Такая мифолого-космологическая система сложилась, как отмечает Б.Л.Рифтин, уже к III в. до н.э.¹³⁵ В «Исторических записках» Сы-ма Цяня находим следующее указание: «Северная часть [небосвода] — это [чертоги] Сюань-у»¹³⁶. Позже эти представления были восприняты даосизмом, о чем свидетельствует одно из сочинений, включенное в свод «[Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках» (*Юнь цзи ци цянь* 雲笈七籤)¹³⁷.

У этого божества значимое имя. *Сюань* 玄 — это цвет ночного неба, на котором еще не полностью угасло отражение солнечных бликов, метафора Севера; *у* 武 — «воинственный», «воинский», «военный», это понятие древние комментаторы связывали с образом черепахи, покрытой панцирем — своеобразной броней, а потому всегда готовой выдержать любую схватку.

¹³⁴ *Цин лун* — перевод этого выражения как «зеленый дракон» носит условный характер, слово *цин* 青 указывает на все цвета неба в диапазоне холодного спектра, а потому может обозначать синий, зеленый, фиолетовый и многие другие цвета.

¹³⁵ См.: [Рифтин, 1990, с. 546].

¹³⁶ См.: [ШЦ, цз. 27, с. 70].

¹³⁷ В данном случае речь идет о даосском сочинении «Срединная книга-основа от Лао-цзы» (*Лао-цзы чжун цзин* 老子中經) из «Юнь цзи ци цянь» [ЮЦЦЦ, цз. 18].

Культ Чжэнь-у стал приобретать широкую популярность с эпохи Сун. Сунский дом, начиная с основателя династии, считал Чжэнь-у своим покровителем. В эру *Да-чжун сянь-фу* (1008—1016) императора Чжэнь-цзуна происходит замена имени Сюань-у на Чжэнь-у, обусловленная табуацией иероглифа *сюань* 玄. Этот иероглиф входил в имя основателя сунской империи Чжао Сюань-лана, а потому был запрещен и стал заменяться иероглифом *чжэнь* 真 — «истинный», «совершенный»¹³⁸. Чжэнь-цзун даровал этому божеству не только имя Чжэнь-у, но и ранг генерала (*Чжэнь-у цзян-цзюнь* 真武將軍). По повелению сунского Жэнь-цзуна в эру *Чжи-хэ* (1054—1056) во внутренних покоях дворца был выстроен храм в честь Истинно-воинствующего¹³⁹. Тогда же появляется и отдельная даосская обитель в его честь — монастырь Истинно-воинствующего (Чжэньугуань), позже переименованный в монастырь Сладкого источника (Лицюаньгуань). Считается, что в этом монастыре впервые появилось изображение Чжэнь-у, ставшее классическим — с распущенными волосами, в черном халате и с мечем в руках Чжэнь-у стоит на черепахе, обвитой змеей, а за его спиной толпится многочисленная свита с черными стягами¹⁴⁰. Считается, что в таком виде Чжэнь-у явился сунскому императору Хуэй-цзуну (1101—1125)¹⁴¹. В сунскую эпоху появляются и его легендарные жизнеописания. Например, знаменитый ученый-книжник Ван Цинь-жо (ум. в 1025) составил «Жизнеописание совершенного владыки, защищающего совершенномудрых и охраняющего добродетель», посвященное Чжэнь-у¹⁴².

С приходом к власти в Китае монголов, провозгласивших империю Юань (1279—1368), культ Чжэнь-у стал распространяться еще шире. Исследователи склонны объяснять это тем, что монголы, исконные жители северных областей, считали своими духами-покровителями божеств Севера¹⁴³, к числу которых от-

¹³⁸ См.: [Даосизм, 1990, с. 132].

¹³⁹ См.: [ДЦТЯ, с. 718].

¹⁴⁰ См.: [Гэ Чжао-гуан, 1987, с. 334].

¹⁴¹ См. энциклопедическую справку Б.Л.Рифтина: [Рифтин, 1990, с. 510]. Подробнее о Чжэнь-у и складывании канона в его иконографии см.: [Чжэнь-у...].

¹⁴² См.: [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 253].

¹⁴³ См.: [Гэ Чжао-гуан, 1987, с. 334].

носили и Чжэнь-у. Тогда же получили широкое хождение легенды, в которых земной обителью Чжэнь-у стали называться горы Уданшань (северо-запад совр. Хубэй). Примером здесь могут служить сочинения из «Дао цзана» — «Сокровенная книга-основа, которую Изначальный Небесный достопочтенный разъяснял [владыке] Севера Истинно-воинствующему» (*Юань-ши тянь-цзунь шо бэй-фан чжэнь-у мяо цзин* 元始天尊說北方真武妙經)¹⁴⁴ и «Опись, которую ниспослал совершенномудрым Высшим владыкой сокровенного неба» (*Сюань тянь шан ди ци шэн лу* 玄天上帝啓聖錄)¹⁴⁵.

В этих письменных памятниках излагаются различные предания о Чжэнь-у. Одно из них гласит, что как-то супруга правителя страны Цзинлэ (Чистая радость), некогда простиравшейся на землях нынешнего уезда Цзюньсянь в провинции Хубэй, проглотила во сне солнечный луч, а через четырнадцать лет родила наследника — это и был будущий Чжэнь-у. Мальчик, однако, отказался унаследовать престол отца и посвятил себя служению Нефритовому августейшему, заклиная и изгоняя злых духов. Затем он покинул отчий дом и ушел в горы Великой гармонии (Тайхэ), где в течение сорока двух двенадцатеричных циклов постигал Дао-Путь. Прослышав о его отваге, Нефритовый августейший повелел ему умиротворять всех нечистых северной стороны света. Когда же он вознесся на небо в горах Великой гармонии, Нефритовый августейший даровал ему титул Сюань-у, а горы Великой гармонии переименовал в Уданшань¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Сочинение из Даосского канона «Юань-ши тянь-цзунь шо бэй-фан чжэнь-у мяо цзин» [ЯГ 27, ДЦ 27] появилось не ранее периода Северная Сун (960—1127). Краткую справку об этом письменном памятнике см. в: [ДЦТЯ, с. 26].

¹⁴⁵ Сочинение из Даосского канона «Сюань тянь шан ди ци шэн лу» [ЯГ 957, СТ 958, ДЦ 606—608] включает выдержки из работы известного даоса периода Юань Лю Дао-мина 劉道明 «Собрание [записей] о всех совершенных счастливой земли Удан» (*У-дан фу ди цзун чжэнь цзи* 武當福地總真集), которая вошла в «Дао цзан» и как самостоятельное сочинение [ЯГ 960, СТ 962, ДЦ 609]. На этом основании можно заключить, что рассматриваемый письменный памятник был создан относительно поздно — никак не ранее конца периода Юань или даже в начале Мин (1368—1644). Подробнее о нем см. в: [ДЦТЯ, с. 718—719].

¹⁴⁶ См.: [Ли Ян-чжэн, 1991, с. 253; ДЦТЯ, с. 26, 718].

АДМИНИСТРАТИВНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ДАОССКИХ МОНАСТЫРЕЙ*

Современные даосские монастыри КНР делятся на две группы — обители школы Правильного единства (Чжэнъи 正一), как в настоящее время называют даосское движение Небесных наставников, и монастыри школы Всеобъемлющей истины. В обителях школы Правильного единства отсутствуют строгие правила жизни внутри религиозной общины, которые характерны для монашества Цюаньчжэнь. Более того, в современном даосском сообществе КНР принято считать, что все направления и традиции, в которых главной ценностью считается уход в монашество, относятся к школе Цюаньчжэнь. Соответственно, собственно даосские монастыри в материковом Китае — это почти исключительно монастыри школы Всеобъемлющей истины. Обители школы Правильного единства, в которых имеется религиозная община, немногочисленны и организованы таким образом, что называть их монастырями можно лишь с большой натяжкой.

По своему статусу даосские монастыри делятся на две группы — наследственные (*цзы-сунь мяо* 子孫廟) и открытые (*ши-фан цун-лин* 十方叢林, «рощи, где собираются [товарищи] во всех сторон света»).

В наследственных монастырях вся собственность находится в частном владении и передается от учителя к ученику. Такие монастыри, независимо от размеров, обычно называют маленькими кумирнями (*сяо мяо* 小廟). Члены общины, населяющие такую обитель, принадлежат, как правило, к одной даосской традиции и зачастую объединены не только единой верой, но и кровным родством. Система управления наследственных монастырей напоминает отношения внутри обычной большой семьи. Хотя такие обители очень сложно соотнести с привычными для нас представлениями о монастырях, тем не менее

* Материалы этого и следующего раздела впервые были опубликованы в виде статьи «Архитектурные и организационные особенности даосских монастырей» на официальном сайте кафедры китаеведения АмГУ: <http://vostok.amursu.ru/AUDITORIUM/rabfil17.htm>. (15.03.02).

они выполняют очень важную функцию в структуре даосского института монашества. Наследственные монастыри не имеют права проводить ритуал посвящения, но именно они готовят учеников (послушников) для последующего принятия ими монашеского обета в открытых монастырях.

Большинство наследственных монастырей находится в сельской местности или небольших городах. Практически все монастыри школы Правильного единства являются наследственными. Тем не менее в школе Цюаньчжэнь также имеются наследственные монастыри. Например, к наследственным монастырям относятся обители традиции Лунмэнь.

Административная организация наследственных монастырей несложна и строится, как правило, по традиционным для Китая принципам кровнородственных отношений. Наследственные монастыри, по сути, являются первичными организационными структурами даосского института монашества. Регламентация жизни в них относительно свободная.

Вторая категория даосских монастырей — это открытые монастыри. Такие монастыри находятся в коллективной собственности всех членов даосской общины. Даосские открытые монастыри относятся почти исключительно к школе Цюаньчжэнь. Они не принимают послушников для приготовления их к принятию монашества, но периодически проводят ритуал посвящения в монашеский сан. После прохождения такого испытания и принятия обета, проводимого в открытых монастырях, монахи имеют право остаться в них и продолжить свое подвижничество в качестве членов общины монастыря.

Примером открытого монастыря является Байюньгуань в Пекине. Тем не менее статус Байюньгуаня двойственен. С одной стороны, это главный открытый монастырь школы Всеобъемлющей истины, с другой стороны, на базе Байюньгуаня функционирует и наследственный монастырь традиции Лунмэнь. Последнее обстоятельство не должно нас удивлять. Ведь именно здесь некогда исполнял свой долг настоятеля Цю Чу-цзи — совершенный Вечной весны, продолжатель учения Ван Чун-яна и создатель субтрадиции Лунмэнь. Структуру административной иерархии Байюньгуаня можно считать нормативной, по-

скольку она отражает особенности организации больших даосских монастырей школы Цюаньчжэнь.

Когда открытые монастыри объявляют о проведении ритуала посвящения, для его прохождения собираются послушники из наследственных монастырей, получившие рекомендации своих наставников. Для членов монашеской общины открытого монастыря существуют определенные ограничения. Например, настоятелем открытого монастыря не может быть последователь школы Правильного единства. Руководство открытого монастыря является выборным.

Кроме вышеназванных двух категорий, в школе Цюаньчжэнь существует еще один, особый тип даосских обителей: так называемые «открытые наследственные монастыри». Обычно такие обители выросли из небольших наследственных монастырей. Жизнь в них строго регламентирована, они имеют право посвящать в монашество, но право собственности принадлежит не всей общине. Монахи, которые остаются в таком монастыре, имеют право занимать различные административные должности и принимать участие в руководстве монашеской общиной. Образцом открытого наследственного монастыря является обитель Улянгуань в горах Цяньшань (пров. Ляонин), ведущая свою историю с 1667 г., или кумирня Чжуньюэмяо (кумирня Срединного пика) на горе Суншань (пров. Хэнань).

Таким образом, наиболее крупными центрами организованного даосизма, связанными с поддержанием религиозной традиции и сохранением даосского уклада жизни, являются открытые монастыри. Они разбросаны по всей стране и привлекают в свои стены лучших даосов из наследственных монастырей Китая.

Во главе открытого монастыря стоит Настоятель (*фан-чжан* 方丈), им может стать только заслуженный даосский монах прошедший все три ступени посвящения и легитимно получивший полномочия от Наставника в законе (*люй-ши* 律師). Всю практическую работу по управлению монастырем осуществляет Смотритель (*цзянь-юань* 監院), который в обиходе обычно зовется просто «главой дома» (*дан-цзя* 當家). Смотритель избирается из служителей монастыря сроком на три года. Срок его полномочий может быть как продлен,

так и сокращен — все зависит от решения общины. Третьим в административной иерархии монастыря стоим Инспектор-эконом (*ду-гуань* 都管), ведающий финансовой деятельностью и являющийся помощником Смотрителя.

Инспектор-эконом вместе с Инспектором-кухмистером (*ду-чу* 都廚) и Инспектором-каноником (*ду-цзян* 都講) образуют верхнюю иерархию администрации открытого монастыря. Инспектор-кухмистер ведает приготовлением пищи и организацией трапезы монахов и гостей. Инспектор-каноник следит за надлежащим исполнением ритуала и его соответствия уставу, а потому является высшим авторитетом по толкованию и комментированию религиозных текстов. Все три инспектора гласно избираются на свои должности.

Кроме того, в администрации монастыря большую роль играют так называемые «пять ответственных» (*у чжу* 五主):

Распорядитель по гостиничным покоем (*тан-чжу* 堂主);

Распорядитель по храмовым палатам (*дянь-чжу* 殿主);

Распорядитель в каноне (*цзин-чжу* 經主);

Распорядитель по сбору пожертвований (*хуа-чжу* 化主);

Распорядитель по уединенным покоем (*цзин-чжу* 靜主).

В административной организации открытого монастыря выделяется восемь основных управлений:

Каноническое управление (*цзин-тан* 經堂);

Управление по приему гостей (*кэ-тан* 客堂);

Управление кладовых (*ку-фан* 庫房);

Управление великой трапезной (*дачу-фан* 大廚房);

Счетное управление, или бухгалтерия (*чжан-фан* 賬房);

Управление гостиничных покоев (*тан-фан* 堂房);

Регистрационное управление (*хао-фан* 號房, *инбинь-фан* 迎賓房);

Управление собственной безопасности (*ляо-фан* 寮房).

Важнейшим среди перечисленных административных структур является Каноническое управление, которое организует проведение публичных богослужений, празднеств и церемоний, а также следит за надлежащим исполнени-

ем ритуала и проводит среди монахов занятия по изучению религиозных сочинений. Во главе Канонического управления стоит Гао-гун — Высокий достопочтенный 高功, который самолично руководит организацией важнейших даосских церемоний, а во время их проведения является посредником между монахами и высшим миром. Высокому достопочтенному подчиняются Инспектор-каноник (*ду-цзян*), Распорядитель в каноне (*цзин-чжу*) и Наставник в каноне (*цзин-ши* 經師).

Должность Инспектора-каноника стала появляться в Китае первоначально в буддийских монастырях примерно, как считают китайские специалисты, с III в., а широкое распространение получила с V в. В то время было принято, что в буддийском монастыре при богослужении один из монахов декламировал сутру, а другой объяснял ее смысл. Читающего сутру называли Инспектором-каноником (*ду-цзян*). Позже это название перешло и в даосизм. Распорядитель и Наставник в каноне готовят к богослужениям тексты, разъясняют порядок их чтения и учат монахов правильной декламации.

Управление по приему гостей возглавляет Главный управляющий (*цзун-ли* 總理). В его ведении находится вся работа по приему гостей и организации внешних сношений, для чего в управлении имеется собственная канцелярия. В обязанности этого управления традиционно входит организация мероприятий по сбору пожертвований. Соответственно, в составе Управления по приему гостей есть еще два важных должностных лица — Управляющий приемом гостей (*чжи-кэ* 知客) и Распорядитель по сбору пожертвований (*хуа-чжу* 化主).

Управление собственной безопасности возглавляют контролер-инспектор (*сюнь-чжао* 巡照) и контролер-расследователь (*цзю-ча* 糾察). Это Управление следит за порядком и обеспечивает безопасность в монастыре, а также при необходимости организует расследования и налагает наказания за нарушения правил внутреннего распорядка или монастырского устава. В случае же уголовно наказуемых деяний контролер-инспектор передает такие дела в ведение светских правоохранительных органов.

Управление кладовых возглавляет ответственный за кладовые (*ку-тоу* 庫頭). В монастырских кладовых хранятся предметы культа, монастырские ценности, редкие вещи, а также все, что необходимо для поддержания нормальной жизнедеятельности монастыря. Счетное управление (бухгалтерия) организует всю финансовую деятельность монастыря, через его канцелярию проходят счета и финансовые операции. Управление великой трапезной во главе с Инспектором-кухмистером (*дачу* 大廚) и шеф-поваром (*дянь-цзао* 典造) несет ответственность за приготовлением трапезы для всех членов общины. Распорядитель (*тан-чжун* 堂主), стоящий во главе Управления гостиничных покоев, отвечает за надлежащий вид и порядок в жилых помещениях монастыря как для членов общины, так и для прибывающих с различными целями даосов из других районов. Соответственно, в состав данного управления входит своеобразная монастырская гостиница — Залы для монахов открытого монастыря (*ши фан тан* 十方堂) и Залы для странствующих монахов (*юнь шуй тан* 雲水堂).

Регистрационное управление осуществляет первичную регистрацию прибывающих монахов и соискателей на монашеское звание, а также проводит все необходимые формальности по проверке их документов. Руководит работой управления Регистратор.

Распорядитель по храмовым палатам поддерживает порядок и надлежащее убранство в палатах монастыря. Распорядитель по уединенным pokojам следит за организацией и надлежащим исполнением монахами индивидуальных упражнений созерцательного характера.

На более низкой ступени административной иерархии монастыря стоят так называемые «восемнадцать ответственных» (*ши-ба-тоу* 十八頭):

ответственный за колокол отмечает ударами в колокол распорядок дня в монастыре;

ответственный за барабан ударами в барабан извещает членов общины о мероприятиях, проводимых в монастыре;

ответственный за огонь обеспечивает разжигание и поддержание огня в кухне монастыря;

ответственный за воду обеспечивает доставку воды в монастырь.

«Ответственные», а также другие служители монастыря более низкого ранга выполняют всю практическую работу, обеспечивая нормальную жизнедеятельность монастыря как самостоятельной хозяйственной единицы¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Раздел подготовлен по исследованию Ли Ян-чжэна: [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 394—399]. Данный материал ранее был частично представлен в: [Вэнь Цзянь, 2002, с. 62—65].

АРХИТЕКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДАОССКИХ МОНАСТЫРЕЙ

Несмотря на то, что даосские монастыри различаются размерами и количеством храмовых построек, в архитектурном отношении они, как правило, повторяют планировку и характерные особенности императорских дворцовых ансамблей. Даосские монастыри, как и светские дворцовые комплексы, отличаются симметрией планировки, красотой и изяществом архитектурных построек, крыши которых обычно отделаны золотисто-бирюзовой черепицей, ярко сверкающей на солнце.

В древности жилище князя называлось *гун* — дворец. Высокие башни по обе стороны от ворот дворца носили название *гуань* — «башни для наблюдения за приближающимися». Даосские монастыри и сегодня имеют в своем названии эти слова в качестве родового понятия. «Палаты нынешних даосских монастырей подобны залам Великого совершенства [императорских дворцов]», — так записано в сочинении из Даосского канона «Дао шу юань шэнь ци» 道書援神契 («О соответствии [истине] ссылок на чудесное из даосских книг») [ЯГ 1221, СТ 1231, ДЦ 988]¹⁴⁸. Это сочинение указывает на близость архитектурной композиции даосских, конфуцианских и императорских дворцовых ансамблей, которые, действительно, очень схожи.

По размерам даосские монастыри можно условно разделить на две большие группы:

большие архитектурные ансамбли, строительство которых, равно как и названия, санкционировались императорской властью; обычно в названиях таких монастырей встречается морфемы *гун* («дворец») или *гуань* («монастырь», «даосский монастырь»);

¹⁴⁸ Краткую справку о сочинении «Дао шу юань шэнь ци» см. в: [ДЦТЯ, с. 971-972].

небольшие монастыри, посвященные преимущественно какому-то одному даосскому божеству или небожителю не самого высокого ранга; в названиях таких обителей часто встречается морфема *мяо* («кумирня») или *дао юань* («даосский дворик»).

Предложенная классификация носит достаточно условный характер и на практике не всегда последовательно соблюдается. Некоторые большие даосские монастыри вполне могут называться кумирнями и иметь в своем названии морфему *мяо*. Примером служит даосский монастырь Дунъюэмяо в Пекине, его название буквально переводится как «Кумирня Восточного пика». Другой пример — даосский монастырь Чэнхуанмяо в Шанхае, что переводится как «Кумирня Владыки города», или монастырь Чжунъюэмяо на горах Суншань (пров. Хэнань) — «Кумирня Срединного пика».

Храмовые комплексы монастырей двух основных даосских направлений — учения Всеобъемлющей истины и школы Правильного единства различаются, в основном, только представленными в них божествами и характером ритуальных церемонии в их честь, что отражается и в названиях монастырских палат. В архитектурном же отношении, а также по своей структуре и композиции монастыри этих двух направлений даосизма мало чем отличаются друг от друга, поскольку опираются на одни и те же архитектурные каноны.

Обычно большие даосские монастыри имеют единообразную композицию. Перед входом в монастырь устанавливаются так называемые врата Шаньмэнь, которые являются главным входом в даосскую обитель и отделяют «святые земли» от суетной мирской жизни. Ранее эти ворота, как считают некоторые знатоки даосских традиций, назывались Саньмэнь — трехарочными воротами. Действительно, врата Шаньмэнь имеют три арочных прохода и символизируют не только путь, ведущий в «землю небожителей», но и выражают одну из древнейших идей китайской философии — представление о единстве Человека, Неба и Земли. За воротами Шаньмэнь обычно располагаются мемориальные колонны *хуабяо* — характерный элемент архитектуры традиционного Китая. Территория за мемориальными колоннами считается уже чистой «зем-

лей небожителей» и противопоставляется миру пыли и грязи, окружающему монастырь.

Как правило, территория за воротами Шаньмэнь называется Средним двориком (*чжун юань* 中院). Это — центральная часть монастыря, здесь располагаются, как минимум, три главные монастырские палаты. Среди построек этой части монастыря наиболее типичными является палата Лин-гуаня, в которой совершаются ритуалы в честь божества-охранителя Ван Лин-гуаня и подчиненных ему небесных воевод, палата Нефритового августейшего, а также палата Трех чистых и Четырех небесных императоров.

Палата в честь Лин-гуаня обычно открывает центральный ряд монастырских построек. Две другие палаты предназначены для совершения ритуала в честь высших божеств даосского пантеона — Нефритового августейшего, повелителей Трех чистых сфер и Четырех небесных императоров.

По обе стороны от центральной аллеи, по оси которой располагаются основные храмовые постройки, находятся так называемые дополнительные пристройки, а по сути — кумирни в честь «рядовых» даосских божеств или служебные помещения, предназначенные для хозяйственных либо административных служб, для приема гостей либо вновь прибывших монахов.

Средний дворик является центральной частью архитектурного монастырского ансамбля. Обычно по обе стороны от него находятся две небольшие аллеи, по центральной оси которых также располагаются храмовые постройки. Левую аллею называют Западным двориком, а правую — Восточным, что обусловлено строгой ориентацией монастырского архитектурного ансамбля с юга на север. Обычно эти дворики отделены от Среднего высокими стенами и представляют собой относительно изолированные территории, вход на которые возможен из Среднего дворика только через специальные ворота.

Западный и Восточный дворики располагаются строго симметрично по отношению к Среднему дворiku, являясь его западным и восточным крылом. Храмовые постройки этой части монастыря предназначены для совершения церемоний в честь божеств более низкого ранга, чем палаты Среднего дворика. В

этой части монастыря находятся, как правило, алтари для посвящения в монашеский сан (если таковое предусмотрено для данного монастыря), а также жилые помещения монахов, трапезная и другие служебные помещения.

Обычно даосские монастыри окружены стеной красного цвета. В самом монастыре обязательно имеется несколько небольших парков или палисадников, где растут кипарисы, бамбук и цветы, не только подчеркивающие тишину обители небожителей («истинное *Дао* — безмолвно»), но имеют и эстетическое значение, понятное и близкое для носителей китайской культурной традиции.

Образцами даосской архитектуры являются многие обители школы Всеобъемлющей истины — монастырь Байюньгуань в Пекине или Тайцингун (дворец Великой чистоты) в Шэньяне (пров. Ляонин). Образцами даосских храмовых ансамблей можно считать и некоторые обители школы Правильного единства, — например, Шанцингун (дворец Высшей чистоты) в провинции Цзянсу или Дунъюэмяо (кумирня Восточного пика) в Пекине.

ОДЕЖДА И РЕГАЛИИ ДАОСОВ

Одной из характерных черт в облике даосского монаха является его халат, прическа и головной убор. Даосы обязаны отращивать волосы и завязывать их в узел. Поверх узла обычно надевается невысокий головной убор, известный как «плат Хаотичного первоначала», или как «плат наньхуаского [отшельника]» (намек на Чжуан-цзы). Волосы закрепляются в узел с помощью нефритовой или деревянной шпильки — традиционного предмета туалета в старом Китае.

Даосский головной убор называют платом, или шапочкой. Сейчас наиболее распространены девять видов таких уборов:

«плат Хаотичного первоначала» (*хунь юань цзинь*);

«плат Наньхуаского отшельника» (*нань-хуа цзинь*);

«плат девятеричного ян» (*цзю ян цзинь*);

«плат Хао-жаня» (*Хао-жань цзинь*), это — теплая шапочка, предназначенная для холодного времени года; согласно преданию такой головной убор был придуман великим китайским поэтом танской эпохи Мэн Хао-жанем 孟浩然 (689—740);

«плат беззаботного скитания» (*сяо яо цзинь*), он также называется «лотосовым листком» (*хэ е*);

«плат трех учений» (*сань цзяо цзинь*);

«плат Великого ян» (*тай ян цзинь*);

«плоский плат» (*и цзы цзинь*), он предназначен для жарких солнечных дней, похож на «плат Великого ян», но делается из соломы.

Кроме того, даосы нередко используют плат в виде косынки, который просто называют головной повязкой (*фу цзинь*).

Некоторые головные уборы украшает особый венец, который обычно надевают во время торжественных церемоний. Венцы бывают разных видов и размеров. Широко распространен, например, «лунный венец» (*юэ гуань*), а так-

же «венеч Пяти пиков» (*у юэ гуань*), «лотосовый венеч» (*лянь-хуа гуань*), «венеч Трех террас» (*сань тай гуань*) и многие другие. Наиболее часто используется так называемый «желтый венеч» (*хуан гуань*) в виде полумесяца, поэтому сами даосы чаще называют его «лунный венеч» (*юэ гуань*). Для украшения головного убора даосы часто применяют и «венеч Пяти пиков» (*у юэ гуань*), который по форме напоминает перевернутый ковшик. На таком венече с помощью гравировки изображают священную для даосов формулу-амулет «Схема истинного облика Пяти пиков» (*У юэ чжэнь син ту*), что и объясняет его название. Надевать такой венеч имеют право лишь посвященные даосы.

Используют даосы и «Звездный венеч» (*син гуань*), на котором изображаются звезды — обители, как считают даосы, божеств и великих подвижников. «Звездный венеч» обычно надевают на себя на время ритуалов поклонения звездам. Высокий достопочтенный (*Гао-гун*) носит, как правило, «Лотосовый венеч» (*лянь-хуа гуань*), известный в среде даосов и как «венеч Высшей чистоты» (*шан цин гуань*).

Обычно венеч делают из ценных пород древесины или из нефрита. Ношение праздничных головных уборов строго регламентировано. Например, их нельзя носить тем, кто не прошел церемонии «надевания шапки».

Каждодневные одежды даосов имеют темно-голубой цвет. В системе *у-син* (Пяти стихий) синий цвет (*цин*) символизирует Восток и соответствует стихии «дерево». Использование даосами темно-голубого цвета традиция объясняет тем, что он указывает на духовную связь даосизма с Дун-ван-гуном (*Дун-хуа ди-цзюнем*), которого многие, особенно в среде верующих мирян, считают одним из легендарных основателей даосской религии.

Халаты даосских священнослужителей и монахов высокого ранга бывают не только темно-голубого цвета. В торжественных случаях даосы облачаются в мантии ярких цветов, среди которых преобладают желтый и красный. Настоятель монастыря носит такую одежду постоянно. Надевать торжественные одежды имеют право лишь даосы, прошедшие ритуал посвящения в духовный сан.

Каждодневная верхняя одежда даоса — традиционный китайский халат. Даосский халат должен соответствовать типу и форме головного убора. И головной убор, и халат являются объектами многочисленных регламентаций, уходящих своими корнями в глубь китайской истории.

Изначально в даосском движении отсутствовали какие-либо нормативные требования к одежде и регалиям. Начало регламентации в одежде даосских последователей обычно связывают с деятельностью Лу Сю-цзин (406—477), который, похоже, действительно предпринял первую попытку создать нормативное одеяние даосов. Об этом говорит, например, энциклопедия «Императорское обозрение [годов] *Тай-пин*» (*Тай-пин юй лань* 太平御覽), где сказано, что Лу Сю-цзин первым определил статуты ритуальной даосской одежды, выделив два ее основных типа — церемониальные халаты *хэ* и накидки *пи* ¹⁴⁹.

Обширный агиографический свод периода Юань «Всеобщее зеркало совершенных [людей] и *сяней*-небожителей минувшего, воплотивших Дао-Путь» (*Ли-ши чжэнь сянь ти дао тун цзянь* 歷史真仙體道通鑑) [ЯГ 296, ДЦ 139—148, цз. 24] также зафиксировал: «Лу Сю-цзин установил классификацию одеяний даосов (*дао-ши*), регламентировал вид и ношение лунной накидки и звездного плата, радужных одежд отшельников и одеяний священнослужителей с узорами сверкающей зари, а также [выделил] десять видов ритуальных знамен (*фань*)¹⁵⁰. Обо всем этом он написал [в своих сочинениях]».

Сейчас, согласно данным, приводимым Минь Чжи-тином, даосы КНР используют следующие виды одеяний:

¹⁴⁹ «*Тай-пин юй лань*» — обширная энциклопедия, составление которой было начато по повелению северосунского Тай-цзу в 977 г. Во главе этого предприятия стоял прославленный ученый Ли Фан (925—996), а всю работу выполняла комиссия из 14 человек, среди которых были такие известные знатоки китайской словесности как Ху Мэн (915—986), Сюй Сюань (917—992), Сун Бо (936—1012 и др. Через 7 лет, в 984 г., работа была завершена, а ее результатом явился обширный свод, разделенный на 55 разделов и включающий 1000 цзюаней.

¹⁵⁰ Знамя *фань* — узкое и длинное полотнище, обычно ярких цветов, нередко имеет различные надписи благопожелательного или охранительного характера, подвешивается вертикально.

1. Монашеский хитон *фа-и*. Это одежда предназначена исключительно для высших чинов даосской монашеской иерархии. Такой хитон надевает Настоятель монастыря во время отправления религиозных обрядов, а также Высокий достопочтенный (*Гао-гун*) во время ритуала посвящения. Хитон представляет собой очень пышное одеяние, как правило, пурпурного цвета. Обычно даосы называют его «платьем из пещеры небесных *сяней*», поскольку надевать его могут лишь самые заслуженные даосы, прошедшие все ступени посвящения и, как считается, посетившие «небеса, открывающиеся в пещерах» (*дун тянь*).

2. Вышитое парадное даосское платье *хуа-и*. Его носит Наставник в каноне (*цзин ши*), когда появляется в храме для исполнения ритуальных действий.

Рядовые монахи носят обычный халат традиционного китайского покроя *да-гуа* темно-голубого цвета. Рукава таких халатов не очень широкие — чуть более 46 см¹⁵¹. На время ритуальных церемоний они могут облачаться в церемониальный халат *дао пао*, также темно-голубого цвета, но с более широким рукавом (около 60 см). Еще одно платье, которое имеют рядовые монахи, — это торжественное одеяние для принятия обета, называемое *цзе-и*. Платье *цзе-и* представляет собой красивый халат традиционного китайского покроя желто-золотистого цвета с черной окантовкой и очень широкими рукавами (около 80 см).

Другая примечательная черта даосского одеяния — высокие белые чулки традиционного фасона, напоминающие наши гетры. Чулки носят поверх штанов, и они доходят до колен. Штанины шаровар должны быть заправлены под чулки, это обязательное правило, нарушение которого влечет серьезное наказание. Даосский монах не всегда обязан носить чулки, но его шаровары должны быть всегда аккуратно заправлены — если чулок нет, тогда необходимо плотно завязать штанины вокруг ноги на уровне колена. Появляться в монастыре со свободными штанинами строго воспрещается, это считается одним из вопиющих проявлений бестактности.

¹⁵¹ В традиционной китайской одежде ширина рукава строго регламентировалась, очень похожие правила распространяются и на верхнюю одежду даосских монахов.

Обувь у даосов также традиционного китайского фасона. Обычно даосские монахи носят простые матерчатые туфли синего цвета с закругленными носками и двойными лицевыми швами. Даосы-странники, живущие в горах, предпочитают туфли в виде древесного гриба «серебряные ушки» (*инь эр*), похожего на наши вешенки. Пристрастие к этим грибам легко объяснимо — «серебряные ушки» являются одним из компонентов даосских чудодейственных лекарств и считаются очень полезным продуктом питания, обладающим восстанавливающими свойствами. Для торжественных церемоний *дао-ши* используют парадные туфли-лодочки, которые поэтично называют «облачными туфлями». Это название связано с представлениями об умении даосов путешествовать на облаках. Такие представления были столь широко распространены в средневековом Китае, что украшение обуви выразительной вышивкой в виде облаков получило распространение не только среди даосов, но и среди широких слоев китайского общества.

Даосы, одетые в выразительные мантии или традиционные халаты, в яркие или необычные для современной культуры головные уборы, белые чулки и темные туфли-лодочки с облачными узорами, напоминающие обувь сказочных персонажей, представляют большой интерес для этнографа.

Регалии даосов также являются объектом многочисленных регламентаций. Специальная чаша — патра, называемая даосами кубком небожителя, и коврик для коленопреклонения также являются атрибутами даосского монаха. Обладателем этих предметов даос становится лишь после посвящения в духовный сан. Обычно такую чашу делают из железа, дерева или выполняют по традиционной технологии из лака. Железную чашу используют для приготовления пищи в странствиях по горам. Чаша из дерева или лака предназначена для ежедневного использования во время трапезы.

Все даосы имеют особый молитвенный коврик (*пу туань*), который ранее делали исключительно из тростника или соломы. Коврик служит подстилкой во время молебна и представляет собой, как правило, отрез ярко-красного сукна около 1,5 метра в длину и 0,8 метра в ширину с черной окантовкой по перимет-

ру, ширина которой составляет порядка 10 см. По своим размерам даосский коврик точно повторяет коврик буддистов, также используемый во время богослужений. Как указывал доктор Ёсиока Ёситоё, есть три основных способа использования коврика:

полное его раскрытие, что является выражением высшего благоговения при богослужении;

сложенный наполовину коврик предназначен для богослужений в честь высших божеств;

в полностью сложенном виде коврик переносят на руке во время отправления ритуалов [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 237—238].

Непременными атрибутами даосов, особенно странствующих или живущих в уединении, также являются небольшой колокольчик (*инь цин*) и сума из тыквы-горлянки либо фляга, по виду напоминающая тыкву-горлянку.

Все перечисленные предметы одежды и атрибуты характерны для даосов школы Всеобъемлющей истины. Даосы школы Правильного единства придерживаются в этом несколько иных правил. Последователи учения Цюаньчжэнь обращают внимание на санкционированную вышестоящими иерархами индивидуальную практику в уединении. Они регулярно посвящают себя скитаниям по знаменитым горам и самосовершенствованию в уединенных уголках. Они же формируют и основной корпус даосского монашества, ведя спокойную жизнь в монастыре и регулярно исполняя общинные ритуальные церемонии в сакрализованном пространстве даосского храма. Особенности их жизни обуславливают и их одеяние. С одной стороны, их повседневные одежды отличаются простотой, традиционностью и функциональностью, а с другой стороны, для торжественных коллективных ритуалов у них есть специальное платье, выделяющиеся особой праздничностью и красотой.

Даосы школы Правильного единства уделяют значительное внимание магии, заклинаниям, предсказаниям и медиумной практике. Эти ритуалы последователи Чжан Дао-лина выполняют, как правило, в интересах обратившихся к ним мирян — простых жителей небольших городков и сел. Весьма важна их

социальная функция лекарей и борцов с нечистью — представителей именно этой школы обычно приглашают в дома мирян и верующих, чтобы изгнать злых духов, излечить больного или проводить в последний путь умершего¹⁵². В связи с этим одежда даосов школы Правильного единства отличаются пышностью и сложностью. Такая особенность их одеяния объясняется не столько их эстетическими пристрастиями, сколько магией цвета и атрибутов, которые они используют в борьбе с дурными силами мироздания¹⁵³.

¹⁵² Экзорцистская практика последователей Небесных наставников (заклинания, заговоры, изгнания злых духов и т.д.), а также гадания и предсказания, что ранее было почти исключительной их прерогативой, в настоящее время официально запрещены не только государственными законами, но также решениями, принятыми Всекитайской ассоциацией последователей даосизма [Ли Ян-чжэн, 1993].

¹⁵³ При подготовке данного раздела были использованы материалы известного даосского деятеля Минь Чжи-тина: [Минь Чжи-тин, 1999, с. 21—47].

БУДНИ МОНАШЕСКОЙ ОБЩИНЫ

Когда первые солнечные лучи озарят предутреннее небо, в 5.30 утра в летнее время, утренняя тишина в монастыре взрывается громкой барабанной дробью. Звучат пять ударов — три медленных и два быстрых. Так отмечается начало нового дня в даосском монастыре Байюньгуань. После подъема рядовые монахи приводят себя в порядок и приступают к утренней уборке жилых помещений, внутренних двориков и монастырских палат. В трапезной носят воду, разжигают очаг и приступают к приготовлению завтрака. Тем временем высокопоставленные даосы начинают готовить себя к утренней службе — расчесывают волосы, умываются, облачаются в особые халаты, головные уборы с венцами и надевают все подобающие им регалии.

Через час после подъема, в 6.30 утра, звучат сигналы колокола и деревянных кастаньет, указывающие, что пора идти на утреннее богослужение. Стоит заметить, что распорядок всей монастырской жизни отмечается ударами в барабан и колокол либо специальными деревянными палочками для отбивания ритма (будем условно называть их кастаньетами), а также гонгом. Количество ударов строго регламентировано. Например, количества ударов в колокол и кастаньеты должны соответствовать друг другу: один удар колокола должен сопровождаться одним ударом кастаньет, два удара колокола — двумя ударами кастаньет и т.д. Количество одновременных ударов и первого, и второго инструментов не может превышать трех [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 244]. Барабаны, используемые в монастыре, могут быть разными. Подъем и отбой, к примеру, отмечаются ударами в традиционный китайский деревянный барабанчик, похожий на колотушку (*било*), в то время как на торжественных церемониях звучит чистый и раскатистый голос большого барабана.

Утреннее богослужение проходит в Байюньгуане в палате Семи совершенных (*ци чжэнь дянь* 七真殿) или, как ее называют еще, в зале Почтенных

наставников (*лао люй тан* 老律堂). Как правило, эту службу отправляет сам Смотритель, который читает нараспев религиозные книги. Смотрителю помогают вести службу семь монахов, специально обученных данному ритуалу.

На утреннем богослужении читаются тексты из сборника «Книга [текстов для] молитв [школы] Всеобъемлющей истины» (*Цюань чжэнь гун-кэ цзин* 全真功課經). Чаще всего используется сочинение «Книга-основа чистоты и покоя» (*Цин цзин цзин* 清靜經). Полное ее название — «Сокровенная книга-основа Высочайшего Старого владыки, научающего постоянному поддержанию чистоты и покоя» (*Тай-шан лао-цзюнь шо чан цин цзин мяо цзин* 太上老君說常清靜妙經) [ЯГ 620, ДЦ 341]¹⁵⁴. Это небольшое сочинение, текст которого состоит всего из 391 иероглифа, но оно имеет и обширные комментарии, авторство которых приписывается таким легендарным патриархам даосизма как Гэ Сянь-гун, совершенный Цзо-сюань и совершенный Правильного единства (*Чжэн и чжэнь-жэнь*). На утреннем богослужении читается только основной текст. Современные исследователи считают, что этот письменный памятник появился, скорее всего, в годы правления империи Тан, а одна из первых его редакций принадлежит ученому даосу Ду Гуан-тину. На относительно позднее происхождение этого сочинения указывают и многочисленные термины буддийского происхождения, встречающиеся в его тексте — три яда (*сань ду*), шесть желаний (*лю юй*) и др. Таким образом, перечисленные выше даосские подвижники никак не могли написать комментарии к этому сочинению. Тем не менее их имена указывают на высокий авторитет данной книги и вселяют в сердца слушающих ее даосов благоговейный трепет.

Это сочинение, с утра настраивающего даосских монахов на поддержанию своего духа в чистоте и покое, выбрано для утренней службы не случайно. Многие из учеников Ван Чун-яна считали, что чтение этой книги является лучшим средством для постижения истины. На его особую значимость для учения

¹⁵⁴ Краткую характеристику «Книги-основы чистоты и покоя» см. в: [ДЦТЯ, с. 447—448].

Цюаньчжэнь указывает и тот факт, что его читают на первом этапе церемонии посвящения в монахи.

Нередко во время утреннего богослужения Смотритель обращается и к знаменитой «Книге-основе о безмолвном прозрении сердца» (*Синь ин цзин* 心印經). Полное ее название — «Книга-основа Высочайшего Нефритового августейшего о безмолвном прозрении сердца» (*Гао-шан юй-хуан синь инь моя цзин* 高上玉皇心印妙經) [ЯГ 13, ДЦ 24]¹⁵⁵. Это одно из первых сочинений, составивших основу даосской литургической литературы в школе Цюаньчжэнь. Как свидетельствует название сочинения, оно было составлено не без влияния буддийского учения школы Чань.

В дни даосских праздников, в каждый первый и пятнадцатый день по лунному календарю, а также в дни рождения даосских божеств и небожителей декламируют и другие сочинения — «Книга-основа Нефритового августейшего» (*Юй-хуан цзин* 玉皇經), «Книга-основа Трех чиновников» (*Сань гуань цзин* 三官經), «Книга-основа Истинно-воинствующего» (*Чжэнь-у цзин* 真武經) и др. Первые две используются также во время богослужений в школе Правильного единства.

После окончания утренней литургии вновь звучат сигналы деревянного барабанчика, по которым даосы собираются перед палатой патриарха Люя (*Люй-цзу дянь*) в во главе с ответственным по Гостиничным покоям направляются двумя шеренгами в трапезную. Ёсиока Ёситоё, наблюдавший жизнь монашеской общины изнутри, в деталях описал ритуал утренней трапезы. Перед входом монахов в трапезную звучит удар в чашеобразный гонг, отмечающий начало завтрака. Во время завтрака даосы сидят за двумя длинными столами, протянувшимися из одного конца главного зала в другой.

В трапезной действовали строгие правила — категорически запрещалось не только перешептываться друг с другом, но даже и переглядываться. При этом трапеза представляла собой не только принятие пищи, но еще и особый

¹⁵⁵ Краткую характеристику «Книги-основы о безмолвном прозрении сердца» см. в: [ДЦТЯ, с. 15—16].

ритуал. Сама же трапезная также представляла собой особое пространство, отличное от профанического мира и способствующее не только приему пищи, но и укреплению духа. В трапезной на стенах находились памятные надписи, превозносящие добродетели предыдущих настоятелей монастыря или посвященные почитаемым в школе Цюаньчжэнь сочинениям — «Главы о воздаянии Высочайшего» (*Тай-шан гань ин пянь*) и «Письмена о тайном благоволении владыки-государя Вэнь-чана» (*Вэнь-чан ди-цзюнь инь чжи вэнь*). В передней части главного зала трапезной находился алтарь Ван Лин-гуаня. Между нишей, где было установлено изображение этого божества, и столиком для ритуальных жертвоприношений в его честь, находилось кресло Настоятеля монастыря, который, если был в монастыре, также присутствовал на церемонии начала трапезы.

Даосы не садились за столы, пока ритуальное подношение не было сделано Ван Лин-гуаню. На небольшой круглый поднос ставилась пиала с рисом, и Наставник-каноник (*цзин ши*), стоя чуть справа от алтаря и повернувшись к нему лицом, ударял в маленький гонг и приступал к чтению молитвы, открывающей трапезу. Слова молитвы вслед за каноником повторяли все монахи. По окончании молитвы даос, стоявший слева от каноника, высоко подымал поднос с ритуальной пищей для Ван Лин-гуаня и опускал его на специальный столик пред алтарем. Только после такой церемонии рядовые монахи приступали к приему пищи, а Смотритель, Распорядитель гостиничных покоев, Наставник-каноник и другие высокопоставленные даосы покидали трапезную.

За приготовлением монашеской пищи следили Инспектор-кухмистер и шеф-повар. Еда для Настоятеля, Смотрителя и других высокопоставленных даосов готовится в отдельной кухне специальным поваром. Ёсиока Ёситоё отмечал, что высокие гости, прибывающие в монастырь, питались вместе с руководителями монастыря, в обычных же случаях монастырское руководство питалось отдельно, в отведенных для этого комнатах. В отличие от простых монахов, которые питались в трапезной три раза летом и два раза зимой, высокопоставленные монахи имели лишь два приема пищи круглый год, в одина-

дцать — завтрак, в семь вечера — ужин [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 246—247].

Вся пища в монастырях школы Цюаньчжэнь — исключительно вегетарианская. Набор блюд и количество продуктов строго регламентируются и постоянно контролируются. В случае каких-либо обманов со стороны работников трапезной их ждет строгое наказание и всеобщий позор. Монашеский завтрак и ужин в сороковые годы XX в. состоял из пиалы рисового отвара и тарелки овощей на каждую пару рядовых даосов. Обед же включал кукурузную лепешку и порцию овощей на каждого монаха, питающегося в трапезной. В качестве повседневной пищи монахов высокого ранга служил все тот же рисовый отвар, а также лапша. Овощные блюда подавались руководителям монашеской общины лишь в исключительных обстоятельствах, — когда, например, трапезу вместе с ними делили почетные гости, но даже в этом случае овощных блюд должно было быть не более четырех [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 247].

После завтрака монахи обычно расходятся по монастырским палатам, где каждый занимается выполнением своих обязанностей. Некоторые монахи посвящают это время изучению книг и постижению вероучения, другие — совершенствуются в тех или иных ритуалах.

В сороковые годы XX в. первая половина дня в Байюньгуань была посвящена учебным занятиям. Даосы собирались в специальном помещении, образуя учебную группу. Перед ними выступал ученый-даос, обычно Смотритель, и объяснял различные аспекты истории или доктрины даосизма. Интересно отметить, что даже в то время, когда после падения монархии прошло почти тридцать лет и конфуцианское образование постепенно стало заменяться на европейское, монахи уделяли внимание изучению конфуцианской традиции, разбирая на занятиях тексты «Четырехкнижия» и «Пятикнижия». Такие занятия продолжались около трех часов, после чего следовал обед. Послеобеденное время монахи посвящали выполнению служебных обязанностей и самосовершенствованию [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 244—246].

В 18.30 вновь звучали удары колокола и деревянных кастаньет, указывающие, что пришло время ужина. На исходе дня в даосском монастыре совершается вечернее богослужение, во время которого читаются сочинения, связанные с высшими даосскими божествами и высокочтимыми патриархами, — например, с Изначальным Небесным достопочтенным (*Юань-ши тянь-цзунь*), Высочайшим Праведным владыкой (*Тай-шан дао-цзюнь*), матушкой Северного Ковша (*Доу-му*) или Люй Дун-бинем [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 400].

В девять вечера удары в колокол и кастаньеты отмечают, что напряженный день даосского монаха закончен и он имеет право отдохнуть, расслабить тугие завязки своих одежд и прогуляться перед сном по монастырю или его окрестностям. В десять вечера удары в деревянный барабанчик указывают, что пора ложиться спать. Наступает ночь, и приходит тишина. В прежние времена ночное спокойствие лишь изредка нарушали равномерные удары в колотушку ночного сторожа, обходившего монастырь каждые два часа.

ЖИЗНЬ БЕЗ ЭЛЕКТРИЧЕСКОГО ОСВЕЩЕНИЯ:

из воспоминаний доктора Ёсиока Ёситоё*

В Байюньгуане не было электрического освещения. В предыдущие свои посещения монастыря я не обратил внимания на этот факт. Впервые я заметил это лишь первого июля 1940 г. Байюньгуань был расположен всего лишь в километре к западу от ворот Сибяньмэнь. Он представлял собой внушительный комплекс сооружений, крыши палат которого создавали густую переплетающуюся сеть. И, конечно же, совершенно невозможно было представить, что здесь отсутствует электрическое освещение.

Ань Ши-линь, 38 лет от роду, — даос, на чьем попечении находился в то время монастырь Байюньгуань. Он выполнял обязанности и главы монашеской общины, и Смотрителя. Этот мужчина находился в расцвете лет и был полон энергии. Я сказал ему, что мне хотелось бы пройти все формальности, необходимые для зачисления в члены общины, а еще — чтобы ко мне относились точно так же, как к обычному странствующему монаху. Моя просьба была вежливо отклонена. Он сказал, что всегда будет относиться ко мне как к гостю монастыря. Позже я узнал, что незадолго до моего приезда в Байюньгуань здесь произошла серьезная полемика, инициированная группой даосов, которые были настроены к Настоятелю враждебно. Вероятно, причина заключалась в крайней настороженности к иностранцам, которые нежданно прибывали в монастырь.

Комната, которую мне отвели, оказалась палатой Настоятеля. Это было внутреннее строение монастыря, находящееся по левую сторону от центральной аллеи. Точно такое же строение находилось и напротив, по правую сторону от центральной аллеи, и служило палатой Смотрителя. Обстановка, в которой я

* В этом разделе приводится перевод небольшого фрагмента из работы известного японского исследователя Ёсиока Ёситоё, посвященный его пребыванию в Байюньгуане. Перевод выполнен по изданию: [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 242—244].

оказался, была полной противоположностью той, на которую я рассчитывал. Я желал узнать на собственном опыте жизнь даоса-новичка, имеющего низкий статус в монастыре, но попал в изолированные палаты монаха самого высшего ранга в открытом монастыре. Тем не менее, опасаясь, что негодование с моей стороны может вообще привести к потере того, что мне предложено, я принял решение относиться к расстройству моих планов с достойным смирением. В тот период в Байюньгуане не было Настоятеля, поэтому на некоторое время эта палата превратилась в гостевую.

Ли Чун-и, Распорядитель гостиничных покоев, был представлен как монах, отвечающий за создание мне надлежащих условий. Тогда ему шел пятьдесят первый год. С пышными, ниспадающими белыми волосами, он казался похожим на *сяня*-небожителя. С любовью говорил он о докторе Коянаги Сигэта, который за год до меня посещал этот монастырь. Из дальнейшего разговора я узнал, что Ли Чун-и ранее уже жил в Байюньгуане более 20 лет. В тот период он занимал в монастырской иерархии пост почти равный Смотрителю (*цзянь юань*), но в декабре того года он «вычеркнул свой номер», т.е. ушел из монастыря и стал даосом-странником. Передо мной стоял человек, который мог бы продолжать спокойную и легкую жизнь в монастыре, но предпочел отказаться от своего высокого положения и должности, вступив на многотрудную стезю странствующего монаха. Я был восхищен. Да, дух даосского учения Цюань-чжэнь был еще жив!

Надзиратель монастыря Бай Цюань-и и Распорядитель гостиничных покоев Ли Синь-лу — еще два примера высокой добродетели. Эти два высокопоставленных даоса, мои хорошие знакомые, также внезапно оставили свои должности ради аскетической жизни скромных странников.

Пришедший вечером послушник зажег в моей комнате светильник. Именно в этот момент я вдруг осознал, что в Байюньгуане отсутствует электрическое освещение. Как дитя современной цивилизации, я пожалел, что не захватил с собой электрический фонарик. Когда же я выглянул в окно, то обнаружил, что все монастырские строения были погружены во мрак. Пришла пол-

ночь. Все спало — и люди, и природа. И только одно существо в этой умиротворенной тишине даосского мира, существо, оторвавшееся от «естественности», нарушало гармонию жизни, занимаясь бумагомарательством под огоньком искусственного светильника.

Впоследствии я понял, что шкала ценностей в монастыре была иной, чем в светском мире. Здесь совершенно мизерное значение придавалось ненатуральному — так называемой культурной деятельности. Гордиться накопленными знаниями, умопостигать и исследовать, — вероятно, в светском мире все это позволяет получать удовлетворение и углублять самопознание, но имеет, точно так же, как и жизнь, свой предел, который исчерпывается словно огонек угасающей лампы. Не лучше ли безраздельно отдаться бесконечности космоса и претерпевать превращения в нем, словно в плавильном тигле? В таком случае не будет противного природе сопротивления бытию, не будет бесполезного самосожжения. Чтобы твое дыхание отзывалось вздоху космоса, чтобы ты сам становился тождественным его истинному жизненному потоку. Жизнь даоса в монастыре Белого облака была совершенным олицетворением такого единения с природой. Когда я осознал это, меня неожиданно охватило чувство пустоты, смирения и безграничной печали из-за того, что не только мое тело, но и моя душа были вне этой гармонии. И я погасил свой светильник.

Позже я узнал, что электрическое освещение в этом монастыре никогда не использовалось из принципиальных соображений. Светильник был предложен мне лишь потому, что я был здесь гостем.

Поскольку в этом квартале Пекина не было освещения, я завел разговор об этом со Смотрителем Анем. Прежде всего он привел мне довод практического характера: стоимость освещения такого огромного комплекса, каким являлся монастырь Байюньгуань (несколько десятков строений, расположенных более чем на трех гектарах), была бы астрономической. Во-вторых, сказал Смотритель, даосы всегда встают на рассвете, когда небо начинает светлеть, и ложатся в сумерки, с наступлением темноты, — следовательно, при такой жизни необходимость в электрическом освещении просто отсутствует. Экономиче-

ский аргумент был мне вполне понятен, а поскольку значимость второго довода я и сам уже осознал, то решил, что какие-либо другие объяснения будут излишними, а посему замолчал... [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 242—244].

СИСТЕМА ПРАВИЛ МОНАШЕСКОЙ ЖИЗНИ*

Для даосских монахов действует строгая система правил, которые отражают долгую историю формирования и развития даосской традиции. Основные правила, регламентировавшие жизнь даосского монашества на рубеже XIX—XX вв., можно условно разделить на несколько групп:

- предостережения;
- правила очистительных ритуалов и поста;
- запреты;
- заповеди.

Первая группа включает многочисленные правила, которые собраны в группы. В самой маленькой всего пять правил:

- не убей;
- не воруй;
- не говори лишнего;
- не пей вино;
- не блудодействуй.

Самая большая группа включает 1200 правил. Все эти предостережения очень похожи на регламентации, характерные для буддийского монашества, и возникли они не без влияния буддийских сочинений категории *виная* — правил монашеской жизни.

Вторая группа связана с проведением постов. Пост занимает существенное место в жизни даосского монашества, поэтому правила этой группы точно определяют дни поста, образ жизни и ритуал, предусмотренный для конкретного постного дня или месяца. Пост является стандартным даосским ритуалом. Самыми распространенными являются так называемые шесть месячных постов,

* Текст раздела подготовлен по исследованиям Ёсиоко Ёситоё и Минь Чжи-тина: [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 240—241; Минь Чжи-тин, 1999].

которые проводятся каждый нечетный месяц, а также «десять постных дней», выпадающие на 1, 8, 14, 15, 18, 23, 24, 29 и 30 дни каждого лунного месяца.

К третьей группе относятся запреты, многие из которых пришли в даосизм из народных культов и верований, а некоторые носят не столько религиозный, сколько медицинский (связанный с гигиеной и охраной здоровья) характер. Существуют многочисленные даосские запреты, но монахи не всегда обращают на них внимание, а зачастую даже не знают о всех ограничениях и предписаниях. Наиболее известными из даосских правил этой категории являются запреты на религиозную деятельность в день *у*¹⁵⁶. Каждый день, в названии которого по шестидесятеричному циклу имеется знак *у*, запрещается работать и отправлять религиозные ритуалы¹⁵⁷. В шестидесятеричном цикле выпадает шесть таких дней — *у-цзы*, *у-инь*, *у-чэнь*, *у-у*, *у-шэнь* и *у-сюй*. Считается, что исполнение службы в эти дни может привести к гневу небес и несчастьям. Даосская мифология связывает данный запрет с правительницей Запада Си-ван-му, которая объяснила его суть ханьскому императору У-ди и сказала, что нарушение данного запрета может привести к преждевременной смерти, слепоте, эпидемиям, немоте, бедности и другим несчастьям. Запрет на религиозную деятельность в дни *у* является одним из самых строгих даосских правил. Считается, что его нарушение нельзя смягчить ни молитвами, ни добродетельным поведением. Вот почему в дни *у* в даосских монастырях не возжигают курильницы, не читают религиозные книги и не проводят никаких церемоний.

Четвертая группа правил включает многочисленные заповеди для даосских монахов, а также наказания, которые должен понести их нарушитель. Например:

тот, кто ночью нарушает сон и покой, должен стоять на коленях;

тот, кто пропускает утреннее и вечернее богослужение, должен стоять на коленях;

¹⁵⁶ *У* — пятый знак десятиричного цикла *тянь гань* («небесные стволы»).

¹⁵⁷ Шестидесятеричный цикл — образуется в результате сочетания десятиричного (*тянь гань*) и двенадцатеричного (*ди чжи*) циклов.

тот, кто уходит из монастыря без разрешения, должен стоять на коленях;
тот, кто ест мясо и пьет вино, должен быть изгнан из монастыря.

Наиболее актуальные правила монашеской жизни обычно знает каждый даосский монах. Такие предписания, связанные с каждодневной жизнью в монастыре, называют, как и в буддизме, «чистыми правилами» (*цин гуй*). «Чистые правила» (или просто правила монашеской жизни) обычно фиксируются в специальном своде, который составляется в каждой даосской монашеской общине. В этом же документе указываются и конкретные наказания для тех, кто нарушает «чистые правила».

Например, свод правил, действовавший в монастыре Белого облака в Пекине в первой половине прошлого века, предусматривал несколько видов наказаний.

1. Лежать ниц в течение всего времени, пока горит палочка фимиама.

Это наказание распространялось на тех
кто не встает сразу же по утреннему сигналу;
кто пропускает собрания членов общины;
кто ведет себя неподобающе при богослужениях;
кто покидает монастырь без разрешения;
кто склоняет других к праздности и дурным поступкам;
кто не следит за чистотой и опрятностью.

2. Понижение в ранге¹⁵⁸.

Это наказание распространялось на тех
кто собирает вокруг себя монахов для праздных разговоров и распространения слухов;
кто не следит за распорядком дня;
кто не содержит в чистоте палаты монастыря;
кто злоупотребляет своей должностью и положением.

¹⁵⁸ Понижение в ранге означает, что монаха отстраняют от выполнения обязанностей, предусмотренных его положением в административной системе общины, и поручают выполнять менее достойную (обычно — «черную») работу.

3. Исключение из монашеской общины.

Этим наказанием подвергают тех
кто позволяет себе есть запрещенные для монахов продукты и пить вино;
кто пренебрегает монашеским долгом;
кто отказывается выполнять поручения руководителя общины;
кто не проявляет должного почтения и вежливости по отношению к вышестоящим в административной иерархии монастыря;
кто совершает ошибки во время службы;
кто не соблюдает обязанностей, ему вмененных;
кто чинит препятствия посетителям монастыря;
кто смеется над другими, разжигает ссоры и устраивает драки;
кто возвращается в монастырь поздно ночью;
кто обманывает своих наставников.

4. Лишение статуса посвященного даоса.

Этому наказанию подвергались в следующих случаях: при несоблюдении монашеского обета; при распутной и непристойной жизни; при присвоении или растрате денежных средств монастыря¹⁵⁹.

5. Передача гражданским властям для разбирательства.

Это наказание распространялось на тех, кто вел подстрекательские разговоры среди членов общины, призывая к бунту или беспорядкам; кто был уличен в поджогах; кто обманом присвоил себе имущество других; кто опустился до лжи ради получения незаконного вознаграждения; кто занимался недостойными разговорами по поводу политических событий¹⁶⁰; кто нарушил государственные законы¹⁶¹.

¹⁵⁹ В случае растраты монах должен был вернуть растроченные средства, а затем его изгоняли из монастыря. Кроме того, по каждому такому факту правила предписывали проводить дознание и подвергать виновного физическому наказанию.

¹⁶⁰ За распространенной недозволенной политической информации правила предписывали не только передавать виновного в ведение гражданских властей, но также подвергать его физическому наказанию и изгонять из монастыря.

¹⁶¹ Лица, уличенные в нарушении государственных законов, передавались в ведение гражданских властей, подвергались физическому наказанию и изгонялись из монастыря. О

ДАОССКИЕ ПРАЗДНИКИ

Жизнь в даосском монастыре течет размеренным потоком — словно тихая и неспешная река, на поверхности которой деяния монахов оставляют чуть видимые расходящиеся круги, соединяющие каждого даоса с великим сообществом жизни. Поступки и мысли даосов лишь укрепляют единую нить, в которую вплетены все существа мира, и подчинены закону сопричастного самоестественного бытия, диктуемому Истинным Владыкой, началом всех начал, вечной точкой вне познаваний и измерений, неподвижным двигателем всего сущего — Великим Дао¹⁶².

В строго определенные дни эта тихая заводь превращается в бурлящий стремительный поток, поражающий наблюдателей сиянием и величием. Преображение связано с даосскими торжествами, оно означает, что наступают дни даосских праздников — торжественных церемоний, освященных древней традицией и преисполненных глубокого смысла. Несмотря на то, что монахи ждут эти дни, они врываются в тихую жизнь монашеской общины неожиданно и стремительно, и каждым своим приходом словно прорывают границы мирского, вознося всех сопричастных к ним в заоблачные дали Иного мира.

В дни торжественных ритуалов, в просторечье именуемых даосскими праздниками (*дао цзе* 道節), служители Дао облачаются в особые одеяния, словно бы превращающих даосов в небожителей. В эти дни монастырь украшают многочисленные флаги и бунчуки, возжигаются курительные свечи, струйки белого дыма которых наполняют храм благоуханием и делают его похожим на заоблачные чертоги. Любое даосское торжество обязательно включает ритуалы благодарения звездам, божествам и основателям учения, во время

системе наказаний для членов даосских монашеских общин подробнее см.: [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 240—241].

¹⁶² В таком понимании Дао мы следуем за академиком В.М.Алексеевым: [Алексеев, 1916, с. 17; Лисевич, 1979, с. 10].

которых декламируются самые высокочтимые даосские тексты. Служба в эти дни проходит торжественно и ярко, она скорее напоминает театрализованное представление, призванное не просто выразить некую идею, но в истинном смысле слова слить воедино все миры и их обитателей — всех живших, живущих и ожидающих своей очереди быть призванными на земную твердь. Богослужение соединяет прошлое и будущее, перекидывая мостик между небесным раем и чистой даосской обителью на земле.

В даосских монастырях торжественными службами отмечены дни рождения божеств, небожителей и великих подвижников прошлого. Такие дни обычно называют даосскими праздниками. Мы будем придерживаться этого термина, хотя вряд ли можно признать его удачным. Если подходить исторически, то легко обнаружить, что данные дни по своим генетическим корням отнюдь не связаны со знаменательными датами. Их истоки, как правило, лежат в древних календарных традициях, обуславливающих проведение ритуалов в строго определенные даты. Первоначально это были жертвоприношения или особые, очистительные пиры (*чжай* 齋), которые лишь много позже своего появления были восприняты и адаптированы даосизмом. Даосские ритуальные церемонии в такие дни совершаются не столько в стенах монастыря, сколько в душах и сердцах последователей даосского учения. Непременная часть даосского торжественного ритуала — особая психотехника, связанная с визуальным восприятием божеств, которые, по представлениям даоса, населяют не только мироздание, но и его собственное тело.

Даосские праздники можно условно разделить на три группы. Первая — это дни, которые торжественно отмечают даосами практически всех школ и направлений. Такие праздничные богослужения можно было бы назвать общEDAосскими, но с одной оговоркой — каждый из даосских монастырей имеет свои исторические корни и опирается на свою полулегендарную традицию, которая и диктует степень пиетета перед тем или иным божеством. Вот почему даже «общEDAосские» праздники отмечаются далеко не с равной степенью торжественности во всех даосских монастырях. Общедаосскими эти дни можно

назвать лишь постольку, поскольку самосознание даосской культуры воспринимает их как особенно значимые для всех даосов, независимо от их принадлежности к конкретной школе.

Ко второй группе относятся праздники, общие для всех даосов определенной традиции. Например, даосы школы Всеобъемлющей истины и Правильного единства торжественно отмечают не только общие для них даты, но имеют и «собственные» праздники, связанные с именами божеств, полулегендарных основателей и исторических патриархов своего учения. Отличия в календаре праздничных дат обусловлены разной исторической судьбой этих двух ведущих направлений современного даосизма.

К третьей группе даосских праздников относятся те из них, которые имеют локальный (местный) характер. Даосская религия включила в свой корпус как общекитайские культы, так и локальные религиозные традиции. Примечательно, что часть из них по своим истокам не имеет ничего общего с даосизмом и была включена в него относительно поздно, в последние периоды истории императорского Китая. Тем не менее именно даосизм, и в этом надо отдать ему должное, способствовал тому, что местные религиозные традиции продолжили свое социальное бытие, сохранившись вплоть до сегодняшнего дня. Праздники такого рода связаны с прославленными деятелями прошлого, оставившими благую память о себе в конкретной местности, а также с божествами данной местности, с охранителями городов или сел, с божествами-покровителями различных ремесел и профессий.

К группе общEDAосских торжественных богослужений относятся следующие даты:

1. Праздники божеств Трех чистых сфер. Они проводятся три раза в год: в день зимнего солнцестояния отмечают день рождения Изначального Небесного достопочтенного (*Юань-ши тьянь-цзунь* 元始天尊);

в пятнадцатый день второго лунного месяца проводятся торжества в честь Небесного достопочтенного Дао и дэ (*Дао дэ тьянь-цзунь* 道德天尊);

в день летнего солнцестояния отмечают день рождения Небесного досто-почтенного Духовной драгоценности (*Лин бао тянь-цзунь* 靈寶天尊).

Последний праздник сейчас теряет общедоосское значение [Ли Ян-чжэн, 1993, с. 50]. Это достаточно просто объясняет история даосизма. Высокий пиетет перед Небесным достопочтенным Дао и дэ обусловлен корреляцией данного божества с Лао-цзы, память о котором, видимо, будут чтить до тех пор, пока в живых будет оставаться хотя бы один китаец, помнящий свои корни. Изначальный Небесный достопочтенный вошел в пантеон высших божеств учения Цюаньчжэнь, а потому культ этого божества продолжает свое общественное бытие вместе со школой Всеобъемлющей истины.

Совсем иное дело с Небесным достопочтенным Духовной драгоценности. Это божество входило в пантеон даосской школы Линбао. Школа Линбао оказала значительное влияние на развитие даосизма, особенно на ритуалы Небесных наставников, однако как самостоятельное даосское направление она существовала лишь до начала эпохи Тан. Исчезновение с исторической сцены движения, породившего культ Небесного достопочтенного Духовной драгоценности, закономерно привело к снижению роли этого божества и в даосской богослужебной практике.

2. Праздник Трех начал, он также включает три торжественных богослужебных дня.

Во-первых, праздник Высшего начала — Неба (букв. «чиновника Неба»), он отмечается пятнадцатого числа первого лунного месяца. В китайской народной традиции этот день называется Праздником фонарей, или Юаньсяоцзе. Он завершает длинную череду торжественных мероприятий, связанных со встречей новой весны (китайского Нового года) и отмечается, вплоть до нынешнего времени, очень красочно. К этому дню готовят особые пельмени-ушки, называемые *юань-сяо*, но все же наиболее примечательный атрибут этого дня — фонари всевозможных форм и расцветок, которые готовят в каждой китайской семье. В этот день в даосских монастырях наблюдается настоящее столпотворе-

ние — каждый добропорядочный гражданин считает своим долгом посетить даосскую обитель.

Во-вторых, праздник Среднего начала — Земли («чиновника Земли»), он отмечается пятнадцатого числа седьмого лунного месяца.

В-третьих, праздник Нижнего начала — Воды («чиновника Воды»), он отмечается пятнадцатого числа десятого лунного месяца.

3. День рождения Матушки — правительницы Запада (Си-ван-му), культ которой в даосизме к настоящему времени тесно переплелся с культом божеств-чадоподательниц; этот праздник отмечают в третий день третьей луны.

4. День рождения Батюшки — правителя Востока (Дун-ван-гун), или, как его еще называют, Владыки-повелителя Востока (*Дун-хуа ди-цзюнь* 東華帝君); в даосских монастырях его отмечают в шестой день второго лунного месяца.

5. День рождения Чжан Дао-лина, его отмечают в пятнадцатый день третьей луны. Этот праздник имеет особое значение для школы Небесных наставников, основателем которой считается Чжан Дао-лин. Тем не менее этот день отмечают торжественной службой и в монастырях Цюаньчжэнь.

6. День рождения бога войны Гуань Юя, или, как учтиво называют его даосы, Владыки-повелителя совершенномудрого Гуаня; этот праздник отмечают в двадцать четвертый день шестого лунного месяца.

7. День рождения бога богатства Цай-шэня — семнадцатый день девятого лунного месяца.

8. Праздник Трех владык из рода Мао (*сань Мао-цзюнь* 三茅君), трех полубогатых подвижников с гор Маошань — Мао Ина, Мао Гу и Мао Чжуна, — отмечается в третий день десятого лунного месяца.

9. День рождения основателя школы Всеобъемлющей истины Ван Чуняна, его отмечают в двадцать второй день двенадцатого лунного месяца. Этот праздник наиболее почитаем последователями учения Цюаньчжэнь.

10. Встреча Нефритового августейшего, спускающегося с небес; даосы отмечают этот праздник в ночь с 24 на 25 число последнего лунного месяца.

11. Пять торжественных богослужебных дней *ла* (*у ла цзе* 五臘節):

в первый день первого лунного месяца проводится торжественное богослужение Небу;

в пятый день пятого лунного месяцев проводится торжественное богослужение Земле;

в седьмой день седьмого лунного месяца проводится торжественное богослужение в честь Лао-цзы, именуемого также Небесным достопочтенным Дао и дэ;

в первый день десятого лунного месяца проводится торжественное богослужение во благо всего народа;

в восьмой день двенадцатой луны проводится богослужение во благо сильных мира сего.

12. День рождения покровителя просвещения Вэнь-чана. Это имя связано с астральным культом, что определяет особенно торжественные ритуалы в честь звезд, исполняемые в этот день.

13. День рождения Истинно-воинствующего — Чжэнь-у, великого повелителя обитателей темного царства мертвых, — отмечается в третий день третьего лунного месяца.

14. День рождения Великого повелителя Восточного пика, владыки горы Тайшань — двадцать восьмой день третьего лунного месяца. Этот праздник наиболее торжественно отмечается в монастырях на горе Тайшань, которая считается земным доминионом чествуемого божества.

15. Праздник двойной девятки — девятый день девятого лунного месяца. В народной традиции это день является праздником осени, урожая, очищения. Даосизм переосмыслил народную традицию и связал его с астральным культом, вот почему в этот день даосы чествуют девять великих императоров со звезд Северного Ковша. Считается, что эти владыки управляют человеческими судьбами, отмеряя каждому нить его жизни.

Пекинский монастырь Байюньгуань, являясь центральным открытым монастырем школы Всеобъемлющей истины, в то же время служит родовой обителью, или, другими словами, наследственным монастырем субтрадиции

Лунмэнь, основанной Цю Чан-чунем. В связи с этим иерархия праздничных дней, отмечаемых в этом монастыре, имеет свою специфику. Наиболее торжественными здесь являются ритуалы в честь основателей, патриархов и наиболее чтимых божеств данного учения.

Наиболее торжественными в Байюньгуане считаются пять дат:

1. Праздник благоприятствующих звезд — в ночь с седьмого на восьмой день первого лунного месяца. В эту ночь совершаются ритуалы поклонения астральным божествам и звездам. Кроме того, в ту же ночь даосы наблюдают звезды и в соответствии с их расположением составляют планы на год. Особенно торжественные богослужения проходят в палате Благоприятствующих звезд.

2. День рождения Нефритового августейшего — девятый день первого лунного месяца. Для даосов очень знаменательный день, поскольку Нефритовый августейший воспринимался в даосизме, особенно в его «народном пласте», верховным небесным владыкой.

3. День рождения Цю Чан-чуня, ученика Ван Чун-яна и основателя школы Лунмэнь, — девятнадцатый день первого лунного месяца. Предания, бытующие в Пекине, гласят, что в этот день Цю Чан-чунь спускается в мир людей в образе простого смертного, чаще всего нищего странствующего монаха или даже девушка-служанки, и в таком виде посещает когда-то воссозданный его трудами Байюньгуань.

4. День рождения легендарного основателя даосского учения Высочайшего Старого владыки (*Тай-шан лао-цзюнь* 太上老君), которого современные даосы соотносят с Лао-цзы и также называют Небесным достопочтенным Дао и дэ, — пятнадцатый день второго лунного месяца.

5. День рождения полулегендарного патриарха школы Всеобъемлющей истины Люй Дун-биня — четырнадцатый день четвертого лунного месяца¹⁶³.

¹⁶³ При подготовке данного раздела были использованы следующие работы: [Ли Ян-чжэн, 1989, с. 401—402; Idem, 1993, с. 44—50]. Те же материалы ранее были представлены в: [Вэнь Цзянь, 2002, с. 27—31].

НЕКОТОРЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В РАЗВИТИИ ДАОССКОГО МОНАШЕСТВА В КНР*

В старом Китае система правил, которые действовали в даосских монастырях, была очень строгой и регламентировала буквально все стороны жизни членов религиозной общины. Каждый монах должен был неукоснительно соблюдать эти правила. В случае отступления от предписанных норм нарушителя ждало серьезное наказание. Строгая регламентация жизни была особенно характерна для монастырей школы Цюаньчжэнь. Послушники, относящиеся к учению Правильного единства, также обязаны были строить свою жизнь в соответствии с определенными правилами, которые были значительно мягче, но также требовали неукоснительного соблюдения.

С началом XX в., а особенно после 1949 г., когда была образована Китайская Народная Республика, в даосской монашеской общине, как и во всем Китае, жизнь кардинально изменилась. Современные даосские монастыри продолжают исторические традиции, унаследованные из прошлых веков, но веяния времени коснулись и их. В жизни современного даосского монашества в КНР произошли некоторые показательные изменения¹⁶⁴.

Эти изменения коснулись, во-первых, системы управления монастырем. Раньше даосский монастырь был в полной зависимости от Смотрителя, в настоящее же время жизнь монастыря, как самостоятельной хозяйственной единицы, строится на основе общинного самоуправления, по крайней мере на уровне официальных документов, регламентирующих жизнь монашества. Общинное самоуправление реализуется через принятие решений на общем сходе всех монахов. Смотритель же, выбираемый членами общины открыто и гласно,

* Текст раздела впервые опубликован в журнале «Вестник АмГУ». 1998. № 3. С. 22—26.

¹⁶⁴ О жизни современных даосов Китая см.: [Вэнь Цзянь, 2002; Ли Ян-чжэн, 1993].

обязан неукоснительно выполнять решения общего собрания членов общины. «Правила Всекитайской ассоциации последователей даосизма (далее — ВАПД) об управлении даосскими монастырями», принятые на 5-м съезде ВАПД 6 марта 1992 г., регламентируют данную сферу жизни даосов следующим образом:

Статья 3. В даосских монастырях должно осуществляться самоуправление членами даосской общины под руководством администраций Отделов по делам религии местных народных правительств. Реализуя принципы самоуправления, монастыри обязаны следовать указаниям, исходящим от Всекитайской ассоциации последователей даосизма...

Статья 4. Даосские монастыри обязаны создавать административные органы и осуществлять демократическое управление. На должности в административные органы назначаются даосы, которые поддерживают руководящую роль коммунистической партии Китая и социалистической строй, любят свою Родину и религию, отличаются честностью и искренностью, выполняют обязанности беспристрастно и справедливо, а также обладают надлежащими административными способностями и познаниями в области даосизма¹⁶⁵.

Вторая сфера, в которой произошли заметные изменения — это регламентация жизни даосского монашества и нормативные требования к ритуальным действиям. Здесь общая тенденция связана с упрощением и определенной модернизацией ритуала. Многие монастырские правила и нормы стали менее строгими, сообразуясь с требованиями, диктуемыми современной жизнью, а также с установками государственной идеологии, определяемой правящей коммунистической партией.

Совсем недавно, например, церемония посвящения в духовный сан в монастырях Цюаньчжэнь (*чуань цзе 傳戒*) продолжалась 100 дней, а торжественный молебен с жертвоприношениями Небу Великих Ло (*да ло тянь 大羅天*) проводился с необычайной пышностью и торжественностью. Сейчас ритуал принятия монашеского обета в Байюньгуане продолжается всего 20 дней, а от

¹⁶⁵ Цит. по: [Ли Ян-чжэн, 1993, с. 316]. Полный текст этого документа в редакции 1998 г. имеется на русском языке: [Вэнь Цзянь, 2002, с. 145—152].

проведения церемонии в честь Неба Великих Ло в этом монастыре до последнего времени вообще отказывались.

В школе Правильного единства церемония посвящения проводится иначе и называется «передача реестра» (*шоу лу* 授籙). Прохождение этой церемонии давало *дао-ши* формальные основания считаться легитимным преемником Небесных наставников. С наступлением XX в. ритуал «передачи реестра» стал проводиться все реже, и традиция посвящения в этой школе даосизма почти прервалась. Многие даосы школы Небесных наставников в настоящее время по своему социальному статусу мало чем отличаются от мирян. Очень немногие из них имеют формальное право считаться законными, с точки зрения государства, членами этой религиозной организации. Сказанное, разумеется, отнюдь не означает, что даосское учение Правильного единства сошло с исторической авансены современного Китая. В данном случае можно, вероятно, говорить о том, что многие последователи этого учения действуют на внеинституциональном уровне, без соответствующего разрешения официальных государственных структур.

Практически все даосские праздничные богослужения сейчас упростились и сократились. Даже торжественные церемонии в честь наиболее почитаемых божеств и патриархов начинаются и завершаются, как правило, в течение одного дня. Та же тенденция к упрощению наблюдается и в регламентации жизни монашества. Если раньше в большинстве даосских монастырей обычными были три ежедневных богослужения, то сейчас они проводятся только два раза — утром и вечером. Во время богослужений читаются лишь отрывки из даосских книг и только во время торжественных служб, проводимых первого и пятнадцатого числа каждого лунного месяца, некоторые тексты декламируются целиком.

Для монахов школы Цюаньчжэнь определяющими были четыре правила: отпускать волосы, носить монашеское одеяние, соблюдать целибат, не есть животной пищи. В современном даосском монашестве КНР неукоснительное соблюдение даже этих основных правил также несколько нарушилось. Ли Ян-

чжэн, например, указывает, что в монастырях школы Лунмэнь монахи могут, порою, отступать от требований постоянно носить даосское платье, отпускать волосы и есть только постное, а общие послабления в соблюдении монашеской жизни и активные нововведения вообще характерны для общин школы Цюаньчжэнь, расположенных на юге современного Китая. Лишь на северо-востоке КНР монахи школы Всеобъемлющей истины продолжают следовать традиционным правилам и предписаниям, хотя и здесь наблюдается некоторая тенденция, особенно в среде молодых даосов, к конформизму и переосмыслению монашеских правил в сторону их упрощения [Ли Ян-чжэн, 1993, с. 43].

Эти тенденции, насколько можно судить со стороны, являются результатом не только реализации внутридаосских идей конформизма, но и политики в области религии, которую проводит государственная власть КНР.

В «Уставе Всекитайской ассоциации последователей даосизма», принятом на 5-м съезде ВАПД 6 марта 1992 г., достаточно отчетливо соединяются эти два принципиально разных аспекта — сохранение традиции и приспособление к новым условиям социалистического Китая:

Статья 3. Общие цели ВАПД :

под руководством народного правительства КНР объединять всех последователей даосизма в Китае;

прививать любовь к Родине и религии;

соблюдать Конституцию страны, государственные законы и нормативные акты, а также следовать установкам государственной политики КНР;

продолжать развивать лучшие традиции даосизма;

представлять законные интересы даосских адептов;

оказывать содействие правительственным органам в осуществлении свободы совести;

способствовать осуществлению государственной политики по созданию атмосферы спокойствия и единения в стране ¹⁶⁶;

— активно участвовать в социалистической модернизации;

¹⁶⁶ Политика создания атмосферы «спокойствия и единения в стране» стала основой широкой идеологической кампании, проводимой в КНР после событий весны-лета 1989 г. (обычно называемых «беспорядками на площади Тяньаньмэнь»).

вносить свою лепту в реализацию курса на объединение Родины¹⁶⁷ и укрепления мира во всем мире¹⁶⁸.

Можно отметить еще одну заметную деталь в документах ВАПД, показывающую, что данная организации находится под контролем государственных органов: даже изменения во внешнеполитическом курсе КНР вносят коррективы в ее официальные документы. В предыдущем Уставе Ассоциации, принятом 8 сентября 1986 г. на 4-м съезде ВАПД, в той же третьей статье, в основном совпадающей с Уставом 1992 г., присутствует фраза, напоминающая о проводимой КНР в недавнем прошлом кампании противодействия «двум сверхдержавам»: ВАПД была «обязана... бороться с гегемонизмом»¹⁶⁹ [Устав ВАПД, с. 18]. В то же время Устав 1992 г. зафиксировал новую внешнеполитическую установку — «борьба за объединение Родины».

Попытки государства активно влиять на даосское движение четко просматриваются в отношении официальных властей к школе Небесных наставников. Например, 6 марта 1992 г. ВАПД приняла специальный документ, регламентирующий деятельность этого даосского движения, — «Временные правила ВАПД относительно контроля за проживающими рассредоточено даосами школы Правильного единства». Этот документ запрещает многие традиционные практики Небесных наставников:

Статья 3. Даосы Школы Правильного единства, которые проживают рассредоточенно, обязаны... поддерживать руководящую роль коммунистической партии Китая и социалистический строй, любить свою Родину и соблюдать государственные законы...

Статья 4. Подлежат запрету феодальные пережитки, наносящие вред нравственности и здоровью общества и населения, а именно — спиритические гадания посредством вопросов к духам (*фу цзи*)¹⁷⁰, ритуал

¹⁶⁷ «Объединение Родины» — имеется в виду курс Пекина на воссоединение Гонконга, Аомыня и Тайваня с материковым Китаем (КНР).

¹⁶⁸ Цит. по: [Ли Ян-чжэн, 1993, с. 313].

¹⁶⁹ В период так называемой «культурной революции» китайская официальная пропаганда называла «гегемонизмом» политику США и СССР.

¹⁷⁰ *Фу цзи* — особый тип китайского гадания, когда в ходе спиритического сеанса подвешенное над блюдом с песком шило пишет ответы на вопросы, задаваемые медиумом духу.

шаманского типа «выплясывание духа» (*тяо шэнь*)¹⁷¹, предсказания судьбы (*суань мин*)¹⁷², физиогномика (*кань сянь*)¹⁷³, гадания посредством вытягивания жребия (*чоу цянь*)¹⁷⁴, изгнание нечистой силы (*гань гуй*)¹⁷⁵, геомантия (*фэн шуй*)¹⁷⁶ и другие. Если верующие в соответствии с даосскими традициями и обычаями приглашают даосов в свой дом для проведения религиозных обрядов поминовения или погребения, необходимо получить разрешение в местной даосской организации. Характер, время проведения и количество таких мероприятий не должны нарушать общественный и производственный порядок, равно как не должны оказывать негативного влияния на уклад жизни граждан¹⁷⁷.

В заключение следует отметить, что было бы упрощением думать, будто все отступления от предписанных норм и правил в даосизме являются следствием модернизации или влиянием государственной идеологии. Когда мы говорим о даосизме, всегда следует помнить, что это учение предпочитает догматизму принцип разумного практицизма и достаточно легко использует рациональные подходы, которые лишь на первый взгляд могут показаться отступле-

¹⁷¹ *Тяо шэнь* — ритуал шаманского типа, совершаемый, как правило, женщиной-гадалкой (или женой старшего сына). При выполнении особого танца, сопровождаемого ударами в барабан, гадалка вводит себя в экстатическое состояние, позволяющее вызывать духов из иного мира. Такой ритуал традиционно использовался для решения затруднительных жизненных вопросов личного характера, для изгнания злых духов, что считалось эффективным способом лечения больного. Описание ритуала *тяо шэнь* имеется в рассказе Пу Сун-лина «Выплясывание духа» (в переводе В.М.Алексеева — «Как вызывают духа танцем»): [Пу Сун-лин, с. 329—331].

¹⁷² *Суань мин* — общее название гадательных практик, которыми традиционно занимались даосы из школы Правильного единства.

¹⁷³ *Кань сянь* — широко известный в Китае способ гадания и предсказания судьбы по лицу и чертам фигуры, использовался в диагностических целях даосскими врачами. Подробнее об этом методе см.: [Цзаодао Чжэнсюн, 1990, с. 3—54].

¹⁷⁴ *Чоу цянь* — традиционный китайский способ гадания, когда в бамбуковом цилиндре перемешивают длинные деревянные палочки и наугад достают одну из них, а затем по номеру, отмеченному на палочке, отыскивают в гадательной книге определенное место, фраза из которого, как считалось, имеет предсказательный характер.

¹⁷⁵ *Гань гуй* — изгнание нечистой силы, эта практика традиционно считалась основной работой странствующих даосов школы Небесных наставников.

¹⁷⁶ *Фэн шуй* — название китайской геомантии, особого способа гадания по рельефам местности. Традиционно использовалась при постройке жилищ, определении мест погребения, строительстве дорог и т.п. Геомантия играла огромную роль в культуре традиционного Китая, и без гадалки-геоманта (*фэн шуй ши*) ранее не обходились ни одни похороны и ни одно строительство. Подробнее о китайской геомантии см.: [Лисевич, 1979, с. 68—72; Ермаков, 1998; Idem, 2003; Groot, v. 3, p. 935—1055].

¹⁷⁷ Цит. по: [Ли Ян-чжэн, 1993, с. 322]. С полным текстом редакции «Временных правил» от 1998 г. можно познакомиться в: [Вэнь Цзянь, 2002, с. 153—155].

нием от ортодоксальной доктрины и практики. Это положение, например, достаточно отчетливо демонстрируется в отношении даосов к жестким правилам диеты и распорядка дня, принятым в монастырях Цюаньчжэнь на севере Китая. Вне сакральных границ монастыря такого рода правила уже не имеют определяющего значения и действуют лишь постольку, поскольку их выполнение не входит в противоречие с конкретной жизненной ситуацией, в которую попадает даос.

Доктор Ёсиока Ёситоё, лично знавший многих даосских монахов, приводит интересный эпизод, подтверждающий, что даосизм является живой религией, далекой от слепого догматизма и четко осознающей относительность действующих в нашей жизни правил и установлений:

Когда я бывал в Пекине, я посещал монастырь [Белого облака] всякий раз, когда у меня было на то время, и останавливался там всегда, когда мне того хотелось. Смотритель монастыря Ань также нередко навещался в мою квартиру в городе. Когда он впервые пришел ко мне, больше всего меня обеспокоило то обстоятельство, что я не знал, как же принимать такого гостя — даосского монаха, привыкшего только к вегетарианской пище. Я спросил его напрямик: «Будете ли Вы есть мясо и рыбу?» «Да», — ответил он. Я успокоился, но выразил удивление: «А как же правила монашеской жизни?» На это Смотритель Ань ответил: «В монастыре мы очень строго соблюдаем “чистые правила”, но когда покидаем обитель, можем вести себя менее строго. Бывают случаи, когда даосы оставляют по делам монастырь на пару недель, а то и на месяц. Если кто-то в таких обстоятельствах пытался бы соблюдать вегетарианскую диету, то, не имея поблизости подходящей харчевни, он просто умер бы от голода. Даже уходя в город всего на день, и то нелегко отыскать ресторанчик, где принято вегетарианское меню. В этом случае, следуя правилам, пришлось бы провести без пищи целый день. Иными словами, практически невозможно строго придерживаться монастырских правил вне стен монастыря». Все, о чем говорил Смотритель Ань, было настолько очевидным, что я обругал себя за тупой догматизм... [Yoshioka Yoshitoyo, 1979, p. 248].

Такой практический, живой, творческий характер даосизма позволяет надеяться, что это учение сохранит многовековую преемственность и продолжит свое социальное бытие в качестве уникального феномена китайской куль-

туры даже в условиях нашего склонного к модернизации и технократии времени.

ДАОССКИЙ МОНАСТЫРЬ КАК НЕВЕРБАЛЬНЫЙ ТЕКСТ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Для того, кто по-настоящему умеет читать книги, нет места, где бы не было книг: горы и воды — тоже книги; шахматы и вино — тоже книги; цветы и луна — тоже книги... Только тот, кто умеет читать книгу, в которой нет слов, может произносить фразы, потрясающие людей своей красотой.

Чжан Чао (перевод О.Л.Фишман)

Даосизм — китайская национальная религия, которая обрела организационную оформленность в первые века новой эры на основе синтеза различных традиций, появившихся еще в период Чжаньго (V—III вв. до н.э.). Во II—VI вв. происходит активное развитие религиозной доктрины даосизма и его институтов. Тогда же закладывается фундамент системы даосского монашества и монастырской традиции. В эпоху Тан (618—907) даосские монастыри уже действуют во многих уголках китайской империи. С появлением в XII в. школы Всеобъемлющей истины институт даосского монашества стал обретать свои классические формы, в которых он продолжает свое социальное бытие и сегодня.

Различные грани даосской монастырской традиции нашли отражение в работах В.М.Алексеева, К.К.Флуга, Л.Н.Меньшикова, Е.А.Торчинова, Вэнь Цзянь, Ёсиока Ёситоё, Ямада Тосиаки, Э.Шаванна, К.Скиппера, М.Сазо, Л.Кон, а также Гэ Чжао-гуана, Ли Ян-чжэна, Минь Чжи-тина, Цин Си-тая и других исследователей. Российская синология внесла существенный вклад и в изучение даосского пантеона божеств, о чем свидетельствуют работы В.П.Васильева, П.Попова и Б.Л.Рифтина. Значительным достижением нашей науки стали выводы о характере исторического развития и содержании даосизма, представ-

ленные в трудах Е.А.Торчинова. Тем не менее даосский монастырь, как одна из структур китайской культуры вообще и как важнейший институт даосской религии в частности, все еще ждет своего всестороннего изучения. В этой работе мы лишь попытались представить некоторые тенденции и поставить ряд проблем, связанных с историей даосизма и даосских монастырей, а также наметить возможные пути их решения. Для достижения этой цели была предпринята попытка взглянуть на даосский монастырь как на сквозной текст китайской культуры и показать эффективность этого метода для изучения даосизма.

В древности жилище князя называлось *гун* — дворец. Высокие башни по обе стороны от ворот носили название *гуань* — «башни для наблюдения за приближающимися». Как уже отмечалось, эти понятия были интерполированы и в сферу даосской культуры. Большие даосские храмы, строительство и названия которых санкционировала высшая императорская власть, называли, как правило, «дворцами» (*гун*) или «даосскими монастырями» (*гуань*). Небольшие монастыри обычно именовались родовым понятием *мяо* («кумирня») или *дао юань* («даосский дворик»). Данное деление, тем не менее, не всегда последовательно применялось на практике. Некоторые крупные монастыри имеют в своем названии морфему *мяо*. Например, Чэнхуанмяо — кумирня Владыки города в Шанхае или Чжуньюэмяо — кумирня Срединного пика на горах Суншань в провинции Хэнань.

Храмовые комплексы учений Цюаньчжэнь (школы Всеобъемлющей истины) и Чжэньи (школы Правильного единства) — двух ведущих направлений современного даосизма — различаются, в основном, только представленными в них божествами и характером культов, в структурном же отношении они схожи.

Непосредственным входом в монастырский комплекс являются ворота Шаньмэнь. За ними находятся мемориальные колонны *хуабяо*, характерный элемент архитектуры традиционного Китая, маркирующие границу между пространством, где обитают *сяни*-небожители, и профаническим миром.

Главную часть даосской обители называют Средним двориком (*чжун юань*). Здесь находятся, как минимум, три важнейшие палаты — в честь Ван Лин-гуаня, Нефритового августейшего и Трех чистых (*сань цин*). Обычно по обе стороны от Среднего дворика имеются две аллеи, называемые Западным и Восточным двориками, которые чаще всего располагаются симметрично по отношению к Среднему и определенным образом изолированы от него. Залы боковых аллей посвящены божествам, или *сяням* иного уровня, нежели палаты Среднего дворика, здесь же размещаются трапезная, жилые и служебные помещения монастыря.

Как правило, храмовый комплекс завершает так называемый Задний дворик — небольшой естественный ландшафт, сформированный в традиционном китайском стиле паркового искусства — с естественной планировкой, искусственными горами, водоемами и декоративными камнями. В пекинском монастыре Байюньгуань его называют Маленьким Пэнлаем.

Монастырский комплекс, как и всякий архитектурный ансамбль, имеет свой «язык». Он говорит палатами, арками, памятниками и может быть понят как гетерогенный текст, в котором реализуется определенная система знаков. Текст — это знаковая мозаика. Его можно дробить, можно читать, не принимая волю автора, можно даже переделывать по-своему и воссоздавать заново. Текст культуры — структура глубинная, распадающаяся на ряд подсистем. Полиморфность, глубина и большое количество многозначных знаков-индексов наделяют текст множественностью смысла. Читателя такого текста можно уподобить праздному человеку, прогуливающемуся у реки. Его переживания не сводятся в какое-либо единство и разнородны по своему происхождению — отблески, цветовые пятна, свежий воздух или крики птиц. Чтение текста, которым является даосский монастырь, вызывает различные размышления и подводит к множественности интерпретаций. Для подтверждения данного тезиса рассмотрим пекинский монастырь Байюньгуань — образец храмового ансамбля даосской школы Всеобъемлющей истины.

Структура монастыря позволяет достаточно легко выделить в этом тексте китайской культуры центральную и четыре (ориентированные по сторонам света) периферийные области. Центр — это палата в честь Трех чистых. Периферия — палата в честь Лин-гуаня, Маленький Пэнлай, Западный и Восточный дворики. При разложении на составляющие, получаем две оси. На вертикальной оси палата «Трех чистых», находящаяся в ее центре, стоит в определенной оппозиции к Лин-гуаню и Пэнлаю. На горизонтальной — та же палата «Трех чистых», находящаяся снова же в центре условной осевой линии, иерархически противопоставлена божествам и святым Западного и Восточного дворики. Отметим проявляющиеся здесь пятичастную (для всей системы) и трехчастную (для каждой оси) структуры, весьма характерные для китайской традиции. Примечательно, что троичные построения хорошо известны и европейской философии, — например, знаменитая гегелевская триада — абсолютное ничто, абстрактное нечто, абсолютное нечто. Компаративный анализ лежит вне рамок настоящей работы, поэтому мы подробнее остановимся лишь на рассмотрении элементов, образующих основу центральной (вертикальной) оси — Лин-гуань, Три чистых, Маленький Пэнлай, — и попытаемся дать свою интерпретацию этой системы.

Лин-гуань — божество, выполняющее охранительные и защитительные функции. Считается, что он следит за порядком в мире людей и небожителей, контролирует появление болезней и мора, но главное — он подчиняет и управляет всеми голодными и неумиротворенными духами. У этого бога есть реальный прототип — некто Ван Шань, живший в XII в. и прославившийся как знаток даосских заклинаний и заговоров. В 1403 г. император Чэн-цзу установил официальный культ Лин-гуаня, дав ему титул совершенного владыки, обильного своими милостями (*лун энъ чжэнь-цзюнь*). В даосизме особая роль этого божества связана с его охранительной функцией, за которую Лин-гуаня также называют «охранителем небесных врат». По этой же причине в даосских монастырях палата в его честь располагалась самой первой, дабы грозный вид и си-

ла Божественного чиновника, а также его воинственных помощников — небесных воевод — отпугивали злых и голодных духов.

Три чистых — одно из центральных понятий даосской религиозной доктрины. Обычно считается, что Три чистых — три высших божества даосского пантеона. Это верно лишь отчасти — с точки зрения народного или низового уровня даосской религии. В даосизме понятие Три чистых появляется в связи с потребностями ритуальной практики психотехнического характера, основанной на концепции «возвращения». Оно являлось концептуальным ядром ритуала, в ходе которого воссоздается креативный процесс и повторяются этапы космогенеза или этапы саморазвертывания Дао-Пути. Соответственно, понятие Три чистых первоначально указывало на три эманации Дао на разных этапах его самораскрытия и соотносилось с тремя этапами космогенеза и тремя видами дыхания-*ци* изначального мироздания — Глубочайшим (*сюань*), Изначальным (*юань*) и Первоначальным (*ши*). Дальнейшая хронологическая и иерархическая структуризация даосской космогонической модели, которую мы наблюдаем в даосских сочинениях V—VII вв., привела к тому, что Три чистых стали соотноситься с тремя высшими небесными сферами, называемыми Нефритовой, Высшей и Великой чистотой. Персонификация этих небесных сфер, необходимая для даосской ритуальной психотехники, и породила представления о трех высших божествах — трех ипостасях Дао, которые управляют на высших небесах мироздания.

Изначальный Небесный достопочтенный (*Юань-ши тянь-цзунь*) является повелителем сферы Нефритовой чистоты. Высочайший Праведный владыка (*Тай-шан дао-цзюнь*) управляет в пределах сферы Высшей чистоты. Высочайший Старый владыка (*Тай-шан лао-цзюнь*) — глава сферы Великой чистоты. При этом все три божества воспринимаются тремя ипостасями Единого — Великого Дао.

Соответственно, понятие Три чистых указывает на три уровня самораскрытия Дао и используется, как и связанная с ним концепция космогенеза, в даосской ритуальной практике, основанной на визуальной медитации. Именно

для этой цели три абстрактных аспекта Дао были персонализированы и постепенно получили образное воплощение в трех божествах — Изначальном, Праведном владыке и Старом владыке. Одно из первых употреблений понятия Три чистых в контексте даосской модели космогенеза встречается в письменном памятнике V в. «Книга-основа и стансы о том, как Девять небес порождают божеств [внутри тела]» (*Цзю тянь шэн шэнь чжан цзин* 九天生神章經) [ЯГ 318, ДЦ 165,], а широкое его распространение связано с даосской школой Линбао, появившейся на юге Китая на рубеже IV—V вв.

Пэнлай — чудесная гора-остров, на которой живут *сяни*. Истоки представлений о Пэнлае лежат в архаике древнего мифа, основанного, видимо, на мифологеме мирового дерева. Описание чудесных гор-островов находим уже в трактате «Ле-цзы» — сочинении ханьского времени, но опирающемся на очень древнюю традицию. Мифы о горах-островах органично вошли в даосское учение о бессмертии, которое стало «доктринальным стержнем даосизма» (термин Е.А.Торчинова).

Краткий обзор главных палат центральной части монастыря позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, даосизм является полиморфным образованием, включающим не только высокую доктрину (Три чистых), но и архаичные мифологемы (Пэнлай), а также позднейший пласт народных синкретических верований (Лин-гуань). Текст, которым является для заинтересованного читателя даосский монастырь, свидетельствует — многие составляющие «классического» даосизма возникли вне парадигмы даосской традиции, ставшей по отношению к ним лишь реципиентом.

Другой вывод связан с ролью космогонии и космологии в даосизме. Примечательно, что центр даосской храмового комплекса — палата Трех чистых — представляет собой своеобразную модель космогенеза в том виде, в котором она сложилась в среде последователей даосизма к концу периода Шести династий (III—VI вв.). В центре палаты Трех чистых находятся изображения владык Трех чистых сфер. Руки Изначального Небесного достопочтенного сложены в жесте проповеди (*vitarka*), — два пальца образуют кольцо, имитирующее легкое

сжатие стебля лотоса, что, с учетом широкого контекста, можно интерпретировать как этап космогенеза, называющийся «беспредельностью» (*у цзи*) и обозначающий такое состояние Космоса, когда «Небо и Земля еще не оформились, а все живое еще не родилось». Высочайший Праведный владыка держит в руках черно-белый круг с двумя переплетающимися «рыбами» — символ Великого предела (*тай цзи*), обозначающий тот этап развертывания мира, когда из «беспредельного» выделяется некое ядро (яйцо), несущее, как потенцию, начала *инь* и *ян*. Веер той же расцветки в руках Высочайшего Старого владыки символизирует третий этап самораскрытия Космоса — когда из Великого предела вышли два начала, *инь* и *ян*, породившие все живое. Иначе говоря, концепция Трех чистых, используемая даосской религией для целей психотехнической практики, является своеобразным прочтением формулы космогенеза, зафиксированной в 42 главке «Дао дэ цзине» («Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает все сущее»).

В-третьих, анализ текста, в качестве которого мы рассматриваем монастырь, указывает, что даосизм содержит два основных уровня восприятия и передачи учения в зависимости от ориентации на «высшие» и «низшие» слои адептов. Три чистых — это, первоначально, исключительно безличностные ипостаси единого Абсолюта, или Дао, персонифицированные для нужд даосского ритуала. До соприкосновения с буддийской иконографией даосизм не знал скульптурных или портретных изображений своих божеств. Высшие сущности воспринимались только через визуализацию — сложную психотехнику, известную лишь кругу избранных. Изображения владык Трех чистых сфер, имеющиеся в Байюньгуане, рассчитаны на широкие слои последователей, — это уже «массовый» уровень даосизма. Такое же «растекание» даосской доктрины от центра (знания для посвященных) на периферию (массовый уровень) просматривается и во всей структуре монастыря — Лин-гуань и Пэнлай занимают важное место в даосизме, но отнюдь не играют принципиальной роли для тех посвященных, которым доступны путешествуя по заповедным уголкам мироздания посредством сложных созерцательных методов.

Кроме того, даосский монастырь демонстрирует нам постоянное использование трехчастных структур — палата Трех чистых, три дворика, три арки врат Шаньмэнь. Такого рода представления также поддаются прочтению. Например, врата Шаньмэнь своими тремя проходами выражают одну из древнейших идеологем китайской мысли — представление о единстве Человека, Неба и Земли (так называемые «три начала», *сань юань*, или «три дара», *сань цай*). Очень похоже, что мистическая интерпретация этой идеи дала божественную триаду «трех небесных чиновников» (*сань гуань*), популярную в первых веках новой эры в школе Небесных наставников, а также доктрину Трех чистых сфер, три основных дворика монастыря, трехуровневую структуру центральной оси (Лин-гуань — палата Трех чистых — Маленький Пэнлай) и даже три отдела Даосского канона. Ряд даосских трехэлементных структур нередко связывают с буддийским влиянием (*tripitaka*, *trailoka*, *trikaya* и др.), однако вряд ли стоит преуменьшать их собственно китайские корни. В любом случае даже беглое знакомство с даосским монастырем дает богатый материал для размышлений о проблеме буддо-даосского взаимодействия.

Другой аспект данной проблемы — соответствия, проявляющиеся на вербальном уровне между трехчастной структурой монастыря и тезаурусом даосской алхимии. Понятие «Средний дворик» мы встречаем не только как обозначение одной из частей монастыря, но и как термин, известный и во «внешней» (лабораторной), и во «внутренней» (основанной на психотехнике) алхимии. Не исключено, что дальнейшее изучение такого рода аналогий позволит выделить структурообразующие концепции, которые явно или косвенно проявляются в различных даосских текстах (как вербального, так и невербального характера) и обладают признаком итеративности для китайской автохтонной традиции, что, несомненно, будет значительным шагом вперед в изучении даосизма.

Даосский монастырь Байюньгуань в Пекине является интереснейшим объектом исследования, который позволяет взглянуть на эволюцию и содержание даосского учения в комплексе, дает возможность изучать различные и синхронные, и диахронные срезы даосизма. Сложная и многоуровневая система

знаков, которую мы встречаем в этом архитектурном ансамбле, позволяет считать даосский монастырь текстом китайской культуры. Мы склонны интерпретировать его как своеобразную пространственно-временную модель даосизма, позволяющую образно представить и углубить наше понимание даосской мифологии, космологии, философии, ритуальной практики и истории даосизма. Разумеется, раскрыть содержание этой Книги — задача будущего. Однако комплексное изучение даосских храмов и монастырей, расшифровка кода взаимодействия их знаковых систем — это, надо думать, актуальная задача китаеведения, на пути к решению которой можно получить немало интересных результатов.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ*

Источники, словарно-справочные работы и конкордансы

АС — Академия Синика (Academia Sinica, 中央研究院). Электронные источники на китайском языке. Система полнотекстового поиска (漢籍電子文獻. 瀚典全文檢索系統). Тайбэй — <http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/>. — 12.12.2004.

БПЦ — Гэ Хун. Баопу-цзы. Нэй пянь (Внутренняя часть) 葛洪.抱朴子內篇 / Ред. и пер. Ван Мина. 2-е изд. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 399 с.

Ван Чун-ян — Ван Чун-ян цзи (Собрание работ Ван Чун-яна) / Ред. Бай Жу-сян. Цзинань: Ци Лу шушэ, 2005. 7+3+372 с. (Библиотека «Культура учения Цюаньчжэнь». Сер. I, № 1). 王重阳集 / 王重阳著; 白如祥辑校. 济南: 齊魯書社, 2005. (全真道文化丛书. 第1辑, [1]).

ВШ — Вэй шу 魏書 (История Вэй) // СББЯ. Т. 21.

ДЛШС — Шан цин дао лэй ши сян 上清道類事相 / Сост. Ван Сюань-хэ: В 4 цз. // ДЦ 765, ЯГ 1124.

ДМКЛ — Дао мэнь кэ люэ 道門科略 (Краткое обозрение кодекса даосского учения) / Сост. Лу Сю-цзин // ЯГ 1119, СТ 1127, ДЦ 761.

ДЦ — Дао цзан 道藏.上海涵芬樓 (Даосский Канон). Папки 1—112. Шанхай: Печатня «Ханьфэньлоу», 1923—1926.

ДЦТЯ — Дао цзан ти яо (Перечень и важнейшее содержание [сочинений] Даосского канона) / Под ред. Жэнь Цзи-юя. Пекин: Шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1991. 10+56+1532 с. 道藏提要 / 任繼愈主編. 北京: 中國社會科學出版社, 1991.

ДЦЦХ — Дао цзан цзин-хуа лу 道藏精華錄 (Записи лучшего из «Дао цзана») / Сост. Шоу И-цзы (Дин Фу-бао): В 2 т. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи чубаньшэ, 1989.

КС — [Concordance for Sinology: Indexes of Taoist texts]. Dokisha Homepage by Prof. Mugitani Kunio of Kyoto University. — <http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~dokisha/kanseki.html>. — 20.01.2002.

Ли Чжи-чан — Ли Чжи-чан. Чан-чунь чжэнь-жэнь си ю цзи (Путешествие совершенного человека Вечной весны на Запад) / Пер. на совр. кит. яз. и коммент. Дан Баохай. Шицзячжуан: Хэбэй жэньминь чубаньшэ, 2001. 10+160 с. 李志常著. 长春真人西游记 / 党宝海译注. 石家庄市: 河北人民出版社, 2001.

ЛСЧ — Ле-сянь чжуань 列仙傳 (Жизнеописание *сяней*-небожителей) / Сост. Лю Сян // ДЦЦХ. Т. 2.

ЛХЛ — Моу-цзы (Моу-жун). Ли хо лунь 理惑論 (Рассуждение, разрешающее сомнение) // Чжунго фо цзяо сысян цзыляо сюаньбянь (Избранные материалы по идеологии китайского буддизма). Т.1. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1981. С. 2-15.

ЛШЧС — Ли-ши чжэнь сян ти дао тун цзянь 歷史真仙體道通鑑 (Всеобщее зеркало совершенных [людей] и *сяней*-бессмертных минувшего, воплотивших Дао-Путь) / Сост. Чжао Дао-и: В 53 цз. // ЯГ 296, ДЦ 139—148.

Ма Юй — Ма Юй цзи (Собрание работ Ма Юя) / Ред. Чжао Вэй-дун. Цзинань: Ци Лу шушэ, 2005. 7+2+359 с. (Библиотека «Культура учения Цюаньчжэнь». Сер. I, № 2). 马钰集 / 马钰著; 赵卫东辑校. 济南: 齊魯書社, 2005. (全真道文化丛书. 第1辑, [2]).

Материалы, 1991 — Даоцзяо ши цзыляо 道教史資料 (Материалы по истории даосизма) / Чжунго даоцзяо сехуэй яньцзюши бянь (Составлено Научно-исследовательским кабинетом ВАПД). Шанхай: Гуцзи, 1991. 431 с.

* В библиографию включена не только цитируемая, но и другая использованная автором литература.

МШЧ — Мао шань чжи 茅山志 (Описание гор Маошань) / Сост. Лю Да-бинь: В 33 цз. // ЯГ 304, ДЦ 153—158.

Полный свод *сяней*, 1990 — Чжунго шэньсянь да цюань (Полный свод всех *сяней*-небожителей Китая) / Гл. ред. Лэн Ли, Фань Ли. Шэньян: Ляонин жэньминь чубаньшэ, 1990. 4+[1]+24+508 с. 中国神仙大全 / 冷立, 范力主编. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1990.

СББЯ — Библиотека-серия «Сы бу бэй яо» 四部備要. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, [1936].

СБЦК — Библиотека-серия «Сы бу цун кань» 四部叢刊. Шанхай: Шаньбу иньшугуань, [1919—1936].

СДЧН — Сань дун чжу нан 三洞珠囊 ([Книги] в жемчужных обертках из Трех пещер): В 10 цз. / Сост. Ван Сюань-хэ // ЯГ 1131, СТ 1139, ДЦ 780—782.

Словарь по даосизму, 1994 — Даоцзяо да цыдянь (Большой словарь по даосизму) / Чжунго дао цзяо сехуэй, Сучжоу дао цзяо сехуэй (Всекитайская ассоциация последователей даосизма, Сучжоуская территориальная ассоциация последователей даосизма) / Гл. ред. Минь Чжи-тин, Ли Ян-чжэн. Пекин: Хуася чубаньшэ, 1994. 2+79+1009 с. 道教大辞典 / 中国道教协会, 苏州道教协会 / 闵智亭, 李养正主编. 北京: 华夏出版社, 1994.

Словарь по магии, 1991 — Чжунго фаншу да цыдянь (Большой словарь по китайской магии) / Гл. ред. Чэнь Юн-чжэн. Гуанчжоу: Изд. Ун-та им. Сунь Ят-сена, 1991. 111+734 с. 中國方術大辭典 / 陳永正主編. 廣州: 中山大學出版社, 1991.

Словарь по мистицизму, 1993 — Чжунхуа шэньми вэньхуа цыдянь (Словарь по китайскому мистицизму) / Гл. ред. У Кан. Хайкоу: Хайнань чубаньшэ, 1993. [1]+[1]+42+822 с. 中华神秘文化辞典 / 吴康主编. 海口: 海南出版社, 1993.

Словарь по народным верованиям, 1997 — Чжунго миньцзянь синьян фэнсу цыдянь (Словарь по народным верованиям и обычаям Китая) / Гл. ред. Ван Цзин-линь, Сюй Яо. 2 изд., стереотипн. Пекин: Чжунго вэньлянь чубань гунсы, 1997. 2+[1]+[1]+36+883 с. 中国民间信仰风俗词典 / 王景琳, 徐匍主编. 2版. 北京: 文联出版公司, 1997.

Словарь по религии, 1985 — Цзунцзяо цыдянь (Словарь по религии) / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй. Шанхай: Цышу чубаньшэ, 1985. 1343 с.

Словарь фамилий — Чжунго жэньмин да цыдянь (Большой словарь китайских фамилий) / Под ред. Цзан Ли-хэ. Шанхай: Цышу чубаньшэ, 1980. 4+1808+25+83+34+15+3 с. 中國人名大辭典 / 臧勵蘇等編. 上海: 辭書出版社, 1980.

СПЛ — Сюань пинь лу хэпэнь (Опись [познавших] сокровенное, по категориям) / Сост. Чжан Тянь-юй: В 5 цз. // ЯГ 780, СТ 781, ДЦ 558—559.

СТ — Schipper K. Concordance du Tao-tsang. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975. 222 p. (PEFEO, 102).

СТШ — Синь Тан шу 新唐書 (Новая история Тан) // Сяояо ивэнь ганцзе 簫堯藝文網界 (Сяояо: электронный ресурс по литературе и искусству [Китай]). — <http://www.xysa.net/a200/h350/17xintangshu/t-index.htm>. — 24.03.2004.

Сун ши — Сун ши 宋史 (История Сун) // Сяояо ивэнь ганцзе 簫堯藝文網界 (Сяояо: электронный ресурс по литературе и искусству [Китай]). — <http://www.xysa.net/a200/h350/20songshi/t-index.htm>. — 10.12.2009.

СШ — Сун шу 宋書 (История [южного царства] Сун) // СББЯ. Т. 020. С. 1—768.

Тань Чу-дуань, 2005 — Тань Чу-дуань, Лю Чу-сюань, Ван Чу-и, Хао Дао-тун, Сунь Бу-эр цзи (Собрание работ Тань Чу-дуаня, Лю Чу-сюаня, Ван Чу-и, Хао Дао-туна и Сунь Бу-эр). Цзинань: Ци Лу шушэ, 2005. 7+1+545 с. (Библиотека «Культура учения Цюаньчжэнь». Сер. I, № 5). 譚處端, 劉處玄, 王處一, 郝大通, 孫不二集. 濟南: 齊魯書社, 2005. (全真道文化叢書. 第1輯, [4]).

ТПЦ — «Тай пин цзин» хэ цзяо 太平經合校. 王明著 (Сводный комментированный текст «Тай пин цзина») / Сост. Ван Мин. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1960. 763 с.

ТПЮЛ — Тай-пин юй лань 太平御覽 (Императорское обозрение [годов] *Тай-пин*): В 8 т. / Под ред. Ли Фана. Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй чубаньшэ, 2000. 太平御覽 / 李昉編著. 石家莊:河北教育出版社.

УШБЯ — У-шан би яо 無上祕要 (Тайное и наиважнейшее из Беспредельно высокого): В 100 цз. // ЯГ 1130, СТ 1138, ДЦ 768—779.

ФДКЦ — Сань дун фэн дао кэ цзе ин-ши 三洞奉道科戒營始 (Основы кодекса и заповедей-предписаний [для] почитающих Дао-Путь Трех пещер): В 6 цз. // ЯГ 1117, СТ 1125, ДЦ 760—761.

ХНЦ — Хуайнань цзю чжу цань чжэн («Хуайнань-цзы» со сверенными и исправленными древними комментариями). Цзинань: Ци-Лу шушэ, 1984. 423 с. 淮南舊注參正. 濟南:齊魯書社, 1984.

Ху Фу-чэнь, 1995 — Чжунхуа дао цзю да цыдянь (Большой словарь по китайскому даосизму) / Гл. ред. Ху Фу-чэнь. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1995. 155+2207 с. 中华道教大辞典 / 胡孚琛主编. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.

ХХШ — Хоу Хань шу 後漢書 (История Поздней Хань). Сост. Фань Е // СББЯ. Т. 017. 1122 с.

ХШИВ — Хань шу. И вэнь чжи 漢書藝文志 (История [Ранней] Хань. Описание классических [книг и прочей] литературы) / Сост. Бань Гу; Комментар. Янь Ши-гу. Шанхай: Шаньу иньшугуань, 1955. 100 с.

ЦТШ — Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая история Тан) // СББЯ. Т. 024, 025.

ЦФСЧ — Дао мэнь цзин фа сян-чэн цы-суй 道門經法相承次序 (Порядок преемствования книг-основ и методов даосского учения): В 3 цз. // ЯГ 1120, СТ 1128, ДЦ 768.

ЦШ — Цзинь шу 晉書 (История Цзинь) // СББЯ. Т. 019. 1023 с.

Цю Чу-ци — Цю Чу-ци цзи (Собрание работ Цю Чу-ци) / Ред. Чжао Вэйдун. Цзинань: Ци Лу шушэ, 2005. 7+5+606 с. (Библиотека «Культура учения Цюаньчжэнь». Сер. I, № 3). 丘处机集 / 丘处机著; 赵卫东辑校. 濟南:齊魯書社, 2005. (全真道文化丛书. 第1辑, [3]).

ЧЛВЕТ — Чжэнь лин вэй е ту 真靈位業圖 (Схема чинов и должностей Совершенных и Одухотворенных) / Сост. Тао Хун-цзин, коммент. Люйцю Фан-юань // ЯГ 167, ДЦ 73.

ШСЧ — Шэнь сянь чжуань 神仙傳 (Жизнеописания божеств и небожителей) / Сост. Гэ Хун // ДЦЦХ. Т. 2.

ШХЦ — Шань хай цзин цзю чжу («Книга гор и морей», сверенная по разным редакциям, с комментарием) / Под ред. Юань Кэ. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1980. 495+4+9+128 с. 山海經校注 / 袁珂編注. 上海: 古籍出版社, 1980.

ШЦ — *Сыма Цянь*. Ши цзи байвэнь дуйчжао 史記白文對照 (Исторические записки с параллельным текстом на современном китайском языке). Яньбянь: Жэньминь чубаньшэ, 1995. 864 с.

Юань Кэ, 1985 — *Юань Кэ*. Чжунго шэньхуа чуаньшо цыдянь (Словарь по мифам и легендам Китая). Шанхай: Цышу чубаньшэ, 1985. [4]+5+33+540 с. 袁珂編著. 中国神话传说词典. 上海: 上海辞书出版社, 1985.

ЮЦЦЦ — Юнь цзи ци цянь 雲笈七籤 ([Книги] по семи разделам из [небесного] ларца в облаках): В 122 цз. / Под ред. Чжан Цзюнь-фана // СБЦК. Т. 126—130; или: ЯГ 1026, СТ 1032, ДЦ 677—702.

ЯГ — Дао цзан цзы му иньдэ (Индекс авторов и сочинений «Дао цзана») / Сост. Вэн Ду-цзянь. Бэйпин: Изд. Яньцзин-Гарвардского ун-та, 1935. 36+216 с. 道藏子目引得 / 翁獨健編. [北平]: 哈佛燕京學社, 1935. [English subtitle: Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. No. 25].

ЯСК — Яо сю кэ и цзе люй чао 要修科儀戒律鈔 (Извлечения из нормативных правил и уставов, в которых необходимо совершенствоваться): В 16 цз. / Сост. Чжу Фа-мань // ЯГ 463, ДЦ 204—207.

Исследования и переводы

На русском языке

Алексеев, 1916 — *Алексеев В.М.* Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908). Пг., 1916. 481 с.

Алексеев, 1927 — *Алексеев В.М.* Из области китайского храмового синкретизма // Восточные записки. Т.1. Л., 1927. С. 283—296.

Алексеев, 1958 — *Алексеев В. М.* В старом Китае: Дневники путешествия 1907 года. М.: Вост. лит., 1958. 312 с.

Алексеев, 1966 — *Алексеев В. М.* Китайская народная картина: Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М.: Наука, 1966. 260 с.

Алимов, 2009 — *Алимов И. А.* Лес записей: Китайские авторские сборники X—XIII вв. в очерках и переводах. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. 912 с.

Бамбуковые страницы, 1994 — Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы / Сост., вступ. ст., ст. об авторах и коммент. И. С. Лисевича. М.: Вост. лит., 1994. 415 с.

Барадийн, 1992 — *Барадийн Б.Б.* Буддийские монастыри // Ориент: Альманах. Вып. 1: Буддизм в России. СПб., 1992. С. 61—116.

Белая, 2009 — *Белая И.В.* Формирование техники женской алхимии на основе даосских мировоззренческих концепций о роли женского начала // Религиоведение. 2009. № 3. С. 70—76.

Васильев, 1873 — *Васильев В. П.* Религии Востока: конфуцианство, даосизм, буддизм // ЖМНП. Ч. 166. 1873, апрель. С. 239—310; Ч. 167. 1873, май. С. 29—107; Ч. 167. 1873, июнь. С. 260—293.

Васильев, 1887 — *Васильев В. П.* Материалы по истории китайской литературы: Даосизм. СПб: Литография Иконникова, 1887. С. 89—184.

Волчкова, 2003 — *Волчкова Е. В.* Амулетная магия в ритуальных практиках китайских деревенских союзов (первая половина XX в.) // Религиозный мир Китая. Альманах: 2003. М.: Муравей, 2003. С. 227—236.

Воскресенский, 1974 — *Воскресенский Д.Н.* Человек в системе государственных экзаменов: Тема и литературный герой в китайской прозе XVII—XVIII вв. // История и культура Китая: Сб. памяти академика В.П.Васильева. М.: Наука, 1974. С. 325-361.

Вэнь Цзянь, 2002 — *Вэнь Цзянь, Горобец Л. А.* Даосизм в современном Китае. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2002. 210 с.

Духовная культура Китая, 2006 — Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов; ИДВ. [Т. 1:] Философия. М.: Вост. лит., 2006. 727 с.

Духовная культура Китая, 2007 — Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко; ИДВ. [Т. 2:] Мифология. Религия. М.: Вост. лит., 2006. 869 с.

Ермаков, 1998 — Китайская геомантия / Сост., вступ. ст., пер., примеч. и указ. М. Е. Ермакова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. 272 с.

Ермаков, 2003 — *Ермаков М. Е.* Магия Китая. Введение в традиционные науки и практики. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. 208 с.

Исторические записки, 1996 — *Сыма Цянь.* Исторические записки (*Ши цзи*). Т. 7 / Пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. М.: ИФ «Вост. лит.» РАН, 1996. 464 с.

Китайская философия, 1994 — Китайская философия: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1994. 573 с.

Кравцова, 1992, 1 — *Кравцова М. Е.* Этнокультурное разнообразие древнего Китая // Восток. 1992. № 3. С. 56—66.

- Кравцова, 1992, 2 — *Кравцова М. Е.* «Жизнеописание Сына неба Му». Вопросы и проблемы // Петербургское востоковедение. Вып. 2. СПб., 1992. С. 354—384.
- Кравцова, 1994 — *Кравцова М. Е.* Поэзия Древнего Китая. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994. 544 с.
- Кравцова, 1999 — *Кравцова М. Е.* История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999. 416 с.
- Лисевич, 1979 — *Лисевич И. С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М.: Наука, 1979. 266 с.
- Литература Востока, 1984 — Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). М.: Изд. МГУ, 1984. 352 с.
- Малявин, 1995, 1 — Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В.Малявина. М.: Мысль, 1995. 439 с.
- Малявин, 1995, 2 — *Малявин В.В.* Китай в XVI—XVII веках: Традиция и культура. М.: Искусство, 1995. 288 с.
- Мартынов, 1972 — *Мартынов А. С.* Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции // НАА. 1972. № 5. С. 72—82.
- Мартынов, 1974 — *Мартынов А. С.* Сила дэ монарха // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования: Ежегодник. 1971. М.: Наука, 1974. С. 341—387.
- Мартынов, 1978 — *Мартынов А. С.* Статус Тибета в XVII—XVIII веках в традиционной системе политических представлений. М.: Наука, 1978. 282 с.
- Мартынов, 1987 — *Мартынов А. С.* Государство и религия на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. ст. М.: Наука, 1987. С. 3—46.
- Мартынов, 1989 — *Мартынов А. С.* Доктрина императорской власти и ее место в официальной идеологии императорского Китая // Всемирная история и Восток: Сб. ст. Отв. ред. Б. Б. Пиотровский. М.: Наука, 1989. С. 86—104.
- Масперо, 2007 — *Масперо А.* Даосизм / Пер. с франц. Быстрова В. Ю. / Под ред. Пахомова С. В. СПб.: Наука, 2007. 294 с.
- Меньшиков, 1984 — Бяньвэнь по Лотосовой сутре: Факсимиле рукописи / Издание текста, пер. с кит., введ., коммент. и словарь Л. Н. Меньшикова. М.: Наука, 1984. 622 с.
- Меньшиков, 1988 — *Меньшиков Л. Н.* Рукописная книга в Китае в 1-м тыс. н. э. // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М.: Наука, 1988. С. 103—222.
- Меньшиков, 2005 — *Меньшиков Л. Н.* Из истории китайской книги. СПб.: Ин-т истории РАН, «Нестор-История», 2005. 324 с.
- Мифы народов мира — Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. 1: 671 с.; Т. 2: 719 с.
- Палладий, 1866 — *Палладий (Кафаров П. И.)*. Описание путешествия даосского монаха Чан-чуня на запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. 4. СПб., 1866. С. 259—434.
- Позднеев А.М., 1887 — *Позднеев А.М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Записки Имп. Русского геогр. общества по отделению этнографии. Т. 16. СПб., 1887. 492 с.
- Позднеева, 1967 — Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI—IV вв. до н. э.) / Пер., введ. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М.: Наука, 1967. 404 с.
- Попов, 1907 — *Попов П. С.* Китайский пантеон // Сб. Музея антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб., 1907.
- Пурпурная яшма, 1980 — Пурпурная яшма: Китайская повествовательная проза I—VI вв. / Сост. и коммент. Б. Рифтина. М.: Худ. лит., 1980. 366 с.
- Поэзия эпохи Тан, 1987 — Поэзия эпохи Тан (VII—X вв.) / Пер. с кит., вступ. ст. Л.З.Эйдлина. М.: Худ. лит., 1987. 479 с.

- Пу Сун-лин — *Пу Сун-лин*. Рассказы Ляо Чжяя о необычайном / В переводах с кит. академика В.М.Алексеева. М.: Худ. лит., 1983.
- Рифтин, 1979 — *Рифтин Б. Л.* От мифа к роману. М.: Наука, 1979. 360 с.
- Рифтин, 1990 — Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Сов. энцикл., 1990. 672 с.
- Серебряков, 1969 — *Серебряков Е. А.* О Цюй Юане и чуских строфах // Литература древнего Китая: Сб. ст. / Отв. ред. акад. Н. И. Конрад; Сост. И. С. Лисевич. М.: Наука, 1969. С. 172—204.
- Сокровищница Дао, 1986 — *Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А.* Московская «Сокровищница Дао» // НАА. 1986. № 6. С. 162—170.
- Солонин — *Солонин К. Ю.* Об одном подходе к изучению китайской религиозности // СПбГУ. Факультет философии и политологии. Кафедра философии и культурологии Востока: [Официальный сайт]. — http://east.philosophy.spb.ru/publications/solonin/sol_kit_rel.htm (23.04.2007).
- Тертицкий, 1991 — *Тертицкий К. М.* Изучение китайской традиционной культуры в КНР // Восток. 1991. № 6. С. 166—174.
- Тертицкий, 2000 — *Тертицкий К. М.* Китайские синкретические религии в XX веке. М.: ИФ «Вост. лит.», 2000. 415 с.
- Торчинов, 1993, 1 — *Торчинов Е. А.* Взаимодействие буддийских и традиционных китайских представлений о мире // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., Андреев и сыновья, 1993. С. 356—370.
- Торчинов, 1993, 2 — *Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 308 с.
- Торчинов, 1993, 3 — *Торчинов Е. А.* Даосизм и традиционные китайские системы психофизической тренировки // Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие / Пер. с англ. Е. А. Торчинова. СПб: Орис, 1993. С. 5—29.
- Торчинов, 1993, 4 — *Торчинов Е. А.* Понятие «бессмертный» в даосской традиции // ПДВ. 1993. № 5. С. 160—170.
- Торчинов, 1994, 1 — *Торчинов Е. А.* Формирование буддийских космологических представлений в Китае (буддо-даосская традиция) // Буддийский взгляд на мир. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 188—267.
- Торчинов, 1994, 2 — *Чжан Бо-дуань*. Главы о прозрении истины / Предисл., пер. с кит. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994. 334 с.
- Торчинов, 1998, 1 — *Торчинов Е.А.* Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания / 2-е изд., доп. СПб.: Лань, 1998. 448 с.
- Торчинов, 1998, 2 — *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. 384 с.
- Торчинов, 1999, 1 — *Гэ Хун*. Баопу-цзы / Пер. с кит., коммент. и предисл. Е.А.Торчинова. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. 384 с.
- Торчинов, 1999, 2 — *Торчинов Е.А.* Даосизм. “Дао-Дэ цзин” / Пер. Е.А.Торчинова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 288 с.
- Торчинов, 2001 — *Торчинов Е. А.* Даосские практики. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 320 с.
- Торчинов, 2005 — *Торчинов Е. А.* Что такое даосизм? Опыт построения новой модели // Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2005. С. 158—171.
- У Чэн-энь — *У Чэнь-энь*. Путешествие на Запад. Роман в 4 тт. / Пер. с кит. А.Рогачева. Пер. стихов под ред. А.Адалис, И.Голубева. Предисл. Л.Н.Меньшикова. Рига: Полярис, 1994. Т.1: 456 с.; Т.2: 447 с.; Т.3: 487с.; Т.4: 534 с.
- Федоренко, 1986 — *Федоренко Н.Т.* Цюй Юань: истоки и проблемы творчества / Отв. ред. Л.З.Эйдлин. М.: Наука, 1986. 156 с.

Филонов, 1998 — *Филонов С. В.* О концепции Даосского канона // Образование, язык, культура на рубеже XX—XXI веков: Материалы междунар. науч. конф. Ч. 2. Уфа: Восточный ун-т, 1998. С. 145—146.

Филонов, 1999, 1 — *Филонов С. В.* Даосский взгляд на письменное слово: К постановке проблемы // Гуманитарные науки в контексте международного сотрудничества. Владивосток: Изд. ДВГТУ, 1999. С. 163-168.

Филонов, 1999, 2 — *Филонов С. В.* Книжное собрание движения Шанцин: История формирования и оценка даосской традицией // Сборник работ преподавателей и аспирантов АмГУ и Пекинского университета: Филология. Благовещенск, 1999. С. 19-24.

Филонов, 2000 — *Филонов С. В.* Ян Си — первый посвященный в учение Шанцин // Вестник АмГУ. 2000. № 10. С. 50—55.

Филонов, 2003, 1 — *Филонов С. В.* Миграционные процессы как фактор институционализации даосизма: на примере взаимодействия доктрины Небесных наставников и учения Шанцин // Религиозный мир Китая. Альманах: 2003. М.: Муравей, 2003. С. 47—63.

Филонов, 2003, 2 — *Филонов С. В.* Ранняя история даосских монастырей: Опыт предварительного анализа // Религиозный мир Китая. Альманах: 2003. М.: Муравей, 2003. С. 105—123.

Филонов, 2003, 3 — *Филонов С. В.* Страж заставы Инь Си и даосский монастырь Логуань // Религиоведение. 2003. № 2. С. 50—60.

Филонов, 2003, 4 — *Филонов С. В.* Структура Даосского канона: Текст, контекст, подтекст // Классическое востоковедение и классический ориентализм / Под ред. С.И.Лунева. М.: Аспект Пресс, 2003. С. 24—49.

Филонов, 2003, 5 — *Филонов С. В.* Формирование даосского учения Линбао: опыт источникововедческого анализа // Религиозный мир Китая. Альманах: 2003. М.: Муравей, 2003. С. 64—92.

Филонов, 2004 — *Филонов С. В.* Книги с небес Высшей чистоты и культурное пространство даосских астральных путешествий // Религиоведение. 2004. № 1. С. 38—60.

Филонов, 2006, 1 — *Филонов С. В.* О влиянии взаимных контактов буддизма и даосизма на формирование структуры Даосского канона: предварительный анализ // Религиозный мир Китая. Альманах. 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. М.: Изд. РГГУ, 2006. С. 31—40.

Филонов, 2006, 2 — *Филонов С. В.* Шанцинский даосизм: у истоков традиции: по материалам работы Тао Хун-цзина «Чжэнь гао» // Религиозный мир Китая. Альманах. 2005 / Труды Ин-та восточных культур и античности. Вып. IX. М.: Изд. РГГУ, 2006. С. 85-113.

Филонов, 2008, 1 — *Филонов С. В.* Даосские сочинения III—VI вв.: некоторые проблемы содержания и методологии изучения // *Asiatica*: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 2 / Отв. ред. С.В.Пахомов. СПб.: Изд-во С-Петерб. ун-та, 2008. С. 180—225.

Филонов, 2008, 2 — *Филонов С. В.* Концепция "сань у ци цзю" ("три, пять, семь, девять") в ранних памятниках даосской религиозной традиции // Религиоведение. № 2. 2008. С. 48—62.

Филонов, 2009, 1 — *Филонов С. В.* Даосизм в III—VI вв.: некоторые проблемы и оценки // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. Благовещенск: Изд. АмГУ, 2009. С. 407—417.

Филонов, 2009, 2 — *Филонов С. В.* Категория дао в ранней даосской религиозной философии // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2009. № 3 (23). С. 91—107.

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

Филонов, 2009, 4 — *Филонов С. В.* «Хочу служить я *шидичэнем* в Рассветном дворце императорском...» (некоторые аспекты даосской концепции *сяня-небожителя*) // Вестник РХГА. 2009. Т. 10. Вып. 3. СПб., 2009. С. 141—154.

Флуг, 1930 — *Флуг К. К.* Очерк истории Даосского Канона (Дао цзана) // Известия АН СССР. Отд-ние обществ. наук. Сер. 8. № 4. М.; Л., 1930. С. 239—249.

Флуг, 1959 — *Флуг К.К.* История китайской печатной книги сунской эпохи (X—XIII вв.). М., Л.: Изд. АН СССР, 1959. 399 с.

Хуайнань-цзы, 2004 — *Философы из Хуайнани (Хуайнань-цзы)* / Пер. Л.Е.Померанцевой. Сост. И.В.Ушаков. М.: Мысль, 2004. 430 с.

Яншина, 1977 — *Каталог гор и морей (Шань хай цзин)* / Пред., пер. и коммент. Э.М.Яншиной. М.: Наука, 1977. 235 с.

Яншина, 1984 — *Яншина Э.М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Наука, 1984. 248 с.

На китайском и японском языках

Байюньгуань, 1983 — *Бэйцзин Байюньгуань (Пекинский монастырь Байюньгуань)*. Пекин: Чжунго даоцзяо сехуэй бяньинь, 1983. [32 с.] 北京白雲觀. 北京: 中國道教協會編印, 1983.

Байюньгуань, 1987 — *Дун Чжун-цзи, Жэнь Цзи-юй*. Дао цзяо Цюаньчжэнь цзутин Бэйцзин Байюньгуань (Монастырь Байюньгуань в Пекине — родовая обитель даосской школы Всеобъемлющей истины). Пекин: Изд. ВАПД, 1987. 17 с. 董中基, 张继禹. 道教全真祖庭北京白云观. 北京: 中国道教协会编印, 1987.

Байюньгуань, 2003 — *Синьбянь Бэйцзин Байюньгуань чжи (Заново составленное «Описание пекинского Байюньгуаня»)* / Состав. Ли Ян-чжэн. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2003. 5+14+766 с. 新编北京白云观志 / 李养正编著. 北京: 宗教文化出版社, 2003.

Ван Чжи-чжун, 2000 — *Ван Чжи-чжун*. Мин Цин Цюаньчжэньцзяо луньгао (Очерк истории учения Цюаньчжэнь в период Мин и Цин). Чэнду: Ба Шу шушэ, 2000. 3+3+2+147 с. (Библиотека «Докторские диссертации по конфуцианству и даосизму») 王志忠著. 明清全真教论稿. 成都: 巴蜀書社, 2000. (儒道释博士论文丛书).

Го У, 2001 — *Го У*. Цюаньчжэнь даоцзу Ван Чун-ян чжуань (Жизнеописание патриарха школы Цюаньчжэнь Ван Чун-яна). Гонконг: Пэн-Ин сяньгуань, 2001. 2+7+196 с. (Библиотека-серия «Даосское учение Цюаньчжэнь»). 郭武著. 全真道祖王重陽傳. 香港: 蓬瀛仙館, 2001. (道教全真道叢書系列).

Гэ Чжао-гуан, 1987 — *Гэ Чжао-гуан*. Даоцзяо юй чжунго вэньхуа (Даосизм и китайская культура). Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 1987. 422 с. 葛兆光著. 道教與中國文化. 上海: 上海人民出版社, 1987.

Даосизм, 1990 — *Даоцзяо (Даосизм): Сб. работ / Под ред. Фуцзин Каншунь [Фукуй Кодзюн] и др.* Пер. на кит Чжу Юэ-ли. Т. 1: Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1990. 4+6+309 с. 道教. 第一卷 / (日) 福井康順等監修. 朱越利譯. 上海: 古籍出版社, 1990.

Даосизм и традиционная культура, 1992 — *Даоцзяо юй чуаньтун вэньхуа (Даосизм и традиционная культура)*. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1992. 383 с. (Серия «Сведения по литературе и истории»). 道教與傳統文化. 北京: 中華書局, 1992. (文史知識文庫).

Десять даосов, 1991 — *Тан Дай-цзянь, Цай Дун-чжоу, Лю Вэй-хан*. Чжунго шида миндао (Десять знаменитых даосов Китая): Сб. ст. Яньцзи: Изд. Ун-та Яньбянь, 1991. 220 с. 唐代剑, 蔡东洲, 刘伟航著. 中国十大名道. 延吉: 延边大学出版社, 1991.

Ёсиока Ёситоё, 1970 — *Ёсиока Ёситоё*. Эйсэй э-но нэгай: Докё (Стремление к вечной жизни: Даосизм). Киото, 1970. 吉岡義豊著. 永生への願い: 道教. 京都: 淡交社.

Жэнь Цзи-юй, 1990 — *Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае)* / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй. Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 1990. 8+6+811 с. 中國道教史 / 任繼愈主編. 上海: 人民出版社, 1990.

Заповедные места... — *Дун тянь шэн цзин (Заповедные места «небес, открывающихся в пещерах»)*. Пекин: Изд. ВАПД, [1987]. 136 с. [Англ. название: Famous Centres of Taoism]. 洞天勝境. 北京: 中國道教協會編.

Кобаяси Масаёси, 1990 — *Кобаяси Масаёси*. Рикутё докёси кэнкю (Исследование истории даосизма в период Лючао). [English title: A study on the history of the Taoist religion during the Six Dynasties]. Токио: Собунся, 1990. XV+556+57 с. 小林正美著. 六朝道教史研究. 東京: 創文社, 1990.

Кубо Норитада, 1977 — *Кубо Норитада*. Докё си (История даосизма). Токио: Ямакава сьупанся, 1977. 8+414+26 с. (Сэкай сюкёси сосё, библиотека-серия «История религий мира», № 9). 窪徳忠著. 道教史. 東京: 山川出版社, 1977. (世界宗教史叢書, 9).

Кубо Норитада, 1987 — Ва Дэчжун [Кубо Норитада]. Даоцзяо ши (История даосизма) / Пер. на кит. Сяо Куньхуа. Шанхай: Ивэнъ чубаньшэ, 1987. 2+ 2+5+327 с. 窪徳忠著. 道教史 / 蕭坤華譯. 上海: 上海譯文出版社, 1987.

Культура даосские монастырей... — Чжунго даоцзяо гунгуань вэньхуа (Культура даосских монастырей Китая) / Гл. ред. Чжу Юэ-ли; зам. гл. ред. Юань Чжи-хун. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 1996. 7+9+291 с. 中国道教宫观文化 / 主编朱越利; 副主编袁志鸿. 北京: 宗教文化出版社, 1996.

Ли Сяо-гуан, 2002, 2 — *Ли Сяо-гуан*. Шэнсы чаоюэ юй жэньцзянь гуаньхуай: Шэньсянь синьян цзай даоцзяо юй миньцзянь дэ худун (Трансцендентное и мирское. Взаимовлияние представлений о бессмертных-сянях в даосизме и народной традиции). Чэнду: Ба Шу шушэ, 2002. 3+2+4+284 с. 李小光著. 生死超越与人间关怀: 神仙信仰在道教与民间的互动. 成都: 巴蜀书社, 2002.

Ли Фэн-мао, 2004 — *Ли Фэн-мао*. «Баопу-цзы» куай ду: бысы дэ таньцю (Листая трактат «Баопу-цзы»: О поисках бессмертия). Хайкоу: Хайнань чубаньшэ; Саньхуань чубаньшэ, 2004. 15+368 с. 李丰楙著. 抱朴子快读: 不死的探求. 海口市: 海南出版社, 三环出版社, 2004.

Ли Ян-чжэн, 1989 — *Ли Ян-чжэн*. Даоцзяо гай шо (Краткий анализ даосского учения). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1989. 418 с. 李养正著. 道教概说. 北京: 中华书局, 1989.

Ли Ян-чжэн, 1993 — *Ли Ян-чжэн*. Дандай чжунго даоцзяо (Даосизм в современном Китае): 1949—1992. Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1993. 324 с. 李养正著. 当代中国道教: 1949—1992. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.

Ли Ян-чжэн, 1995 — *Ли Ян-чжэн*. Даоцзяо ши луньгао (Очерк истории даосских книг) / Под ред. Чжан Цзи-юя. Пекин: Хуася чубаньшэ, 1995. 2+537 с. 道教经史论稿 / 李养正著. 张继禹编订. 北京: 华夏出版社, 1995.

Ло Чжэн-мин, 2005 — *Ло Чжэн-мин*. Ду Гуан-тин даоцзяо сяошо яньцзю (Исследование даосских новелл Ду Гуан-тина). Чэнду: Ба Шу шушэ, 2005. 3+7+3+394 с. 羅爭鳴著. 杜光庭道教小說研究. 成都: 巴蜀書社, 2005.

Лю Цзун-ди, 2004 — *Лю Цзун-ди*. Сиванму шэньхуа дэ бэньту юаньюань (Автохтонные истоки мифа о Сиванму) // Хубэй миньцзу сюэюань сюэбао (Вестник Хубэйского ин-та национальностей). — Чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань (Выпуск «Философские и общественные науки»). 2004. Т. 22. № 1 (февраль). С. 32—39. 劉宗迪. 西王母神話的本土淵源 // 湖北民族學院學報. 哲學社會科學版. 2004. 22 卷. 01 期.

Ма Сяо-хун, 1986 — *Ма Сяо-хун*. Люй Дун-бинь шэньсянь синьян суюань (Истоки верований в бессмертного Люй Дун-биня) // Шицзе цзунцзяо яньцзю (Религии мира). 1986. № 3. С. 79—95. 马晓宏著. 吕洞宾神仙信仰溯源 // 世界宗教研究. 1986, 第 3 期.

Минь Чжи-тин, 1999 — *Минь Чжи-тин*. Даоцзяо ифань (Даосский ритуал). Пекин: Изд.-во Даосского института, 1999. 7+265 с. 閔智亭著. 道教儀範. 北京: 中國道教學院編印.

Нань Хуай-цзинь, 1991 — *Нань Хуай-цзинь*. Чаньцзун юй дао цзя (Чань-буддизм и «школа Дао»). Шанхай: Изд. Фуданьского ун-та, 1991. 309 с. 南怀瑾著. 禅宗与道家. 上海: 复旦大学出版社, 1991.

Наука и даосизм, 2002 — Чжунго даоцзяо кэсюэ цзишу ши: Хань, Вэй, лян Цзинь цзюань (История развития науки и техники в китайском даосизме: Хань, Вэй, Западное и Во-

сточное Цзинь) / Гл. ред. Цзян Шэн, Тан Вэйся. Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 2002. XVI+862 с. 中国道教科学技术史: 汉魏两晋卷 / 姜生, 汤伟侠主编. 北京: 科学出版社, 2002.

Неофициальное жизнеописание, 1992 — *Сунь И-кай и др.* Лао-цзы вай чжуань. Лао-цзы байвэнь (Неофициальное жизнеописание Лао-цзы. Сто вопросов о Лао-цзы). Хэфэй: Народное изд-во пров. Аньхой, 1992. 321 с. 孫一楷等著. 老子外傳. 老子百問. 合肥: 安徽人民出版社, 1992.

Офути Ниндзи, 1991 — *Офути Ниндзи.* Сёки-но докё (Ранний даосизм): Докёси-но кэнкю (Исследование истории даосизма). [Часть 1]. Токио: Собунся, 1991. 11+630+17 с. 大淵忍爾著. 初期の道教: 道教史の研究. 東京: 創文社, 1991.

Сяо-линь Чжэн-мэй, 2001 — *Сяо-линь Чжэн-мэй [Кобаяси Масаёси].* Лючао даоцзяо ши яньцзю (Исследование истории даосизма в период Шести династий) / Пер. на кит. Ли Цин. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 2001. 11+537 с. 小林正美(日)著. 六朝道教史研究. 李庆译. 成都: 四川人民出版社, 2001.

Тан Дай-цзянь, 2000 — *Тан Дай-цзянь.* Ван Чжэ, Цю Чу-цзи пинчжуань (Критические биографии Ван Чжэ и Цю Чу-цзи). Наньцзин: Наньцзин дасюэ чубаньшэ, 2000. 8+5+359 с. (Библиотека-серия «Критические биографии китайских мыслителей»). 唐代劍著. 王嘉丘处机评传. 南京: 南京大学出版社, 2000. (中国思想家评传丛书).

Тан И-цзе, 2006 — *Тан И-цзе.* Цзаоци даоцзяо ши (История раннего даосизма). Пекин: Куньлунь чубаньшэ, 2006. 34+6+418 с. 汤一介著. 早期道教史. 北京: 昆仑出版社, 2006.

Тун Сюнь, 2008 — *Даоцзяо юй Бэйцзин гунгуань вэньхуа* (Даосизм и культура даосских монастырей Пекина). Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2008. 4+4+3+16+439 с. 佟洵编著. 道教与北京宫观文化. 北京市: 宗教文化出版社, 2008.

Устав ВАПД — Чжунго даоцзяо сехуэй чжанчэн (Устав Всекитайской ассоциации последователей даосизма) // Чжунго даоцзяо (Даосизм в Китае). 1987. № 1. С. 18-20.

Ху Жуй, 2008 — *Ху Жуй.* Даоцзяо гунгуань вэньхуа гайлунь (Краткий очерк культуры даосских монастырей). — Чэнду: Ба Шу шушэ, 2007. 5+2+192 с. (Библиотека-серия «Исследования религии и социума») 胡锐著. 道教宫观文化概论. 成都: 巴蜀书社, 2007. (宗教与社会研究丛书).

Ху Фу-чэнь, 1991 — *Ху Фу-чэнь.* Даоцзяо юй сяньсюэ (Даосизм и учение о *сянях*-бессмертных) / Под ред. Тан И-цзе. Пекин: Синьхуа чубаньшэ, 1991. 6+2+182 с. 胡孚琛著. 道教與仙學 / 湯一介審定. 北京: 新華出版社, 1991.

Ху Фу-чэнь, Люй Си-чэнь, 2004 — *Ху Фу-чэнь, Люй Си-чэнь.* Даосюэ тунлунь: дао цзя, даоцзяо, даньдао (Общий очерк даологии: даосская классическая философия, даосская религия, даосская алхимия) / Изд. испр. и доп. Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2004. 2+6+12+752 с. 胡孚琛, 呂錫琛著. 道學通論: 道家, 道教, 丹道 / 增訂版. 北京: 社会科学文献出版社, 2004.

Цзаодао Чжэнсюн, 1990 — *Цзаодао Чжэнсюн [Сацусима Сэйю].* Дао цзяо гуаньсян даоинь юй цзянькан (Даосский массаж, практика гадания по лицу и здоровью) / Пер с японск. Чжэн Янь Пекин: Хуавэнь чубаньшэ, 1990. 6+225 с. (日)早島正雄著. 道教观相导引术与健康 / 郑言译. 北京: 华文出版社, 1990.

Цин Си-тай, 1996 — *Чжунго даоцзяо шу* (История даосизма в Китае). В 4 т. Изд. испр. и дополн. / Гл. ред. Цин Си-тай. Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 1996. Т. 1: 6+10+3+616 с.; Т. 2: 3+912 с.; Т. 3: 4+603 с.; Т. 4: 3+735 с. 中國道教史. 全四卷. 修訂本 / 卿希泰主編. 成都: 四川人民出版社, 1996.

Цюаньчжэнь... — *Цюаньчжэнь ми яо* (Тайное и наиболее важное в учении Цюаньчжэнь) / Гл. ред. Сюй Чжао-жэнь. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 1992. 4+4+3+251 с. (Библиотека «Восточное искусство возвращения Дао»). 全真秘要 / 徐兆仁主編. 北京: 中國人民大學出版社, 1992. (東方修道文庫).

Чжан Гуан-бао, 1993 — *Чжан Гуан-бао*. Цзинь Юань Цюаньчжэньдао нэйдань синь-синлунь яньцзю. Тайбэй: Вэньцзинь чубаньшэ, Минь го 82 [1993]. 2+ 8+355 с. (Серия «Докторские диссертации ученых КНР») 張廣保著. 金元全真道內丹心性論研究. 臺北: 文津出版社, 民國 82 [1993]. (大陸地區博士論文叢刊).

Чжан Гуан-бао, 1995 — *Чжан Гуан-бао*. Цзинь Юань Цюаньчжэньдао нэйдань синь-синсюэ. Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньлянь шудянь, 1995. 2+4+307 с. (Серия «Докторские диссертации ученых КНР») 張廣保著. 金元全真道內丹心性學. 北京: 生活,讀書,新知三聯書店, 1995.

Чжан Гуан-бао, 2001 — *Чжан Гуан-бао*. Тан Сун нэйдань даоцзю (Даосская «внутренняя алхимия» в эпоху Тан-Сун). Шанхай: Вэньхуа чубаньшэ, 2001. 4+3+4+5+6+412 с. (Библиотека-серия «Исследования в области даосской культуры»). 張廣保著. 唐宋內丹道教. 上海: 上海文化出版社, 2001. (道家文化研究丛书).

Чжан Гуан-бао, 2008 — *Чжан Гуан-бао*. Цзинь Юань Цюаньчжэньцзю ши синь яньцзю (Новое исследование истории учения Цюаньчжэнь в период Цзинь и Юань). [Гонконг]: Цинсун чубаньшэ, 2008. III+462 с. 金元全真教史新研究 / 張廣保著. [香港]: 青松出版社, 2008.

Чжан Сяо-сун, 2005 — *Чжан Сяо-сун*. Цю Чу-цзи дачжуань (Большое жизнеописание Цю Чу-цзи). Циндао: Циндаочубаньшэ, 2005. 202 с. 張曉松著. 丘处机大传. 青岛市: 青岛出版社, 2005. [Title in English: Biography of Qiu Chuji].

Чжан Цзи-юй, 1990 — *Чжан Цзи-юй*. Тяньшидао шилюэ (Краткая история учения Небесных наставников). Пекин: Хуавэнь чубаньшэ, 1990. II+II+[4]+248 с. 張繼禹著. 天师道史略. 北京: 华文出版社, 1990.

Чжан Цзы-чэнь, 1984 — *Чжан Цзы-чэнь*. Байюньгуань чуаньшо ды яньбянь цзи Бэйцзин югуань ды фэнсу (История складывания легенд о монастыре Байюньгуань и связанные с ними обычаи, бытующие в Пекине) // Бэйцзин шида сюэбао (Вестник Пекинского педагогического университета). 1984. № 5.

Чжан Цзэ-хун, 2000 — *Чжан Цзэ-хун*. Цзаоци чжэньйдао дэ шанчжан цзиду сысян (Представления о спасении в ритуалах «подачи петиций» ранней школы Чжэньи) // *Religious Studies Homepage*. — <http://www.daoism.cn/up/zjxyj/2000/2/art4.htm>. 張澤洪. 早期正一道的上章济度思想 // 宗教学研究. 2000年. 第02期.

Чжань Ши-чуан, 2003 — *Чжань Ши-чуан*. Даоцзю вэньхуа шиу цзян (Пятнадцать лекций о культуре даосизма). Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2003. 5+4+383 с. 詹石窗著. 道教文化十五讲. 北京: 北京大学出版社, 2003.

Чжао Вэй-дун, 2004 — *Чжао Вэй-дун*. Цю Чу-цзи юй Цюаньчжэньдао (Цю Чу-цзи и учение Цюаньчжэнь). Цзинань: Шаньдун вэньи чубаньшэ, 2004. 4+2+178+4 с. (Библиотека «История и культура Ци и Лу», вып. 6). 趙卫东著. 丘处机与全真道. 济南: 山东文艺出版社, 2004. (齐鲁历史文化丛书. 第6辑).

Чжао И, 1999 — *Чжао И*. Цю Чу-цзи. Наньцзин: Цзянсу жэньминь чубаньшэ, 1999. 269 с. 趙益著. 丘处机. 南京: 江苏人民出版社, 1999.

Чжу Юэ-ли, 1995 — *Чжу Юэ-ли*. Дао цзин цзун лунь (Общий очерки истории даосской книги). Шэньян: Ляонин цзяоюй чубаньшэ, 1995. 4+5+479 с. 朱越利著. 道经总论 / 6重印. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995.

Чжун Го-фа, 2005 — *Чжун Го-фа*. Тао Хун-цзин пинчжуань, фу Коу Цянь-чжи, Лу Сю-цзин пинчжуань (Биография Тао Хун-цзина с критическими суждениями; с приложением критических биографий Коу Цянь-чжи и Лу Сю-цзина). Нанкин, Нанкин дасюэ чубаньшэ, 2005. 8+5+683 с. 鐘國發著. 陶弘景評傳. 附寇謙之, 陸修靜評傳. 南京: 南京大學出版社, 2005.

Чжэн Су-чунь, 1987 — *Чжэн Су-чунь*. Цюаньчжэньцзю юй Дамэнгуго диши (Учение Цюаньчжэнь и правящий дом Монгольского государства). Тайбэй: Тайвань сюэшэн шуцзюй, Минь го 76 [1987]. 8+212 с. (Библиотека-серия «Исследования даосизма»). 鄭素春著. 全真教

與大蒙古國帝室. 臺北市: 臺灣學生書局, 民國 76 [1987]. (道教研究叢書). [Title in English: Chuan-chen Taoism and Yeke Mongghol Ulus].

Чжэнь-у... — Чжэнь-у тусян яньцзю (Исследование изображений Чжэнь-у) / Сост.: даосский монастырь Цинсунгуань, Гонконг; музей г. Фошань. Автор текста: Сяо Хай-мин. Пекин: Вэньу чубаньшэ, 2007. 9+474 с. (Библиотека Центра по исследованию учения Цюаньчжэнь. Вып. 2). 真武圖像研究 / 香港青松觀, 佛山市博物館編; 尚海明著. 北京: 文物出版社, 2007. (全真道研究中心叢書, 2).

Чэнь Го-фу, 1985 — *Чэнь Го-фу*. Дао цзан юаньлю као (Исследование происхождения Даосского канона): В 2 т. [2-е изд., доп]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1985. 3+2+4+504 с. 陳國符著. 道藏源流攷. 全二冊. 北京: 中華書局, 1985.

Чэнь Го-фу, 2004 — *Чэнь Го-фу*. Дао цзан яньцзю луньвэньцзи (Сб. работ Чэнь Го-фу, посвященных исследованию Даосского канона). Шанхай: Гу цзи, 2004. 6+4+404 с. 陳國符道藏研究論文集 / 陳國符著 / — 上海: 上海古籍出版社, 2004.

Чэнь Хун-мин, 2007 — *Чэнь Хун-мин*. Цзинь Юань Цюаньчжэнь даоши цы яньцзю (Исследование произведений даосов школы Цюаньчжэнь, написанных в поэтической форме в период Цзинь и Юань). В 2 т. Тайбэйсянь Юнхэши: Хуамулань чубаньшэ, 2007. 522 с. 陳宏銘著. 金元全真道士詞研究. 台北縣永和市: 花木蘭文化出版社, 2007.

Чэнь Юнь, 1941 — *Чэнь Юнь*. Нань Сун чу хэбэй синь даоцзю као (Исследование новых даосских школ, появившихся в начале эпохи Южная Сун на территории северных провинций). Бэйпин: Изд-во Ун-та Фужэнь, Минь го 30 [1941]. 112 с. 陳垣撰. 南宋初河北新道教考. 北平: 輔仁大學, 民國 30 年.

Ша Мин-шоу, 1994 — *Ша Мин-шоу*. Дунтянь фуди: даоцзю гунгуань шэнцзин («Счастливые земли» и «небеса, открывающиеся в пещерах»: о даосских монастырях). Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ, 1994. 10+3+220 с. 沙铭寿著. 洞天福地: 道教宫观胜境. 成都: 四川人民出版社, 1994.

Ян Лянь-шэн, 1992 — *Ян Лянь-шэн*. «Лао-цзюнь инь-сун цзе цзин» цзю ши (Сверенное и откомментированное издание «Книги-основы заповедей-предписаний, пропетых Лао-цзюнем») // Ян Лянь-шэн лунь цзи (Собрание работ Ян Лянь-шэна). Пекин: Чжунго шэхуэй кэсюэ, 1992. 2+247 с. 楊聯陞. «老君音誦誡經» 校釋 // 楊聯陞論文集. 北京: 中國社會科學出版社, 1992.

Яо Мин-да, 2002 — *Яо Мин-да*. Чжунго мулусюэ ши (История китайской библиографии) / Под ред. Янь Цзо-чжи. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 2002. 7+25+3+348 с. 姚名達撰. 中国目录学史 / 严佐之導讀. 上海: 上海古籍出版社, 2002.

На европейских языках

Kirkland, 2004 — *Kirkland, Russell*. Taoism: The Enduring Tradition. London and New York: Routledge, 2004. 282 p.

Balazs, 1978 — A Sung Bibliography. Initiated by Etienne Balazs. Ed. by Yves Hervouet. Hong Kong: Chinese Univ. Press, 1978. 36+598 p.

Bertuccioli, 1974 — *Bertuccioli G*. Reminiscences of the Mao-shan // East and West. Vol. 24. Rome, 1974. P. 3-16.

Bokenkamp, 1997 — *Bokenkamp, Stephen R*. Early Daoist Scriptures. With a contribution by Peter Nickerson. Berkeley: University of California Press. 1997. 502 p.

Cedzich, 1987 — *Cedzich, Ursula-Angelika*. Das Ritual der Himmelsmeister im Spiegel früher Quellen: Übersetzung und Untersuchung des liturgischen Materials im dritten chüan des Teng-chen yin-chüeh. Ph. D. Diss. Würzburg, Julius-Maximilians-Universität, 1987.

Cedzich, 1993 — *Cedzich, Ursula-Angelika*. Ghosts and Demons, Law and Order: Grave Quelling Texts and Early Taoist Liturgy // Taoist Resources. Vol. 4, num. 2 (1993). P. 23—36.

Chavannes, 1910 — *Chavannes Ed*. Le T'ai Chan: Essai de monographie d'un culte chinois. Paris, 1910. 591 p.

- Daoism Handbook — Daoism Handbook / Ed. by Livia Kohn. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. XXXVIII+914 p.
- Daoism in history — Daoism in History: Essays in Honour of Liu Ts'un-yan [Liu Cun-ren 柳存仁]. Ed. by Benjamin Penny. London, New York: Routledge, 2006. XIII+290 p.
- Facets of Taoism... — Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. Ed. by Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven and London: Yale University Press, 1979. 302 p.
- Groot, 1892—1910 — *Groot J. J. M. de*. The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect. Vol. 1—6. Leiden, 1892—1910. Vol. 1: 1892. 360 p.; Vol. 2: 1894. 8+(361—828) p.; Vol. 3: 1897. 6+(829—1468) p.; Vol. 4: 1901. 10+ 464 p.; Vol. 5: 1907. 465—928 p.; Vol. 6: 1910. 6+(929—1341) p.
- Ikeda Daisaku, 1986 — *Ikeda Daisaku*. The Flower of Chinese Buddhism. New-York, Tokyo: John Weatherhill, 1986. 205 p.
- Kaltenmark, 1960 — *Kaltenmark Max*. Ling-pao: Note sur un terme de Taoisme religieux // Melanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises. Vol. 2. Paris, 1960. P. 559—588.
- Kaltenmark, 1987 — *Kaltenmark, Max*. Le Lie-sien tchouan: Biographies légendaires des immortels taoïstes de l'antiquité. Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1987. III+225 p.
- Kleeman, 1998 — *Kleeman, Terry F*. Great Perfection: Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998. X+251 p.
- Kleeman, 2007 — *Kleeman, Terry F*. Tianshi dao // The Encyclopedia of Taoism. Ed. by Fabrizio Pregadio. Vol. 2. London: Routledge, 2007. P. 981—986.
- Kobayasi Masayoshi, 1992 — *Kobayashi, Masayoshi*. The Celestial Masters Under the Eastern Jin and Liu-Song Dynasties // Taoist Resources. Vol. 3, num. 2 (1992). P. 17—45.
- Kobayasi Masayoshi, 1995 — *Kobayasi, Masayoshi*. The Establishment of the Taoist Religion (Tao-chiao) and Its Structure // Acta Asiatica. 1995. Vol. 68. P. 19—36.
- Kohn, 1995 — *Kohn, Livia*. Laughing at the Tao: debates among Buddhists and Taoists in medieval China / [Translated and annotated by] Livia Kohn. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. XII+281 p.
- Kohn, 2001 — *Kohn, Livia*. Daoist Monastic Discipline: Hygiene, Meals, and Etiquette // T'oung Pao. 2001. Vol. 87, num. 1—3. P. 153—193.
- Kohn, 2003, 1 — *Kohn, Livia*. Medieval Daoist Ordination: Origins, Structure, and Practices // Acta Orientalia. 2003. Vol. 56. P. 379-398.
- Kohn, 2003, 2 — *Kohn, Livia*. Monastic life in medieval Daoism: a cross-cultural perspective. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. XIV+ 300 p.
- Kohn, 2004, 1 — *Kohn, Livia*. The Daoist monastic manual: a translation of the Fengdao ke-jie. New York: Oxford University Press, 2004. VIII+ 200 p.
- Kohn, 2004, 2 — *Kohn, Livia*. Daoism and Chinese Culture. 2nd rev. ed. Cambridge, Mass.: Three Pines Press, 2004. X+228 p.
- Komjathy, 2003 — *Komjathy, Louis*. Daoist Texts in Translation // www.daoistcenter.org/articles. 2003. P. 1—70. — 20.05.2004.
- Komjathy, 2007 — *Komjathy, Louis*. Cultivating perfection: mysticism and self-transformation in early Quanzhen Daoism. Leiden, Boston: Brill, 2007. XV+553 p.
- Lagerwey, 1981 — *Lagerwey, John*. Wu-shang pi-yao. Somme taoïste du VI^e siècle. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1981. 291 p. (PEFEO, 124).
- Lagerwey, 1982 — *Lagerwey, John*. Le Yun-ji qi-qian: structure et sources // Schipper K. Index du Yunji qiqian: Projet Tao-Tsang. 2 vols. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1982. Vol. 1. P. XIX—LXXI. (PEFEO, 131).
- Lagerwey, 1987 — *Lagerwey, John*. Taoist ritual in Chinese society and history. New York: Macmillan, 1987. XVIII+364 p.
- Maeda Shigeki, 1995 — *Maeda, Shigeki*. The Evolution of the Way of the Celestial Master: Its Early View of Divinities // Acta Asiatica. 1995. Vol. 68. P. 54—68.

- Maspero, 1981 — *Maspero, Henri*. Taoism and Chinese Religion. Trans. by Frank Kierman. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981. XXXIII+578 p.
- Mather, 1979 — *Mather R.* K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wey Court (425—451) // *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven and London: Yale University Press, 1979. P. 103—122.
- Miller, 2007 — [*Miller, James*]. Daoist Studies: Resources and Information on Daoism (Taoism), by James Miller // *Daoist Studies Bibliography Database*. — <http://www.daoiststudies.org/bibliography.php> (24.07.2007).
- Miller, 2008 — *Miller, James*. The Way of Highest Clarity: Nature, Vision and Revelation in Medieval China. Magdalena, NM: Three Pines Press, 2008.
- Nickerson, 1996 — *Nickerson, Peter*. Abridged Codes of Master Lu for the Daoist Community // *Religions of China in Practice*. Ed. by Donald S. Lopez. Princeton, Jr.: Princeton University Press. 1996. P. 347—359.
- Nickerson, 1997 — *Nickerson, Peter*. The Great Petition for Sepulchral Plaints // *Bokenkamp, Stephen R. Early Daoist Scriptures*. With a contribution by Peter Nickerson. Berkeley: University of California Press. 1997. P. 230—274.
- Ofuchi Ninji, 1979 — *Ofuchi Ninji*. The Formation of the Taoist Canon // *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven and London, 1979. P. 253—267.
- Overmyer, 1986 — *Overmyer D. L.* Religions of China: The World as a Living System. San Francisco: Harper and Row, 1986. 125 p.
- Ozaki Masaharu, 1995 — *Ozaki Masaharu*. The History of the Evolution of Taoist Scriptures // *Acta Asiatica*. 1995. Vol. 68. P. 37—53.
- Pas, 1988 — *Pas, Julian F.* A Select Bibliography on Taoism. New York: State Univ. of New York, 1988. 12+52 p.
- Pas, 1998 — *Pas, Julian F.* Historical dictionary of Taoism / Julian F. Pas, in cooperation with Man Kam Leung. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998. XLIII+414 p.
- Robinet, 1984 — *Robinet, Isabelle*. La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme. 2 vol. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1984. (PEFEO, 137).
- Robinet, 1993. — *Robinet, Isabelle*. Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity / Translated by Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, N Y: State University of New York Press, 1993. XXIX+285 p.
- Robinet, 1997 — *Robinet, Isabelle*. Taoism: Growth of a Religion. Stanford: Stanford University Press, 1997. XX+296 p.
- Robson, 2002 — *Robson, James George*. Imagining Nanyue: A Religious History of the Southern Marchmount through the Tang Dynasty [618—907]. Thesis (Ph. D.). Stanford University, 2002. 608 p.
- Schafer, 1983 — *Schafer E.H.* The Cranes of Mao Shan // *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A.Stein*. Melanges Chinois et Bouddhiques. V.21. Brussels, 1983. P. 372-393.
- Schafer, 1986 — *Schafer E.H.* The Snow of Mao Shan: A Cluster of Taoist Images // *Journal of Chinese Religions*. V.13-14. Dartmouth, 1985-1986. P. 107-126.
- Schipper, 1975 — *Schipper, Kristofer M.* Le Fen-teng. Rituel taoïste. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1975. 43+35+8+44 p. (PEFEO, 103).
- Schipper, 1978 — *Schipper, Kristofer M.* The Taoist Body // *History of Religions*. 1978. Vol. 17, num. 3—4. P. 355—386.
- Schipper, 1981—1982 — *Schipper, Kristofer M.* Index du Yunji qiqian: Projet Tao-tsang. 2 vols. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1981—1982. CVIII+1398+154 p. (PEFEO, 131).
- Schipper, 1985 — *Schipper, Kristofer M.* Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts // *Religion und Philosophie in Ostasien*. Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag. Gert Naundorf et al., eds. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985. P. 127—148.
- Schipper, 1993 — *Schipper, Kristofer M.* The Taoist Body. Translated by Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press, 1993. XX+273 p. (Reprint: Taipei, 1994).

Schipper, 1995 — *Schipper, Kristofer*. The Inner World of the «Lao-tzu chung ching» // Time and Space in Chinese Culture. Ed. by Huang Chun-chieh and Erik Zürcher. Leiden: Brill, 1995. P. 114—131.

Seidel, 1983 — *Seidel, Anna K.* Imperial Treasures and Taoist Sacraments // Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein. Ed. by M. Strickmann. Vol. 2. Brussels: Inst. Belge des Hautes Études Chinoises, 1983. P. 291—371.

Seidel, 1988 — *Seidel, Anna K.* Early Taoist Ritual // Cahiers d'Extrême-Asie. Num. 4, 1988. P. 199—204.

Seidel, 1997 — *Seidel, Anna K.* Taoism: The Unofficial High Religion of China // Taoist Resources. Vol. 7, num. 2 (November 1997). P. 39—72.

Smith, 1990 — *Smith, Thomas*. The Record of the Ten Continents // Taoist Resources. Vol. 2. Num. 2. 1990, November. P. 87-119.

Stein, 1979 — *Stein, Rolf A.* Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979. P. 53—81.

Strickmann, 1977 — *Strickmann M. A.* The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy // T'oung Pao. 1977. Vol. 63, num. 1. P. 1—64.

Strickmann, 1979 — *Strickmann M. A.* On the Alchemy of T'ao Hung-ching // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979. P. 123—192.

Strickmann, 1981 — *Strickmann M. A.* Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révélation. Paris, Collège de France, Inst. des Hautes Études Chinoises, 1981. 279 p. (IHEC, 17).

Taoist Canon... — 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. XIX+1637 p.

Taoist Experience... — The Taoist Experience: An Anthology. Ed. by Livia Kohn. Albany: State University of New York Press. 1993. 391 p.

Verellen, 1989 — *Verellen, Franciscus*. Du Guangting (850-933): taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale. Paris: Collège de France, Institut des hautes écoles chinoises, 1989. 13+263 p. (IHEC, 30).

Verellen, 1995 — *Verellen, Franciscus*. Grotto-Heavens (*dongtian*) in Taoist Ritual and Cosmology // Cahiers d'Extrême-Asie. Vol. 8. 1995. P. 265—290.

Verellen, 2004 — *Verellen, Franciscus*. The Heavenly Master liturgical agenda: The Petition Almanac of Chisong zi // Cahiers d'Extrême-Asie. Vol. 14. 2004. P. 291—343.

Verellen, 2005 — *Verellen, Franciscus*. The Twenty-four Dioceses and the spatio-liturgical organization of early Heavenly Master Taoism // Electronic Cultural Atlas Initiative. University of California, Berkeley, 2005. — <http://ecai.org/24dioceses/Index.htm>. — 20.07.2007.

Walf, 2003 — *Walf, Knut*. Westliche Taoismus-Bibliographie (WTB) / Western bibliography of Taoism. 5 verb. u. erw. Auflage. Essen (Germany): Verlag Die Blaue Eule, 2003. 209 s.

Yamada Toshiaki, 1995 — *Yamada Toshiaki*. The Evolution of Taoist Ritual: K'ou Ch'ien-chih and Lu Hsiu-ching // Acta Asiatica. 1995. Vol. 68. P. 69—83.

Yoshitoyo Yoshioka, 1979 — *Yoshitoyo Yoshioka*. Taoist Monastic Life // Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion. New Haven and London, 1979. P. 229—252.

Библиографические сокращения

IHEC — «Mémoires de L'Institut des Hautes Études Chinoises». Paris.

PEFEO — «Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient». Paris.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Введение..... | 3 |
| Ранняя история даосских монастырей..... | 5 |
| Появление даосских монастырей: традиционная оценка..... | 25 |
| Страж заставы Инь Си и даосский монастырь Лоугуань..... | 47 |
| Три родовые обители школы Цюаньчжэнь..... | 65 |
| Пекинский Байюньгуань — монастырь Белого облака | 80 |
| Административная организация даосских монастырей..... | 113 |
| Архитектурные особенности даосских монастырей..... | 120 |
| Одежда и регалии даосов..... | 124 |
| Будни монашеской общины..... | 131 |
| Жизнь без электрического освещения: из воспоминаний доктора Ёсиока Ёситоё..... | 137 |
| Система правил монашеской жизни..... | 141 |
| Даосские праздники..... | 145 |
| Некоторые тенденции в развитии даосского монашества в КНР..... | 152 |
| Даосский монастырь как невербальный текст китайской культуры: вместо заключения..... | 160 |
| Избранная библиография..... | 169 |